



Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

LA BOLIVIA PLURINACIONAL Y EL PROYECTO HISTÓRICO DE NUESTROS PUEBLOS



LA BOLIVIA PLURINACIONAL Y EL PROYECTO HISTÓRICO DE NUESTROS PUEBLOS



Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

LA BOLIVIA PLURINACIONAL Y EL PROYECTO HISTÓRICO DE NUESTROS PUEBLOS

© Centro de Investigación y Promoción del Campesinado / CIPCA Calle Claudio Peñaranda n.º 2706 esquina Vincenti, Sopocachi Teléfonos: 591-2-2910797 – 2910798
Correo electrónico: cipca@cipca.org.bo
Página web: www.cipca.org.bo La Paz, Bolivia

Coordinación General:

Marco Antonio Albornoz

Elaborado por:

J. Augusto Yañez Vargas

Co-autores:

Cecilia Peñaranda Del Carpio

Mario Carrasco

Nelba Fuertes Sánchez

Juan Miguel Suárez Augsten

Álvaro Céspedes Quiroz

Anne Chelsy Flores Loza

Fabiola Cossio Zambrana

Coordinación editorial:

José Luis Mancilla L. - Comunicación CIPCA

Diseño y diagramación:

Javier Tapia Ninahuanca

Agosto, 2026

Depósito Legal: 4-1-8990-2023

ISBN: 978-9917-636-30-4

Las opiniones vertidas en el presente libro son responsabilidad expresa de las y los autores por lo que no reflejan, necesariamente, la posición institucional del CIPCA.

Índice

Presentación	1
Las NPIOC y el bicentenario. Un largo camino de lucha por la autodeterminación y el autogobierno	3
La existencia de lo plurinacional más allá del Estado.....	16
Movimiento indígena de Tierras Bajas: Tensiones y continuidades entre el Estado neoliberal y posneoliberal	39
La autonomía indígena de Charagua Iyambae y el proceso de consolidación de las autonomías indígenas del chaco boliviano: gobernanza territorial, planificación estratégica y gestión pública intercultural.....	66
Dominación estatal y expansión agraria: transformaciones socioespaciales en el territorio Sirionó	86
“Todo tiene dueño para nosotros” Narrativas desde Santa Ana de Mosetenes	133
Mediaciones educativas, identidad, cultura y territorios en el medio rural y campesino en Bolivia: aproximaciones analíticas.....	168

PRESENTACIÓN

La Bolivia Plurinacional y el proyecto histórico de nuestros pueblos es un libro colectivo que reúne investigaciones y ensayos de distintas disciplinas con el propósito de analizar, comprender y visibilizar los procesos de autodeterminación, autogobierno y reafirmación territorial de los pueblos indígenas de Bolivia, las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos (NPIOC) de Bolivia.

A través de una mirada interdisciplinaria, la obra articula perspectivas de la antropología, la ciencia política, la sociología, la historia y los estudios educativos. Esta combinación de enfoques responde a la complejidad misma de los fenómenos estudiados: la tensión permanente entre el Estado y las NPIOC, la construcción real de la plurinacionalidad, las dinámicas de las autonomías indígenas y las transformaciones socioespaciales en los territorios.

Los artículos que integran este libro recorren un amplio espectro. Desde la larga trayectoria de lucha de las NPIOC por la autodeterminación, pasando por una reflexión teórica sobre la existencia de lo plurinacional más allá del Estado, hasta el análisis de las tensiones y continuidades del movimiento indígena de Tierras Bajas entre el modelo neoliberal y posneoliberal.

Se incluyen también estudios de caso concretos, como el proceso de consolidación de la autonomía indígena de Charagua Iyambae en el Chaco boliviano —con énfasis en gobernanza territorial, planificación estratégica y gestión pública intercultural—.

tural—, las transformaciones socioespaciales provocadas por la dominación estatal y la expansión agraria en el territorio Sirionó, y las ricas narrativas de Santa Ana de Masetenes expresadas en la contundente frase “Todo tiene dueño para nosotros”. El libro cierra con una aproximación a las mediaciones educativas, la identidad cultural y la relación con el territorio en el medio rural y campesino boliviano.

Más que una compilación académica, este libro busca contribuir al debate ofreciendo análisis rigurosos y cercanos a las realidades territoriales. Los textos combinan trabajo de campo, revisión histórica, reflexión teórica y diálogo con las organizaciones y comunidades indígenas, poniendo en valor tanto el conocimiento académico como las voces y saberes de los pueblos.

En el contexto del Bicentenario, “La Bolivia Plurinacional y el proyecto histórico de nuestros pueblos” reafirma que la plurinacionalidad no es solo un marco jurídico ni un eslogan político, sino un proyecto histórico vivo, construido desde abajo, lleno de avances, contradicciones y esperanzas, cuyo futuro se define principalmente en los territorios y en la capacidad real de autogobierno de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Las NPIOC y el bicentenario. Un largo camino de lucha por la autodeterminación y el autogobierno

J. Augusto Yañez Vargas

El pasado 2025, Bolivia celebró el año de su bicentenario, conmemorando la independencia y el paso de ser una colonia española a república independiente, aunque con ciertos problemas complejos que no lograron establecer un Estado integral, sino uno aparente, donde influyó el advenimiento del colonialismo interno, que pervive hasta nuestros días. Desde un punto de vista, más riguroso y categorial, podríamos decir que, luego de la refundación de Bolivia, el año 2009, como un Estado Plurinacional, se tiene un corte con el republicanismo (señorial), por lo que queda preguntarnos si realmente celebramos los 200 años o más bien la república fundada el siglo XIX ya no existe y la estructura actual y vigente solo tiene 16 años. No obstante, al no ser el objetivo de este artículo, podemos acordar que celebramos el bicentenario de Bolivia, primero republicana y luego plurinacional.

Cuando se funda la República de Bolívar (Bolivia) el 6 de agosto de 1825¹, existían aproximadamente 1.100.000 habitantes, sin

1 Queda pendiente el análisis del, invaluable, aporte de la población indígena dentro de las luchas independentistas que dentro de la historia oficial han sido ignoradas e invisibilizadas. Además de provenir de un genocidio ocurrido durante toda la colonia con la muerte de millones de indígenas, estimándose que alcanzaron al 90% del total.

considerar a tribus nómades de provincias norteñas y orientales (Pentland, 1975, p. 40), que representaban a alrededor de 100 pueblos indígenas. Dentro de este total, según Pentland, se contaban con tres razas: indígena o aborígen, europea o criolla y los media casta o razas mixtas a las que se suma la negra². Así, dentro de esta información, resalta la importante presencia de población indígena donde [l]a gran masa de los habitantes de Bolivia se compone de indios aborígenes que forman tres partes de la población total o sea cerca de 800.000 almas, empleados en las varias ocupaciones de la Agricultura y de las Minas (p. 41). Bajo este panorama, resulta importante entender la base poblacional sobre la cual se constituyó el nuevo país independiente, con un proyecto indio que venía desde la insurgencia de 1781 pero que terminó consolidando el proyecto criollo mestizo (conocido, según Reinaga 1971, bajo el postulado de las dos Bolivias). Esto generó un nuevo problema social, denominado como colonialismo interno, que se devela justamente en el momento de la firma del acta de la independencia donde participaron 48 representantes, todos eran hombres criollos provenientes de la elite intelectual y económica, quedando marginada toda la población indígena pese a su determinante aporte al proceso independentista. No obstante, la relación demográfica en la novel república, de mayoría indígena originaria, se mantuvo en los diferentes momentos por los que transcurrió la historia de Bolivia, aunque la estructura de poder colonial tuvo continuidad dejando de lado de los espacios de toma de decisiones a estos grupos mayoritarios.

En tiempo republicano, y con el avance de la historia, se dieron varios momentos emblemáticos, conocidos también como momentos constitutivos (Zavaleta, 2013), en el derrotero de la nueva república donde podemos destacar la presencia de este sector indígena con un protagonismo que definía cada uno de estos momentos. Así, a fines del siglo XIX, se desató la guerra federal, entre 1898-1899, con la presencia de población indígena del altiplano a la cabeza de Pablo Zarate “Willka”, lo que devino en

2 Por su parte, José María Dalence, indica “[l]as razas que habitan en Bolivia son la española y la aborígen; hay también algunos descendientes de los africanos y no pocos guaraníes” (2024), planteando otra segmentación de la estructura de la sociedad, algunos años después que Pentland, en 1851. Es valiosa la relación que se establece en su estudio respecto de población española y aborígen en los diferentes departamentos existentes en aquel tiempo. Asimismo, encontramos sugerentes conflictos interétnicos entre pueblos aborígenes (indígenas).

una estrategia planteada por tener un respaldo en favor de José Manuel Pando para lograr la victoria ante Severo Fernández Alonso, presidente de la república en ese tiempo. Así:

José Manuel Pando habría prometido convertir a Zárata Willka en su segundo presidente, creando así la ilusión de que haría mucho a favor de los campesinos. Pero ese ofrecimiento no era fácil de cumplir. En realidad, involucrar a las masas indígenas en la pugna de intereses políticos existente entre el Partido Constitucional y el Partido Liberal suponía utilizarlas como simple fracción de choque durante la guerra civil (Choque, 2017, p. 28).

En ese contexto, se observa que los federalistas solo buscaron un respaldo en sus objetivos por hacerse del poder sin tener un interés real de incorporar a la población indígena en un nuevo gobierno, por lo que luego de lograrse la victoria, se procedió a perseguir a los líderes indígenas, además de postergar la concreción del federalismo como estructura administrativa del país, siendo el principal resultado, el traslado de la sede de gobierno a La Paz. Contrariamente, el postulado federalista quedó relegado, bajo el argumento de que este debate sea trasladado a la siguiente legislación, hecho que no ocurrió, olvidándose por completo del proyecto con una nueva forma de centralismo, esta vez desde la nueva sede de gobierno, La Paz³.

La Revolución Nacional de 1952, es otro hito de la historia de Bolivia, que articula un movimiento popular, obrero y campesino, en un tiempo de la post guerra del Chaco, donde el sentimiento nacionalista había tenido un fuerte impulso en las trincheras, siendo el principal respaldo para la victoria de este proceso insurgente. Respecto de la población india o indígena, este periodo estableció algunas condiciones para implementar una identidad de clase a esta importante población reemplazándola por la categoría de campesinado. Así:

3 Junto al proceso constituyente, consolidado con la nueva Constitución Política del Estado, la discusión sobre profundizar la descentralización hasta niveles de autonomía volvió a emerger y fue constitucionalizada, reconociendo tres niveles de autonomía plena: Municipal, departamental e Indígena Originario Campesina (IOC), junto a una cuarta, la regional que no cuenta con una instancia legislativa, por lo cual es una autonomía parcial.

Bolivia fue el primer y el principal país en que la transformación oficial de los indígenas en “campesinos” se había aplicado a fondo y con mayor aceptación de los interesados, al menos entre los quechuas y aymaras. Pero la ilusión de que ésta era la vía para liberarse de una pobreza y estigma seculares empezó a hacer aguas a fines de los 60. Más adelante se unirán a este surgimiento étnico también los pueblos indígenas minoritarios de las tierras bajas, que nunca habían pasado por tal transformación (Albó, 2008, p. 36).

En este tiempo, se habla de una lucha de clases, aunque el proletariado, no estaba cohesionado todavía y planteaba varios objetivos sectoriales; por su parte el campesinado tenía una agenda más clara respecto de la consolidación de la reforma agraria, como una demanda histórica y latente por mucho tiempo atrás.

Por eso no resulta extraño que su resultado fuera la liquidación, total en la práctica, de la clase de los terratenientes señoriales como clase misma, su extinción material. Se trató, sin duda, de una desordenada tarea de distribución de parcelas y de una organización empírica del campesinado a imagen y semejanza del sindicato obrero; con eso, no podía sino quedar desorganizada la producción, pero la explotación de la tierra era tan atrasada que, a pesar de todo, la producción aumentó bastante después de pocos años (Zavaleta, 2013, pp. 70-71).

La reforma agraria fue una de las medidas centrales de la revolución nacional, junto a la nacionalización de minas, reforma educativa y el voto universal, principalmente. Sin embargo, muchas de estas medidas tenían efectos negativos, vinculados a la mirada nacionalista de homogeneización, para la población indígena y campesina, lo que implicó un desencanto progresivo a este proceso que culminó cuando, en 1982, el mismo Movimien-

to Nacionalista Revolucionario implementó el Decreto Supremo 21060, con el que se da inicio el periodo neoliberal en el país.

La población indígena, y luego campesina, tuvo un protagonismo importante en los diferentes procesos sociopolíticos que ocurrieron en Bolivia y que lo consolidan como el principal sujeto social histórico, fundamental en diferentes ámbitos, desde el poblacional, político, social y económico, entre otros. En la mirada del pensador indianista y líder del Partido Indio de Bolivia (PIB), Fausto Reinaga, la condición india es la base social de cualquier otro sector además de ser el sustento de la economía, junto a, lo que actualmente conocemos como, la seguridad y soberanía alimentaria⁴:

[E]l indio que horada las entrañas de la tierra en busca de metal; y el indio que abre el surco para producir el pan; el indio hecho minero y el indio hecho agricultor, no sólo que dan de comer al cholaje boliviano, crean además, producen además la riqueza; la riqueza tanto de la casta comerciante de khateras y khateros, como la riqueza feudal-financiera que maneja la Banca, la Alta Finanza y la hacienda del Estado; en una palabra, el comercio interno e internacional del país (2010, p. 129).

Resulta sugerente este planteamiento ya que establece a la población india como el sustento identitario, político y económico de cualquier otro sector, además realiza un debate necesario entre el indianismo y el indigenismo, esto dentro de una reflexión teórica que se mantuvo vigente entre los años 60, 70 y 80 del siglo XX y fue determinante para la consolidación del proceso sociopolítico que trascendió hasta la actualidad. Así, el autor indica: indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco – mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su revolución (Reinaga, 2010, p. 136). Estos debates permitieron avanzar en diferentes espacios académicos y dentro

4 Es importante que se reconozca el valor del trabajo del campo, agricultura, que se construye en un espacio de resistencia ante amenazas territoriales y ambientales como la agroindustria, ampliación de la frontera agrícola, incluso con criterios de género, siendo una lucha contra los sistemas de dominación como el capitalismo, colonialismo y patriarcado (Yañez, 2025).

de las propias organizaciones indígena originario campesinas (IOC) en su fortalecimiento interno para la construcción de sus agendas políticas, lo que en aquellos años se concretó en la conformación de corrientes como el indianismo y el katarismo⁵. De igual manera, el proyecto planteado por los movimientos indianistas y kataristas, fueron los más duros respecto de sus críticas a la reforma agraria de 1953 y la imposición de la categoría de campesino que tuvo varias consecuencias, incluido el alejamiento de las estructuras organizativas propias, como los ayllus y marcas, que fueron reemplazadas por el sindicato.

En este sentido, la agenda planteada desde estos sectores, permitió la constitución de importantes organizaciones y movimientos sociales como ser la Central Obrera Boliviana (COB), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNM-CIOB-BS)⁶, Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano, Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIOB). En este contexto, durante los años de la debacle del neoliberalismo, se generó un proceso sociopolítico estratégico y definitorio para el movimiento indígena, cuando los pueblos de tierras bajas lograron articularse dentro de una organización matriz, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Así:

Puede considerarse que la mayoría de edad de estas organizaciones ocurrió en 1990 cuando, ante la invasión de ganaderos y madereros y la sordera del Gobierno para que reconociera sus “territorios” (nadie antes había solicitado tal cosa), doce de estos pueblos iniciaron la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” en que una columna de 800 hombres, mujeres y niños mantuvieron en vilo a toda la opinión pública nacional

5 Estas corrientes se constituyeron en dos partidos políticos, el Partido Indio de Bolivia y el Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTKL), donde el segundo tuvo un rol importante para el avance enmarcado en la multiculturalidad de los años 90.

6 Aunque la CNMCIOB-BS es la instancia más conocida a nivel nacional, se tuvo un importante proceso de aporte y participación de otras organizaciones de mujeres.

durante 34 días hasta ser apoteósicamente recibidos por el pueblo de La Paz. [...] En la cumbre de la Cordillera Andina los marchistas habían sido recibidos en medio del ondear de wiphalas por los aymaras y quechuas de la CSTUCB y allí sellaron ambos un pacto de sangre con un sacrificio de llama (Albó, 2008, p. 42).

El encuentro entre los pueblos de tierras altas y bajas sentó un camino sin retorno para la consolidación de un movimiento indígena nacional. Todas estas organizaciones emergen luego de la revolución inconclusa de 1952, logrando una articulación territorial desde los niveles más locales, en varios de los casos alcanzando un nivel nacional. Por su parte, mediante la unificación de estas organizaciones, incluida la CIDOB, creada en 1982, se estructuró el Pacto de Unidad⁷. Esta instancia organizativa realizó uno de los principales aportes al proceso sociopolítico de inicios del siglo XXI, el plantear la Asamblea Constituyente, que emergió desde tierras bajas, y “sería desde este espacio donde se elaboraría la propuesta de Constitución que fue asumida como base para el trabajo de los constituyentes del MAS en varias comisiones” (Schavelzon, 2012, p. 5). Con lo mencionado, el advenimiento del Pacto de Unidad, ocurrido entre la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada y el ascenso de Evo Morales, fue fundamental para la llegada del Movimiento Al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) al gobierno el año 2006.

La participación de los sujetos sociales-históricos pertenecientes a las NPIOC ha sido fundamental para que, en la actualidad,

7 El Pacto de Unidad, creado formalmente en septiembre de 2004, es el espacio de articulación y encuentro de las organizaciones indígena originaria campesinas de Bolivia como resultado de un largo proceso de encuentros sectoriales a nivel de comunidades, instancias regionales y ámbitos nacionales para reflexionar sobre sus problemáticas, el reconocimiento y ejercicio de sus derechos, la visualización e identificación de los puntos comunes y de coincidencia de sus agendas y de desafíos para lograr sus reivindicaciones comunes. Está compuesto por las principales organizaciones matrices nacionales: la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB, Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia - CSCIB, Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” - CNMCIQB-“BS”, Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano - CIDOB y Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu – CONAMAQ, además de la diversidad de organizaciones afiliadas a estas cinco importantes (Garcés, 2010, p. 13).

Bolivia se haya constituido en un Estado Plurinacional. Para ello se deben considerar elementos importantes, que fueron planteados como la nación en sí y para sí:

Conforman una “nación en sí” todos aquellos individuos que, al compartir de hecho una serie de rasgos socio-culturales comunes, se identifican entre si y son identificados por otros como un mismo grupo cultural. Algunos de los elementos más recurrentes para determinar lo que constituye una determinada “nación en sí” son: un territorio común, una historia compartida, su lengua, unas mismas costumbres, rasgos culturales y creencias, formas comunes de organización. Pero en la práctica no es siempre necesario que estén presentes todos y cada uno de estos rasgos (cipca, 1991, pp. 32-33).

Esta consideración emerge luego de un fracaso del, modelo tradicional de, Estado Nación, el cual fue impulsado durante la revolución nacional, pero, a la par de los avances logrados, generó reacciones y resistencia en los pueblos indígenas y campesinos, como un caldo de cultivo que maduraría hasta el ingreso del nuevo siglo. Desde los años 70, el CIPCA vino acompañando los procesos de fortalecimiento de las organizaciones campesinas e indígenas, así como la recuperación de la memoria histórica como base para la propuesta de un Estado Plurinacional. “Es decir, debe ser un Estado que respete y fomente la identidad incluso política de los diversos grupos culturales que lo componen, sin que por ello pierda tampoco su identidad y fuerza como aglutinador de todas ellas” (p. 31). Como resultado, se observa el nivel de articulación que se logró para los años 90, junto a la debacle del modelo neoliberal que daría paso al proceso constituyente.

Con lo antecedido, luego de un largo proceso de luchas y resistencia, ya ingresado el siglo XXI, se logra un objetivo anhelado, desde antes de la independencia, para los pueblos indígenas, que significaba el avance hacia el autogobierno dentro del denominado gobierno de los movimientos sociales. De esta manera, se dio inicio a una serie de políticas que pretendían responder a las demandas históricas de las NPIOC, donde la exigencia, proveniente desde tierras bajas, de una Asamblea

Constituyente fue convocada el año 2006 para dar curso a una nueva constitución política del Estado (CPE) el 2009, en medio de lo que se denominó refundación de Bolivia, dejando atrás la mirada colonial republicana y dando paso a un Estado Plurinacional. A diferencia de la primera asamblea de 1825, esta última tuvo una destacable participación de diferentes sectores sociales, con un fuerte matiz indígena originario campesino a partir de sus organizaciones y el Pacto de Unidad.

Entre los principales avances de reivindicación de las NPIOC en esta etapa histórica, junto a la promulgación de la Constitución Política del Estado, se logró un reconocimiento de las estructuras precolombinas en diferentes ámbitos, como ser el cultural, identitario, económico, político y jurídico, principalmente. Así, la CPE establece: Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española (Art. 30). Esta es la base para que, en la actualidad, Bolivia se constituya en un Estado Plurinacional, contrario al proyecto de país planteado en 1952 con su propuesta nacionalista homogeneizadora, que trajo consigo una serie de vulneraciones y resistencias de los pueblos indígenas y campesinos hacia los gobiernos de turno. En este sentido, dentro de la nueva estructura estatal se considera un fuerte soporte hacia lo indígena originario campesino desde la base del pluralismo (cultural, político, jurídico y educativo).

Por su parte, es significativo reconocer el debate conceptual, que se generó dentro de la Asamblea Constituyente, partiendo de la tarea histórica y pendiente de un reconocimiento de los pueblos indígenas en la construcción de Bolivia, y sobre todo del Estado Plurinacional. Así, con las diferentes representaciones desde las organizaciones sociales, indígenas y campesinas se comenzó una sugerente discusión sobre el sujeto social de la plurinacionalidad bajo la demanda de contar con un reconocimiento e inclusión de todos los sectores: indígenas, originarios y campesinos que llevan consigo elementos étnicos y de clase, mismos que se fueron matizando y articulando en diferentes momentos históricos junto a debates internos de las propias organizaciones, vinculadas a la identidad y niveles organizativos. En este sentido, indica Schavelzon:

La fórmula que superaba estas diferencias y juntaba a todos los quechuas, aymaras, guaraníes y miembros de otras etnias en una única categoría englobante, era la de “pueblos y naciones indígena originario campesinos”, sin comas y con el plural sólo en el final, incluida por los constituyentes en el proyecto de Constitución y que postergaba o sublimaba las diferencias entre campesinos e indígenas en el texto que redactaban (2012, p. 97).

En este espacio de construcción colectiva, y altamente participativa, dentro de la Asamblea Constituyente (6 de agosto de 2006 - 14 de diciembre de 2007), se refundó Bolivia dentro de un proceso que incluyó en el núcleo principal de la estructura estatal a las NPIOC, lo cual también generó resistencia por sectores poblacionales que embanderaban el mestizaje como identidad.

Por su parte, el avance de las autonomías ha sido un importante logro, ya que dentro de la CPE se toma en cuenta a las autonomías IOC, con lo que, progresivamente, se abre un mecanismo para lograr conseguir el autogobierno que se buscó recuperar desde la colonia y dentro de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD) Ley N° 031, del 19 de julio de 2019, se establece dentro de los principios de dicha norma indicando que: En los departamentos, las regiones, los municipios y las naciones y pueblos indígena originario campesinos, la ciudadanía tiene el derecho a dotarse de su propia institucionalidad gubernativa y elegir directamente a sus autoridades en el marco de la autonomía reconocida por la Constitución Política del Estado (Art. 5. 6). Así, se formaliza el reconocimiento del autogobierno para las NPIOC que viene muy vinculado a la autonomía. En un nivel constitucional se destaca la incorporación de derechos específicos dentro del capítulo cuarto, donde también se incluye

al pueblo afroboliviano, asimismo, se plantean mecanismos de salvaguarda para las NPIOC en peligro de extinción⁸.

Estos importantes avances requieren la profundización de la inclusión de las NPIOC para la toma de decisiones y la operativización de este marco normativo además de su efectivización mediante políticas públicas. Asimismo, es imperativo avanzar en la autonomía IOC (AIOC) que representa, de forma global, los objetivos de las luchas históricas por el reconocimiento y la reivindicación de los pueblos, rompiendo con la lógica y estructuras coloniales. Sin embargo, pese a encontrarnos dentro de un Estado Plurinacional, parece que la propia estructura estatal es la que ha frenado, en algún sentido, el avance del logro de las autonomías IOC y hasta la actualidad solo se cuenta con ocho AIOC consolidadas, lo que representa un avance muy lento, respecto de la concreción de esta nueva forma de administración y gobierno en estas entidades territoriales autónomas.

El origen de las luchas históricas de los pueblos indígenas, desde tiempos de la colonia, han estado motivadas por la búsqueda de autodeterminación. En este sentido, para definir los derroteros que se deben seguir no hay que dejar de lado la demanda histórica de la búsqueda del autogobierno que permite seguir posicionando nuevos temas de agenda en respuesta al contexto adverso que tenemos actualmente. Así, es importante recuperar problemáticas que afectan de forma directa a las NPIOC como la vulneración de derechos colectivos, medioambientales y territoriales, principalmente. Por otra parte, se debe avanzar en la inclusión de mujeres y jóvenes dentro de las organizaciones IOC para consolidar agendas conjuntas, lo que renovará las propuestas desde el territorio y experiencia de las NPIOC. Solo mediante el retorno a las comunidades y el trabajo desde lo local será posible continuar con la proyección de los NPIOC en el camino a seguir, dejando atrás el bicentenario para ir construyendo los nuevos cien años, paso a paso y desde una mirada holística y sostenible de la vida.

8 Aunque la CPE, en su Artículo 5, reconoce 36 idiomas de la NPIOC como oficiales, no reconoce a las naciones como tales, se conoce que actualmente se tienen las 42 naciones y pueblos que quedaron al margen de la constitución, donde se encuentran los Chichas y Yamparas entre otros.

Los sistemas de opresión que amenazan a nuestros pueblos: capitalismo, colonialismo y patriarcado, cada vez muestran las consecuencias manifestadas en las múltiples crisis en las que nos encontramos sumidos. Es por ello que la recuperación de las lógicas comunitarias, nos permiten optar por formas alternativas de entender la vida, ya sea en términos de desarrollo o de las nuevas agendas que permitan contar con una mirada colectiva en una proyección sostenible para esta y las próximas generaciones. El devenir de la historia ha demostrado la capacidad resiliente de las NPIOC que han resistido y subsistido diferentes momentos en nuestra historia. Han transcurrido dos siglos de la fundación de Bolivia, lo cual representa un momento estratégico para evaluar los avances, retrocesos y proyecciones.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier. 2008. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. La Paz: CIPCA.
- Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. 1991. Por una Bolivia diferente Aportes para un proyecto histórico popular. La Paz: CIPCA.
- Choque, Roberto. 2017. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena. La Paz: VEPB.
- Dalence, José M. 2024. Bosquejo estadístico de Bolivia, 4ta ed. La Paz: BBB.
- Garcés, Fernando. 2010. El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado. La Paz: s/e.
- Pentland, J.B. 1975. Informe sobre Bolivia de 1826. Potosí: Editorial Potosí.
- Reinaga, Fausto. 2014. Obras completas, Tomo II / Vol. V. La Paz: III-CAB.

_____. 1971. Tesis india. La Paz: Ediciones PIB.

Schavelzon, Salvador. 2012. El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: Plural editores.

Yañez, J. Augusto. 2025. “Mujeres, resistencia y agroecología”, en: Revista Mundos Rurales N° 17 “Agroecología y territorios en disputa: respuestas de los pueblos indígenas y campesinos a la crisis ambiental”, pp. 47-58. La Paz: CIPCA.

Zavaleta, René. 2013. Obra completa II Ensayos 1975-1984. La Paz: Plural editores.

Documentos consultados

Constitución Política del Estado, promulgada el 7 de febrero de 2009.

Ley Marco de Autonomías y Descentralización, Ley N° 031 del 19 de julio de 2010.

La existencia de lo plurinacional más allá del Estado

Cecilia Peñaranda Del Carpio

Mario Carrasco

1. Introducción

Bolivia cumplió 200 años de independencia en un contexto crítico, su sistema democrático se encuentra erosionado por las instituciones que la componen, la economía atraviesa una crisis sin precedente en 40 años y las elecciones del 2025 en lugar de clarificar el panorama, ahondaron las grietas de lo que se trata de entender como “lo nacional”, debido a la exclusión de sectores en el ejercicio democrático.

El retroceso que atraviesa el país cuestiona sus cimientos y nos obliga a retomar el análisis de sus problemáticas estructurales, marcadas por la herida colonial. Tras 180 años del sistema republicano y 2 décadas del modelo plurinacional, los posicionamientos de la población continúan marcados por el factor étnico, reproduciendo lógicas del Estado colonial-republicano excluyente. Este panorama se mantiene, incluso después de la reconfiguración del proceso de cambio (2005/2025), evidenciando la persistencia de contradicciones no resueltas.

La propuesta de las dos Bolivias es recurrente en los estudios sociológicos/académicos (René Zabaleta, Silvia Rivera, Fausto

Reinaga). Bolivia se construyó como un proyecto fracturado desde su fundación, imponiéndose sobre la presencia organizativa de naciones indígenas preexistentes. Si bien la existencia de las dos Bolivias es un consenso, el análisis de ambas ha surgido desde la Bolivia “oficial” explicando desde arriba y desde afuera (siempre con tintes de paternalismo nostálgico de lo extinto) a la “otra” Bolivia (indígena/originaria). Este análisis, logró, en el mejor de los casos, reconocer la existencia de una de ellas.

La reconfiguración del proyecto plurinacional, instaurado a partir del 2005 con el proceso de cambio, visibiliza la relación parasitaria del Estado extractivista y racista, con la resistencia viva indígena y su vocación plurinacional. La existencia del primero dependió siempre de explotar al segundo que sobrevive a pesar de la Bolivia “oficial”. La vocación plurinacional de los pueblos indígenas antecede al Estado y su incorporación en la nueva Constitución del 2009 es el intento de oficializar una visión de sociedad preexistente.

Incluir la propuesta plurinacional no solo cuestiona la esencia misma del concepto de Estado-Nación, sino que perpetúa la resistencia de la Bolivia indígena que ha interpelado constantemente el proyecto excluyente mediante la búsqueda de bienestar a partir de protestas colectivas como los bloqueos de carreteras o marchas, como también oponiéndose a contratos internacionales sobre los recursos naturales. En el contexto actual (elecciones 2025) podemos observar como el llamado al voto nulo se transforma en una reivindicación al derecho de decidir fuera de los marcos impuestos.

En este entendido el llamado al voto nulo no emerge como un simple acto de apatía política sino también como expresión de autonomía y resistencia indígena, lejos de ser una negación, es una vocación a la naturaleza plurinacional preexistente al Estado, el rechazo a la democracia colonial que los excluye y los devuelve a la existencia fuera de sus marcos racializados. En una sociedad donde 20 años no han bastado para consolidar la transformación propuesta por el movimiento indígena, un periodo marcado por luchas y rebeliones étnicas, las lógicas extractivistas y racistas persisten. Esta Bolivia indígena no se conforma con representaciones simbólicas, sino que exige la

ruptura de las bases de un sistema que solo comprende su lenguaje y su vocación plurinacional cuando lo interrumpe.

2. Desarrollo

2.1. Bolivia un proyecto fracturado (el perfeccionamiento de la explotación colonial)

El Estado boliviano fue fundado sobre naciones preexistentes con complejos sistemas económicos, políticos y culturales sobrevivientes al genocidio colonial. Entre ellos se destacan: los aymaras, organizados en ayllus (comunidades basadas en parentesco y reciprocidad) y markas (federaciones de ayllus), con sistemas de autoridad dual (mallkus y jilaqatas), dominaban el altiplano y mantenían redes de intercambio (trueque) que conectaban los Andes con la Amazonía. Los quechuas, herederos del Tawantinsuyu, con una fuerte presencia en los valles, su organización también se basaba en ayllus, con una economía agrícola avanzada (terrazas de cultivo, sistemas de riego); los guaraníes, con presencia en el Chaco y oriente, estructurados en tekoas (comunidades autónomas), con una tradición guerrera y de resistencia frente a la colonización, y los pueblos de tierras bajas: mojeños, chiquitanos, yuracarés y otros, con sistemas de gobierno asambleario y manejo sostenible de su entorno boscoso.

Entre sus rasgos sociales podemos encontrar algunos que aún perduran dentro de ciertas sociedades rurales: La autoridad comunitaria y rotativa, no hereditaria ni burocrática. Economía de reciprocidad, la tierra no es propiedad privada, sino un bien colectivo (ej.: ayni, minka). Cosmovisión relacional: Lo humano, lo natural y lo sagrado están interconectados (ej.: culto a la Pachamama, deidades locales).

El Estado colonial y republicano intentó erradicar estas características mediante las siguientes mentiras fundacionales:

- “Tierras baldías” (el 90% estaba bajo usufructo indígena)
- “Unificación cultural” (había 36 idiomas vivos)
- “Ciudadanía universal” (solo 3% podía votar)

La República significó, en muchos aspectos, un retroceso respecto a ciertos derechos reconocidos durante el periodo colonial. Entre 1825 y 1850, se perfeccionó un sistema heredado del coloniaje: el 85% del tesoro estatal provino de impuestos indígenas y las Leyes de Exvinculación (1874) destruyeron el 60% de los ayllus. Bajo el dominio español, los pueblos indígenas eran vasallos de la Corona, lo que implicaba subordinación, pero también reconocimiento jurídico de sus comunidades, tierras y autoridades. La propiedad comunal estaba protegida mediante títulos de merced o confirmación real. La República derribó este sistema, Bolívar en 1826, decretó la supresión de los títulos comunitarios y la conversión de los indígenas en “ciudadanos individuales”. Esto implicó el despojo legal de sus tierras comunales. Con las leyes de exvinculación, las tierras comunales fueron parceladas y entregadas al mercado de tierras, lo que permitió su compra por hacendados criollos.

El proyecto boliviano, tras la independencia (1825), intensificó muchos aspectos de las estructuras de explotación, exclusión y violencia contra los pueblos indígenas, a menudo superando los abusos del periodo colonial. A pesar de esto, la resistencia y adaptabilidad de las naciones indígenas lograron preservar sus características plurinacionales, hasta que estas se consolidaron como base del Estado Plurinacional en el siglo XXI.

Un ejemplo dramático de esta determinación y resistencia se puede observar en la organización de las comunidades y sindicatos en todo el territorio. Su capacidad de toma de decisiones colectivas, la tradición de debate constante y su incidencia en momentos clave del país son resultado de la resistencia mile-

naria. Estas prácticas demuestran cómo lo indígena ha persistido, adaptándose al desafío constante de un Estado que, en su esencia, los niega y desprecia.

2.2. Las dos Bolivias

El concepto de “las dos Bolivias” ha funcionado como lente para analizar las divisiones étnicas entre indígenas-mestizos, así como también las fracturas geográficas entre oriente y occidente. En su acepción más reflexiva sobre la exclusión republicana encontramos a René Zavaleta Mercado (1983) que señaló que Bolivia es un país constituido por dos repúblicas: la de los criollos y la de los indios, desnudando así lo que llamaría “la ficción jurídica” de la nación que oculta un orden oligárquico. Esta visión encontró eco en Fausto Reinaga (1970), para quien la Bolivia criolla es una farsa, afirmando que la verdadera esencia nacional residía en la Bolivia India, la de los qullasuyus y ayllus.

Silvia Rivera Cusicanqui (1984) profundizó este análisis al demostrar cómo la república fue para los indígenas una continuación de la colonia, pero con peores condiciones, estableciendo lo que denominó un “colonialismo interno” que dividía al país entre una élite que se cree europea y pueblos indígenas tratados como ajenos en su propia tierra. Esta perspectiva contrastaba radicalmente con el discurso liberal del siglo XIX, donde Alcides Arguedas (1909) llegó a afirmar que el indio es un lastre para la civilización boliviana, mientras Gabriel René Moreno abogaba por la “tutela” sobre lo que consideraba una raza incapaz de gobernarse.

El concepto adquirió nuevas dimensiones en el siglo XXI. Durante el conflicto del gas, Álvaro García Linera (2008) lo reformuló como la tensión entre la Bolivia plebeya que defiende lo colectivo y la oligárquica que privatiza. Pablo Stefanoni (2010) matizó esta visión al observar que, pese a la retórica unificadora del MAS, persistían las tensiones entre “la Bolivia minero-indígena y la agroindustrial”, división geopolítica que Carlos Mesa había caracterizado como el choque entre la media luna y el altiplano.

Tras 20 años de Estado Plurinacional, esta propuesta muestra sus limitaciones. Como advierte Xavier Albó (2017), la plurinacionalidad es un espejismo si no hay redistribución real del poder, crítica que Fernando Mayorga amplía al señalar la brecha entre el discurso y un Estado que en la práctica sigue siendo centralista. Pablo Mamani (2020) lo ejemplifica con crudeza: mientras una Bolivia ondea la wiphala en palacio, otra criminaliza indígenas que defienden su tierra.

Este marco analítico, útil para denunciar opresiones, hoy reduce lo indígena a dos roles: víctimas o aliados del MAS. Como culturas vivas, y aquí retomamos a Rivera Cusicanqui cuando habla de “oprimidos pero no vencidos”, los pueblos originarios construyen relaciones complejas con el Estado, que exigen superar la dicotomía simplista. El desafío es pensar la Bolivia múltiple sin caer en el espejismo de la unicidad.

2.3. La mirada oficial vs. la mirada indígena: cómo se ha explicado siempre “desde afuera” o “desde “arriba”.

Tras la Colonización, que prácticamente aniquiló los vestigios de conocimiento indígena anteriores al establecimiento de los virreinos, el mundo paralelo de los pueblos indígenas originarios en la República se desarrolló en el silencio. El anonimato fue consecuencia directa de la explotación y el analfabetismo funcionó como herramienta de dominación. Poco se conoce sobre este período histórico precisamente porque su memoria fue sistemáticamente suprimida.

Aunque no existían censos confiables en la época, se estima que más del 90% de la población era analfabeta. La hegemonía de la palabra escrita y la exclusión estatal dejaron escaso margen para la creación de registros que preservaran perspectivas, datos históricos o la continuidad de saberes. Esto redujo la transmisión del conocimiento a la tradición oral, encapsulándolo aún más dentro de las comunidades debido a la imposición del español como idioma de poder.

De manera similar a cómo los cronistas coloniales describieron fragmentariamente a los pueblos originarios, los intelectuales bolivianos recopilaron información de forma arbitraria y sesgada. Por ello, las obras literarias y los libros de historia, incluso aquellos con “buenas intenciones”, se enfocaron en la tradición y el pasado. Como resultado, tenemos descripciones y análisis externos, relegando al indígena a un papel secundario.

En la producción literaria boliviana de los siglos XIX y XX, el indígena fue representado como un obstáculo para el progreso o, en el mejor de los casos, como una víctima. Alcides Arguedas sentó las bases de este discurso en *Pueblo enfermo* (1909), atribuyendo el “atraso” nacional a la supuesta inferioridad racial indígena, potenciada por el clima y la geografía. Aunque *Raza de bronce* (1919) de Alcides Arguedas denunció la explotación del mundo andino, no logró escapar del esencialismo al retratar a sus personajes indígenas como seres pasivos, condenados por su propia “incapacidad”. Esta mirada se repitió en obras como *Metal del diablo* (1946) de Augusto Céspedes, donde los mineros indígenas aparecen reducidos a figuras brutales y supersticiosas, antítesis de la racionalidad mestiza, o en *Los Andes no creen en Dios* (1973) de Adolfo Costa du Rels, que perpetúa la asociación entre lo indígena y la irracionalidad violenta. Incluso autores considerados “progresistas”, como Jaime Mendoza en *En las tierras del Potosí* (1911), cayeron en el determinismo biológico al presentar al indígena como un ser degenerado por el alcohol y el medio ambiente.

En novelas costumbristas, como *Juan de la Rosa* (1885) de Natali Aguirre, el mestizaje fue celebrado, relegando al indígena a un papel decorativo, sin voz ni incidencia histórica. Algo similar ocurrió con la crítica de Carlos Medinaceli en *Horizontes incendiados* (1933), que cuestionó el indigenismo desde una perspectiva criolla elitista, incapaz de reconocer la agencia política indígena. La historiografía oficial, representada por Augusto Guzmán en su *Historia de Bolivia* (1939), completó este panorama al justificar la hegemonía criolla y borrar las resistencias indígenas como fuerzas motrices de la historia. Así, tanto la literatura como la academia construyeron un relato donde el indígena existía solo como problema, vestigio o comparsa, nunca como sujeto histórico pleno.

El proyecto político de país necesitaba negar la capacidad de autodeterminación de los pueblos originarios para justificar su dominación. Un ejemplo dramático de conocimiento indígena ignorado es el reciente descubrimiento de los polímeros artificiales que componen las ruinas de Tiwanaku, en Puma Punku. El antropólogo austriaco Arthur Posnansky realizó estudios del sitio arqueológico y ya en 1904 describió cómo los locales insistían en el origen artificial de las rocas. Sin embargo, no fue hasta 121 años después que, mediante microscopios modernos, se confirmó lo que los indígenas ya sabían.

En cuanto al accionar indígena en la política, podemos observar cómo su lucha se va adecuando en relación a su antagonismo (la República), y la descripción de esta misma va mutando en cuanto lo indio amenaza el estatus colonial o el estatus del Estado en una sociedad que eventualmente propicia masacres, golpizas, actos de humillación pública, insistiendo en mantener su esencia subhumana. De esta forma, por más derechos políticos que el Estado otorgue, su pertenencia a la cualidad humana continúa en entredicho.

Paralelamente, desde el punto de vista indígena, la historia del país y la recopilación de los eventos/hechos que han transcurrido, se aglutinan en un concepto único de resistencia cuya profundidad abarca, de forma general, la lucha histórica de los pueblos originarios. Si bien la recopilación de estos eventos no es metódica, se tiene el conocimiento colectivo del costo y la constancia de la resiliencia contra la Bolivia oficial, este crisol es la versión indígena de la historia.

La hegemonía sobre la historia del país y la relación con los indígenas es apenas una consecuencia de la construcción de un discurso hegemónico y oficial. Desde la epistemología mestiza-blanca se definirá incluso el “ser indígena”, de esta forma la Bolivia oficial construirá la noción de los otros desde el punto de vista de muy pocos.

Las comunidades indígenas rurales mantienen su forma de conocimiento en la toma de decisiones colectivas, arraigada en su propia lectura de la historia, su presente y su futuro. Este sistema, aunque a menudo sea malinterpretado o cuestionado desde fuera, no es un chantaje interno ni una imposición; más al

contrario, es el resultado de una conciencia profunda. Sus decisiones en bloque reflejan un análisis colectivo de sus problemáticas, basado en una lógica propia que integra su cosmovisión, memoria histórica y proyección como pueblo. La oficialidad siempre ha tratado de cuestionar estos aspectos, creyendo al indio incapaz de la autodeterminación.

Precisamente por la incapacidad del Estado racista de contemplar e integrar estos rasgos de los pueblos indígenas como la memoria y la forma de organizarse, se reduce su capacidad política a figuras individuales. En este sentido, no es un error “fetichizar” a “su” líder. Es, más bien, un mecanismo para minimizar la toma de decisiones y la profundidad histórica de las que provienen.

A pesar de la hegemonía del conocimiento y del silencio impuesto, las luchas de los pueblos indígenas materializan el curso del 2005-2025, logrando romper el cerco republicano, refundando el país. Es gracias a ello que ahora se da a conocer la profundidad de la historia indígena. Esta ruptura logra cuestionar la historia oficial y posiciona la realidad indígena como parte intrínseca de la realidad boliviana.

Desde la perspectiva de lo indígena, podríamos concluir que, después de los 20 años del proceso de cambio, es impreciso afirmar la existencia de dos Bolivias, ya que este precepto sugiere una especie de paridad, similitud o equivalencia. Cuando, como explicamos anteriormente, la Bolivia blanca-colonial tiene una relación parasitaria con los pueblos milenarios que habitan este territorio. Las dos Bolivias es un concepto intelectual que oculta la relación de asimetría real. Desde la mirada indígena, es evidente que no existió ninguna dualidad, sino una relación de subordinación económica, cultural y territorial; no existen dos partes. Hablar de dos Bolivias es sugerir que, en esta casa robada, fuimos una familia, y seguir el juego hegemónico de los usurpadores, que insisten en llamar convivencia a su dominio.

Lo indígena no es una mitad, es evidente su cualidad de poseer un universo previo y presente. Observamos, por estos días, su vocación de alternativa, excluidos de la posibilidad de tener partido político y representación en el Estado. Es este conoci-

miento vivo, que interactúa con la realidad, que se transforma y tiene la capacidad de impactar en la realidad.

2.4. Estado colonial: racismo, exclusión política. la incidencia plurinacional del mundo indígena previo al 2005

Bolivia se conformó como República en 1825, no obstante, su estructura política y económica no rompió con el orden colonial español, se reformuló bajo un discurso liberal criollo-mestizo. La independencia no significó emancipación para los pueblos indígenas, sino la continuidad de su subyugación bajo nuevas formas: ciudadanía restringida, trabajo forzado y servidumbre. A diferencia de Sudáfrica, Bolivia nunca tuvo leyes explícitas de segregación racial, pero sí un orden social basado en jerarquías étnicas internalizadas: exclusión espacial segregando las ciudades periferias y universo rural, la discriminación institucional: el acceso a educación, justicia y salud estuvo (y en muchos casos sigue estando) condicionado por apellidos, fenotipo o idioma.

Este sistema operaba como un apartheid porque, aunque no había carteles de “prohibido para indios”, las barreras sociales y económicas eran infranqueables para la mayoría, debido a la continuidad del legado colonial.

La idea de que los indígenas “no están preparados para gobernar” era y es un mecanismo de control, justificó su exclusión política hasta el siglo XXI (con excepciones como la rebelión de Willka en 1899 o el movimiento katarista en el siglo XX). La Revolución Nacional de 1952, por ejemplo, concedió derechos formales (voto universal, reforma agraria), pero mantuvo lógicas mezclas de asimilación: el indio sólo era aceptado si dejaba de ser indio y se volvía mestizo. Se negó sistemáticamente el acceso a la calidad humana a la población que siempre se encargó de sustentar al Estado boliviano, mediante su fuerza laboral en sectores como la minería, agricultura y comercio informal.

Al mismo tiempo, el Estado negaba al mundo indígena su agencia política y derechos plenos. Esto creó una contradicción: las mayorías sostenían materialmente al Estado, pero eran ex-

cluidas de sus beneficios. El Estado se consolidó sobre la explotación racializada. En este sentido, podemos entender la fragilidad del mismo y los constantes ciclos de rebelión, desde Túpac Katari hasta las guerras de agua y gas. Las revueltas indígenas han sido intentos constantes de quebrar este apartheid encubierto. Solo con la llegada del Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) el 2006 se cuestionó abiertamente este modelo, aunque persisten resistencias elitistas y nuevas formas de conflicto.

El proceso actual (aún incompleto) busca no solo incluir a los indígenas en el Estado, sino redefinir el propio Estado desde sus cosmovisiones. Los indígenas incidieron con la economía comunitaria (redes de reciprocidad que amortiguaron crisis estatales) o la propuesta de concebir a la tierra como un ente vivo. También la organización indígena fungió como un sistema de protección social, constituyeron en su mayoría la fuerza militar que defendió el territorio nacional. Actualmente es la producción agrícola comunitaria la que amortiza la pérdida de poder adquisitivo. Estas interacciones de lo indígena con el Estado no solo son una simple relación de explotación, sino que, desde la perspectiva indígena, una dinámica enmarcada en su carácter plurinacional.

Bolivia no es solo un ejemplo evidente de cómo el racismo estructural moldea las instituciones y las realidades sociales, sino también de cómo los pueblos indígenas que la conforman han aportado su carácter plurinacional precolombino, tanto durante el Estado excluyente como en la actualidad, a partir del intento de refundación en 2005.

2.5. Vocación plurinacional

Los pueblos indígenas de Bolivia tienen una vocación plurinacional preexistente que, como hemos señalado, se remonta a épocas anteriores a la colonia. Aunque la información sobre las organizaciones sociales precoloniales es escasa y difusa, su estructura y lógica de organización reflejan principios de pluralidad, autonomía y articulación entre diferentes naciones y etnias.

La vocación plurinacional preexistente se puede evidenciar en la organización política, muchos pueblos indígenas, especialmente en los Andes (como los quechuas y aymaras), se organizaban en ayllus (comunidades familiares y territoriales) que se articulaban en markas (federaciones de ayllus) y luego en suyus (regiones más amplias). Este sistema permitía la autogestión y la coordinación entre diferentes comunidades, manteniendo su identidad, pero funcionando en una estructura más grande.

También se tiene conocimiento de las Confederaciones multiétnicas, Antes de la llegada de los españoles, existieron alianzas y confederaciones entre pueblos distintos, como la Confederación Charka, que agrupaba a varios señoríos aymaras y quechuas en resistencia contra el incario. Durante la colonia, hubo rebeliones multiétnicas, como la de Túpac Katari (1781), que unió a aymaras, quechuas y otros pueblos contra el dominio español.

En la actualidad, los pueblos indígenas han mantenido formas de organización basadas en la reciprocidad, la toma de decisiones colectivas y la articulación entre diferentes naciones. Ejemplos claros son la CSUTCB (Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) y la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano), que agrupan a diversas etnias bajo principios de autonomía y pluralidad.

El Estado boliviano se ha beneficiado de esta organización, aunque históricamente los haya marginado. A pesar de que los pueblos indígenas fueron excluidos y discriminados durante la República, su estructura organizativa ha sido clave en momentos históricos.

La esencia plurinacional de los pueblos indígenas no es una invención reciente, sino una forma de organización ancestral que ha logrado adaptarse y resistir. Aunque el Estado boliviano tardó siglos en reconocerlo, su aporte ha sido fundamental para su continuidad. La conexión entre diferentes etnias y su capacidad de organizarse en estructuras mayores demuestra que la plurinacionalidad es una característica intrínseca de su historia y cultura. Este aspecto de la sociedad boliviana siempre ha tenido una existencia autónoma, a pesar de las características de explotación, genocidio y exclusión del proyecto republicano boli-

viano (que en muchos casos sobrepasa esos mismos aspectos de la colonia) las características plurinacionales de los pueblos indígenas sobrevivieron hasta disputar la administración del Estado.

2.6. El proceso de cambio (2005–2025): inclusión y contradicciones

El inicio de la reconfiguración del Estado con el MAS marcó un giro histórico en Bolivia. Se trataba de un proyecto de descolonización del Estado, aunque cargado de tensiones entre el discurso plurinacional y las prácticas políticas tradicionales. La sociedad boliviana enfrentó eventos catárticos, caracterizados por su carácter violento y enmarcados en lo étnico-racial:

- La resistencia violenta a la Nueva Constitución Política del Estado (2009), expresó la lucha por la hegemonía entre la Bolivia colonial y la otra históricamente sometida.
- Las masacres de Pando (2008), donde la violencia demostró sus tintes regionales.
- Las humillaciones a indígenas en Sucre (2007), actos que revivieron el racismo enquistado sin cambios desde la colonia.
- Las masacres de 2019, evidenciaron la carga violenta de un revanchismo contra el avance del mundo indígena.

Estos eventos confirmaron que la frontera entre las dos Bolivias era de carácter racial. Sin embargo, la inclusión de grandes sectores indígenas en la clase media puso en entredicho la asociación histórica entre ser indígena y ser pobre, según el CEDLA, de un 35% en 2005, se llegó a un 58% en 2017. Estas cifras también se ven acompañadas de indicadores de pobreza, de acuerdo al INE, la pobreza extrema se redujo en más de la mitad, de 38.2% en 2005 a 15.2% en 2018.

Pese a los avances, el gobierno del MAS no resolvió problemas estructurales del Estado colonial: el extractivismo perpetuó la

dependencia de recursos naturales, contradiciendo el discurso de la madre tierra, la economía mantuvo su lógica capitalista y mercantil, lo que Zavaleta Mercado ya había llamado “la paradoja de una revolución dentro del capitalismo”, y los pueblos indígenas de tierras bajas, fueron ignorados en sus demandas y relegados en su importancia histórica.

Simultáneamente las brechas en el bienestar social. (ej. “el programa ‘Mi Agua’ redujo la brecha urbano-rural del 30% al 12%”, PNUD, 2020) y la abolición del apartheid étnico, con la elección de Evo Morales como símbolo, posicionaron lo indígena en un Estado históricamente excluyente. No obstante, como advierte Rivera Cusicanqui “estas inclusiones fueron asimétricas, pues no desmontaron el poder oligárquico en su totalidad”.

2.7. 1825-2020: La reconfiguración de lo indio

Durante la colonia, la corona española organizó la sociedad en un sistema de castas basado en categorías raciales carentes de fundamento científico, llegando incluso a comparar a los habitantes del continente con cruces animales. España, que en la misma época del “descubrimiento de América” culminaba la reconquista de sus territorios tras siglos de influencia musulmana, era en sí misma un mosaico de mezclas culturales, étnicas y raciales, lo que hacía imposible homogenizar el concepto de “español” como una identidad pura. Sin embargo, en el continente americano, el sistema de castas estableció un marco racial que perduraría hasta la actualidad.

El régimen colonial clasificaba a la población en jerarquías raciales, entre las cuales destacaban:

Imagen 1.

La taxonomía racial colonial (de superior a inferior)

Blancos

Peninsulares: españoles europeos
(máximo privilegio).

Criollos: hijos de españoles en América
(excluidos de altos cargos).

Castas intermedias (movilidad ambigua):

Mestizos (español + indígena): aceptados si
ascendían económicamente.

Cuarterones (75% español + 25% indígena):
aspirantes a "blanquearse".

Mulatos (español + africano): asociados a
esclavitud urbana.

Razas inferiores (sin derechos civiles):

Indios: sometidos a encomiendas y mita, pero
"protegidos" por la Iglesia. Zambos (indígena +
africano): marginalizados en zonas fronterizas.
Negros: esclavizados en plantaciones.

Fuente: Elaboración propia en base a "Las castas mexicanas y el sistema racial colonial" (Magnus Mörner, Race Mixture in the History of Latin America, 1967).

La categoría de mestizo, en este esquema, se convertiría en un comodín identitario y aspiracional para la Bolivia excluyente. Por su parte, el mundo indígena fue caracterizado desde la fundación del país hasta el intento de refundación en 2005 como pobre, rural y vinculado a espacios periféricos y vulnerables. Los pueblos originarios se percibieron a sí mismos desde la resistencia y la marginación, en oposición a quienes los relegaban a condiciones de miseria. Ambas visiones carecían de bases raciales sólidas, pero configuraron realidades identitarias nacionales.

Los movimientos indígenas en Bolivia adquirieron connotaciones diversas tras el ascenso al poder del MAS en 2005, sumado a transformaciones socioeconómicas. Para la oficialidad, el “indio” que históricamente fue asociado a la pobreza, ignorancia y exclusión, vio modificadas estas características al superar dichas condiciones. Así, para la Bolivia tradicionalmente privilegiada, el indígena perdía su esencia al ascender a la clase media, acceder a educación superior o escapar de los estereotipos racistas que lo definían. No solo ello, sino también una inversión de la pirámide donde lo mestizo y lo blanco eran las identidades cuestionadas y en crisis. Si bien el gobierno del MAS continuó con muchos de los privilegios de sectores blancos históricos, se evidenció la pérdida del monopolio de poder.

Dentro de las comunidades indígena originarias, fenómenos como la migración y la incorporación despolitizada a las clases medias generaron una suerte de búsqueda de homogenización identitaria. Históricamente, en su búsqueda por evadir la exclusión, muchos indígenas optaron por desvincularse (o desearlo para sus descendientes) de ese mundo asociado a la base de la pirámide social, este proceso fue denominado como “blanqueamiento”.

Con el MAS, lo indígena perdió la cohesión que le otorgaba la resistencia contra el Estado mestizo, tanto por el mejoramiento de sus condiciones de vida, como también por una cooptación de las organizaciones matrices de indígenas. La identidad originaria se volvió central en el discurso opositor, que cuestionaba cualquier elemento fuera del estereotipo romantizado o ridiculizado. Al disputar el poder político y económico, lo indígena trascendió su caracterización histórica desfavorable y modificó su relación con el Estado mismo. Durante este período,

se desmarcaron (persistiendo los prejuicios racistas) las fronteras étnico-sociales en Bolivia, el ejercicio democrático bajo Evo Morales fungió como una delimitación clara ante una sociedad que perdió parte de las certezas que la constituían:

Tabla N° 1.
Resultados electorales del MAS

Año	Porcentaje
2005	53.7% (primera victoria, llegada al poder).
2009	64.2% (aprobación de la nueva Constitución).
2014	61.4% (tercer mandato).
2020	55,10% (gana Lusi Arce).

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia.

Estos resultados no solamente determinaron la dirección nacional política sino también delinearon una nueva frontera étnica, donde la Bolivia plurinacional se consolidó en cifras, aplacando tensiones identitarias. El patrón de conflictos raciales (la nueva constitución, los referéndums revocatorios, la primera victoria posterior a la guerra del gas) y procesos electorales son muestra de ello.

La relevancia de los procesos electorales (desprestigiados y cuestionados antes del 2005) para los pueblos indígenas radica precisamente en la reafirmación de su identidad. Un método inobjetable para su transformación. Durante el intento de refundación del país (2005-2020) será la respuesta cohesionada a la violencia de los sectores de la sociedad racista incapaz de comprender la naturaleza plurinacional del proyecto.

2.8. Los hechos de 2019, crisis plurinacional y el retorno de las fronteras raciales

Como explicamos previamente las elecciones nacionales en Bolivia desde el 2005, no solo definían la dirección política del

país, sino que también demarcaban la reconfiguración de las identidades dentro del Estado Plurinacional. Mediante el voto, se buscaba apaciguar a una sociedad históricamente racista, legitimando un proyecto que desafiaba las jerarquías coloniales. Sin embargo, las elecciones de 2019 (en las que el MAS se alzó nuevamente con la victoria) fueron acusadas de fraude por la oposición y la OEA. Este cuestionamiento destruyó el mecanismo que había mantenido la estabilidad desde 2005, reactivando de inmediato las fracturas sociales previas al ascenso de Evo Morales.

El estallido revivió discursos y prácticas de la Bolivia pre 2005. El llamado a la recuperación de la República y la destrucción del Estado Plurinacional fueron parte de las demandas, al mismo tiempo la eliminación y ultraje de la wiphala en actos públicos, conformación de grupos paramilitares urbanos (Unión Juvenil Cruceñista, Resistencia Juvenil Cochala) para “proteger” ciudades de, supuestas, invasiones indígenas, e instituciones parcializadas como la Policía y el Ejército alineados con elites políticas sin representación, así como exautoridades.

Estos eventos sucedieron con una velocidad que revelaba su origen latente: la añoranza de un apartheid social por parte de sectores que perdieron privilegios. La violencia, con llamados explícitos a la eliminación de un grupo racial, expuso el fracaso de la “armonía plurinacional” como narrativa de cohesión.

Frente a la embestida, la población indígena respondió reagrupándose en sus estructuras tradicionales que habían sido efectivas contra y en la ausencia del Estado: organización comunitaria y bloqueos de carreteras como métodos de resistencia pacífica.

Episodios como los de Sacaba y Senkata (al menos 37 muertos) no fueron respondidos con retaliación, sino con demandas de elecciones libres que restablezcan el orden constitucional. La capacidad de coordinación entre naciones, sobre todo aymaras y quechuas, demostró que de la misma forma que la Bolivia excluyente retrocedía a sus complejos definitorios de antes del 2005, la resistencia seguía siendo un pilar identitario. De esta forma, si antes de resistía o existía al margen del Estado racista, ahora se organizarían para recuperar lo ganado dentro del sistema, no fuera de él. Esta estrategia refleja la madurez política de lo plu-

rinacional y su esencia pre existente al Estado. Diametralmente diferente al revanchismo de sus opositores.

Los movimientos indígenas lograron, gracias a su resistencia organizada, retornar a elecciones nacionales en 2020, disminuidos por el alejamiento de su líder histórico, Evo Morales (quien fue inhabilitado por las autoridades interinas bajo acusaciones de terrorismo y sedición), el MAS se impuso con el 55,1% de los votos en primera vuelta. Este triunfo reafirmó las elecciones generales como pacto en el proyecto plurinacional, también demostró la capacidad de los pueblos indígena originarios para re articular una respuesta política cohesionada frente a la violencia y la exclusión del Estado. El retorno al pacto plurinacional no significó una restitución plena, la sombra de la represión, las masacres de 2019 y la persistencia de estructuras racistas en la sociedad. latentes y predispuestas a la violencia en nombre de la Republica dejaron un escenario de reconciliación frágil, donde la victoria electoral convivió con heridas históricas aún abiertas, poniendo en cuestión los “avances” que el Estado Plurinacional logró.

2.9. 2020: La proscripción del movimiento indígena

Durante el gobierno de Luis Arce Catacora, las facciones indígenas serían cuestionadas, desde dentro de la organización política. El instrumento político que había cumplido el papel que su mismo nombre le daba fue disputado entre líderes que cumplían funciones dentro del gobierno (ministras/os, presidente, vicepresidente) y el líder histórico del partido se enfrascarían en una guerra intestina por el control del poder y la hegemonía sobre la representación indígena-popular.

Anteriormente, el cuestionamiento a la representación de lo popular y lo indígena provenía de sectores con una política arcaica, sin representación ni legitimidad histórica. Sin embargo, al surgir desde posiciones internas, estos cuestionamientos trastocaron la oficialidad de la voz unificada indígena-popular, minando la institucionalidad del MAS. Una a una, las organizaciones que componían el instrumento político fueron cooptadas por el sector que detenta el poder en el Estado, arrinconando a Evo Morales hasta confinarlo en su reducto del trópico cochabambino.

La batalla interna del MAS redefinió nuevamente la caracterización de lo indígena para el Estado y la sociedad: ahora, sin partido, los llamados “masistas” serían reducidos a “evistas”. Desde el Estado, el gobierno de Luis Arce Catacora retomó discursos racistas hacia los indígenas seguidores de Morales, coincidiendo con sectores de la sociedad que históricamente los han despreciado: incapaces de reflexionar, con la única habilidad de obedecer, presos de las organizaciones a las que pertenecen.

Mediante esta deshumanización, las protestas que exigían mejores condiciones económicas, abastecimiento de combustible y el cese de autoprorrogas fueron reprimidas con una violencia reminiscente de la Bolivia pre-2005, acusando y encarcelando a líderes sindicales y comunarios bajo figuras de terrorismo y sedición. Así, se selló una alianza intrínseca entre los detentores del poder dentro del MAS y los sectores racistas que añoran el regreso de la “República”.

La proscripción de Evo Morales para las elecciones de 2025 y la disputa por la sigla del MAS dejaron sin representación a ciertos sectores indígenas que, desde 2005, habían apostado por el Movimiento Al Socialismo y a Morales como su líder. Mientras tanto, el gobierno de Luis Arce, que encarceló a quienes lucharon por su llegada a la presidencia, registró una aprobación de solo el 2% en sectores clave, reflejando su creciente aislamiento político.

3. A modo de conclusión

En este marco histórico llegamos a las elecciones 2025, la Bolivia de hoy intenta subsistir con su cualidad de poseer raíces diversas, con una vocación plurinacional que existe y resiste más allá del Estado. Intentar llevar esa esencia plurinacional a la realidad oficial no es solo un cambio de discurso, sino la reorganización de una sociedad que, gracias a sus pueblos milenarios, desafía la misma esencia y realidad del Estado impuesto.

La evolución de la relación entre indígenas y Estado, analizada como “las dos Bolivias”, choca con una postura indígena que afirma: hay una sola que nos incluye a todos. Esa conclusión frágil es, justamente, la fuerza de lo plurinacional.

Hasta ahora, las elecciones habían sido la herramienta para marcar las nuevas fronteras raciales y la oficialización del Estado Plurinacional, confirmando sin dudas el carácter plural de la población. Pero sin esa opción, los pueblos indígenas relegados nuevamente al prejuicio de sus reductos en las zonas rurales, vuelven a apostar desde la marginación, esta vez por el voto nulo como forma de resistencia.

Tabla N° 2.
Voto nulo histórico

Año	Voto Nulo	Contexto
1980	5.52%	Elecciones anuladas por golpe militar
1985	5.64%	Victoria de Paz Estenssoro (MNR).
1989	5.67%	Elección con pacto entre partidos.
1993	2.69%	Victoria de Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR).
1997	2.26%	Hugo Banzer (ADN) gana en alianza.
2002	2.82%	Polarización: Evo Morales (MAS) vs. Manfred Reyes Villa.
2005	3.37%	Victoria histórica de Evo Morales (MAS).
2009	2.37%	Reelección de Evo Morales con nueva Constitución.
2014	4.2%	Tercer mandato de Evo Morales.
2019	3.55%	Crisis post-elección (denuncias de fraude).
2020	3.59%	Elección post-renuncia de Evo Morales (Luis Arce gana).
2025	19,27%	Elección sin Evo Morales (gana Rodrigo Paz)

Fuente: Elaboración propia en base a datos del TSE y OEA.

En el contexto histórico de la relación entre indígenas, el voto y el Estado, esta decisión no es simple apatía electoral. Es una acción política consciente, un rechazo al sistema colonial disfrazado de democracia. Más allá del resultado, será un acto de autonomía, una reafirmación.

En esto vemos la continuidad de estrategias históricas de resistencia. Sus consecuencias, magnitud y su impacto son impredecibles, pero es claro: la línea indígena sigue, ahora con mayor conciencia de su poder político. El voto nulo no ocurrirá como producto de la ignorancia ni el capricho personal. Será otro episodio de resiliencia ante un Estado parasitario.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. 2017. Un curioso incorregible. La Paz: Fundación Xavier Albó y CIPCA.
- García Linera, Á. 2008. La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia (P. Stefanoni, Comp.). Prometeo Libros
- Guzmán, A. 1939. Historia de Bolivia. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
- Mamani Ramírez, P. (Coord.). 2020. Wiphalas, luchas y la nueva nación: Relatos, análisis y memorias de octubre-noviembre de 2019 desde El Alto, Cochabamba y Santa Cruz. Editorial Nina Katari; Revista Willka; Fundación Friedrich Ebert.
- Medinaceli, C. [pseud. Nolo Beaz]. 1933. Horizontes incendiados. Barcelona: Imprenta Layetana.
- Mesa Gisbert, C. D. 2008. Presidencia sitiada: Memorias de mi gobierno. Plural Editores.

- René-Moreno, G. 1960. Nicomedes Antelo. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Mörner, M. 1967. Race mixture in the history of Latin America. Boston, MA: Little, Brown.
- Reinaga, F. 1970. La revolución india. Ediciones PIB.
- Rivera Cusicanqui, S. 1984. "Oprimidos pero no vencidos": Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980. La Paz: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).
- Stefanoni, P. 2010. "Qué hacer con los indios..." y otros traumas irresueltos de la colonialidad. Plural editores.
- Zavaleta Mercado, R. 1983. Lo nacional-popular en Bolivia. México: Siglo XXI.

Movimiento indígena de Tierras Bajas: Tensiones y continuidades entre el Estado neoliberal y posneoliberal⁹

Nelba Fuertes Sánchez

1. Introducción

¿Ha cambiado de alguna manera la relación entre indígenas y el Estado boliviano con la llegada de “los indígenas al poder”? ¿Qué cambia y qué se mantiene? ¿Qué implicancia tienen las transformaciones político económicas en la interacción de estos actores? Antes, es importante señalar que el debate sobre el posneoliberalismo en Bolivia aún es vigente y con muchas aristas, por lo que no asumimos a priori que se haya consolidado. Por razones metodológicas retomamos estos conceptos y el corte temporal para analizar cambios y continuidades en las relaciones socioestatales.

Muchos estudios sobre movimientos indígenas en Bolivia diferencian su relación con el Estado de manera dicotómica. De oposición, subordinación y exclusión frente al Estado en el contexto neoliberal (Ticona, 2003), y de inclusión y alianza en el posneoliberal, con el arribo de Evo Morales al poder (Mayorga,

9 Este artículo es parte de los hallazgos de la tesis presentada a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Ecuador), para obtener el título de Maestra en Ciencias Sociales.

2007; Ortiz y Mayorga, 2012), calificándolo como “gobierno de los indígenas” o “indígenas en el poder” (Do Alto y Stefanoni, 2006). Sin embargo, tras la segunda gestión gubernamental del Movimiento al Socialismo (MAS), se evidencia una ruptura con las organizaciones más representativas del movimiento indígena boliviano, como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), con un proceso de división y desestructuración de estas organizaciones quedando al borde del desvanecimiento.¹⁰ Teniendo en cuenta que las políticas en este “nuevo” modelo estatal no se alejan del marco capitalista y liberal (Ramírez, 2014; Arditi, 2009), lleva a pensar que no responden a las demandas indígenas.

Atribuir que hay un modelo de relacionamiento en el neoliberalismo y otro en el posneoliberal es simplificar el análisis. El caso del Movimiento Indígena de Tierras Bajas (MITB) da luces para rebatir tal aseveración dicotómica, aludiendo a una dinámica más compleja y fluctuante de relacionamiento que es transversal a la inclusión o exclusión en uno y otro modelo estatal. Para ello, revisaremos el ciclo contencioso de este actor colectivo que abraza un proceso histórico entre 1982 y 2012, con nueve marchas indígenas.

Desde su emergencia, en la década de los 80,¹¹ las demandas del Movimiento Indígena de Tierras Bajas han girado en torno a territorio, reconocimiento y autodeterminación. Una de las estrategias recurrentes de movilización fueron las *marchas indígenas* que han planteado distintos aspectos de un mismo cúmulo de demandas. El Estado, por su parte, ha respondido a esas demandas mediante dispositivos legales (decretos, leyes, reformas legales) que no necesariamente han resuelto los pro-

10 El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), son las principales organizaciones que representan al movimiento indígena de tierras altas y bajas en Bolivia. Entre 2012 y 2013 se produjo una fracturación interna constituyéndose organizaciones paralelas, una orgánica y otra oficialista, en ambos casos. Sin embargo, ninguna goza de legitimidad política. Para mayor detalle sobre la división del CONAMAQ ver Saavedra, José Luis (2014).

11 En 1982 se crea la Central (ahora confederación) Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), en 1987 la Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM) y en 1989 la Central de Pueblos del Beni (CPIB).

blemas subyacentes pero que permitieron visibilizar la agenda y a los actores. A partir de la octava marcha indígena en 2011, la repuesta estatal se fue tornando adversa, incluso inexistente, como ocurrió en la novena marcha en 2012, donde el Estado opera desde la negación de las demandas y desconocimiento de las organizaciones del movimiento indígena.

Esta reflexión parte de entender la acción colectiva como un espacio que posibilita la construcción de modos de relacionamiento con el Estado, que puede favorecer o no a los actores sociales, pero que también son espacios donde se recrean las relaciones de poder. La interacción entre Estado y sociedad se da sobre la base de un conjunto de reglas establecidas temporalmente, pero al mismo tiempo esas reglas implican la distribución desigual de recursos (políticos, económicos, simbólicos, etc.) y eventualmente generan conflictos políticos que derivan nuevas reglas de juego, lo que se traduce en una dinámica de transformación y recreación de las relaciones de dominación entre Estado y actores colectivos. De este modo, el *pacto de dominación* es entendido como un acuerdo implícito sobre la aceptabilidad de unas reglas que distribuyen desigualmente el poder y los recursos,¹² pero negociados y transformados permanentemente desde la contienda política (Brachet, 2012).

La estructura del documento se divide en cuatro partes. En la primera, se aborda los principales debates teóricos en torno al modo de comprender la dominación en Bolivia en el marco de la acción colectiva del movimiento indígena. La segunda parte se enfoca caracterizar la relación del MITB en el Estado neoliberal y su carácter proteccionista. En la tercera parte se hace énfasis en escudriñar la relación de los indígenas de tierras bajas en el posneoliberalismo, donde aparece el Estado como repre-

12 De acuerdo con Brachet, “pacto se entenderá como algo heurístico, considerando que todo sucede “como si” hubiera un acuerdo en la distribución del poder y de los recursos y aceptarla (con entusiasmo o con renuncia) como normal, y para algunos hasta legítima. La noción de pacto, como se usa aquí, tiene, por tanto, poco que ver con la de “contrato”, según el cual la población subalterna tendría que explícitamente estar de acuerdo con las reglas que se define. Lejos de constituir un conocimiento compartido y que no se cuestiona (como lo sería un contrato), los pactos de dominación están permanentemente sujetos a redefiniciones y manipulaciones estratégicas, tanto por parte de los actores societales con intereses opuestos como de los estatales” (Brachet, 2012, p. 138).

sentante de los indígenas. Y la cuarta parte del documento hace referencia al ciclo contencioso del movimiento indígena.

2. ¿Cómo se ha entendido la dominación en Bolivia respecto a los indígenas?

Los estudios acerca de los movimientos indígenas en Bolivia se pueden ubicar en dos grandes vertientes. Por un lado, están los de corte *teleológico* que consideran que el movimiento indígena es el sujeto que cambiará el proceso histórico ante la exclusión y dominio del poder estatal. Por otro, los de *reformas y/o acuerdos* que consideran que los movimientos indígenas se adaptan a las estructuras logrando sólo algunos cambios, plantean la capacidad de pacto, intercambio político y negociación en la interacción de los indígenas con el Estado.

En el primer caso, se ubican sobre todo trabajos referidos a indígenas e insurrecciones de tierras altas. Los aportes de René Zavaleta (1986) y Silvia Rivera ([1984] 2010) son los más destacados, hacen alusión a la resistencia indígena anticolonial y anti oligárquica en las estructuras de dominación de la “casta señorial”, persistentes en la “memoria larga”. Tanto para Rivera como para Zavaleta, los indígenas y los no indígenas “criollos” ocupan espacios social y políticamente separados. Se mantiene vigente la dominación oligárquica heredada de la colonia, basada en la distinción racial darwinista. “En este sentido, las luchas campesinas se acumulan en la medida que tienden a desarticular esta condicionante socio-histórica. Este proceso de desarticulación –de tradición secular- no sólo tiene en cuenta la resistencia y oposición a la ‘república criolla’ sino también la reconstitución de los valores propios...” (Antezana, 2010, p. 12). Rivera reconoce la articulación de los indígenas con el Estado en la “memoria corta”, sobre todo en el proceso de la revolución de 1952, donde se busca la integración nacional del indígena, pero como un todo homogéneo. Sin embargo, no desaparecería la segregación social y política y las lógicas de dominación oligárquicas debido a la articulación con el Estado en términos de desigualdad (Rivera, 2010), denominada “tregua pactada” (Rivera en García, 2014). Rescatamos la idea de la vigencia de las estruc-

turas de dominación persistentes en la “memoria larga”, pero basadas en el clivaje étnico, entre indígenas del occidente y del oriente amazónico, y no únicamente en la racialidad darwinista.

En el segundo caso, estudios como el de García Linera ([1998] 2010), hacen alusión a la adaptación del movimiento indígena a las estructuras estatales, buscando reformas antes que oposición y resistencia. Concretamente, ubica al Movimiento Indígena de Tierras Bajas dentro de este marco, criticando la noción pactista y los vínculos directos con el Estado ya que no implicaría transformaciones estructurales a nivel estatal, sino adaptación. Hace referencia al carácter negociador del movimiento indígena de tierras bajas, pero como fuerza simbólica y no de movilización.

Se puede decir entonces que, por las características de estas estructuras organizativas de los pueblos indígenas de tierras bajas, sumadas a su dispersión y baja densidad demográfica, la acción colectiva bajo la forma de *fuerza de masa* es poco probable y, más bien, hay una inclinación al desarrollo de acciones donde prevalece la *fuerza simbólica* que, en muchos casos, puede ser tanto o más eficiente que el primer componente solo (García Linera, 2010, p. 229-230).

Esta perspectiva se enfoca en el cambio “reformista” de la agencia del movimiento indígena como forma de adaptación a las estructuras de dominación, contrario a los indígenas de tierras altas de quienes rescata su carácter insurgente y anties-tatal.

Otros autores hacen referencia a acuerdos en términos de “pactos de reciprocidad” (Platt en Mendieta, 2007), “pactos de convivencia admisible” (Gutiérrez, 2009), “ajuste entre Estado y Sociedad” (Villena, 2014), entre otros. Se resalta sobre todo la capacidad negociadora con el Estado. Esta perspectiva, da cuenta del involucramiento de los actores en los reacomodos de las estructuras estatales. De acuerdo con Villena (2014), la participación de los indígenas en los procesos de inclusión y pertenencia nacional son entendidos como procesos de “ajuste” o adecuación entre Estado y sociedad, donde prima lógicas de negociación. Raquel Gutiérrez (2009) plantea la noción de “pacto de convivencia admisible” para entender la reorganización de la re-

lación estatal con la sociedad civil, específicamente con indígenas aymaras, a partir de la “tensión sistemática y creciente entre una perspectiva ‘comunitaria-popular’ y otra, más bien ceñida a un horizonte ‘nacional-popular’” (p. 345). Este enfoque permite comprender la relación de fuerzas entre Estado y sociedad desde una lógica de pactos que redefine constantemente sus relaciones. Cabe resaltar la participación y capacidad de negociación e influencia de los actores, en este caso indígenas, en la reconfiguración de los órdenes estatales. Sin embargo, no presta atención a la participación desigual que recrea las estructuras de las relaciones de dominación.

3. Neoliberalismo y Movimiento Indígena de Tierras Bajas

A comienzos de la década de los 80, después de casi dos décadas de gobiernos de facto, Bolivia entra en un nuevo ciclo político acompañado de un conjunto de reformas sobre el Estado: el neoliberalismo. Junto con las medidas de ajuste económico se inicia también un nuevo periodo político basado en coaliciones partidarias, conocido como la “democracia pactada”. Estos factores delinean el nuevo momento político y un nuevo modelo de gestión del Estado que se caracteriza por medidas de privatización, mínima intervención estatal y democracia de coaliciones.

En 1982 se llevan a cabo las primeras elecciones nacionales, tras las dictaduras militares, en las cuales no hubo ganador. Ante ello, el Congreso tiene la facultad de elegir un gobernante y decide que el candidato de Unidad de Patria (UDP), de tendencia izquierdista, asuma la presidencia. Pero, tras la aguda crisis económica, a tres años de gobierno, su mandato fue interrumpido. En 1985 se convocan a nuevas elecciones generales con las que se inicia la etapa denominada “democracia pactada”.¹³ En una coalición partidaria entre las principales fuerzas políti-

13 En tanto ningún candidato obtenga los dos tercios para ganar las elecciones, las principales fuerzas políticas establecen acuerdos para “elegir” al nuevo gobernante de turno. Este modo de elección presidencial se basa en un sistema de rotación entre los principales aliados del pacto partidario, principalmente partidos de derecha: Acuerdo Democrático Nacional (ADN), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

cas se decide posesionar a Víctor Paz Estensoro del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) como presidente del país. El mandatario se presenta con el discurso de cuidar la naciente democracia e insta a todos a cooperar en la consolidación de este proyecto, a merced de no volver al régimen dictatorial.

Al mismo tiempo, la implementación de medidas de ajuste económico produjo una transformación profunda en el país, caracterizada por el neoliberalismo. “Bolivia se nos muere”, fue la frase célebre con la que el 29 de agosto de 1985 el presidente Víctor Paz Estensoro promulgó el decreto supremo 21060 e implementa la Nueva Política Económica (NPE), con la cual se entra en una fase neoliberal de transformación del modelo de desarrollo económico con mínima intervención estatal. Con este programa de ajuste económico se suprimieron subsidios, cerraron empresas estatales y se logró contener la inflación,¹⁴ entrando en una etapa de relativa estabilidad económica y política basada en tres factores: “un moderado crecimiento económico entre 1989-1997 de 4% anual, gobierno de coalición estables, y reformas institucionales...” (Mayorga R, 2004).

En este marco, los principales efectos de estas medidas en los pueblos indígenas de tierras bajas fueron la expansión de la actividad maderera, ganadera y agroindustrial, además de las colonizaciones de campesinos cocaleros colindantes. Las políticas territoriales que implementó el Estado en tierras bajas responden a una lógica mercantilista. Mediante autorizaciones gubernamentales, entre 1985 y 1993 varias empresas madereras vinculadas con los partidos de gobierno inician una explotación irracional de la madera en territorios de la región baja del país (Flores, 2013). A partir de 1986 el Estado otorga concesiones a siete empresas madereras en la región amazónica de departamento del Beni. Por su parte, el Estado implementa políticas mercantilistas cambiando áreas de reservas forestales, como el Bosque Chimané o el Parque Nacional Isiboro Sécure (creado en 1965), por zonas de producción. Así, por ejemplo, “en 1978 el bosque Chimané en el Beni había sido declarado Reserva de Inmovilización Forestal, pero en 1986 se convirtió en un Bosque de

14 Según Antonio Morales (1986), entre los efectos de la crisis mundial, el endeudamiento externo, la precariedad en las reservas de divisas, la caída de precios de los minerales, entre otros, el detonante de la inflación registrada en Bolivia fue la crisis cambiaria en marzo de 1982.

Producción Permanente en el que empezaron a operar empresas madereras...” (UNIR, 2012, p. 84).

Estos elementos constituyen la emergencia del Movimiento Indígena de Tierras Bajas, dando cuenta de una realidad étnica social más diversa y reivindicando demandas propias.¹⁵ Hacia 1982, junto con la creación de la CIDOB (Central Indígena Del Oriente Boliviano, ahora convertida en Confederación), se conforman las Centrales Indígenas a nivel local y nacional. Exigen la legalidad de ser sujetos políticos, ciudadanos bolivianos y derecho a sus territorios. La plataforma de lucha propuesta por la CIDOB se centra en cuatro demandas básicas:

- 1) Reconocimiento legal de los territorios indígenas,
- 2) Reconocimiento legal de las organizaciones indígenas y autoridades tradicionales,
- 3) Mejoramiento de las condiciones económicas, salud y educación de las poblaciones indígenas,
- 4) Respeto y recuperación de las culturas indígenas (Lehm, 1999).

3.1. El Estado “protector de los indígenas”

En principio, el reconocimiento que demandan los indígenas de tierras bajas en la primera marcha se inscribe en un contexto de homogenización cultural y campesinización, instaurada con la revolución del 52. Desde una perspectiva liberal, “la pertenencia nacional no depende de la raza, color, sino de la disposición de aprender la lengua e historia y a acatar las instituciones a las que se integra” (Kymlicka, 1996). En ese marco podemos entender la exigencia de estos pueblos de ser reconocidos como “ciudadanos bolivianos igual que los blancos”. Pero, ¿acaso el Estado también los veía como iguales?

15 Los estudios existentes respecto a este sector en la historia colonial hacen referencia a los procesos de evangelización con las misiones jesuitas. Más allá de eso pierden importancia en las narrativas históricas y sociales, mucho más en la política.

“Soy el Tata presidente”, dijo el presidente de ese entonces Jaime Paz Zamora en su primer encuentro con los marchistas. Los criterios sobre los que se elaboraron los instrumentos legales, en la primera marcha, connotan una visión estatal proteccionista hacia los indígenas, pobres y desprotegidos; el mito del “buen salvaje”. Así, a días de haber iniciado la marcha indígena, el gobierno de Paz Zamora aprobó un Plan Nacional para la Defensa y Desarrollo Indígena que “reconoce los derechos de 3.2 millones de indígenas que habitan el territorio boliviano y promoverá medidas que garanticen su existencia” (*Presencia*, 18 de agosto de 1990).

Del mismo modo, los decretos supremos que pusieron fin a la movilización indígena reflejan esta concepción estatal que delinea el modo proteccionista de atender lo étnico. Uno de los rasgos sobresalientes que se expresa en dichos decretos supremos es la declaración de territorio indígena como “espacio socioeconómico para la sobrevivencia y desarrollo de los indígenas, y área protegida” (Decretos Supremos: 22609, 22610, 22611). Esta función paternalista es la que se instaura en el diseño de políticas, el modo de atender lo étnico en adelante. “El propósito del gobierno nacional es formular políticas orientas al reconocimiento de los territorios indígenas para garantizar su vida física, su desarrollo social, cultural, económico y político” (*El Deber*, 25 septiembre de 1990).

El “otro” diferente no es integrado del todo a la comunidad nacional. Zizek (1998) advierte sobre el racismo posmoderno que establece una aparente tolerancia liberal frente al otro, pero denotando sujeción, privación y subalternidad. Las relaciones de dominación se mimetizan entre las lógicas liberarles de igualdad jurídica. Teniendo en cuenta que el manejo de todo el aparato legislativo se concentraba en manos de blancos y mestizos que detentan el poder, la reproducción de las relaciones de dominación, mediante leyes, es inevitable. A este modo de organizar las relaciones de exclusión y subordinación de los indígenas, Silvia Rivera (2008) denomina “colonialismo interno”.

La colonialidad de la estructura de poder en Bolivia es un rasgo que reproduce e internaliza, desde la colonia hasta nuestros días, el monopolio de los herederos de los antiguos conquistadores sobre el Estado y la cosa pública; este monopolio les

otorga derecho exclusivo “de nombrar y de normar”, gobernando el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal (Rivera, 2008, p. 6).

Por un lado, el Estado define políticas para estos pueblos étnicos en términos de necesidad de “derechos especiales”. “El gobierno elabora un proyecto de ley ‘especial’ para incorporar a los grupos étnicos a la estructura jurídica, política y administrativa del país y de esta forma protegerlos de futuros abusos de que puedan ser objetos” (*Hoy*, 24 de agosto de 1990). Por otro, la aceptación de su condición de subalternidad y desigualdad de los mismos actores posibilita el reacomodo de las reglas de juego, entendidas aquí como pactos de dominación.

“No habrá ningún gobierno que ignore las etnias indígenas del oriente”, expresa Hugo Banzer ante los medios de comunicación durante la primera marcha indígena, en 1990. Se abre un nuevo ciclo de relacionamiento entre estos actores, que se caracteriza por la inclusión estatal subalterna. Si bien las leyes son soluciones coyunturales, también fueron un canal que permitió el involucramiento de los indígenas en espacios políticos institucionales. En adelante algunos indígenas ocuparían cargos públicos en las instituciones del Estado, participarían en el régimen electoral, etc. Es decir, las reglas de juego se redefinen, se modifican con la primera marcha indígena. No obstante, las relaciones desiguales y de dominación no desaparecen, sólo se reconfiguran en otros modos de dominación. Así, la inclusión estatal de los indígenas se traduce en otro modo de dominación, del indio permitido.

4. Indígenas de Tierras Bajas en el posneoliberalismo

¿Acaso el Estado posneoliberal y Plurinacional atiende de otra manera las demandas étnicas? Tras la crisis del neoliberalismo y los conflictos del ciclo rebelde (2000-2005), la restitución del

Estado boliviano se establece con ingreso del MAS en el poder. Las políticas posneoliberales de recuperación y control de los recursos hidrocarburíferos y empresas estatales, y la instalación de la Asamblea Constituyente que confecciona un nuevo texto constitucional.

En las elecciones generales de diciembre de 2005 Evo Morales obtiene la presidencia con mayoría absoluta, el 53, 74% de votación, anulando con ello la democracia pactada. En adelante, las elecciones generales fueron definidas por el 50 más 1% de la votación, sin permitir la coalición de partidos políticos para asumir la presidencia, con el mismo ganador, Evo Morales.¹⁶

Al mismo tiempo, las primeras políticas económicas que asumió el gobierno del MAS tuvieron que ver con la “nacionalización de los hidrocarburos” y la recuperación de las empresas estatales.¹⁷ Así, el 1ro de mayo de 2006, en homenaje al día del trabajador, se promulgó el Decreto Supremo 28701 con el que se nacionaliza los hidrocarburos de las empresas transnacionales Repsol de España y Petrobras de Brasil. Según el decreto se recuperaría la propiedad, la posesión y control total de los hidrocarburos. En su discurso, el presidente manifestó que “se acabó el saqueo de nuestros recursos naturales por empresas extranjeras” (Evo Morales, presidente, en *Los Tiempos*, 2 de mayo de 2006). Por otro lado, también asumiría una política agraria de recuperación y redistribución de tierras estatales a indígenas y campesinos. En junio de 2006 promulga una serie de decretos para tal efecto y en agosto del mismo año se hace entrega de títulos de propiedad de tierras a indígenas y campesinos.

Pero lo peculiar de esta coyuntura es la participación e involucramiento de los movimientos sociales, fundamentalmente indígenas, en el escenario político. Después de la aguda crisis expresada en el ciclo rebelde, los nuevos actores políticos presentan un

16 Después del 2005 hubo dos elecciones presidenciales posteriores, en las cuales el ganador fue Evo Morales: en diciembre de 2009 con el 64% de votos y en octubre de 2014 con un 61%.

17 El proceso de nacionalización, tanto de los hidrocarburos como de otras empresas estatales, tuvo que ver más con la renegociación de los contratos con las empresas transnacionales donde se redefinían los porcentajes de ingresos y de capital, antes que prescindir de ellas. Adquiere por tanto un carácter mixto en la administración entre Estado boliviano y empresas transnacionales.

proyecto para la “reconducción del país”, que se expresaría en el nuevo texto constitucional donde se establece un Estado Plurinacional para Bolivia, resultado de la Asamblea Constituyente realizada entre agosto de 2006 y diciembre de 2007, entrando en vigencia a partir de febrero de 2009, con la aprobación del Referéndum constitucional.

En este escenario el MITB mantiene su repertorio de acción colectiva, pues la marcha como mecanismo de acercamiento al Estado aún es efectiva. Sin embargo, desde el inicio de este nuevo proceso político, las organizaciones indígenas de tierras bajas siempre mostraron cierta disidencia con el MAS.¹⁸

4.1 El Estado como “representante” de los indígenas en el Estado Plurinacional y posneoliberal

Definitivamente, el conflicto de la octava marcha indígena tiene como consecuencia cambios en la forma de relacionamiento entre Estado e indígenas de tierras bajas. La cercanía con la que habían iniciado el proceso de redefinición estatal queda sumida tras esta movilización que, en el fondo, estaba ocurriendo en esa aparente “alianza armoniosa”. La deslegitimación, desarticulación y desacreditación de la representación indígena, además de implicar cambios en contra del movimiento, supone la reconfiguración de un modo de atender lo étnico. La ruptura de la relación más cercana que se había logrado históricamente entre estos actores políticos, pone en evidencia el carácter de una *inclusión subalterna* de lo indígena.

La demanda por la consulta a los pueblos indígenas y la paralización de la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos se inscribe en un contexto de plurinacionalidad, con autodeterminación de los pueblos indígenas reconocido constitucionalmente. Por su puesto, un Estado Plurinacional sería la mejor forma político institucional para articular a la diversidad

18 La participación del Movimiento Indígena de Tierras Bajas a través del Pacto de Unidad y la CONALCAM denotan su posición disidente frente a las políticas del MÁS y las organizaciones indígenas de tierras altas. Para más detalle al respecto ver Fuertes 2010.

de naciones y pueblos étnicos. Sin embargo, las políticas estatales que se fueron gestando hacia los indígenas de tierras bajas se orientan al reconocimiento de derechos de minorías. En este sentido, una de las esferas más afectadas por estas medidas tiene que ver con la cuestión representativa, entendida aquí a partir de la idea de *representatividad* (Sartori, 1999),¹⁹ pero relacionada con la *mediación* (Rivero, 1998) y el mecanismo de *elección* (Manin, 1998). La demanda indígena por mayor participación siempre fue uno de los ejes principales de los pueblos indígenas de tierras bajas. Pero ante su condición minoritaria requiere “crear otros mecanismos para involucrarse activamente en los ámbitos de representación política” (Ávila, 2009: 19).

Previamente, se había aplicado la política del reconocimiento de derechos de minorías con la asignación de circunscripciones especiales para la representación de los pueblos minoritarios: 34 pueblos étnicos representados por 7 diputados especiales. Luego de la octava marcha se recompone la representación política indígena. Su participación se ve afectada tanto a nivel cuantitativo como cualitativo. La presencia indígena en el parlamento, en general, sufre una disminución considerable respecto a la primera gestión del MAS donde tuvo mayor participación. Aunque ello responde también a otros factores externos al conflicto, pero que con la contienda se ahondaron. En el primer gabinete, 3 de 16 ministros eran indígenas²⁰; en el segundo, 4 de 20 ministros eran representantes indígenas²¹; y en la última recomposición se redujo a 3 (Cárdenas, 2011).

Asimismo, los indígenas disidentes fueron postergados en otros niveles de participación política, como el Ejecutivo. “Las principales organizaciones indígenas insistieron en tener presencia en el Poder Ejecutivo, incluso en el gabinete, pero fueron desairados. Esa frustración y las políticas no favorables a los pueblos indígenas motivaron las tempranas protestas y críticas del CIDOB, Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y el Consejo Nacional de

19 Sartori distingue tres direcciones de la representación, “según si se asocia: a) con la idea de *mandato* o de delegación; b) con la idea de *representatividad*, es decir, de semejanza o similitud; c) con la idea de *responsabilidad*” (Sartori 1999, 257).

20 David Choquehuanca, Casimira Rodríguez y Félix Patzi. Todos de origen aymara.

21 David Choquehuanca, Nilda Copa, Nemesia Achacollo y Antonia Rodríguez.

Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) al gobierno" (Cárdenas, 2011, p. 53). En el caso específico de los indígenas de tierras bajas la representación ya era menor en comparación con los pueblos de tierras altas. Pero después del conflicto disminuyó aún más.

A nivel cualitativo, las consecuencias en la representación indígena tienen que ver con el mecanismo de elección de representantes que hace al sistema representativo. En el caso del Movimiento Indígena de Tierras Bajas, la desarticulación de sus organizaciones junto con la deslegitimación de la dirigencia termina negando la elección de representación indígena por usos y costumbres, ni por ningún otro medio. La intromisión estatal promueve la designación de dirigencias paralelas en las principales organizaciones, como la CIDOB, con representantes escogidos vía partido de gobierno:

A partir de la octava marcha quedan totalmente corrompidas las organizaciones, especialmente las comunidades y las regionales dónde se acaban de dividir, porque las estructuras orgánicas se mantienen en las comunidades y lo que ya se pudo dividir han sido las organizaciones qué son las subcentrales, que son las regionales. A partir de eso es que se pone gente del gobierno para que puedan trabajar con el propio gobierno, pero a sus intereses y dejando al olvido lo que es el derecho y lo que es la defensa de sus territorios (Noza, 2016).²²

A nivel parlamentario también se ve afectado el mecanismo de elección de representantes indígenas, después de la octava marcha. Constitucionalmente se cumple con las cuotas especiales y se tienen representantes de los pueblos indígenas minoritarios. Pero, del mismo modo hay una intromisión estatal en la designación de los mismos vía partido. El MAS "elige" a quienes representarán a los indígenas de tierras bajas, no solo para cumplir con las cuotas sino para garantizar respaldo en la aprobación de leyes y proyectos. En ese sentido, el Estado termina desconociendo la autodeterminación y las estructuras organizativas indígenas.

22 Emilio Noza (presidente de la Subcentral Sécore del TIPNIS) en conversación con la autora, Trinidad, 1 de abril de 2016.

Ellos han venido a elegir a nuestros representantes, “yo quiero que sea este representante y éste tienen que ponerlo”. Antes eso no había, nosotros éramos dueños de nuestra administración, nosotros sabíamos con quién teníamos que trabajar, nosotros sabíamos cómo elegir a nuestras autoridades, cuánto tiempo tiene que estar, ¿no ve? y si hace esto cómo tenemos que castigarlo. Era sano, pero ahora no, desde nuestras autoridades que están dentro de la Asamblea Legislativa, diputados, ellos te lo han impuesto (Mendoza, 2016).²³

Entonces ¿cómo se está representando a los indígenas minoritarios en un contexto de plurinacionalidad? La intromisión estatal en los mecanismos de elección afecta también a los otros elementos del sistema representativo, la mediación y la representatividad. La imposición de “representantes” es la negación de intermediarios propios electos por las mismas organizaciones indígenas. En principio, con la llegada de los “indígenas al poder”, se atribuye la representación indígena al gobierno del MAS como sinónimo de autorepresentación. Es decir, los indígenas representados por ellos mismos. La toma de poder por los indígenas constituiría la cristalización del autogobierno, de la autodeterminación, por supuesto muy criticable. Sin embargo, con las medidas asumidas a partir de la marcha indígena de 2011 (desarticulación de sus organizaciones, deslegitimación de líderes, imposición de representantes) esta atribución es cuestionada en la medida en que se deslegitime la representación y se imponga otros funcionales al gobierno. La mediación como mecanismo de representación es negada en la medida en que se considere que la auto representación ya no requiere de intermediarios, pues ellos mismos se representan.

En definitiva, asumir la representación indígena en términos de desconocimiento de los mecanismos de elección propios de los indígenas, rechazo de la mediación desde la deslegitimación e imposición de representantes, y auto representación de lo indígena constituye un modo de reconfigurar las relaciones de dominación. Las respuestas estatales no reconocen las demandas e intereses del MITB. Así, la negativa a una consulta previa, luego la intangibilidad del territorio, y finalmente su inmediata

23 Willma Mendoza (vicepresidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB)) en conversación con la autora, Santa Cruz, 29 de marzo de 2016.

invalidación con la consulta posconflicto pone en tensión la idea de representatividad, asumida por el Estado desde el gobierno central.

4.2. El ciclo contencioso del Movimiento Indígena de Tierras Bajas

El ciclo de la contienda política del MITB abarca un proceso histórico, entre 1982 hasta 2012, de nueve marchas indígenas en dos momentos estatales, neoliberalismo y posneoliberalismo. El ciclo contencioso se puede dividir en dos momentos: de negociación y de ruptura. El primero donde las marchas, como repertorio de acción colectiva, configuran los modos de relacionarse con el Estado basadas en dinámicas de negociación. Ante las demandas planteadas en todas las marchas, hasta la octava en 2012, el Estado respondió mediante dispositivos legales. Fue un modo parcial de atender las demandas sociales, pero a partir de ello los indígenas de tierras bajas lograron incorporarse al Estado y desde ahí influir en importantes transformaciones de las reglas de juego. Este modo de relacionamiento no se modifica con el cambio de modelo estatal. Por el contrario, se mantuvo vigente desde 1990 hasta el 2010, la segunda gestión del gobierno del MAS. El otro momento fue de cierre o ruptura del ciclo, 2011-2012 donde el repertorio de la marcha se desgasta y pierde validez para relacionarse con el Estado. La respuesta estatal es ausente y más bien se niegan derechos mediante leyes.

Cuadro N° 1. Ciclo contencioso del Movimiento Indígena de Tierras Bajas (1990-2012).

Marcha	Gobierno	Demandas*	Respuestas
Estado Neoliberal			
1ª Marcha: "Por el Territorio y la Dignidad", 1990.	Jaime Paz Zamora (MIR)	- Reconocimiento de Territorios Indígenas en el Parque Nacional Isiboro Sécore, Bosque Chimanes y Sirionó	-D.S. 22609 Territorio Indígena Sirionó -D.S. 22610 Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore -D.S. 22611 Territorio Indígena Chimán -D.S. 22612 Comisión para redactar proyecto de Ley Indígena
2ª Marcha: "Por el Territorio, el desarrollo y la participación política de los pueblos indígenas", 1996.	Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR)	-Saneamiento y titulación de tierras - Modificación al proyecto de Ley INRA	-D.S. de titulación de territorios colectivos -Modificación de la Ley INRA

Marcha	Gobierno	Demandas*	Respuestas
3ª Marcha: “Por la tierra, el territorio y los recursos naturales”, 2000.	Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR)	- Eliminación del D.S. 25532 de la Ley INRA - Eliminación del artículo 236 del proyecto de reglamentación de la Ley INRA	-Modificación del decreto reglamentario de la Ley INRA 236. -Abrogación del D.S. 25532 -Reconocimiento oficial de las lenguas de los pueblos indígenas de tierras bajas. -Creación del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Originarios.
4ª Marcha: “Por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales”, 2002.	Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR)	-Convocatoria a Asamblea Constituyente -Eliminación del “paquete agrario”	-Ley de Necesidad de Reforma a la Constitución Política del Estado - Abrogación del “paquete agrario”
Estado Posneoliberal			
5ª Marcha: “Por la defensa histórica de los territorios indígenas, modificación de la Ley INRA y autodeterminación de los pueblos”, 2006.	Evo Morales (MAS)	-Modificación de la Ley INRA	Ley de Reconversión Comunitaria de la Reforma Agraria

Marcha	Gobierno	Demandas*	Respuestas
6ª Marcha: "Por las autonomías indígenas, tierra y territorio y el Estado Plurinacional", 2007.	Evo Morales (MAS)	En el marco de la AC: -Autonomías indígenas sin subordinación a los otros niveles autonómicos -Aprovechamiento de los recursos naturales en los territorios indígenas -Representación directa de las naciones y pueblos indígenas en los poderes del Estado -Cambio del modelo estatal hacia uno plurinacional.	-Resultados plasmados en el texto constitucional aprobado en 2009
7ª Marcha: "Por el territorio, las autonomías y los derechos de los pueblos indígenas", 2010.	Evo Morales (MAS) Segunda Gestión	-Autonomías indígenas	-Ley Marco de Autonomías y Descentralización
8ª Marcha: "Por la defensa del territorio (TIPNIS), la vida y la dignidad de los Pueblos indígenas", 2011.	Evo Morales (MAS) Segunda Gestión	-No a la construcción del tramo II de la Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos	-Ley de Intangibilidad del TIPNIS (que inmediatamente se invalida con la aprobación de la Ley de Consulta Previa)

Marcha	Gobierno	Demandas*	Respuestas
9ª Marcha: “Por la Defensa de la Vida y la Dignidad, los Territorios Indígenas, los Recursos Naturales, la Biodiversidad, el Medio Ambiente y las Áreas Protegidas, cumplimiento de la CPE y el Respeto a la Democracia”, 2012.	Evo Morales (MAS) Segunda Gestión	-Derogación de la Ley de Consulta Previa	Sin respuesta estatal

Fuente: Elaboración propia en base a datos hemerográficos y bibliográficos.

*Se hace referencia solo a las demandas principales. En cada marcha existe una plataforma de demandas más amplia.

Como observamos en el cuadro, la forma de relacionamiento y de atención a las demandas étnicas no cambia en esencia. El Estado responde de la misma manera, con instrumentos legales, hasta la octava marcha, al margen del cambio de modelo estatal y de la cercanía o alianzas que haya establecido este movimiento con el ingreso del MAS al poder. Pero, a partir de esta movilización se entra en un proceso de ruptura en las relaciones. Aunque en la octava marcha se haya respondido de la misma manera con medidas legales, ello no implicó su ejecución ni garantía por parte del Estado. Por el contrario, la novena marcha surge precisamente a raíz del incumplimiento de dicho acuerdo y de la promulgación de la Ley de consulta previa.

Esta comparación nos permite explicar los modos de reconfiguración de las relaciones entre estos actores en dos ciclos distintos del conflicto político, ver cambios y continuidades. Asimismo, dar cuenta de la capacidad de la movilización y/o la acción

colectiva como estrategia de negociación y transformación de marcos normativos, de las reglas del juego. Aquí se plantea ver la dominación como un proceso continuo, donde hay cambios en el escenario político económico, pero las transformaciones en las relaciones de dominación responden a otra temporalidad, que se configuran de alguna manera con el modelo estatal, pero no en última instancia.

Conclusiones

Con esta reflexión proponemos otra mirada respecto a las dinámicas de relacionamiento entre movimientos indígenas y Estado en torno al conflicto político, como una alternativa analítica más entre las que ya se trabajaron. Tras los hallazgos empíricos, planteamos al conflicto político no solo como mecanismo de cambio, sino también como un espacio donde se reconfiguran las relaciones de dominación. En este sentido, vemos la necesidad de repensar los movimientos indígenas más allá de las estrategias de resistencia o cambio. La vigencia de las estructuras desiguales y de dominación no solo responde a la imposición desde arriba, también son el resultado de la interacción entre protesta social y respuestas estatales, con lógicas de negociación y en otros casos de coerción. Es decir, de la interacción entre la estructura y agencia devienen relaciones de dominación que se reconfiguran constantemente junto con los cambios que se puedan lograr.

Definitivamente, no se puede comprender la Bolivia contemporánea (plurinacional, con presidente “indígena-campesino”), sin los movimientos indígenas que coadyuvaron en las principales transformaciones históricas por las que atravesó. No obstante, siguen operando lógicas de exclusión, de dominación y desigualdad. En este sentido, replantear el análisis de la relación entre movimiento indígena y Estado boliviano a partir de los pactos de dominación implica, al mismo tiempo, redefinir la interacción entre estructura y agencia en la reconfiguración de los modos de dominación política. Más de dos décadas de conflicto político entre el Movimiento Indígena de Tierras Bajas y el Estado boliviano dan cuenta de la permanencia de las relaciones de dominación hacia los sectores subalternos.

Por un lado, teniendo en cuenta que entre neoliberalismo y posneoliberalismo no hay grandes diferencias ya que ambos se asientan en el capitalismo liberal (la segunda es más bien la continuación matizada de la primera), es importante hacer notar que si hay dos modos de atender lo étnico. En el neoliberalismo el Estado aparece como “protector” de los pueblos indígenas de tierras bajas y las respuestas a las demandas étnicas se enmarcan en las políticas multiculturales. No obstante, estas políticas constituyeron una inclusión subordinada de los indígenas al Estado, amoldados. El “indio permitido” (Hale 2004) es el que obedece, el que no entorpece, el que negocia. En este sentido el Estado neoliberal atiende las demandas del MITB a través de dispositivos legales que no siempre resuelven los problemas, pero contiene los conflictos. En cambio, en el posneoliberalismo el Estado se muestra como “representante” de lo indígena en el marco de lo Plurinacional donde el reconocimiento de los derechos, territorios y autonomías tienen un gran avance. El gobierno del MAS se había atribuido la representación política de lo indígena originario campesino de manera cuasi oficialista configurando una relación armoniosa en tanto no haya disidencia. Por el contrario, cuando los indígenas cuestionan las políticas estatales y confrontan al Estado, como ocurrió en la octava marcha, la respuesta es vía represión, deslegitimación, intromisión y división de las estructuras orgánicas. Hay una forma dual de atender lo étnico basado también en el “indio permitido”, donde los que desobedecen son castigados. No es que sea distinto del modo neoliberal, sino que ahora esa dualidad es más explícita y la subordinación es vía coerción antes que negociación.

En ese sentido, podemos identificar dos momentos y modos de relacionamiento entre Estado y MITB en todo el ciclo contencioso que comprende nueve marchas desde 1990 hasta 2012: a) de negociación y b) de ruptura. El primero donde las marchas, como repertorio de acción colectiva, configuran los modos de relacionarse con el Estado basadas en dinámicas de negociación. Ante las demandas planteadas en todas las marchas, hasta la octava, el Estado respondió mediante dispositivos legales. Fue un modo parcial de atender las demandas colectivas, pero a partir de ello los indígenas de tierras bajas lograron incorporarse al Estado y desde ahí influir en importantes transformaciones de las reglas de juego. En este sentido, la marcha para los indígenas

fue considerada como el *espacio de negociación* con el Estado. Este modo de relacionamiento no se modifica con el cambio de modelo estatal en Bolivia. Por el contrario, se mantuvo vigente desde 1990 hasta 2011. Sin embargo, la octava marcha indígena del 2011 constituye el cierre del ciclo y abre otro donde el modo de relacionamiento se basa en la coerción y ruptura política. La marcha, como mecanismo de acercamiento al Estado, se desgasta y la respuesta estatal es ausente y represiva. En efecto, se evidencia la mutación en las dinámicas de relación entre Estado e indígenas de tierras bajas que no coinciden específicamente con la temporalidad del cambio de época estatal, sino que responden a otra, pero finalmente se inscriben en los dos modelos estatales, neoliberalismo y posneoliberalismo.

Ahora bien, lo que permanece vigente y solo se reconfigura es la relación de dominación y desigualdad. El Estado sigue siendo el que decide qué dar y a quiénes, el decisor legítimo de la distribución desigual de los recursos, reestructurando las relaciones de dominación. Cambia el modo de dominación entre un momento y otro, pero no deja de haber dominación. Así, por ejemplo, en el periodo de negociación la dominación es menos visible y más sutil, haciendo que los actores acepten, implícita o explícitamente, su condición de subordinación. En el periodo de ruptura y coerción la dominación es más visible y coercitiva donde el Estado impone su poder sobre los subordinados invalidando la negociación. Paradójicamente, este modo de dominación hacia los indígenas (no solo de tierras bajas sino a los que disienten) se inscribe en el marco de un Estado Plurinacional, con presidente que se atribuye la representación indígena. El Estado ya no está dispuesto a negociar las demandas étnicas si no son de la línea política. En ambos casos el pacto de dominación tiene que ver con la aceptación (vía sutil o coercitiva) de la condición de subordinación del movimiento indígena. Sin embargo, es esa misma condición la que reactiva una y otra vez los conflictos políticos, pues la aceptación de la desigualdad es siempre temporal.

Referencias bibliográficas

- Antezana, L. H. 2010. Prólogo a la primera edición. En: Rivera, Silvia. *"Oprimidos pero no vencidos": Luchas de campesinado aymara y quechua 1900-1980*. Ed, La Mirada Salvaje, La Paz. Pag. 12-15.
- Arditi, B. 2009. El giro a la izquierda en América Latina: ¿una política post-liberal? En. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 45, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 232-246 Universidade do Vale do Rio dos Sinos São Leopoldo.
- Ávila, H. 2009. Nuevas sendas en la milenaria búsqueda del pueblo mojeño: Experiencias de su participación política electoral en Mojos. Santa Cruz: CEIJIS, OXFAM, CPEMB.
- Brachet, V. 2012. Contienda y dominación: una propuesta para teorizar la desigualdad. En revista *Estudios Sociológicos* XXX. N° extraordinario. P, 111-156.
- Cárdenas, V. H. 2011. "Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en Bolivia". En *Participación política indígena y políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina*, editado por Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 17-64. La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung.
- Do Alto, H. y Stefanoni, P. 2006. Evo Presidente, la izquierda indígena llega al poder. *Revista El Viejo topo*, ISSN 0210-2706, N°. 218,; 52-57.
- Flores, L. 2013. La primera marcha indígena contemporánea de Bolivia: lineamientos desde el empoderamiento pacifista. *Revista Andina de Estudios Políticos*. Vol. III, N° 1, 33-52.
- Fuertes, N. 2010. CONALCAM: una alianza por el cambio (2006-2009). Tesis de licenciatura. Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba.
- García Linera, A. (Coord.). 2010. Sociología de los movimientos sociales. Estructuras de movilización, repertorios culturales

y acción política. . La Paz: Plural/Agruco/ Norte-Sur. Cuarta edición.

García, L. F. (Coord.). 2014. "MAS legalmente, IPSP legítimamente". Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia. La Paz: PIEB.

Gutiérrez, R. 2009. Los ritmos del Pachakuti: Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005). Ed.: Sísifo/bajo tierra/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego". México D.F.

Kymlicka, W. 1996. Ciudadanía Multicultural. Barcelona: Paidós.

Lehm, Z. 1999. Milenarismos y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el territorio y la dignidad. APCOB-CDDEBENI-OXFAM AMERICA.

Manin, B. 1998. "Democracia directa y representación: la selección de cargos públicos en Atenas". En Los principios del gobierno representativo, 19-58. Madrid: Alianza.

Mayorga, F. 2007. Movimientos sociales, política y Estado. Revista Opiniones y Análisis, N° 84, Temas de coyuntura nacional, Tomo I. La Paz: Fundemos/Hanss Seidel Stiftung.

Mayorga, R. 2004. "La crisis del sistema de partidos políticos: causas y consecuencias. Caso Bolivia" En Partidos políticos en la Región Andina: entre la crisis y el cambio, 27-50. Lima: IDEA.

Mendieta, M. P. 2007. De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia. Tesis doctoral, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

Ortiz, S. y Mayorga, F. 2012. Movimientos sociales, Estado y democracia en Bolivia y Ecuador en el tránsito del neoliberalismo al postneoliberalismo. Revista Íconos, N° 44. Págs. 11-17.

Paz, S. 2011. «El conflicto del territorio indígena Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS) y sus consecuencias para el Estado

Plurinacional de Bolivia.» La Paz: PNUD-fBDM-Proyecto de fortalecimiento democrático, 9 de noviembre de 2011.

Ramírez, F. 2014. "Autonomía estatal, cambio político y post-neoliberalismo". En Flor Recalde (ed.) Construcción de Estado democrático para el Buen Vivir: análisis de las principales transformaciones del Estado ecuatoriano 2007-2012. Quito: SENPLADES.

Rivera, S. 2008. Pueblos originarios y Estado. La Paz: Azul Editores.

———. 2010. "Oprimidos pero no vencidos": Luchas de campesinado aymara y quechua 1900-1980. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivero, Á. 1998. "El discurso republicano". En La democracia en sus textos, editado por Rafael Del Águila y Fernando Vallsespín, 49-72. Madrid: Alianza.

Saavedra, J. L. 2014. Crónica de una toma gubernamental: el Ataque a la sede del CONAMAQ. En Nueva Crónica y Buen Gobierno. 27/02/2014. No 139.

Sartori, G. 1999. "Representación". En Elementos de teoría política, 257-277. Madrid: Alianza.

Ticona, E. 2003. Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos. Revista: Gaceta de Antropología, N° 19.

UNIR, Fundación. 2012. Conflictividad y visiones de desarrollo: Recursos naturales, territorio y medio ambiente (2011-2012). Fundación UNIR, Bolivia.

Villena, S. 2014. Prólogo. En, García, Yapur Fernando Luis (Coord.), "MAS legalmente, IPSP legítimamente". Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia PIEB, La Paz.

Zavalera, R. 1986. Lo Nacional-Popular. Varias ediciones.

Zizek, S. 1998. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multicultural. En F. Jameson y S. Zizek. Estudios cultu-

rales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós. Pag. 137-188.

Revisión de prensa nacional de 1990 al 2012: (Última hora, Presencia, Hoy, El Día, Opinión, Los tiempos, El Deber, La Razón, La Prensa, Página Siete, La Estrella del Oriente).

Entrevistas:

Willma Mendoza, Vicepresidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), en conversación con la autora, Santa Cruz, 29 de marzo de 2016.

Emilio Noza, Presidente de la Subcentral Sécore del TIPNIS, en conversación con la autora, Trinidad, 1 de abril de 2016.

La autonomía indígena de Charagua Iyambae y el proceso de consolidación de las autonomías indígenas del chaco boliviano: gobernanza territorial, planificación estratégica y gestión pública intercultural

Juan Miguel Suárez Augsten

Introducción

La Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) de Charagua Iyambae constituye la primera experiencia de autogobierno indígena consolidada en el Estado Plurinacional de Bolivia. Su implementación representa uno de los procesos institucionales más importantes derivados de la Constitución Política del Estado de 2009, al incorporar formas propias de organización política, planificación territorial y gestión pública fundamentadas en la cosmovisión del pueblo guaraní. El presente artículo analiza el proceso de implementación de la autonomía indígena y su contribución a la construcción del **Yaiko Kavi Päve** (Vivir Bien), entendido como paradigma de desarrollo integral que articula bienestar colectivo, autodeterminación, gobernanza territorial y equilibrio con la naturaleza.

El artículo tiene un enfoque cualitativo, descriptivo y analítico sustentado en el análisis documental del Estatuto Autonómico,

legislación nacional, instrumentos de planificación y normativa autonómica, complementado con la sistematización de la experiencia institucional desarrollada desde la implementación del autogobierno en 2017.

Los resultados muestran que Charagua Iyambae ha logrado construir un modelo propio de planificación territorial basado en la participación comunitaria, fortaleciendo la gestión ambiental, la protección del territorio, la producción agroecológica, la revitalización cultural y la generación de políticas públicas acordes con su cosmovisión. Sin embargo, persisten limitaciones relacionadas con la dependencia del sistema administrativo municipal, restricciones presupuestarias y marcos normativos nacionales que dificultan el pleno ejercicio de las competencias autonómicas.

Se concluye que la experiencia de Charagua Iyambae constituye un referente para la construcción de modelos alternativos de gestión pública intercultural en América Latina, demostrando que la planificación desde las comunidades puede generar procesos de gobernanza territorial más participativos, sostenibles y culturalmente pertinentes.

1. Consideraciones teórico conceptuales

1.1. El Estado Plurinacional y las autonomías indígenas en Bolivia

La promulgación de la Constitución Política del Estado (CPE) en 2009 significó una profunda transformación del modelo estatal boliviano, pasando de un Estado unitario con fuerte centralización administrativa a un **Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario**, sustentado en el reconocimiento de la diversidad cultural, política y territorial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (NPIOC).

Este nuevo diseño constitucional reconoce que Bolivia está conformada por múltiples pueblos con identidad, instituciones,

idiomas, formas de organización y sistemas jurídicos propios, los cuales poseen el derecho a ejercer su libre determinación dentro de la unidad del Estado. La libre determinación comprende el derecho al autogobierno, a la administración de sus instituciones, al ejercicio de competencias propias y a la construcción de modelos de desarrollo acordes con sus cosmovisiones.

En este contexto, las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) representan la máxima expresión jurídica y política del reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. A diferencia de los gobiernos municipales tradicionales, las autonomías indígenas no solo modifican la estructura administrativa del gobierno local, sino que transforman la forma misma de ejercer el poder público, incorporando procedimientos propios de elección de autoridades, mecanismos comunitarios de deliberación y planificación territorial construida desde las bases sociales.

La Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD) “Andrés Báñez” desarrolla este mandato constitucional estableciendo que las autonomías indígenas constituyen entidades territoriales autónomas con personalidad jurídica pública, patrimonio propio y competencias de gobierno, administración y legislación dentro de sus territorios. En consecuencia, la autonomía indígena deja de ser únicamente una aspiración histórica para convertirse en un instrumento institucional que permite materializar los principios de autodeterminación, pluralismo jurídico e interculturalidad.

1.1.1. Las autonomías indígenas del Chaco boliviano: un proceso regional de construcción del autogobierno

La consolidación de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) en el Chaco boliviano constituye uno de los procesos más significativos de implementación del modelo de Estado Plurinacional establecido por la Constitución Política del Estado de 2009. Esta región, habitada históricamente por el pueblo guaraní, se caracteriza por una prolongada trayectoria de reivindicación de los derechos territoriales, culturales y po-

líticos, cuya expresión institucional más importante ha sido la construcción de gobiernos autónomos basados en la libre determinación y el autogobierno.

Las autonomías indígenas del Chaco no representan únicamente una transformación administrativa de los antiguos gobiernos municipales, sino la consolidación de un nuevo paradigma de gestión pública sustentado en las formas propias de organización política del pueblo guaraní. En ellas, las decisiones colectivas, la participación comunitaria, el consenso, la reciprocidad y la relación equilibrada con el territorio constituyen principios rectores del ejercicio del poder público.

En este contexto, la Autonomía Indígena Originaria Campesina de Charagua Iyambae constituye la primera experiencia de conversión municipal en autonomía indígena implementada exitosamente en Bolivia. Su proceso de construcción institucional ha permitido desarrollar un modelo propio de gobernanza territorial basado en el Estatuto Autonómico, la planificación comunitaria y la incorporación del **Yaiko Kavi Pãve** como fundamento filosófico y político del desarrollo territorial.

Por su parte, el Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino Kereimba Iyambae, demuestra la continuidad del proyecto histórico del pueblo guaraní orientado a fortalecer la libre determinación mediante instituciones propias capaces de administrar el territorio, formular políticas públicas y ejercer competencias de gobierno desde la cosmovisión indígena.

Posteriormente, el Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino de Huacaya apuesta por el fortalecimiento y consolidación gradual de sus órganos de gobierno, la aprobación de normativa autonómica y el fortalecimiento de mecanismos propios de planificación, participación comunitaria y protección del territorio. La experiencia de Huacaya evidencia que el ejercicio del autogobierno indígena constituye un proceso progresivo de adecuación institucional donde convergen los principios constitucionales con las formas tradicionales de organización del pueblo guaraní.

Aunque cada autonomía presenta características particulares derivadas de su organización territorial, composición social

y ritmo de implementación institucional, las tres experiencias comparten elementos estructurales comunes: el reconocimiento del territorio como base del autogobierno, la planificación participativa desde las comunidades, la revalorización de la cultura guaraní, la protección de los recursos naturales y la construcción del Vivir Bien como horizonte del desarrollo.

1.2. La autonomía indígena como ejercicio del autogobierno

El concepto de autonomía indígena trasciende la descentralización administrativa. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas constituye la recuperación de la capacidad colectiva para decidir sobre su territorio, recursos naturales, organización política y formas de desarrollo. Diversos autores coinciden en señalar que el autogobierno indígena representa una forma particular de gobernanza donde las decisiones se construyen colectivamente mediante instituciones tradicionales que responden a la cultura de cada pueblo.

En el caso guaraní, esta gobernanza se fundamenta en principios como:

- consenso;
- reciprocidad;
- solidaridad;
- complementariedad;
- responsabilidad comunitaria;
- equilibrio con la naturaleza.

Estas características diferencian sustancialmente el ejercicio del poder público respecto a los sistemas político-administrativos convencionales. Mientras el modelo municipal concentra gran parte de la toma de decisiones en la figura del alcalde y del concejo municipal, el modelo autonómico guaraní desplaza el

centro de decisión hacia las comunidades organizadas, donde el **Nemboati Reta** constituye la máxima instancia deliberativa.

Desde esta perspectiva, las autoridades ejecutivas dejan de ser actores que deciden unilateralmente para convertirse en ejecutores de las decisiones adoptadas colectivamente. Esta inversión del proceso político constituye una de las principales innovaciones institucionales de Charagua Iyambae.

1.3. Gobernanza territorial e interculturalidad

Durante las últimas décadas el concepto de gobernanza ha evolucionado desde una visión centrada exclusivamente en la administración pública hacia enfoques que incorporan la participación activa de múltiples actores sociales en la toma de decisiones. La gobernanza territorial hace referencia precisamente a la capacidad que posee un territorio para organizar colectivamente sus instituciones, gestionar sus recursos y construir políticas públicas mediante procesos participativos. En territorios indígenas esta gobernanza adquiere características particulares debido a que incorpora elementos culturales, espirituales y comunitarios generalmente ausentes en los modelos tradicionales de administración pública.

La gobernanza intercultural reconoce que existen diversas formas legítimas de ejercer el poder público y que el Estado debe generar mecanismos de coordinación entre sistemas institucionales distintos. En Charagua Iyambae esta gobernanza se expresa mediante la articulación entre:

- comunidades;
- capitanías;
- ejecutivos zonales;
- legisladores;
- órganos colectivos;
- instituciones estatales.

La interacción permanente entre estos actores permite construir decisiones consensuadas que posteriormente son incorporadas en la planificación territorial. Este proceso fortalece la legitimidad de las políticas públicas porque nacen desde las propias comunidades y responden directamente a sus necesidades.

1.4. El paradigma del Vivir Bien y el Yaiko Kavi Päve

Uno de los mayores aportes del constitucionalismo latinoamericano contemporáneo ha sido la incorporación del paradigma del **Vivir Bien** como alternativa a los modelos tradicionales de desarrollo. Mientras el paradigma occidental suele medir el desarrollo mediante indicadores económicos como crecimiento del PIB o ingreso per cápita, el Vivir Bien plantea una comprensión multidimensional del bienestar donde convergen aspectos económicos, culturales, espirituales, ambientales y comunitarios.

Dentro del pueblo guaraní este paradigma se expresa mediante el concepto de **Yaiko Kavi Päve**, cuya traducción aproximada significa “vivir bien para todos”. No se trata únicamente de mejorar las condiciones materiales de vida. Implica construir una sociedad donde exista equilibrio entre:

- las personas;
- la comunidad;
- el territorio;
- la naturaleza;
- las futuras generaciones.

El Yaiko Kavi Päve se encuentra estrechamente relacionado con el concepto del **Ivi Maraei** o “Tierra sin Mal”, considerado uno de los fundamentos filosóficos de la cosmovisión guaraní. Este ideal representa la búsqueda permanente de una sociedad

justa donde prevalezcan la armonía, la solidaridad, la abundancia y el respeto por todas las formas de vida. En consecuencia, las políticas públicas impulsadas por Charagua Iyambae buscan aproximarse progresivamente a este ideal mediante acciones orientadas a fortalecer la gobernanza territorial, la seguridad alimentaria, la conservación ambiental y el fortalecimiento cultural.

1.5. La planificación territorial como instrumento del Vivir Bien

La planificación constituye uno de los principales instrumentos mediante los cuales los gobiernos transforman sus objetivos políticos en acciones concretas. En Bolivia, la Ley N.º 777 establece el Sistema de Planificación Integral del Estado (SPIE), el cual articula la planificación nacional, departamental, regional, municipal e indígena. Sin embargo, Charagua Iyambae introduce una innovación importante al incorporar el **Plan Anual Zonal (PAZ)** como instrumento propio de planificación comunitaria. Este mecanismo permite que las necesidades identificadas en las comunidades sean discutidas inicialmente en los **Ñemboatimi**, posteriormente priorizadas en los **Ñemboati Zonales** y finalmente integradas al Plan Operativo Anual del Gobierno Autónomo.

A diferencia del modelo municipal tradicional, donde frecuentemente la planificación es elaborada por equipos técnicos con limitada participación ciudadana, el PAZ invierte el proceso de construcción de políticas públicas. Las comunidades dejan de ser simples beneficiarias de proyectos para convertirse en protagonistas de la planificación del desarrollo. Esta característica fortalece el control social, mejora la transparencia institucional y favorece una asignación más eficiente de los recursos públicos. Asimismo, la planificación comunitaria permite incorporar conocimientos tradicionales sobre el territorio, el agua, los recursos naturales y la organización social, enriqueciendo significativamente la gestión pública.

1.6. La gestión pública intercultural como innovación institucional

La experiencia de Charagua Iyambae demuestra que es posible construir modelos alternativos de gestión pública basados en principios interculturales. La gestión pública intercultural reconoce que la eficiencia administrativa no depende únicamente de procedimientos burocráticos, sino también de la legitimidad social de las decisiones. En este sentido, la participación comunitaria, el consenso, la rendición permanente de cuentas y la planificación desde las bases fortalecen la confianza entre autoridades y población.

No obstante, el proceso también enfrenta importantes desafíos. La normativa administrativa nacional continúa respondiendo, en gran medida, a una lógica municipal homogénea que limita el desarrollo pleno de los modelos autonómicos indígenas. Ello genera tensiones entre las formas propias de gobierno y los procedimientos estatales de ejecución presupuestaria, contratación pública y administración financiera.

Pese a estas limitaciones, la experiencia de Charagua Iyambae constituye una referencia para la construcción de una gestión pública intercultural en Bolivia, al demostrar que es posible articular instituciones estatales y formas de organización indígena dentro de un mismo marco constitucional, fortaleciendo la democracia, la participación y la sostenibilidad territorial.

2. Resultados y discusión

2.1. Antecedentes históricos de la Autonomía Indígena de Charagua Iyambae

La consolidación de la Autonomía Indígena Originaria Campesina de Charagua Iyambae es el resultado de un proceso histórico de reivindicación impulsado por el pueblo guaraní, que durante

décadas promovió el reconocimiento de sus derechos territoriales, políticos y culturales. Este proceso no surgió con la Constitución de 2009, sino que tiene sus raíces en las movilizaciones indígenas de las décadas de 1980 y 1990, cuando las demandas por territorio, autodeterminación y participación política adquirieron relevancia nacional.

2.2. El Yaiko Kavi Päve como eje articulador del modelo de desarrollo

El principal aporte de la Autonomía Indígena de Charagua Iyambae radica en haber construido un modelo de desarrollo cuyo eje central no es el crecimiento económico, sino el **Yaiko Kavi Päve**, entendido como la búsqueda permanente del bienestar colectivo en armonía con la naturaleza y el territorio. Este paradigma constituye el fundamento filosófico sobre el cual se estructuran las políticas públicas, la planificación territorial, la legislación autonómica y la gestión institucional del Gobierno Autónomo.

A diferencia de los modelos tradicionales de planificación, donde los objetivos suelen centrarse en indicadores económicos o financieros, el Yaiko Kavi Päve incorpora dimensiones sociales, culturales, ambientales, espirituales y políticas, entendiendo que el desarrollo únicamente puede alcanzarse cuando existe equilibrio entre todas ellas. Desde esta perspectiva, la gestión pública deja de responder exclusivamente a criterios administrativos para convertirse en un instrumento destinado a fortalecer la vida comunitaria y garantizar la reproducción de los sistemas ecológicos que sostienen el territorio.

Esta visión implica que cada proyecto, programa o política pública debe contribuir simultáneamente al fortalecimiento de la identidad cultural, la conservación de la biodiversidad, la seguridad alimentaria, la participación comunitaria y la equidad social. En consecuencia, el Yaiko Kavi Päve funciona como el principal criterio orientador de todas las decisiones estratégicas adoptadas por el Gobierno Autónomo.

2.3. El sistema de planificación territorial como innovación institucional

En la Autonomía Indígena de Charagua Iyambae, es importante y relevante el desarrollo de su propio sistema de planificación. Si bien el Gobierno Autónomo articula su planificación al Sistema de Planificación Integral del Estado (SPIE), ha incorporado mecanismos propios que fortalecen significativamente la participación comunitaria.

La principal innovación es el **Plan Anual Zonal (PAZ)**. Este instrumento transforma completamente la lógica tradicional de planificación utilizada por los gobiernos municipales. Mientras en muchos municipios la planificación se inicia desde los equipos técnicos y posteriormente es socializada con la población, en Charagua Iyambae el proceso ocurre en sentido inverso. Las necesidades son identificadas inicialmente por las comunidades durante los **Ñemboatimi** (asambleas comunales). Posteriormente, estas demandas son analizadas en los **Ñemboati Zonales**, donde se priorizan los proyectos considerando criterios de necesidad colectiva, viabilidad técnica, impacto territorial y disponibilidad presupuestaria. Finalmente, las prioridades zonales son articuladas al Plan Operativo Anual (POA) del Gobierno Autónomo.

Este mecanismo presenta diversas ventajas:

- fortalece la democracia comunitaria;
- incrementa la legitimidad de las decisiones públicas;
- mejora la asignación territorial de los recursos;
- fortalece el control social;
- disminuye conflictos entre comunidades;
- promueve una mayor transparencia institucional.

La participación activa de las organizaciones de mujeres, jóvenes, productores, instituciones educativas y sectores sociales permite además incorporar una visión integral del desarrollo territorial.

2.4. Gobernanza territorial y fortalecimiento institucional

Otro resultado importante corresponde a la consolidación progresiva de un modelo propio de gobernanza territorial. El Estatuto Autonómico reorganiza profundamente la estructura institucional del gobierno local, la máxima autoridad deja de concentrarse en una persona y pasa a residir en el **Nemboati Reta**, órgano colectivo donde participan las bases sociales, este cambio modifica sustancialmente la forma de ejercer el poder.

Los Ejecutivos Zonales y los órganos legislativos cumplen principalmente funciones de ejecución, coordinación y fiscalización de decisiones previamente construidas mediante procesos participativos, esta estructura fortalece la legitimidad democrática porque las políticas públicas no responden únicamente a programas de gobierno, sino a mandatos comunitarios.

Asimismo, el sistema genera mayores niveles de corresponsabilidad entre autoridades y ciudadanía, la rendición pública de cuentas deja de ser un requisito administrativo anual para convertirse en un proceso permanente de evaluación comunitaria, en consecuencia, la planificación, ejecución y fiscalización conforman un ciclo continuo de gobernanza donde las comunidades participan activamente durante todas las etapas de la gestión pública.

2.5. Políticas públicas para la protección territorial

Los resultados muestran que una parte importante de la producción normativa del Gobierno Autónomo se concentra en la protección del territorio y de los recursos naturales. Entre las principales normas elaboradas destacan:

- Ley Autonómica de Consulta Previa;
- Ley Autonómica de Áreas Protegidas;
- Ley de Protección de la Semilla Nativa;
- Ley de Producción Agroecológica de la Miel;
- Ley de Fomento a la Producción Agroecológica;
- Ley de Visión Política de Desarrollo para el Yaiko Kavi Päve.

Estas normas evidencian una concepción del desarrollo donde la gestión ambiental constituye un componente central de la planificación pública.

Especial relevancia adquiere la **Ley de Consulta Previa**, debido a que fortalece los mecanismos de participación y garantiza que cualquier medida administrativa, legislativa o proyecto susceptible de afectar a la población indígena sea previamente consultado conforme a los principios constitucionales y al derecho internacional de los pueblos indígenas. Asimismo, la creación de nuevas áreas protegidas amplía significativamente la superficie destinada a la conservación ambiental, fortaleciendo la gobernanza sobre los ecosistemas estratégicos del territorio.

2.6. Avances sectoriales

El análisis evidencia avances diferenciados en los siete ejes estratégicos establecidos en su visión política de desarrollo de Charagua Iyambae. En materia ambiental, la construcción de normativas propias, la ampliación del sistema de áreas protegidas y la elaboración de planes de manejo, además de la construcción de planes para el financiamiento permanente, representan uno de los mayores logros institucionales.

En producción, la aprobación de leyes para el fortalecimiento de la agricultura ecológica, la ganadería comunitaria, la producción

apícola y la protección del maíz nativo evidencia una apuesta por modelos económicos compatibles con la conservación ambiental. En educación destacan las iniciativas orientadas a incorporar dentro de la curricular local la historia de los diferentes procesos de lucha por la libre determinación, autogobierno y de la autonomía indígena, fortaleciendo la lengua y cultura guaraní con la construcción de leyes para la lingüística y la proyección de un centro de interpretación cultural.

En salud se observan avances en infraestructuras en las zonas rurales, ampliación de servicios bajo criterios de necesidad de diseño de un sistema propio de salud intercultural que resuelva distintas dificultades. En turismo se han desarrollado diagnósticos territoriales y campañas de promoción orientadas a consolidar un modelo de turismo cultural y ecológico, se tienen directrices para el fortalecimiento del turismo en Charagua lyambae.

Finalmente, en infraestructura y gestión pública continúan ejecutándose proyectos destinados a mejorar la conectividad territorial y fortalecer la capacidad institucional del Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino de Charagua lyambae.

2.7. Principales limitaciones

A pesar de los importantes avances, existen diversas limitaciones que condicionan el desarrollo pleno del modelo autonómico. La primera corresponde al marco administrativo nacional. Aunque la Constitución reconoce la autonomía indígena, gran parte de la normativa financiera, presupuestaria y administrativa continúa diseñada para gobiernos municipales, ello obliga a las autonomías indígenas a operar mediante procedimientos que no siempre resultan compatibles con sus formas propias de organización.

Una segunda limitación está relacionada con el financiamiento, las nuevas competencias reconocidas constitucionalmente no fueron acompañadas por mecanismos adicionales de asignación de recursos económicos, generando importantes restricciones para la implementación de programas y proyectos. Asimismo, persisten desafíos relacionados con la formación de

recursos humanos especializados en gestión pública intercultural, planificación territorial y administración autonómica.

Finalmente, la consolidación institucional requiere fortalecer mecanismos permanentes de coordinación entre el Gobierno Autónomo, las instituciones nacionales y los gobiernos subnacionales.

2.8. Discusión

Los resultados obtenidos permiten afirmar que Charagua Iyambae constituye una experiencia innovadora dentro de los procesos contemporáneos de descentralización y gobernanza indígena en América Latina. Mientras muchas reformas administrativas buscan únicamente redistribuir competencias entre distintos niveles del Estado, la experiencia guaraní introduce una transformación más profunda al redefinir los principios sobre los cuales se organiza la gestión pública.

El Yaiko Kavi Päve desplaza la lógica del desarrollo centrado exclusivamente en variables económicas hacia un enfoque multidimensional donde el bienestar colectivo depende simultáneamente de la conservación ambiental, la cohesión comunitaria, la identidad cultural y la autodeterminación política.

Desde una perspectiva comparada, la experiencia presenta similitudes con otros procesos de autonomía indígena desarrollados en países como Ecuador, Colombia y México. Sin embargo, Charagua Iyambae destaca por haber institucionalizado un sistema de planificación propio articulado al marco estatal, demostrando que es posible compatibilizar las instituciones del Estado con formas de organización indígena sin perder identidad ni capacidad de gestión.

No obstante, la sostenibilidad del modelo dependerá de la adecuación progresiva del régimen financiero, administrativo y competencial a las particularidades de las autonomías indígenas. En este sentido, la aprobación de una Ley de Gestión Pública específica para los Gobiernos Autónomos Indígena Originario Campesinos constituiría un paso decisivo para con-

solidar los avances alcanzados y fortalecer el ejercicio efectivo del autogobierno.

3. Las autonomías indígenas del Chaco boliviano como referente de innovación institucional

La experiencia de Charagua Iyambae adquiere mayor relevancia cuando se analiza conjuntamente con los procesos desarrollados en Huacaya y Kereimba Iyambae. Estas tres autonomías conforman el núcleo más importante de implementación del régimen autonómico indígena en Bolivia y evidencian la consolidación de un modelo regional de gobernanza basado en las instituciones políticas del pueblo guaraní.

Las tres experiencias comparten principios fundamentales como la planificación territorial participativa, la centralidad de las asambleas comunitarias en la toma de decisiones, la protección del territorio y la incorporación de la cosmovisión indígena dentro de la gestión pública. Sin embargo, también presentan diferencias relacionadas con el grado de desarrollo institucional, la producción normativa, la capacidad administrativa y los mecanismos de articulación con el Estado.

En este escenario, Charagua Iyambae constituye la experiencia con mayor desarrollo institucional debido a la implementación de instrumentos propios de planificación como el Plan Anual Zonal (PAZ), la consolidación del Ñemboati Reta como máxima instancia deliberativa y la construcción de un amplio cuerpo normativo orientado al fortalecimiento del Yaiko Kavi Päve.

Por su parte, Huacaya y Kereimba Iyambae muestran procesos de fortalecimiento progresivo que permiten identificar distintos niveles de maduración del régimen autonómico indígena. Lejos de representar modelos divergentes, estas experiencias reflejan la diversidad institucional prevista por la Constitución Política del Estado, donde cada pueblo adapta el ejercicio de la autonomía a sus propias características territoriales, culturales y organizativas.

En conjunto, las autonomías indígenas del Chaco constituyen un referente nacional para el diseño de políticas públicas orientadas a fortalecer la libre determinación de los pueblos indígenas y la construcción de modelos de gestión pública intercultural.

4. Conclusiones

La experiencia de la Autonomía Indígena Originaria Campesina de Charagua Iyambae constituye uno de los procesos más innovadores de transformación institucional desarrollados en Bolivia desde la promulgación de la Constitución Política del Estado de 2009. Su consolidación demuestra que el reconocimiento constitucional de la libre determinación de los pueblos indígenas puede traducirse en estructuras de gobierno funcionales, con capacidad para generar políticas públicas propias y mecanismos de planificación acordes con las particularidades culturales y territoriales de las NPIOC.

El análisis realizado evidencia que el **Yaiko Kavi Päve** representa mucho más que un principio filosófico o una aspiración ética. Se constituye en el eje articulador de un modelo integral de desarrollo que orienta la planificación, la legislación autonómica y la gestión pública hacia la construcción de un territorio ambientalmente sostenible, culturalmente fortalecido y socialmente equitativo. En este sentido, el paradigma del Vivir Bien adquiere una dimensión operativa al traducirse en instrumentos concretos de gestión, tales como el Plan Anual Zonal (PAZ), los Planes Operativos Anuales y las políticas públicas sectoriales.

Uno de los principales aportes del modelo de Charagua Iyambae radica en la transformación del proceso de toma de decisiones. A diferencia del modelo municipal tradicional, caracterizado por una mayor concentración de decisiones en las autoridades ejecutivas, la autonomía indígena sitúa al **Nemboati Reta** como máxima instancia deliberativa, fortaleciendo la democracia comunitaria y el control social. Este enfoque incrementa la legitimidad de las decisiones públicas al incorporar de manera efectiva la participación de las comunidades desde la identificación de necesidades hasta la evaluación de los resultados.

En este modelo de gestión pública autonómica se demuestra que la planificación territorial participativa constituye uno de los elementos diferenciadores del modelo autonómico. El Plan Anual Zonal permite que las prioridades de inversión pública respondan a diagnósticos contruidos desde las propias comunidades, optimizando la asignación de recursos y fortaleciendo la corresponsabilidad entre autoridades y población. Este mecanismo representa una innovación institucional que podría servir como referencia para otros gobiernos subnacionales interesados en profundizar procesos de planificación participativa.

En materia de gobernanza territorial, los avances alcanzados son significativos. La creación de nuevas áreas protegidas, la aprobación de leyes autonómicas sobre consulta previa, protección de semillas nativas, producción agroecológica y conservación ambiental evidencian la capacidad del Gobierno Autónomo para desarrollar un marco normativo coherente con su visión política de desarrollo. Estas acciones fortalecen la gestión integral del territorio y consolidan un modelo de desarrollo basado en la protección del patrimonio natural y cultural.

No obstante, también se identifican desafíos estructurales que limitan la consolidación del autogobierno. La permanencia de procedimientos administrativos diseñados para gobiernos municipales, la insuficiencia de recursos financieros para ejercer plenamente las competencias autonómicas y la ausencia de un régimen específico de gestión pública para las autonomías indígenas constituyen obstáculos que requieren atención desde el nivel central del Estado. La aprobación de una legislación nacional específica para la gestión pública de los Gobiernos Autónomos Indígena Originario Campesinos contribuiría a fortalecer la implementación efectiva de las autonomías reconocidas constitucionalmente.

Desde una perspectiva académica, la experiencia de Chagagua Iyambae aporta evidencia empírica relevante para el estudio de la gobernanza intercultural, la planificación territorial participativa y la construcción de modelos alternativos de desarrollo en América Latina. Su proceso demuestra que es posible articular instituciones estatales con formas propias de organización indígena sin perder eficiencia administrativa ni legitimidad democrática.

Finalmente, puede afirmarse que la Autonomía Indígena de Charagua Iyambae constituye un laboratorio institucional de enorme importancia para el Estado Plurinacional de Bolivia. Su evolución futura permitirá valorar hasta qué punto las autonomías indígenas pueden consolidarse como modelos sostenibles de gestión pública, capaces de armonizar la autodeterminación de los pueblos indígenas con los principios constitucionales del Estado y los desafíos contemporáneos del desarrollo sostenible.

Referencias bibliográficas

Asamblea Constituyente de Bolivia. 2009. *Constitución Política del Estado*. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Estado Plurinacional de Bolivia. 2010. *Ley N.º 031 Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Bóñez”*. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Estado Plurinacional de Bolivia. 2016. *Ley N.º 777 del Sistema de Planificación Integral del Estado*. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino de Charagua Iyambae. 2015. *Estatuto Autonómico de Charagua Iyambae*.

Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino de Charagua Iyambae. 2017–2025. *Leyes Autonómicas, planes estratégicos y normativa institucional*. Charagua, Bolivia.

Gudynas, E. 2011. *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*. América Latina en Movimiento, 462, 1–20.

Huanacuni, F. 2010. *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

- Organización Internacional del Trabajo. 1989. *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. OIT.
- Organización de las Naciones Unidas. 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. ONU.
- Santos, B. de S. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Walsh, C. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar.

Dominación estatal y expansión agraria: transformaciones socioespaciales en el territorio Sirionó

Álvaro Céspedes

1.- Introducción

El presente artículo examina los procesos de territorialización estatal y expansión agraria en el territorio Sirionó, partiendo de una reconstrucción histórica de las formas en que el Estado boliviano ha intervenido en la región amazónica, y articulando este análisis con las dinámicas contemporáneas de mercantilización territorial y extractivismo agroindustrial. Se sostiene que estas dinámicas no son episodios aislados, sino parte de un proceso histórico de larga duración que combina proyectos de sedentarización forzada, normativas agrarias funcionales a la apropiación de tierras, y una visión desarrollista que, bajo distintos discursos — civilización, progreso, productividad o sustentabilidad — ha reforzado mecanismos de control sobre los pueblos indígenas.

Este análisis parte del entendimiento de que el territorio no es una entidad neutra ni simplemente física, sino el resultado de procesos históricos marcados por disputas, imposiciones y resignificaciones. La acción del Estado sobre el territorio se expresa a través de estrategias institucionales, normativas y simbólicas

destinadas a ordenar el espacio, transformar las prácticas territoriales indígenas y vincular estos territorios a dinámicas de acumulación. En el caso del pueblo Sirionó, ello ha significado una reducción material y simbólica de sus formas de vida, la subordinación de sus conocimientos sobre el entorno a racionalidades externas, y la imposición de marcos legales que habilitan la apropiación y mercantilización de la tierra.

La intensificación del extractivismo agrario en la región, expresada en la expansión del cultivo de arroz y soya, el arrendamiento de tierras y la mecanización de la producción, profundiza estas tendencias y configura un nuevo régimen de apropiación territorial. Este régimen, sustentado en políticas públicas como el Plan de Uso de Suelo del Beni (PLUS 2019), redefine los usos legítimos del territorio desde un enfoque productivista, desplazando las prácticas comunitarias, erosionando la autonomía indígena y promoviendo una territorialidad subordinada a los intereses del capital agroindustrial.

En este contexto, el territorio Sirionó emerge como un espacio de tensión entre diferentes racionalidades, por un lado, la lógica estatal-capitalista que promueve la integración subordinada al modelo agroexportador; y por otro, las formas de habitar, significar y defender el territorio propias del pueblo Sirionó, que se sustentan en un trato relacional con la naturaleza, una memoria territorial colectiva y una organización social comunitaria. La ponencia, por tanto, propone una lectura crítica del territorio como campo de disputa entre proyectos civilizatorios, modos de vida y regímenes de producción del espacio.

Al abordar el caso del pueblo Sirionó, no solo se busca visibilizar los impactos socioambientales del avance agroextractivo, sino también problematizar las formas de gubernamentalidad que sostienen esta expansión. Se trata de comprender cómo las políticas estatales configuran territorios funcionales a la acumulación, pero también de identificar las formas de agencia, resistencia y resignificación que emergen desde los pueblos indígenas ante estos procesos.

Esta aproximación, en suma, permite no solo historizar el conflicto territorial en el Beni, sino también abrir el debate sobre las condiciones para la construcción de alternativas al desarrollo

que reconozcan la centralidad de los derechos territoriales, ecológicos y culturales de los pueblos indígenas, en un contexto de crisis ecológica global y disputas por el futuro de la Amazonía.

2. Genealogía de la ocupación estatal del espacio amazónico beniano: entre extractivismo, territorialización y biopoder

La comprensión de los actuales procesos de expansión agroextractiva en el territorio indígena Sirionó exige una mirada histórica larga sobre las lógicas que han estructurado históricamente la ocupación del espacio amazónico beniano. Lejos de ser un vacío o un 'desierto' natural, la Amazonía ha sido objeto de una producción activa de territorialidades desde el poder estatal, mediante dispositivos económicos, políticos y culturales orientados a su integración subordinada al proyecto de Estado-nación. Esta ocupación se ha desplegado en ciclos sucesivos — coloniales, republicanos, liberales y contemporáneos — que configuran lo que puede entenderse como una genealogía de la dominación territorial.

Esta mirada histórica se inserta en el planteamiento genealógico propuesto por Nietzsche (2003) y retomado por Foucault (2004) que conceptualiza la noción de 'origen' Nietzscheano dándole un sentido más histórico. "Los términos alemanes *Ursprung* y *Erfindung* Foucault los contraponen y al primero lo concibe como 'origen' y al segundo como 'invención', y los acoge para desarrollar su metodología histórica" (Romero y Villasmil 2018, 95). De esta manera, la concepción de origen como invención, como artificio, permite ver el comienzo histórico de forma dispersa,

permite identificar los accidentes, los errores, las falsas apariencias y los cálculos fallidos que dieron nacimiento a aquellas cosas que continúan existiendo y tienen valor para nosotros: es descubrir que la verdad o el ser no corresponden a la raíz que sabemos y somos, sino a la exterioridad de los accidentes. No hay absolutos, no hay verdad absoluta, porque todo está sometido a

la mirada desintegradora de la historia (genealógica)
(Romero y Villasmil 2018, 95).

Desde esta perspectiva histórica, se pueden identificar tres tendencias que han caracterizado la ocupación de la Amazonía beniana y que aún perduran. En primer lugar, se ha registrado un desarrollo progresivo de diversos frentes económicos, tanto productivos como extractivos. En segundo lugar, la conquista de la Amazonía en la época contemporánea ha estado marcada por objetivos geopolíticos, es decir, el control del territorio y sus habitantes en pos del desarrollo del Estado-nación boliviano, el cual tuvo las mismas características en América Latina. En tercer lugar, se han establecido objetivos ideológico-culturales desde el siglo XIX que continúan siendo relevantes en la actualidad. De este modo, las políticas estatales en la Amazonía han buscado, en mayor o menor medida, la incorporación de los pueblos indígenas a la civilización, la modernidad y la nacionalidad.

Como advierte Wolf (1997), el avance de estos frentes ha seguido las dinámicas del colonialismo, el imperialismo y el capitalismo mercantil en un proceso de globalización de largo aliento. Esta lógica de frontera móvil ha convertido a la Amazonía en escenario de auges cíclicos de commodities — quina, goma, madera, carne — que han reorganizado el territorio según las necesidades del capital. En palabras de Machado (2015, 24), “las modalidades históricas dominantes de inserción en el mercado mundial, extractivismo y economías de enclave constituyen [...] un problema endémico de las economías latinoamericanas”.

Este patrón de ocupación no ha sido neutral ni espontáneo. Como plantea Harvey (2004), se trata de un proceso de acumulación por desposesión, en el que la expansión capitalista se apoya en la mercantilización de la tierra, la imposición de nuevas normativas y la exclusión sistemática de formas de vida no capitalistas. En el caso del Beni, este proceso implicó la supresión de territorialidades indígenas, la evangelización forzada, la conversión de comunidades en mano de obra precarizada, y la transformación del bosque en recurso.

El Estado ha desempeñado un papel central en esta dinámica. Su monopolio de la violencia y su capacidad normativa lo convierten en un agente decisivo en la promoción de este modelo.

Como afirma Harvey (2004, 116), “la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado”. En el caso boliviano, esta actitud se tradujo en políticas de colonización, legislación sobre tierras baldías y apoyo a iniciativas productivas que consolidaron una estructura territorial funcional a los intereses de las élites regionales.

La colonización del oriente boliviano se convirtió, desde el siglo XIX, en una prioridad geopolítica. Como sintetiza García Jordán (2001), “la colonización y nacionalización de esa frontera sería un referente ideológico de la mayoría – si no de la totalidad – de los gobiernos bolivianos”. Esta ideología de frontera se materializó en múltiples estrategias: creación de departamentos como el Beni (1842), concesiones de tierras, misiones religiosas y expansión de la infraestructura extractiva. Todas estas medidas contribuyeron a consolidar el poder estatal sobre territorios percibidos como ‘baldíos’, pero en realidad profundamente habitados, significados y gestionados por pueblos indígenas.

La ocupación del espacio amazónico también implicó un ejercicio sistemático de biopoder. Según Alimonda (2010, 92), el proyecto moderno estatal se manifestó como poder sobre los “espacios físico-geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, la flora y la fauna”, pero también como poder sobre “los cuerpos humanos subalternizados por la dominación”. Así, la reorganización del territorio fue inseparable de la reorganización de las subjetividades indígenas, disciplinadas por medio de la reducción, la evangelización, el trabajo forzado y la normatividad estatal.

Esta imposición de una racionalidad moderna sobre el territorio implicó también una ontología específica: la separación entre naturaleza y sociedad. La visión dualista y antropocéntrica del mundo, impuesta por el pensamiento colonial y republicano, redefinió la naturaleza como objeto de explotación. Como señala Lander (2010, 97), “este patrón hegemónico es resultado de decisiones humanas que se fueron tomando en contextos donde imperaban determinadas correlaciones de fuerza”. Así, el extractivismo no es solo una forma de economía, sino un proyecto civilizatorio que excluye y niega otras formas de habitar y pensar el mundo.

2.1. Organización y ocupación del espacio amazónico beniano (siglos XIX, XX y XXI)

Al constituirse Bolivia como Estado independiente en 1825, su centro de poder político, económico y poblacional se consolidó en los Andes centrales, heredando la estructura colonial de la Real Audiencia de Charcas. El altiplano y los valles subandinos concentraban entonces a la gran mayoría de la población y a las élites criollas y mestizas. Este ordenamiento territorial reforzó una percepción persistente que concebía a Bolivia como un país esencialmente andino, invisibilizando las tierras bajas — que, en realidad, abarcaban la mayor parte del territorio nacional.

Como señala Guiteras (2018, 3), “los límites estatales que por entonces se adjudicaba el nuevo país comprendían una superficie territorial superior a los dos millones de km², la mayor parte de la cual se encontraba en las tierras bajas situadas al este de la cordillera andina”. Sin embargo, en el imaginario republicano, esas regiones eran vistas como espacios vacíos, sin historia ni civilización. Se trataba de “espacios desiertos, vacíos, sin dueño, y al margen de la civilización – tanto en relación al territorio como a los grupos humanos que lo poblaban – y, por consiguiente, susceptibles de ser ocupados” (Guiteras 2011, 9).

Esta visión justificó la expansión estatal hacia el oriente como parte de una estrategia nacional de integración territorial, desarrollo económico y afirmación de la soberanía. La creación del departamento del Beni en 1842, bajo el gobierno de José Ballivián, obedeció a este impulso. El nuevo distrito incluía vastas extensiones selváticas y sabanas tropicales habitadas por poblaciones indígenas que no habían sido “conquistadas” ni incorporadas a la sociedad criolla.

Como lo expresa Groff Greever (1987, 8), “la creación del departamento del Beni respondió al interés del poder central por propiciar su dominio, colonización y, en definitiva, incorporación a la república el territorio amazónico”. A pesar de su gran diversidad ecológica y cultural, la Amazonía beniana fue tratada como una región homogénea, subordinada a intereses políticos y económicos que priorizaban la apropiación de ‘recursos naturales’.

A lo largo del siglo XIX, la región vivió una transición desde una ocupación centrada en los llanos pampeanos con fines agropecuarios, hacia una nueva fase de extracción intensiva en los bosques del norte. Productos como la quina y la goma elástica se convirtieron en motores de una economía orientada al mercado internacional, que transformó de forma radical las relaciones territoriales.

Durante este periodo, los gobiernos bolivianos promulgaron un amplio cuerpo legal orientado a facilitar la colonización blanco-mestiza. Tal como lo documenta Guiteras (2011, 326), la Ley de 1833 estableció la distribución gratuita de terrenos baldíos, pero fue recién en 1842 que se reglamentaron sus disposiciones mediante un decreto que facultaba a los concesionarios criollos, mestizos e incluso indígenas a ocupar y desarrollar dichas tierras. Estas políticas sentaron las bases para una lógica de apropiación individual y mercantil de la tierra, que relegó las formas comunitarias indígenas.

García Jordán (2001) identifica múltiples normativas aplicadas durante la presidencia de Ballivián que institucionalizaron la colonización, como el “establecimiento de colonias en las fronteras ‘con los bárbaros’” (Decreto de 13.02.1841) o la “concesión de tierras industriales” (Circular 30.01.1844). Estas medidas consolidaron una economía de frontera donde las actividades extractivas y agropecuarias coexistían con prácticas coloniales de explotación laboral indígena.

En esta economía de frontera, la racionalización estatal del espacio implicó una reconfiguración profunda del tejido territorial y social del Beni. Las comunidades indígenas fueron desplazadas, forzadas a trabajar como peones o integradas en circuitos económicos que desestructuraron sus sistemas tradicionales de vida. Tal como extracta Guiteras (2001, 327), “las políticas estatales promulgadas iban encaminadas a racionalizar un espacio en el que existían gran cantidad de recursos económicos – tierras, ríos, bosques, llanuras – alrededor de los cuales la sociedad beniana se organizó”.

2.1.1. Primeros pasos en el proceso de colonización de la Amazonía (1840-1880)

La etapa comprendida entre 1840 y 1880 marca el inicio formal de la colonización sistemática de la Amazonía beniana por parte del Estado boliviano. En este periodo, se consolidan los primeros instrumentos legales e institucionales orientados a la apropiación territorial, impulsados por un proyecto republicano que identificó a la Amazonía como frontera interna a ocupar, civilizar y explotar en nombre de la integración nacional y el progreso.

Bajo el gobierno del presidente José Ballivián (1841-1847), se articuló una política orientada a explorar y colonizar las tierras bajas, con un énfasis particular en los objetivos geopolíticos — la defensa del territorio frente a Estados vecinos — y en la expansión del modelo de desarrollo hacia el oriente boliviano. Aunque la primera disposición sobre tierras baldías se promulgó en 1833, su reglamentación efectiva se realizó recién con el decreto de 1842, que otorgó facultades concretas a los concesionarios criollos, mestizos e indígenas para ocupar tierras consideradas baldías (Guiteras 2011, 326).

En este contexto, se promulgaron numerosos decretos y circulares que habilitaron y protegieron legalmente la colonización. Entre ellos, el Decreto del 13 de febrero de 1841, que promovía el establecimiento de colonias en las fronteras con 'los bárbaros', o el Decreto del 13 de febrero de 1842, que reconocía terrenos en propiedad a quienes los ocuparan. También destaca la Circular del 30 de enero de 1844, que autorizaba la concesión de tierras industriales (García Jordán 2001, 272-273). Estas medidas muestran cómo el Estado asumía un rol activo en la reconfiguración del territorio oriental, tanto desde la legalidad como desde el discurso civilizatorio.

Este proceso de adjudicación estatal de tierras sentó las bases para la ocupación paulatina de las llanuras pampeanas y los bosques amazónicos por parte de colonos blanco-mestizos, pero a costa de la marginación de los pueblos indígenas. Como advierte Guiteras (2001, 327), "las políticas estatales promulgadas iban encaminadas a racionalizar un espacio en el que existían gran cantidad de recursos económicos – tierras, ríos, bosques,

llanuras, ganadería, cultivos, resinas – alrededor de los cuales la sociedad beniana se organizó”.

El impacto de estas políticas sobre las comunidades indígenas fue profundo. Muchas de ellas fueron desplazadas de sus territorios ancestrales y forzadas a integrarse como mano de obra en las haciendas o economías de enclave emergentes. Otras debieron migrar a núcleos urbanos en busca de subsistencia, lo que provocó una transformación radical de sus estructuras sociales, económicas y territoriales. Aunque se promulgaron normas que teóricamente protegían los derechos indígenas, en la práctica estas resultaron ineficaces frente al avance del capital y la propiedad privada.

Este proceso de colonización también debe entenderse como un intento por consolidar la frontera interna, definida por García Jordán (1999) en función de la densidad demográfica de colonos, el tipo de explotación del territorio y el tipo de asentamiento que traía consigo. Así, la Amazonía se transformó en una frontera agrícola, ganadera y forestal, configurada por las exigencias del mercado y del Estado central.

En términos ideológicos, esta etapa inaugura lo que García Jordán (2001) llama “discursos orientalistas”, representaciones de estas tierras como espacio vacío, incivilizado y potencialmente fértil, que debía ser incorporado a la república mediante la ocupación física y simbólica. La colonización de las tierras bajas bolivianas fue, durante todo el siglo XIX, “el ideal perseguido por los sucesivos gobiernos republicanos” y el eje de su política territorial.

Este imaginario, que concebía a la Amazonía como un espacio por descubrir, conquistar y ordenar, persistirá en las décadas posteriores, renovándose bajo diferentes marcos políticos y económicos, pero conservando su estructura fundamental: un territorio que solo adquiere valor cuando es mercantilizado, productivizado y disciplinado por el Estado. Las consecuencias de esta visión fundacional siguen operando en los actuales procesos de expansión agroextractiva en territorios como el del pueblo Sirionó, donde la lógica de colonización se rearticula con nuevos dispositivos de planificación y control.

2.1.2. Nuevas estrategias de penetración de las fronteras internas dirigidas desde el Estado: las misiones y la colonización (1885–1899)

Durante la última parte del siglo XIX, Bolivia experimentó una redefinición en la estrategia estatal hacia los territorios orientales. Bajo la égida de los gobiernos conservadores, como el del Gral. Narciso Campero y, sobre todo, el de Gregorio Pacheco, se consolidó una nueva fase del proyecto nacional de ocupación territorial, el fortalecimiento de la frontera interna mediante instrumentos combinados de colonización civil, militar y religiosa.

La expansión hacia las tierras bajas se concibió como una necesidad para garantizar el control efectivo del oriente y afirmar la soberanía estatal frente a los países limítrofes. En palabras de García Jordán (1998, 43), “los gobiernos del Gral. Narciso Campero primero, y del empresario minero Gregorio Pacheco después, diseñaron una nueva política que debería permitir el control efectivo de los Orientes, lo que implicaba tanto el desarrollo de la frontera interna como la nacionalización de los territorios fronterizos en litigio”.

La estrategia más destacada fue la reactivación de las misiones religiosas, herencia directa del periodo colonial, que se instrumentalizaron como mecanismos de evangelización, control poblacional y reorganización espacial. Desde 1886, estas misiones quedaron bajo la protección del Ministerio de Colonias, institucionalizándose como dispositivos del Estado para transformar a los indígenas considerados ‘salvajes’ e ‘improductivos’ en ciudadanos funcionales a la lógica nacional. Lema (2016, 39) afirma que “la fundación de misiones fue concebida como una estrategia estatal”, subordinando los fines religiosos a objetivos de colonización, domesticación de la mano de obra y afirmación territorial.

La misión, en este sentido, no solo fue un espacio de evangelización, sino también un centro de disciplinamiento económico. Las comunidades indígenas eran incorporadas forzosamente a las nacientes economías extractivas del Beni, fundamentalmente en la recolección de goma, la ganadería y otras formas de explotación intensiva de la naturaleza. Esta lógica de asimilación

se entrelazaba con una visión paternalista y racializada del indígena, concebido como “menor de edad” que debía ser guiado, primero por el misionero y luego por el Estado.

García Jordán (1998) identifica tres instrumentos fundamentales de colonización utilizados en esta etapa: los fortines militares, las misiones religiosas y los centros industriales. Todos ellos fueron concebidos como nodos de expansión estatal en territorios considerados indómitos o ajenos. Como lo reconoce el propio Ministerio de Colonias en 1895, “la misión era el único sistema de colonización práctico” (García Jordán 1998, 46).

En ese contexto, las misiones no solo procuraban la reducción cultural y religiosa de los pueblos indígenas, sino también su integración como fuerza laboral. La misión operaba como un espacio intermedio del ‘salvaje’ al ‘neófito’ y del ‘neófito’ al ‘ciudadano’, en un proceso escalonado de asimilación. Este tránsito se articulaba a un sistema de sujeción territorial en el que los pueblos indígenas perdían autonomía espacial, cultural y política, siendo reorganizados en función de los intereses estatales y productivos.

En definitiva, esta etapa profundizó el control del Estado sobre las tierras bajas mediante un modelo de ocupación que combinó poder simbólico, fuerza militar y control económico. La Amazonía beniana fue reordenada como espacio colonial interno, no solo para ser explotado, sino también para ser ‘civilizado’ y nacionalizado desde la mirada andina-republicana. Las implicancias de este modelo serían decisivas en la configuración de las relaciones posteriores entre Estado y pueblos indígenas, especialmente en el territorio Sirionó, donde estos mecanismos continuaron reproduciéndose con nuevos lenguajes durante el siglo XX y XXI.

2.2. La nueva mirada liberal sobre el oriente: conflictos con las misiones y el auge de la goma (1899–1930)

Con la llegada de los liberales al poder a fines del siglo XIX, se produce un giro relevante en la estrategia estatal hacia las

tierras bajas. Si bien los objetivos de ocupación, nacionalización y explotación del oriente se mantienen, se reconfigura el papel de las misiones religiosas, que habían sido hasta entonces el principal instrumento de colonización. En esta nueva etapa, se fortalece el control político y administrativo del Estado sobre los territorios misionales, mientras que se consolidan nuevos intereses económicos vinculados al auge de la goma elástica.

El Decreto Supremo del 12 de agosto de 1901 marca una ruptura clave: otorga a las autoridades prefecturales y subprefecturales la ‘supervigilancia’ sobre las misiones, debilitando el poder autónomo del clero y subordina directamente las misiones a la lógica estatal. Como señala García Jordán (1998, 51), “donde antaño se exhortaba a las autoridades políticas o militares a proteger y a no inmiscuirse en la gestión del misionero, ahora se encargaba a los prefectos y subprefectos [...] ejercer la supervigilancia sobre ellas”.

Este nuevo marco institucional permite al Estado asumir un rol más activo y directo en la gestión de los territorios orientales, sustituyendo progresivamente la figura del misionero por la del funcionario. El tránsito del indígena de ‘neófito’ a ‘ciudadano’, antes gestionado desde el ámbito religioso, pasa a estar ahora administrado desde el aparato estatal. Se reafirma así una ciudadanía formal para los pueblos indígenas, pero limitada en sus derechos y subordinada a tutelas coloniales que los seguían considerando ‘menores de edad’.

Paralelamente, la expansión del ciclo gomero transforma profundamente las dinámicas territoriales y las relaciones sociales en el Beni. La producción de látex, impulsada por la creciente demanda internacional, propicia la consolidación de un sistema económico basado en el habilito (mercadería-goma-mercadería) y el peonaje por enganche. Este sistema, articulado por casas comerciales con creciente poder económico, contribuye al despojo territorial y a la subordinación violenta de las poblaciones indígenas.

Como esquematiza Córdoba (2012, 126), el auge de la goma “posibilitó el acceso a bienes importados cuya circulación era canalizada por grandes casas comerciales que comenzaron a consolidar un poderío económico considerable, fundado en las

transacciones que sustentaban la economía gomera”. La participación indígena en este sistema fue forzada y profundamente destructiva. Diversos estudios coinciden en que el encuentro entre caucheros y pueblos indígenas fue devastador, “despoilamiento, epidemias, enganches forzosos, peonaje a deuda, malos tratos, engaños e incluso la aniquilación parcial o total” (Córdoba 2001, 127).

Ante este panorama, el Estado boliviano reacciona fortaleciendo su presencia territorial. El decreto del 23 de febrero de 1878 ya había anticipado esta intención al conceder una legua de tierras en las márgenes de los ríos orientales a quienes descubrieran y ocuparan estas zonas. Según Guiteras (2012, 345), esto permitió a los adjudicatarios fungir como “precursores de la colonización”, en un modelo que combinaba exploración privada con respaldo legal estatal.

La culminación de este proceso llega con la Ley de Tierras Baldías de 1905, que formaliza la privatización sistemática de grandes extensiones en la Amazonía beniana. Esta norma establece la compra directa de terrenos públicos en lotes de hasta 20.000 hectáreas, con mínimos requisitos de ocupación. Como lo explica Guiteras (2012, 355), se fijaron precios simbólicos — 10 centavos por hectárea para fines agropecuarios y 1 boliviano para explotación gomera — con la obligación de radicar una familia por cada mil hectáreas.

Lejos de fomentar una colonización equitativa o inclusiva, la Ley favoreció la concentración de tierras en manos de actores locales ya consolidados. En palabras del autor, “permitió a los actores socioeconómicos benianos, cruceños, etc., asentados previamente en el Beni, incrementar su posición en el ámbito local y departamental, ocupando grandes extensiones de tierras fiscales” (Guiteras 2012, 361).

El resultado fue la consolidación de un patrón latifundista que perduraría durante décadas, reproduciendo estructuras de exclusión y subordinación. Esta concentración de tierras no solo impidió la expansión de pequeños colonos o el acceso indígena a sus territorios ancestrales, sino que impuso un modelo de desarrollo basado en la gran propiedad y la economía de enclave. Como observa Guiteras (2012, 368), las solicitudes acumuladas

“permitieron constituir los grandes latifundios, dando lugar a una nueva sociedad beniana vinculada, prioritariamente, a la producción agropecuaria y a su comercialización”.

Esta etapa liberal se caracteriza por el repliegue del poder misional, la afirmación del Estado como gestor del orden territorial y el afianzamiento del ciclo gomero como motor de acumulación. Estos procesos no solo profundizan el despojo territorial de los pueblos indígenas, sino que consolidan una lógica de ocupación que sigue operando en los actuales procesos de expansión agroextractiva.

2.3. Los ciclos de la agropecuaria capitalista en tierras bajas (1953 – hasta el presente)

La expansión actual de la frontera agrícola en la Amazonía beniana, lejos de constituir una ruptura, debe entenderse como parte de un largo ciclo de políticas estatales que han promovido — con diferentes énfasis — la consolidación de un modelo agropecuario capitalista en las tierras bajas bolivianas. Tal como lo plantea Ormachea (2021), este proceso puede dividirse en tres grandes momentos: el ciclo de la Reforma Agraria (1953–1984), el ciclo neoliberal (1985–2005), y el ciclo impulsado por los gobiernos del Movimiento al Socialismo (2006–presente).

2.3.1. Primer ciclo: la Reforma Agraria y el preámbulo del agrocapitalismo (1953–1984)

La Reforma Agraria de 1953 marcó un punto de inflexión al redefinir la tenencia de la tierra en Bolivia, promoviendo la transformación de la hacienda tradicional en empresa moderna. Inspirada en los lineamientos del Plan Bohan (1942), la política agraria pretendía “viabilizar el desarrollo capitalista a partir de la conversión de la hacienda tradicional en empresa capitalista” (Romero 2004, 84). Sin embargo, en la práctica, este proceso derivó en la estructuración de un sistema neolatifundiaro, consolidando y ampliando las grandes propiedades en el Beni.

Este fenómeno queda evidenciado en los datos del INRA, entre 1953 y 1992, el 22% de las tierras distribuidas a nivel nacional se adjudicaron en el Beni, pero solo al 1.64% del total de beneficiarios (Romero 2004, 98). Esta enorme concentración refleja la continuidad de un patrón desigual, en el que grandes terratenientes, muchos de ellos ligados a antiguos propietarios o nuevos actores agroempresariales, fueron los principales beneficiarios de la política agraria.

La coexistencia del latifundio y el minifundio como formas extremas de tenencia consolidó una estructura agraria profundamente inequitativa. Vargas (2004, 16) advierte que dos tercios del territorio nacional estaban en manos de un número reducido de personas naturales o jurídicas, entre ellos, madereros, empresarios, militares y eclesiásticos, mientras que el resto de la población indígena y campesina debía sobrevivir en tierras marginales o insuficientes.

Aunque este primer ciclo tuvo su epicentro en el área Integrada de Santa Cruz, con cultivos como arroz, caña de azúcar, maíz y algodón, su influencia se proyectó hacia el Beni, donde se promovió la expansión de la ganadería extensiva. De hecho, según datos recogidos por Ormachea (1987, 29), hasta 1984 se habían distribuido más de seis millones de hectáreas en el departamento, de las cuales una parte significativa fue destinada a propiedades de entre 10.000 y 40.000 hectáreas, beneficiando a apenas 450 personas.

2.3.2. Segundo ciclo: neoliberalismo y consolidación de la vía terrateniente (1985–2005)

El segundo ciclo se inaugura con la Nueva Política Económica impulsada por el Decreto 21060 de 1985. En un contexto de crisis e hiperinflación, el Estado boliviano adopta un modelo de ajuste estructural que privilegia la liberalización del mercado, la privatización y la apertura al capital transnacional. En el sector agropecuario, esto se traduce en una orientación decidida hacia la producción para la exportación, con énfasis en los rubros oleaginosos como la soya.

Como señala Ormachea (2008, 35), “las compañías transnacionales y la gran empresa privada son las encargadas de liderar la inserción de la economía nacional en la economía mundial”. La expansión de la soya desde el área Integrada hacia nuevas zonas como Pailón, Los Troncos y San José de Chiquitos, responde a esta lógica de agricultura mecanizada y orientada al mercado externo.

En este contexto, se consolidan dispositivos estatales que redefinen las territorialidades indígenas y campesinas. La descentralización, la municipalización y las políticas de saneamiento territorial disuelven sujetos colectivos y promueven una ciudadanía individual, moderna y consumidora. Como plantea Regalsky (2017, 16), el Estado actúa “como un aparato para disolver sujetos colectivos y formas indígenas de gobierno”.

La modernización neoliberal también se articuló a un discurso multicultural, que reconocía formalmente la diversidad, pero mantenía intactas las estructuras de dominación. Laguna (2016, 86) advierte que mientras se promovía el respeto a la diversidad cultural, el paradigma del progreso se hacía cada vez más hegemónico, incorporando a los pueblos indígenas como sujetos gobernables y funcionales al nuevo orden económico.

2.3.3. Tercer ciclo: el gobierno del MAS y la expansión agroindustrial (2006–presente)

El último ciclo, impulsado por los gobiernos del Movimiento al Socialismo, ha profundizado el modelo agroindustrial bajo un nuevo discurso: soberanía alimentaria, biocombustibles y ‘vivir bien’ coexisten con el fomento a la inversión agropecuaria y la ampliación de la frontera agrícola. Como señala Ormachea (2021, 12), este ciclo no solo continúa las lógicas anteriores, sino que las expande territorialmente hacia regiones hasta ahora marginales: el norte de La Paz, Pando y Beni.

En el caso específico del Beni, se promueve la ganadería bovina para exportación y se impulsa la transformación de los instrumentos de planificación territorial. El caso emblemático es el Plan de Uso de Suelo (PLUS) aprobado en 2019, el cual profundi-

za el modelo extractivista, promoviendo desmontes, agricultura intensiva, uso de transgénicos y ganadería extensiva.

La elaboración y aprobación del PLUS 2019 se hizo sin consulta previa a los pueblos indígenas del departamento. Las organizaciones como la CPEM-B, el TIM I, el TIMI y la SPIM denunciaron esta exclusión, exigiendo respeto a sus derechos y señalando que el nuevo instrumento normativo pone en riesgo sus territorios, culturas y modos de vida. En efecto, el PLUS 2019 reconfigura el territorio beniano como un espacio disponible para la acumulación, omitiendo las territorialidades indígenas y sus sistemas de manejo del bosque.

Ante las amenazas y las presiones que sufren actualmente los territorios indígenas por el desarrollo agroextractivista [...] con el PLUS 2019 esta situación se puede profundizar. El peligro radica no solo en la expansión de la agroindustria, sino también en la entrada de actividades ilícitas como el narcotráfico y el extractivismo minero, que exacerban los procesos de despojo y degradación ecológica.

3. Dinámicas territoriales y procesos de territorialización estatal en el territorio indígena Sirionó

3.1. Caracterización general del espacio físico y social

El pueblo indígena Sirionó se encuentra ubicado 65 kilómetros al sureste de la ciudad de Trinidad, capital del departamento del Beni. Esta población se halla centralmente asentada en las comunidades de Ibiató y Pata de Águila, aunque existen familias diseminadas en los departamentos del Beni y Santa Cruz, así como familias que residen en Brasil (en la frontera con el departamento del Beni).

Como señala Lehm (2004, 11), este territorio se encuentra en una región climáticamente extrema, alternando entre fuertes inundaciones estacionales y sequías severas, condiciones que han configurado históricamente formas específicas de organización social, territorial y productiva. En efecto, el “Territorio Indígena Sirionó es parte de la llanura aluvial beniana caracterizada por su topografía casi plana, con colinas hacia el este y disectada por terraplenes, canales y lomas artificiales del periodo precolombino” (Lehm 2004, 94). Estas características geológicas lo distinguen de otros espacios de la Amazonía boliviana.

En términos edáficos, el territorio presenta una combinación de suelos arcillosos y suelos franco arenosos. Los primeros, compactos y de drenaje imperfecto, favorecen únicamente el crecimiento de gramíneas; los segundos, con mejor drenaje, permiten el desarrollo del bosque. Así, se definen dos grandes regiones ecológicas, las sabanas húmedas y el bosque húmedo de llanura, dentro de las cuales existen subunidades como bosques altos, bosques inundables, sabanas de arrocillar, pastizales y humedales pantanosos (Lehm 2004, 95; ANCB et al. 1991, 123, citados en Lehm 2004, 194). Este mosaico ecológico ha condicionado históricamente la relación del pueblo Sirionó con su entorno y las prácticas que sostienen su vida material y simbólica.

Desde una perspectiva histórica, el pueblo Sirionó fue nómada hasta bien entrado el siglo XX, desplazándose por un extenso territorio que abarcaba desde el actual departamento de Santa Cruz hasta la región del Trópico de Cochabamba. Según registros de Holmberg (1978, 11), su territorio histórico comprendía aproximadamente 200 millas cuadradas entre las latitudes 13 y 17 sur y las longitudes 63 y 65 oeste, delimitado por el río San Martín al este, el río Grande y el Mamoré al oeste, y las misiones franciscanas de Guarayos al sur. Dentro de este espacio, el pueblo Sirionó “vivieron y vagabundearon en bolsillos aislados desde su primer contacto con los europeos en 1693”.

En contraste con otros pueblos indígenas amazónicos que fueron reducidos desde el siglo XVII por misiones jesuíticas o franciscanas, el pueblo Sirionó permaneció sin contacto sostenido ni sometimiento durante más de dos siglos. Hasta la década de 1930 del siglo XX, eran considerados un pueblo ‘salvaje’ y ‘amenazante’ por parte de la sociedad blanco-mestiza, debido

a sus incursiones sobre rutas comerciales o territorios en expansión agropecuaria. Este carácter conflictivo fue interpretado como una amenaza al orden y al progreso, lo cual justificó campañas de reducción, evangelización y sedentarización impulsadas tanto por el Estado como por instituciones religiosas.

El proceso de reducción del pueblo Sirionó se desarrolló mediante tres ejes: (1) la escuela estatal de Casarabe (1937–1948), (2) la misión católica de Salvatierra (1939), y (3) la Misión Evangélica Cuadrangular (1932), esta última con fuerte presencia hasta hoy. Como narra Garrett (1933), fue esta iglesia evangélica, dirigida por la familia Anderson, la que obtuvo autorización oficial para “reducir” a los Sirionó y logró establecer su sedentarización más efectiva.

Hasta antes de este proceso de sometimiento, la organización social Sirionó se estructuraba en bandas de parentesco lideradas por un *ererékwua*, y sus actividades estaban centradas en la caza, la recolección y una agricultura itinerante. Su dispersión por el bosque y la sabana respondía a una lógica de movilidad profundamente adaptada al medio ambiente.

La literatura académica y antropológica, sin embargo, construyó una imagen marcadamente racista y eurocéntrica sobre este pueblo. Desde finales del siglo XIX hasta bien entrados los años 70, se difundió la idea de que el pueblo Sirionó eran uno de los pueblos ‘más primitivos’ del mundo. Allan Holmberg (1950) fue quien dio fama internacional a esta caracterización, seguido por otros autores como Betty Meggers (1976), quienes los consideraban tecnológicamente ‘inferiores’ e incapaces de transformar su entorno. Este sesgo también permeó los estudios de Mario Califano en los años 70.

La antropóloga Allyn Stearman (1987) ofreció una visión más compleja al describir el difícil proceso de adaptación del pueblo Sirionó al contexto cambiante boliviano, con énfasis en los efectos de la sedentarización forzada. En esta línea, Katzer (2021) plantea que la sedentarización no puede entenderse como una evolución voluntaria, sino como un proceso histórico y político impuesto en el marco de una lógica de gubernamentalización. Para la autora, este proceso está directamente relaciona-

do con los dispositivos del biopoder y el control territorial del Estado-nación republicano.

El imaginario estatal que concebía a la Amazonía como ‘tierra vacía’ justificó la distribución de tierras consideradas “baldías”, legalizadas a favor de colonos criollo-mestizos, lo que derivó en una amplia expropiación territorial. Como advierte Lehm (2004, 26), en apenas seis décadas los indígenas reducidos “se vieron despojados; además, como consecuencia de ello, también vendieron el ganado que, junto a sus tierras, se les había distribuido”.

Así, el Territorio Indígena Sirionó fue titulado finalmente como Tierra Comunitaria de Origen (TCO) en 2003, con una extensión de 52.206 hectáreas. Este reconocimiento legal marcó un hito histórico, aunque — como se analizará más adelante — no puso fin a las amenazas ni al avance de dinámicas extractivas que continúan reconfigurando sus formas de vida, su economía y su vínculo con el territorio ancestral.

3.2. Políticas de sedentarización en el Territorio Sirionó: primeras acciones de territorialización estatal

La afirmación y control estatal del territorio Sirionó, proceso definido conceptualmente como territorialización, revela una trama compleja de prácticas que van desde la delimitación jurídico-administrativa hasta la producción de sentidos culturales; las distintas corrientes académicas ofrecen lecturas divergentes sobre la naturaleza y las implicaciones de este fenómeno, pero convergen en reconocer su raíz en la lógica del poder espacial del Estado.

Las postulaciones teóricas esbozadas por Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra, “Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia”, introdujo una dimensión no solo política sino también simbólica y cultural de la territorialización. Para ellos, esto no se limita únicamente al control físico de un territorio. La territorialización también abarca la creación y reproducción de significados, valores y símbolos asociados a un lugar. Asimismo, la introducción del concepto de ‘desterritorialización’ señala una

constante fluctuación y reconfiguración de las identidades y significados territoriales, siendo estos procesos inseparables y continuamente interactivos.

Es particularmente relevante la Meseta 1227, donde se delinea la nomadología como una potente máquina de guerra²⁴. En este apartado, se desentrañan las intrincadas relaciones de convivencia entre la máquina de guerra y el Estado, visualizadas como dos entidades distintivas que configuran y refractan la realidad social. Como señala Kohan (2012, 36), esta realidad está “inscrita en el juego dual del Estado enfrentado a la máquina de guerra, identificando a esta última como una creación nómada ajena al Estado”.

La conceptualización planteada por Deleuze y Guattari (2002) brinda una perspectiva esencial para comprender la dimensión histórica del control estatal sobre los territorios indígenas en la región amazónica del Beni. En este sentido, se reconoce que la función principal del Estado ha sido:

1) estriar el espacio sobre el que ejerce su poder contra todo aquello que amenace desbordarlo (revolución, guerrilla, rebelión); 2) vencer el nomadismo y controlar las migraciones; 3) reivindicar sus derechos contra lo ‘exterior’; 4) capturar todo tipo de flujos (mercancías, poblaciones, capitales); 5) crear formas de control, medición y regulación de todos los sujetos y objetos existentes de su territorio; 6) descomponer, recomponer y transformar o regular la velocidad de lo que se mueve en su espacio; 7) capturar la máquina de guerra para servirse de sus armas, afectos y enunciados. (Maldonado et al. 2016, 15).

De este modo, se desencadena un extenso proceso estatal de desplazamiento territorial que somete todas las formas econó-

24 La máquina de guerra es un concepto que se refiere a una forma de organización social y política que se opone al aparato de Estado y que tiene su origen en lo nómada. Esta máquina de guerra se caracteriza por su capacidad de trazar líneas de fuga y de generar mutaciones, lo que la convierte en una fuerza creativa y productiva. Sin embargo, cuando la máquina de guerra se deja apropiar por el Estado o se construye un aparato de Estado que sólo sirve para la destrucción, se convierte en una línea de abolición y pierde su capacidad de mutar.

micas y políticas arraigadas en dichos espacios, generando así una reconfiguración territorial que

sustituye los signos de la tierra por signos abstractos y convierte a la propia tierra en el objeto de una propiedad del Estado o de sus más ricos servidores y funcionarios (y no hay gran cambio, desde este punto de vista, cuando el Estado no hace ya más que garantizar la propiedad privada de una clase dominante de la que se distingue) (Deleuze y Guattari 2004, 203).

Resulta evidente que, como apuntan Maldonado et al. (2016, 15), “cuando el Estado ve amenazado su reglado funcionamiento, reacciona estriando los espacios y con ello recapturando y transformando el territorio; sin embargo, cuando no logra esta recaptura se genera nuevamente lo liso, lo nómada y la posibilidad de la acción de la máquina de guerra”. Esta es la naturaleza intrínseca del Estado: organizar y estriar espacios. Tal proceso de estriamiento puede ser considerado como la intervención cardinal del Estado, incluso cuando su propósito radica en la regulación y ordenación de actividades agropecuarias.

La relación entre la máquina de guerra y el Estado se despliega en una trama intrincada y llena de matices, que desafía cualquier intento de simplificación. Esta complejidad se evidencia al examinar el nexo entre los pueblos indígenas nómadas de la Amazonia y el Estado boliviano. A lo largo de las décadas, el Estado ha emprendido esfuerzos para asentar y controlar a estas comunidades, buscando superponer su ideología y estructura organizativa sobre sus tradiciones. No obstante, estos pueblos han desafiado tal intento, conservando su nomadismo tradicional (aún vigente en algunos grupos) y su particular visión del mundo.

La persistencia de los pueblos indígenas ante las presiones estatales puede interpretarse como una manifestación de la máquina de guerra. Esta no solo se contrapone al sistema estatal, sino que, además, posee una notable capacidad para evolucionar, adaptarse y forjar rutas de resistencia. Frente a las continuas iniciativas del Estado por establecer y subyugar a estas poblaciones bajo sus propios paradigmas culturales y estructuras sociopolíticas, han salvaguardado su modo de vida, rehusándose a ceder ante la imposición de una identidad y organización ajena.

En este sentido, la relación entre la máquina de guerra y el Estado no es una relación de oposición absoluta, sino que es una relación compleja y matizada en la que se producen tensiones y negociaciones. Los pueblos indígenas han resistido la imposición del Estado y han mantenido sus formas de vida, pero al mismo tiempo han tenido que negociar con el Estado para obtener recursos y protección.

Por otra parte, desde la óptica de Henri Lefebvre (1974) en su obra “La producción del espacio”, argumenta que el espacio no es una entidad pasiva que simplemente es ‘llenada’ o ‘ocupada’ por entidades sociales. En lugar de ello, el espacio es un producto de las relaciones sociales y, por lo tanto, está impregnado de poder e ideología. La territorialización, en esta línea de pensamiento, se convierte en un acto que refleja y a la vez configura las dinámicas sociales y las relaciones de poder.

El espacio es una entidad producida en la interacción entre prácticas sociales, relaciones de poder y representaciones culturales. En el contexto estatal, esto significa que la territorialización es mucho más que la imposición de fronteras físicas; es un proceso mediante el cual el Estado codifica sus leyes, regula la actividad social, y ejerce su autoridad.

Lefebvre también aborda la idea de que los espacios son inherentemente contradictorios. En el caso de la territorialización estatal, estas contradicciones pueden surgir de la tensión entre las necesidades y aspiraciones de la población local y los objetivos del Estado. Por ejemplo, en el contexto del pueblo Sirionó, sus formas tradicionales de utilizar y concebir el espacio pueden entrar en conflicto con los intereses estatales de desarrollo económico o conservación ambiental.

En muchos casos, la territorialización que impulsa el Estado busca asignar un valor de cambio a los recursos del territorio, transformándolos en mercancías (como la tierra, el agua, los minerales, etc.). Esto puede entrar en conflicto con las concepciones indígenas o locales del uso del territorio, que a menudo valoran la tierra por su uso directo y significado cultural más que por su potencial mercantil.

Siguiendo esta línea de análisis, David Harvey (1989) en su obra “La condición de la posmodernidad”, destaca la relación entre el capitalismo y la producción del espacio. Para Harvey, el capital busca constantemente nuevos espacios para expandirse, y esto lleva a procesos de territorialización, desterritorialización, reterritorialización. La territorialización, en este sentido, no es solo un ejercicio de poder estatal, sino que también está intrínsecamente ligada a la lógica de acumulación capitalista.

En la lógica del capitalismo, el espacio no puede ser estático; debe ser flexible para permitir el flujo eficiente de capital, bienes y servicios. Esto lleva a lo que Harvey denomina como ajuste espacio-temporal donde las barreras espaciales y temporales se reducen para permitir una acumulación más rápida y eficiente. Las infraestructuras, como carreteras, puertos y redes de comunicación, son ejemplos tangibles de cómo el capitalismo ‘produce’ espacio para su propio beneficio.

El ajuste espacio-temporal también implica una aceleración de los tiempos. Mientras que los ecosistemas amazónicos han evolucionado durante miles de años, la agropecuaria capitalista, por ejemplo, puede transformar significativamente estos ecosistemas en cuestión de décadas o incluso años. Esta desincronización entre las temporalidades ecológicas y las capitalistas puede tener consecuencias drásticas en términos de biodiversidad, equilibrio ecológico y sostenibilidad a largo plazo.

Por último, cabe destacar las reflexiones teóricas de Leticia Katzer sobre las territorialidades nómadas. Estas reflexiones, en cierto modo, convergen con las ideas expuestas anteriormente. De la obra de Katzer (2019), es esencial rescatar su análisis sobre las territorialidades nómadas, donde se aborda la tendencia a la estigmatización y a la esencialización de la subjetividad nómada. Esta perspectiva subraya la urgencia de una clara delimitación y comprensión de estos conceptos.

Todo lo que no cuadra con el modelo estereotipado del nómada cazador-recolector, no es reconocido y es re-clasificado como sedentario subsumiendo, en modelos rígidos, matices de la movilidad. Es una negación jurídica porque no hay legislación que respalde el modo nómada de vivir y producir en el espacio. Los nómades acechan el espacio sin apropiárselo, sin que haya

una reglamentación de propiedad privada. “Este merodear, campear el espacio por los nativos ha sido desconocido por el Estado, el cual lo singularizó como tierra nula-vacía-desierta, luego lo apropió, administró y vendió de acuerdo a los principios gubernamentales modernos de ordenamiento territorial; este es el punto relacional” (Katzer 2019, 162).

Este análisis corresponde a la investigación etnográfica llevada a cabo desde el año 2004 con adscriptos indígenas Huarpes en la provincia de Mendoza, Argentina. El enfoque de Katzer sobre la problemática de los Huarpes indígenas establece vínculos y puede ofrecer una explicación análoga a la historia de dominio y despojo estatal experimentada por el pueblo Sirionó. Como se discutió previamente en el capítulo anterior,

la concesión de tierras a los indígenas ha dependido de las políticas globales, tanto coloniales, como nacionales, reflejadas a nivel regional, tales como los intereses de seguridad y orden nacional y los planos de desarrollo económico. Consideramos entonces la dimensión territorial, como la dimensión estratégica de incorporación de los indígenas a la sociedad nacional. (Katzer 2009, 118).

Por esta razón, el análisis territorial se constituye en un elemento fundamental para comprender las

modalidades por las cuales las tierras ocupadas por los indígenas fueron incorporadas a la estructura agraria, a las relaciones económicas regionales y al sistema político más amplio (estatal-nacional) con su particular modo de representación/regulación espacial. Estas modalidades, aunque incluyen aspectos geográficos, se refieren fundamentalmente a aspectos políticos/simbólicos, manifestados en las condiciones institucionales y discursivas por las cuales el Estado define como estratégicamente admisible cierta modalidad de incorporación de la población indígena, fijando los límites físicos/simbólicos de proximidad/lejanías tolerables. Mediante una intervención estatal, con sus disposiciones administrativas y judiciales, su aparato

de saber-poder, es como un conglomerado de individuos de la población es identificada/reconocida como indígena, siéndole otorgada una parte del territorio concebido como nacional, regulando los mecanismos de utilización de los recursos y las formas de trabajo. (Katzner 2009).

Dentro del marco gubernamental, emergió una lógica económica ante la cual los indígenas Sirionó se vieron confrontados. Este escenario culminó en un “ajuste político- administrativo, espacial y social que buscaba transformar el espacio jurisdiccional en un ámbito simultáneamente productivo, funcional y adecuado para una constante supervisión” (Katzner 2009). Como se señaló previamente, este proceso de territorialización estatal en la época republicana se distinguió por la instauración de políticas sedentarias. Estas se materializaron mediante tres estrategias fundamentales que consiguieron consolidar sus propósitos: (1) la creación de la reducción evangélica de Ibiato y el centro educativo de Casarabe, (2) la regularización de las tierras y (3) la ordenación de los bosques y el territorio en el marco de políticas neoliberales.

3.2.1. Fundación de reducciones: entre el núcleo escolar de Casarabe y la reducción evangélica del Ibiato (1932–1970)

El proceso de sedentarización del pueblo Sirionó alcanzó una etapa decisiva entre 1932 y 1970 con la fundación de dos núcleos institucionales que estructuraron de forma definitiva su reorganización territorial, el núcleo escolar estatal de Casarabe y la misión evangélica establecida en Ibiato. Ambos espacios, aunque de distinta naturaleza, compartieron una misma función, convertir al pueblo Sirionó en una población sedentaria, productiva y gobernable, de acuerdo con las expectativas del Estado republicano y sus aliados religiosos.

La escuela de Casarabe fue fundada en 1937 por el educador Luciano Franco, bajo el respaldo del Ministerio de Educación. Su propósito declarado era reunir al pueblo Sirionó para impartir-

les instrucción básica y enseñarles hábitos de vida sedentarios. A partir de 1940, y con la llegada de más niños a la escuela, el núcleo fue creciendo, hasta convertirse en un centro de referencia para la política estatal de “educación indígena”. Casarabe representó un intento estatal de concentrar a la población Sirionó en un solo lugar y modificar sus formas de vida tradicionales.

No obstante, el experimento de Casarabe tuvo una vida relativamente corta. Las enfermedades, la falta de recursos, el desarraigo forzado y la resistencia de muchas familias Sirionó provocaron que la escuela fuera abandonada hacia 1948. Este fracaso evidenció las limitaciones de una política estatal que, sin comprender las lógicas culturales y territoriales del pueblo Sirionó, pretendía imponer un modelo rígido de asimilación.

En paralelo, desde 1932, la Misión Evangélica Cuadrangular desarrolló una estrategia más sostenida y efectiva en la comunidad de Ibiato. A través de un discurso de salvación religiosa y de promesas de protección ante las amenazas externas, los misioneros lograron atraer a una parte significativa de la población Sirionó, asentándola progresivamente en un núcleo fijo. La reducción de Ibiato se consolidó como el principal centro de sedentarización del pueblo, combinando la prédica religiosa con prácticas de producción, asistencia médica, educación y vigilancia permanente.

Como señala Garrett (1933), el Estado boliviano concedió autorización formal a la Misión Cuadrangular para ‘civilizar’ al pueblo Sirionó, legitimando así una ocupación simbólica y territorial que redefinió la vida del pueblo. A diferencia de Casarabe, la misión evangélica ofrecía una estructura más estable y articulada, con presencia continua, infraestructura básica y control directo sobre la población reducida.

Este proceso de reducción transformó profundamente la organización social Sirionó. Se impuso una lógica de vida sedentaria, basada en el trabajo agrícola, la disciplina religiosa y la escolarización obligatoria. Las relaciones de parentesco se reorganizaron bajo una autoridad centralizada —el “capitán” reconocido por la misión—, y se introdujeron nuevas formas de gobernanza comunitaria, muchas veces en conflicto con los liderazgos tradicionales.

La misión de Ibiato también operó como espacio de mediación con el Estado. Desde allí se gestionaron los primeros intentos de reconocimiento territorial, programas de salud, censos y registros oficiales. Esta función intermediaria permitió a la misión ocupar un lugar estratégico en la configuración del nuevo territorio Sirionó, al punto que muchas de las relaciones institucionales actuales siguen atravesadas por esa herencia.

No obstante, esta transformación no estuvo exenta de tensiones y contradicciones. Si bien algunas familias encontraron en Ibiato un espacio de estabilidad frente al despojo territorial, muchas otras experimentaron la reducción como una forma de pérdida de movilidad, de autonomía, de cultura. El tránsito del territorio libre al núcleo sedentario implicó una redefinición de la identidad colectiva y de los vínculos con el espacio ancestral.

Este periodo (1932–1970) puede entenderse, por tanto, como la etapa fundacional de la actual configuración territorial del pueblo Sirionó. Es en este momento que se consolidan los marcos normativos, institucionales y simbólicos de la sedentarización, en articulación directa con las estrategias del Estado para controlar y ‘civilizar’ a los pueblos indígenas amazónicos. Ibiato, como espacio de reducción, deviene así en enclave de territorialización estatal, una forma de gubernamentalización que, bajo la apariencia de protección, operó como mecanismo de desposesión y control.

3.2.2. Reglamentación del acceso a la tierra (1842–1990)

La regulación del acceso a la tierra en Bolivia ha sido un instrumento central en la construcción del orden territorial estatal, especialmente en la región amazónica. Desde la promulgación del primer decreto sobre tierras baldías en 1842, el Estado ha desplegado una racionalidad jurídico-administrativa orientada a convertir la tierra en mercancía, a institucionalizar la propiedad individual y a facilitar su apropiación por parte de élites criollo-mestizas. Este marco legal ha funcionado históricamente como un dispositivo de desposesión para los pueblos indígenas,

cuya territorialidad colectiva y movilidad no se ajustaban a las formas de tenencia que el derecho liberal reconocía.

El decreto de 1842 reglamentó por primera vez la adjudicación de tierras consideradas 'baldías', abriendo la posibilidad para su ocupación por parte de quienes las desarrollaran productivamente. Bajo este principio, los espacios que no estuviesen formalmente ocupados, titulados o productivamente explotados eran susceptibles de ser apropiados por terceros. Así se legitimó la expansión territorial sobre tierras indígenas, invisibilizando las formas comunitarias de uso, manejo y ocupación del territorio.

Durante las décadas siguientes, este principio fue reafirmado en diversas normativas. La Ley de Tierras de 1874, por ejemplo, reafirmó la concepción individualista y liberal de la propiedad, consolidando la venta directa de tierras fiscales y eliminando toda noción de tierra colectiva. Ya en el siglo XX, la Ley de Tierras Baldías de 1905 dio un salto cualitativo en la privatización territorial. Esta norma autorizó la venta directa de grandes extensiones de tierra a particulares y empresas, estableciendo lotes de hasta 20.000 hectáreas a precios simbólicos — 10 centavos de boliviano por hectárea en zonas agrícolas y 1 boliviano en zonas gomeras —, con el único requisito de radicar una familia por cada mil hectáreas.

Este tipo de políticas propició la conformación de una estructura agraria altamente concentrada en las tierras bajas. Como lo advierte Guiteras (2012), estas medidas permitieron a actores regionales benianos, cruceños e incluso externos incrementar significativamente su poder territorial y político, ocupando enormes extensiones de tierras públicas. La adjudicación se hizo sin consulta a los pueblos indígenas, sin considerar sus formas de ocupación histórica y sin garantizar ninguna protección legal sobre sus territorios.

El impacto fue particularmente severo en el territorio del pueblo Siriono, que durante buena parte del siglo XX quedó legalmente desprotegido. La ausencia de títulos de propiedad colectiva, sumada a la movilidad tradicional de su modo de vida, permitió que el Estado y otros actores económicos consideraran esas tierras como baldías. En consecuencia, se produjo una progresiva fragmentación del territorio ancestral, con la instalación de

propiedades privadas y concesiones extractivas en espacios históricamente habitados y utilizados por el pueblo Sirionó.

Ya entrado el siglo XXI, a pesar de los avances formales en materia de reconocimiento de derechos indígenas — como el saneamiento de tierras y el reconocimiento de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) — las normas que regulan el acceso a la tierra siguen priorizando la racionalidad productivista y extractiva. El propio INRA, como órgano ejecutor de la política agraria, ha operado bajo un enfoque técnico que privilegia los criterios de “función económico-social” (FES) sobre las territorialidades indígenas. Como indica Regalsky (2017), estos procesos han contribuido a disolver sujetos colectivos y formas indígenas de gobierno, al someterlas a los dispositivos del Estado moderno.

La noción de FES, introducida como criterio rector del saneamiento, ha funcionado en la práctica como mecanismo de evaluación de la utilidad de la tierra en función de su productividad capitalista. Este enfoque ha tenido consecuencias directas en la evaluación de las tierras indígenas, que muchas veces no presentan cultivos visibles o infraestructura formal, pero que cumplen funciones ecológicas, culturales y territoriales fundamentales.

En este marco, la persistencia de la categoría ‘tierra baldía’ continúa operando como amenaza estructural sobre los territorios indígenas amazónicos. La ley y su aparato institucional refuerzan una visión extractiva y mercantil de la tierra, reproduciendo las lógicas coloniales del despojo bajo marcos jurídicos contemporáneos. Esta situación se agudiza con la reciente reconfiguración de los instrumentos de planificación territorial, como el Plan de Uso de Suelo del Beni aprobado en 2019, que retoma criterios técnicos y productivistas, sin reconocer adecuadamente las formas indígenas de territorialidad.

De esta forma, la reglamentación del acceso a la tierra en Bolivia ha sido una herramienta histórica de territorialización estatal, que ha favorecido la expansión del agroextractivismo y la concentración de la propiedad en tierras bajas. Para el pueblo Sirionó, esta normativa ha significado la progresiva pérdida de su espacio ancestral, la imposición de una lógica ajena de propiedad individual y la invisibilización sistemática de su forma particular de habitar y organizar el territorio.

3.2.3. Ordenamiento de los bosques y el negocio forestal de la madera en el territorio Sirionó (1990 – hasta el presente)

El viraje del pueblo Sirionó desde la recuperación de su territorio (1990) hacia la gestión forestal coincidió con la difusión, en las tierras bajas bolivianas, de la noción de desarrollo sostenible y del manejo forestal sostenible (MFS) previsto en la Ley Forestal 1700 (1996). Durante aquella década, agencias estatales y organismos no gubernamentales promovieron la elaboración de planes de vida y planes de gestión territorial en los que la conservación del bosque debía articularse con la obtención de ingresos. “En ese marco, CIDDEBEN, con experiencia previa en el TIPNIS y el Territorio Multiétnico, impulsó, en 1996, la conformación de un equipo de nueve planificadores comunales (tres mujeres) y la construcción de un plan de gestión territorial que integraba caza, pesca, apicultura, ecoturismo y aprovechamiento maderero” (Lehm 2004, 100-102).

El paso decisivo se produjo en 1999, cuando el Consejo del Pueblo Sirionó suscribió con CIDDEBENI, convenio para ejecutar un Plan General de Manejo Forestal (PGMF) que cubría 38.739 ha de la TCO; de ellas, 5.408 ha fueron clasificadas como bosque productor con un ciclo de corta de veintinueve años, superior al mínimo legal. A fin de reducir el impacto sobre la fauna, el territorio se fraccionó en tres bloques discontinuos (Pata de Águila, Paichainé y Tambata) y en Áreas de Aprovechamiento Anual no mayores de 200 ha (Lehm 2004, 118). Esta cartografía técnica introdujo una lógica parcelaria ajena a la concepción Sirionó del bosque como espacio indiviso en el que cohabitan humanos y no-humanos (Martínez 2002; Ulloa 2004).

Las primeras talas revelaron graves limitaciones operativas, falta de experiencia en cubicaje, trazabilidad y logística; costos elevados de combustible y transporte; y tensiones sobre la distribución de ingresos. Para sortear la crisis, CIDDEBENI promovió la creación de la Empresa Forestal Comunal Sirionó (EFC-S), dotada de gerente, técnico y personal administrativo (CIDDEBENI 2001). Entre 1999 y 2002, la EFC-S generó treinta y tres empleos permanentes y treinta y cuatro eventuales; los ingresos brutos aumentaron de 37.254 Bs a 104.466 Bs, pero el 66 % se destinó a salarios

y solo 15.170 Bs alimentaron el Fondo Comunal (Yaca 2003 cit. Lehm 2004, 119-141). La comunidad empezó a cuestionar la opacidad contable y la dependencia técnica, y en 2011 CIDDEBENI abandonó el proyecto en medio de denuncias de malversación de activos (entrevista Sandoval).

Tras la retirada de la ONG, el Consejo Sirionó se vio obligado a redefinir la estrategia. Sin capacidad técnica propia para actualizar inventarios ni tramitar los Planes Operativos Anuales ante la ABT, optó por delegar la gestión a empresas externas. Desde 2012, los bloques de corta se arriendan mediante contratos quinquenales prorrogables; destaca el acuerdo con CRONEBOL, que paga 5 USD por metro cúbico en pie, asume la tala, el cubicaje y el transporte, y entrega la madera en tronca a la industria regional. De este modo, el PGMF queda subsumido en un esquema mercantil en el que la comunidad conserva la titularidad legal — y el discurso de sostenibilidad —, mientras la captura de valor real se desplaza a la cadena empresarial. Los ingresos se concentran en un Fondo Comunal cuyo manejo carece de auditoría externa, reproduciendo la opacidad señalada en el periodo CIDDEBENI.

Paralelamente, proliferó la comercialización individual de leña de guayabochi (*Calicophyllum spruceanum*). Cada familia negocia directamente con contratistas de Trinidad; no existen normas internas que regulen volúmenes ni zonas de corta. Este mercado paralelo ha reforzado diferencias patrimoniales — algunas unidades controlan hasta 400 ha de pampa y monte — y ha erosionado la lógica redistributiva que sustentaba el proyecto original. En términos culturales, la inserción plena en el circuito maderero introdujo una concepción del bosque como stock divisible y negociable, contrapuesta a la ontología Sirionó “donde humanos y no-humanos forman un continuum simbiótico” (Ulloa 2004, 141).

Las consecuencias ambientales se evidencian en la merma de fauna de caza. Comunarios coinciden en que ahora deben internarse más lejos para obtener carne de monte, fuente tradicional de proteínas y “colchón” frente a crisis de precios. Melgar (2003 cit. Lehm 2004) reconoce el nexo entre actividad forestal y declive de animales, aunque la asamblea aún no contempla suspender la explotación ante la necesidad de ingresos monetarios. El dilema se agrava porque los cupos oficiales de corte

rara vez se ajustan a las tasas de crecimiento de las especies. Estudios de ecología forestal muestran que árboles comerciales tardan décadas en alcanzar la madurez reproductiva, mientras los planes fijan rotaciones de veinte a treinta años, insuficientes para la plena regeneración (Gullison et al. 1996; Dauber 2003). En ambientes normativos laxos — Powers (2002) los describe como “entre laxo y caótico”— la sobre-explotación conduce a la pérdida paulatina de valor biológico y económico. Rice et al. (2001) advierten que bajo estas condiciones los concesionarios tienden a abandonar los bosques naturales o a sustituirlos por plantaciones de rotación corta, lo que no garantiza la conservación de la biodiversidad.

Desde la óptica comunitaria, la balanza coste-beneficio resulta cada vez más incierta. Las utilidades netas continúan siendo marginales frente a los impactos en la caza, la soberanía alimentaria y la cohesión social. A falta de una evaluación integral del PGMF — económica, ecológica y cultural —, el pueblo Sirionó navega entre la urgencia de efectivo y la erosión de sus propios fundamentos territoriales. La experiencia confirma que el MFS, sin control comunitario real y sin transparencia en la cadena de valor, corre el riesgo de reproducir la lógica extractivista que pretendía superar. El reto inmediato es re-politizar la gestión forestal, renegociar precios y cláusulas, instaurar auditorías independientes y, sobre todo, explorar alternativas que prioricen la biodiversidad y la alimentación local antes que la exportación de troncas. Solo así el bosque seguirá siendo un soporte vivo de la identidad Sirionó y no un eslabón periférico del mercado global de la madera.

4. Extractivismo agrario en el TIS: renta de la tierra y expansión de la frontera arrocera

La expansión del extractivismo agrario en el Territorio Indígena Sirionó (TIS) se inserta en un proceso más amplio de transformación de la Amazonía boliviana en una frontera de producción para el capital agroindustrial. Este proceso no es reciente

ni aislado: responde a una acumulación de políticas y dinámicas históricas que han venido resignificando y mercantilizando el territorio indígena desde la época colonial, pero que hoy adquieren una intensidad particular debido al avance de los cultivos extensivos — principalmente arroz y soya — impulsados por capital cruceño con respaldo estatal. La lógica de “frontera agrícola” habilita tanto la apropiación del espacio como la subordinación de las formas locales de uso del suelo a criterios mercantiles.

En el caso específico del TIS, esta avanzada productiva se manifiesta de forma concreta en el incremento sostenido de los arrendamientos de tierra a empresarios arroceros, especialmente en las comunidades de Ibiato y Pata de Águila. Como lo señalan los testimonios recogidos durante la investigación, el arriendo de parcelas comunales se ha convertido en una de las principales fuentes de ingreso económico en los últimos años, desplazando otras actividades tradicionales y reconfigurando el uso del territorio. En este contexto, la tierra no es utilizada directamente por los miembros de la comunidad, sino que se convierte en un bien susceptible de generar renta monetaria, bajo esquemas contractuales que no siempre están claramente definidos ni regulados internamente.

Esta práctica de arrendamiento, en apariencia funcional para cubrir necesidades inmediatas de las familias o de las organizaciones comunitarias, reproduce una forma de subordinación estructural que refuerza la dependencia de las comunidades respecto al capital externo. En lugar de fortalecer la autonomía económica y territorial del pueblo Sirionó, el modelo de arriendo favorece la penetración de actores agroindustriales que, con maquinaria, insumos y canales propios de comercialización, capturan el grueso del excedente económico generado en el territorio. Esta situación queda evidenciada en la distribución de la renta de la tierra, donde las diferencias entre lo que recibe la comunidad y lo que obtienen los empresarios reflejan una estructura profundamente desigual.

Además, este modelo no solo implica consecuencias económicas, sino también profundas transformaciones en las prácticas territoriales y en el tejido social Sirionó. El uso intensivo del suelo por parte de los arroceros ha generado impactos ambientales significativos: pérdida de cobertura vegetal, contaminación de

fuentes de agua por agroquímicos, desecación de lagunas y disminución de la biodiversidad. Comunarios de Ibiato han señalado en entrevistas y espacios de diálogo que la presencia masiva de maquinaria pesada, los desmontes y la quema de residuos agrícolas han alterado los ciclos ecológicos y afectado prácticas tradicionales como la recolección, la caza y la pesca.

Estos efectos se sienten de manera más aguda en zonas como el monte San Pablo, el monte Grande y otros sectores aledaños a los caminos troncales abiertos por los arroceros, donde se ha consolidado una nueva espacialidad basada en parcelas arrendadas y circuitos logísticos diseñados para la exportación. Así, la territorialidad Sirionó, basada históricamente en la movilidad, el uso colectivo y el vínculo simbólico con el bosque y las sabanas, es desplazada por una lógica productivista centrada en la rentabilidad y la apropiación intensiva del suelo.

Este nuevo ciclo extractivo se inscribe en una narrativa estatal de “desarrollo productivo”, amparada en los lineamientos del Plan de Uso de Suelo del Beni (PLUS 2019), que promueve el uso agropecuario de las tierras amazónicas bajo criterios de vocación productiva. Dicha normativa, aunque presentada como instrumento de ordenamiento territorial, ha sido funcional a los intereses del agronegocio, al categorizar amplias zonas del TIS como áreas aptas para el cultivo extensivo, desconociendo las prácticas tradicionales y el conocimiento ecológico de las comunidades indígenas. En esta perspectiva, el territorio es reducido a soporte físico para la extracción de valor económico, sin considerar sus dimensiones simbólicas, históricas y culturales.

La expansión del agronegocio dentro del TIS ha dado lugar a nuevas formas de conflictividad interna, particularmente en torno a la distribución de la renta generada por los arriendos. Tal como fue documentado en entrevistas y talleres comunitarios, en varias ocasiones los acuerdos entre comunarios y empresarios fueron establecidos de manera informal o sin un consentimiento colectivo claro, generando disputas entre dirigentes y miembros de base. Esta situación ha debilitado la cohesión comunitaria y ha fomentado desconfianzas, especialmente cuando los recursos económicos obtenidos por el arriendo no se traducen en mejoras tangibles o colectivas. Las tensiones internas han derivado incluso en cuestionamientos a la legitimidad

de las autoridades comunales o en propuestas de redistribución más equitativa del ingreso percibido.

El análisis económico de la renta de la tierra en el TIS muestra una clara asimetría entre las ganancias que obtienen los empresarios agrícolas y los ingresos que reciben las comunidades. Así, se evidencia que, si bien las comunidades perciben un ingreso por hectárea arrendada, este representa apenas una fracción de lo que logran capturar los empresarios mediante la comercialización del arroz en los mercados nacionales o de exportación. Esta diferencia no solo refleja una lógica de subordinación estructural, sino también una extracción indirecta de riqueza basada en el acceso desigual a maquinaria, infraestructura, insumos y redes de comercialización. El resultado es una economía de enclave, donde el valor generado en el territorio no permanece en él, sino que es desplazado hacia otros centros de acumulación.

A ello se suma un importante impacto ambiental que, lejos de ser un efecto colateral, constituye un componente estructural del modelo agroextractivo. Las prácticas agrícolas extensivas empleadas por los empresarios —incluyendo el uso de glifosato, fertilizantes químicos y mecanización intensiva— están erosionando los suelos, contaminando cuerpos de agua y desplazando la fauna silvestre. La disminución de especies como el quirquincho, el oso bandera, el jochi y el tatú, junto con la pérdida de fuentes de agua como la laguna Ibiato, fueron señaladas por las y los comunarios como consecuencias directas de esta expansión agroempresarial. Además, los efectos en la apicultura y la disponibilidad de frutos silvestres han afectado seriamente las actividades de subsistencia tradicionales.

Frente a estos procesos, en las comunidades comienzan a emerger discursos y prácticas que cuestionan el modelo vigente y plantean alternativas. Algunos comunarios, particularmente mujeres y jóvenes, han manifestado interés en desarrollar actividades económicas basadas en el manejo comunitario del bosque, la ganadería local a pequeña escala y el turismo ecológico. Estas propuestas, sin embargo, enfrentan múltiples obstáculos: la falta de apoyo estatal, las asimetrías de poder con los empresarios y las debilidades organizativas internas. Pese a ello,

reflejan una voluntad de replantear el uso del territorio desde lógicas más sustentables y culturalmente pertinentes.

Este proceso de reapropiación discursiva y crítica del territorio remite también a una reflexión más amplia sobre la temporalidad extractiva. Mientras que los ciclos ecológicos y culturales del pueblo Sirionó responden a ritmos lentos y relacionales con la naturaleza, el modelo agroindustrial impone una temporalidad acelerada orientada a la ganancia inmediata. Esta desincronización entre tiempos ecológicos y tiempos de mercado genera tensiones no solo materiales, sino también existenciales y simbólicas. En palabras de algunos comunarios, “la tierra ya no descansa”, “los animales se van” o “la lluvia ya no cae como antes”, frases que expresan no solo una preocupación ambiental, sino una ruptura en la relación entre pueblo y territorio.

Así, el extractivismo agrario en el TIS no puede entenderse únicamente como un fenómeno económico o ambiental. Se trata de un proceso profundamente político y cultural que redefine la territorialidad Sirionó, desarticula sus formas de organización social y reconfigura los sentidos del habitar. Frente a ello, el desafío no solo es de resistencia, sino de construcción de alternativas territoriales que restituyan el vínculo entre comunidad, territorio y autonomía.

Conclusiones

La presente investigación aborda el análisis de las dinámicas territoriales y los procesos de territorialización estatal en la región Amazónica del Beni, con un enfoque particular en el territorio indígena Sirionó. En ella se examinan las políticas gubernamentales que proponen la ampliación de la agropecuaria industrial capitalista hacia la Amazonía boliviana en el departamento del Beni, sin considerar la enorme importancia de los ecosistemas amazónicos para el equilibrio ecológico y climático regional y global. En este sentido, se destaca que las políticas gubernamentales en el departamento del Beni han estado enfocadas en el aprovechamiento productivo y la valorización del territorio amazónico, específicamente a través de la producción de granos y carne para la exportación. Para lograr estos objetivos,

se han implementado diversos mecanismos desde el ámbito estatal (subnacional y nacional) con el fin de ordenar el territorio amazónico bajo una perspectiva productivista y vinculada a la agropecuaria capitalista.

Este proceso de territorialización estatal en el territorio Sirionó se ha desplegado en un recorrido históricamente delimitado que inicia en la década de 1930, siendo el proceso de sedentarización de los pueblos Amazónicos nómades, dirigido por el Estado republicano, el germen que inaugura y delinea las dinámicas territoriales y económicas actuales, tendientes a introducir al pueblo Sirionó en los flujos de capital agroindustrial. Dichas dinámicas impulsan algunos fenómenos contradictorios dentro el territorio, a través de la renta de la tierra, el cambio en el uso de suelo y el desarrollo de los negocios forestales de madera.

Asimismo, ha tenido un impacto significativo en el territorio Sirionó, ya que ha alterado la forma en que los habitantes interactúan con su entorno natural y social. Además, la introducción de actividades económicas orientadas hacia la agroindustria ha generado una serie de conflictos entre las familias Sirionó. En este contexto, resulta fundamental comprender las dinámicas territoriales y procesos de territorialización estatal en la región Amazónica del Beni, y en particular en el territorio Sirionó, para poder abordar los desafíos que se presentan en materia de conservación ambiental y justicia social.

Durante el proceso de investigación, se ha observado que la evolución y construcción del departamento del Beni como entidad territorial subnacional, se ha dado en concordancia con el paradigma occidental de desarrollo y el objetivo de crecimiento económico, que busca poner en valor la Amazonía para la acumulación capitalista. Para lograr esto, se han empleado diversas estrategias, tales como la exploración y ocupación de supuestas 'tierras baldías' amazónicas, el establecimiento de elementos de control estatal en la región, el proceso de apropiación del territorio y la explotación de la naturaleza, entendida como 'recursos naturales'.

Asimismo, se han señalado los aspectos fundamentales de las políticas estatales hacia las tierras bajas y la región amazónica del Beni, en los siglos XIX, XX y XXI, en el contexto de la construcción del Estado-nación boliviano. Estas políticas han determinado los procesos de ocupación y apropiación de estos espacios por parte de la sociedad local blanco-mestiza, que ha disputado la concentración de tierras con los pueblos indígenas.

En cuanto a las políticas estatales más recientes hacia tierras bajas, se ha examinado la evolución de los ciclos de apoyo estatal al desarrollo de la agropecuaria industrial capitalista en la Amazonía boliviana y su incidencia en la región amazónica del Beni. Se ha identificado un primer ciclo de políticas estatales que se inicia con la Reforma Agraria de 1953 y culmina en 1984, lo que establece las bases para el desarrollo de la agropecuaria industrial. El segundo ciclo se inaugura con el neoliberalismo en 1985 y culmina en 2004, durante el cual se consolida la matriz terrateniente latifundista en la región. El tercer ciclo se inicia en 2006 con la presidencia de Evo Morales y continúa hasta la actualidad, promoviendo nuevos espacios para la implantación de la agroindustria en las regiones amazónicas del Beni, Pando y el norte de La Paz.

A partir de este enfoque histórico, se pueden identificar tres procesos significativos de territorialización estatal que fueron dirigidos hacia el pueblo Sirionó, con el propósito de desarticular sus modos de vida nómades. El primer proceso consistió en la fundación de “reducciones” o “pueblos de indios” que se llevaron a cabo con la creación de la Escuela Indígena de Casarabe en 1937 y la Misión Evangélica del Ibiato en 1932. El segundo proceso se relaciona con la reglamentación del acceso a la tierra y la consolidación del gobierno republicano, que estableció la ocupación productiva de los espacios vacíos de la región amazónica del Beni como objetivo de sus políticas. Desde esta comprensión se concretó la promoción estatal para colonizar la Amazonía, a través de la distribución de las denominadas “tierras baldías” y la regularización de las nuevas propiedades de los poseedores criollo-mestizos, lo que resultó en la pérdida de los territorios ancestrales del pueblo Sirionó. El tercer proceso se inició en el periodo neoliberal a partir de la década de 1990. Este proceso, produjo la reconstitución territorial del pueblo Sirionó, que atrajo la atención de organizaciones estatales y no estatales que cola-

boraron en los procesos de “gestión del territorio” y el manejo de los ‘recursos naturales’. Las lógicas de aprovechamiento extractivo de la madera, que el pueblo Sirionó mantiene hasta el presente con los negocios forestales, surgieron de estas iniciativas.

En relación a los procesos de deforestación planificados que se han implementado en el territorio Sirionó a través del enfoque de Manejo Forestal Sostenible definido por la Ley Forestal en Bolivia desde 1999, se considera que estos no pueden ser considerados como sostenibles, ya que destruyen irreversiblemente importantes bosques primarios de gran importancia ecológica para la reproducción de la vida en los ecosistemas amazónicos. Según el Panel Científico Amazónico estos bosques son importantes debido a la gran biodiversidad presente en ellos, su capacidad de actuar como sumideros de carbono que permiten la mitigación del cambio climático, y en el suministro de agua dulce a escala local y regional. Asimismo, se ha comprobado en la fase de campo de esta investigación que estos procesos de deforestación planificados han afectado los medios de vida y la reproducción de las prácticas culturales del pueblo Sirionó con relación al bosque, como el acceso a la carne animal de monte o la recolección de los frutos del bosque.

La expansión geográfica de la agroindustria, en el tercer ciclo de la agropecuaria capitalista, ha buscado acceso a reservas latentes (de tierras productivas) y acceder a nuevos recursos en otros espacios que le permitiría compensar temporalmente la tendencia a la baja de la tasa de ganancia, entendiendo que en los últimos años ya se evidencian ciertos límites a la expansión agropecuaria en el departamento de Santa Cruz. La necesidad de expansión geográfica permanente del capital ha implicado el reordenamiento territorial. En el caso del territorio Sirionó, estas dinámicas de expansión geográfica del capital han logrado penetrar la institucionalidad territorial indígena, reorganizar el territorio y transformar las relaciones sociales y económicas a través de la renta de la tierra. De esta manera, se evidenciaron algunos impactos de estas dinámicas económicas en el Territorio Sirionó:

1.- Se ha instituido una distribución desigual de la tenencia de la tierra. Si bien, en el territorio Sirionó no existe la posesión o derecho legal sobre la tierra, la apropiación de la tierra o los derechos de propiedad de la tierra se establecen bajo normas y procedimientos propios en el territorio. Durante los últimos diez años en los que se ha intensificado el proceso rentista de la tierra, se dieron procesos mediante los cuales autoridades indígenas o familias con más poder accedieron a apropiarse de mayores espacios de tierra, con el objetivo de obtener mayores rentas. Así mismo, se evidencia la conformación de grupos o asociaciones de familias que se unen para establecer transacciones en mejores condiciones con los empresarios arroceros. Estos dos comportamientos: (1) el acaparamiento o apropiación de mayor cantidad de tierra y (2) la asociación de grupos de arrendatarios, definen diferenciaciones y nuevas desigualdades socioeconómicas en el territorio Sirionó.

2.- Las dinámicas económicas del arriendo de la tierra traen consigo conflictos entre familias o asociaciones de arrendatarios. Al no existir, en algunos casos, límites claros que demarquen los terrenos para producción de arroz y habiendo casos en los que los productores arroceros han traspasado sus arados a otros terrenos, producen estos conflictos internos en el territorio.

3.- Después de participar en las dinámicas económicas del arrendamiento de tierras durante más de una década, el pueblo Sirionó ha constatado que el uso de maquinaria y agrotóxicos asociados a la producción de arroz está generando impactos ambientales significativos en su territorio. Estos impactos incluyen la contaminación de fuentes de agua utilizadas previamente, la deforestación y desecación de lagunas esenciales para la fauna local, la proliferación de incendios durante la temporada de chaqueo y la disminución de la población de abejas. Esta última observación es especialmente relevante para las mujeres dedicadas a la producción y comercialización de miel de abeja de monte.

En el marco de mayor uso del suelo, la función central del PLUS del Beni 2019 es promover actividades productivas. Sin embargo, este enfoque se basa en una visión sectorial y fragmentada que no considera la complejidad y la interdependencia de los sistemas socioecológicos de la región amazónica. La zonificación del territorio en función de los usos permitidos y restringidos puede resultar insuficiente para abordar las problemáticas ambientales y territoriales de manera integral y holística. Es necesario, por tanto, considerar aspectos como la conectividad ecológica, la diversidad biológica, la capacidad de carga del territorio, las dinámicas socioeconómicas y culturales de las comunidades locales e indígenas, entre otros factores relevantes para una gestión sustentable del territorio. De esta manera, se garantizaría la conservación de los ecosistemas y la biodiversidad, se fomentaría la resiliencia de las comunidades locales e indígenas y se promovería una economía más sustentable y justa.

Es evidente que las amenazas y presiones que actualmente enfrentan los territorios indígenas en el Beni debido al desarrollo extractivista están teniendo graves consecuencias ambientales y sociales en la región. El PLUS 2019 podría profundizar esta situación al inducir a la deforestación para la introducción de cultivos agroindustriales, las plantaciones ilegales de hoja de coca y la extracción de recursos mineros e hidrocarburíferos en el departamento, respaldados por el gobierno nacional y el sistema económico global. En su intento de promover el desarrollo económico de la región, el PLUS 2019 también puede contribuir a este problema. Las consecuencias e impactos de estas contradicciones son devastadoras para los pueblos indígenas, incluyendo la degradación del medio ambiente, la pérdida de tierras y territorios, la contaminación de los recursos hídricos y la extinción de la biodiversidad, entre otros. Además, estos impactos tienen efectos directos en la salud, la cultura y la subsistencia de los pueblos indígenas, lo que pone en peligro su supervivencia y su capacidad para mantener sus formas de vida.

Las amenazas al territorio identificadas en diálogo con el pueblo Sirionó tendrían consecuencias negativas para los medios de vida de los pueblos indígenas, ya que su sustento y alimentación, por ejemplo, la fauna silvestre, se agotaría, y sus prácticas organizativas, económicas y culturales se verían afectadas. Es fundamental comprender que el territorio es esencial para la

reproducción de la identidad y forma de vida de los pueblos indígenas, ya que en este espacio se establecen las relaciones sociales y la vida en comunidad, donde se transmiten los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales. Además, los pueblos indígenas tienen una capacidad milenaria, mencionada al inicio de este trabajo, para criar biodiversidad y mantener los equilibrios ecológicos de la cuenca amazónica.

Es importante destacar que los pueblos indígenas tienen un profundo conocimiento de la naturaleza y una estrecha relación con ella, lo que les permite conservar y usar de manera sustentable los recursos del territorio. Por lo tanto, cualquier actividad que amenace el equilibrio ecológico del territorio puede tener efectos graves en la subsistencia y la forma de vida de los pueblos indígenas. Es necesario, por tanto, considerar la importancia del territorio y la cosmovisión indígena en la gestión sostenible del bosque, la naturaleza y en la protección de la biodiversidad y los ecosistemas. De esta manera, una herramienta supuestamente técnica y 'neutra' como un plan de uso del suelo, formulado por un gobierno departamental, se torna en amenaza para los ecosistemas y los modos de vida de los pueblos indígenas, y pone en riesgo el territorio que es fuente de vida, en plena crisis ambiental global.

A través de la adopción de la perspectiva de una 'mirada larga histórica' y el análisis sobre la ocupación del espacio amazónico beniano, se han identificado tendencias sistemáticas, como la explotación persistente de 'recursos naturales', el avance de la agropecuaria, los procesos de colonización, etc. Al reconocer y desentrañar estos patrones, se desvelan las estructuras subyacentes y las fuerzas motrices que han configurado históricamente la región. En este sentido, la 'mirada larga histórica' no solo cumple un rol interpretativo del pasado, sino que se posiciona como un marco analítico esencial, dotando de herramientas teóricas para la comprensión crítica del presente y la proyección reflexiva hacia un futuro más justo y sustentable.

Referencias bibliográficas

- Alimoda, Héctor. 2010. "La colonialidad de la naturaleza: Una aproximación a la Ecología Política latinoamericana". En *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBINE). 1999. Informe de Actividades al Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA. Proyecto: Manejo de Recursos Forestales Comunitarios en el Territorio Indígena Sirionó (TIS).
- Dauber, E. 2003. "Modelo de simulación para evaluar las posibilidades de cosecha en el primer y segundo ciclo de corta en bosques tropicales de Bolivia". Documento Técnico. Santa Cruz: Proyecto BOLFOR.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos Ediciones. . 2004. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Foucault, Michel. 2004. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos Ediciones.
- García Jordán, Pilar. 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena Amazonía andina (siglos XIX-XX): La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Jordán, Pilar. 1999. "La construcción del espacio amazónico. Una perspectiva histórica de la ocupación de la Amazonía". *Medio ambiente en América Latina*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- García Jordán, Pilar. 2001. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA-IEP.

- Groff Greever, Janet. 1987. José Ballivián y el oriente boliviano. La Paz: Editora Siglo Ltda.
- Guiteras, Ana. 2011. Para una historia del Beni. Un estudio Socioeconómico, político e ideológico de la Amazonía boliviana, Siglos XIX y XX. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Guiteras, Ana. 2018. "La territorialización de la Amazonía boliviana: conocer, colonizar y administrar". Publications numériques de la Société des Langues Néo-Latines, Supplément au.
- Gullison, R. 1993. "The effects of road design and harvest intensity on forest damage caused by selective logging: Empirical results and a simulation model from the Bosque Chimanes, Bolivia". *Forest Ecology and Management* (59): 1-14.
- Harvey, David. 1989. La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Harvey, David. 2004. El nuevo imperialismo. Madrid: Ediciones Akal S. A. Harvey, David. 2006. *The Limits Capital*. London: Verso.
- Holmberg, A. 1978. Nómadas del arco largo: Los Sirionó del oriente boliviano. México: Social Science Research Council.
- Katzer, Leticia. 2009. "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización: El caso Huarpe, Pcia de Mendoza". *Revista Avá* (16): 117. Katzer, Leticia. 2012. "Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: los Huarpes como comunidades indígenas". *Revista Anales de Arqueología y Etnología*.
- Katzer, Leticia. 2019. "Nomadismo y etnicidad: De-colonizar el sedentario como lugar de enunciación". *Acta sociológica* (80): 121-51.
- Katzer, Leticia. 2021. "Dinamizando el concepto de nomadismo. Notas teóricas y etnográficas sobre un modelo territorial

no reconocido". Revista Tabula Rasa. <http://orcid.org/orcid.org/0000-0003-3233-7559>.

- Laguna, Arián. 2016. "Genealogía de los territorios indígenas en Bolivia: multiculturalismo y gubernamentalidad neoliberal". Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Bolivia: escenarios en transformación Artículos sobre política, cultura y economía. La Paz: Creative Commons.
- Lander, Edgardo. 2010. "¿Podremos sobrevivir a la crisis terminal del capitalismo? (entrevista)", editado por Gina Vargas, Mar Daza y Raphael Hoetmer. Larrea, Carlos. 2021. "La Amazonía: una fuente de vida bajo asedio". Revista Andina.
- Lehm, Zulema. 1991. La demanda territorial del pueblo Sirionó. Trinidad: CIDDEBENI. 2004. Bolivia: estrategias, problemas y desafíos en la gestión del territorio Sirionó. Trinidad: CID-DEBENI-IWGIA.
- Machado, Horacio. 2015. "Ecología política de los regímenes extractivistas: De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América". Revista Bajo el Volcán. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473002>.
- Maldonado, Jorge Francisco, Mario Palencia, y Alonso Silva. 2016. "La máquina de guerra y el devenir del Estado: Una lectura de Amalia de José Mármol desde la perspectiva filosófica de Deleuze y Guattari". Revista Temas 3 (10): 11-27.
- Martínez, M. 2002. "La etnometodología y el interaccionismo simbólico: Sus aspectos metodológicos específicos". La Nueva Ciencia (5): 1-21.
- Meggers, Betty. 1976. Amazonía, hombre y cultura en un paraíso ilusorio. México: Editorial Siglo XXI.
- Melgar, T. 2003. Registro de la Asamblea de Presentación de Informes. Ibiato: Archivo de CIDDEBENI.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. La genealogía de la moral. Madrid: Diego Sánchez Meca.

- Ormachea, Enrique. 2021a. "Ciclos de expansión territorial de la agricultura capitalista en las tierras bajas de Bolivia". Boletín 5. Reflexiones urgentes sobre la Amazonia situación actual, riesgos y perspectivas. Síntesis del foro virtual realizado el 19 de agosto de 2020. La Paz: CEDLA.
- Ormachea, Enrique. 2021b. Políticas públicas y expansión de la agroindustria hacia la Amazonía boliviana. La Paz: CEDLA.
- Ormachea, Enrique. 2021c. "Nuevas desigualdades: agroindustria y Amazonía boliviana". Revista Académica Plustrabajo, Amazonía en la Situación y perspectivas.
- Ormachea, Enrique. 2008. ¿Revolución agraria o consolidación de la vía terrateniente?: el gobierno del MAS y las políticas de tierras. La Paz: CEDLA.
- Powers, M. 2002. Illegal loggers invade primordial indigenous natives. Environment News Service. <http://www.ens-newswire.com/ens/aug2002/2002-08-09-01.asp>.
- Regalsky, Pablo. 2017. Territorialidad indígena y descentralización en Bolivia (1994- 2005): Autonomías, municipalidades, diferenciación social y acceso a recursos. Londres: Universidad de Newcastle.
- Rice, D., C. Sugai, S. Ratay, y G. da Fonseca, 2001. "Sustainable Forest Management: A Review of Conventional Wisdom". Advances in Applied Biodiversity Science. Washington DC: Center for Applied Biodiversity Science at Conservation International.
- Romero, Carlos. 2004. "La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia". Proceso agrario en Bolivia y América Latina, by John Vargas. La Paz: Ed. Plural.
- Stearman, MacLean. 1987. No más nómadas. Los sirionós revisitados. Hamilton Press. Lanham.

“Todo tiene dueño para nosotros”

Narrativas desde Santa Ana de Mosetenes

Anne Chelsy Flores Loza

Introducción

La Paz, a menudo imaginada como un vasto altiplano rodeado de majestuosas montañas, encierra en su seno una diversidad geográfica y climática que muchas veces se reduce a un espacio altiplánico, con un enfoque andinocentrista, dejando de lado que en La Paz existen espacios vallunos como Charazani, zonas húmedas como Coroico y espacios amazónicos de los que no se habla, como, por ejemplo, la comunidad Santa Ana de Mosetenes, donde se manifiesta una interrelación vital entre seres humanos y su entorno natural.

Este enfoque andinocentrista, que reduce la complejidad de nuestra geografía, contribuye a una insensibilización alarmante hacia las realidades que enfrentan estas comunidades, especialmente en un momento crítico donde los incendios forestales están arrasando los bosques que son, literalmente, los pulmones de Bolivia y Sudamérica.

Los incendios no son meros eventos distantes que ocurren en la selva; son catástrofes que repercuten en el aire que respiramos y en las vidas que llevamos. Pese a que en los meses de septiembre y octubre del 2024 se suspendieron las clases en varias regiones de Bolivia, y miles de personas sufrieron enfermedades respiratorias, recordándonos que el humo de la Amazonía no respeta fronteras. Aun así, son unos cuantos activistas y ambientalistas

que marchan o piden la abrogación de las leyes incendiarias, mientras que el grueso de la población restante continúa con su vida rutinaria con normalidad. Pese a que hay estudios que advierten sobre las consecuencias a la salud por el aire contaminado que respiramos desde el mes de hace meses atrás, a nadie parece importarle la gravedad del asunto o el impacto negativo que tendrá a futuro.

La interconexión entre el bienestar humano y la salud del medio ambiente nunca ha sido tan evidente: los ciclos hídricos, la diversidad de la vida acuática y la seguridad alimentaria dependen de la integridad de nuestros bosques. Con cada incendio, alteramos estos ciclos, empujándonos hacia sequías devastadoras, extinciones de especies, pérdida de saberes ancestrales, pérdida de cultura, identidad y, en última instancia, la desintegración de las comunidades que dependen de estos recursos.

En medio de esta crisis, es esencial trascender rivalidades regionales y adoptar una perspectiva que nos una como seres vivos interdependientes. Antes de identificarnos con territorios o divisiones culturales, somos parte de un entramado más amplio de vida, en el que la relacionalidad multispecie juega un papel crucial. Actualmente, mientras la tecnología avanza, se presenta una paradoja inquietante: en lugar de cuidar nuestros ecosistemas, los devastamos, o nos mantenemos pasivos, esperando que otros asuman la responsabilidad. Esta falta de acción es un reflejo de nuestra desconexión de nuestro cuerpo con la naturaleza, entre nosotras y nosotros (área rural - urbana, alejamiento entre paceños y finalmente entre bolivianos).

Bajo ese entendido, el presente artículo de investigación tiene como objetivo dar voz a la comunidad Mositén, explorando el impacto de los incendios forestales en su relacionalidad multispecie. Al hacerlo, buscamos entender no solo las consecuencias ambientales y de salud, sino también el profundo impacto cultural que estos desastres ocasionan, mediante la aplicación de metodología cualitativa como la etnografía multisensorial y multisituada que tiene como técnicas los mapas corporales y cartografías para entender el territorio Mositén y su relación con el cuerpo, mediante el uso de dibujos (en donde se grafique el cuerpo propio y también los espacios territoriales más importantes de su cotidianidad) indicando las partes del cuerpo que

afectan, en dónde duele, incomoda o preocupa cuando los incendios están vigentes.

La salud de la Amazonía está intrínsecamente ligada a la vida de los Mositén y, por tanto, a nuestra propia existencia (quienes vivimos en la ciudad de La Paz sufrimos, año tras año, los efectos de las quemadas en nuestros cuerpos, en nuestra salud, en nuestra cotidianidad, en la interrupción de nuestras actividades, en nuestras emociones, por tanto, no es ajeno a nosotros). Al reconocer y valorar esta interdependencia (rural - urbano), podemos comenzar a construir un futuro en el que el cuidado, la conservación de la biodiversidad y el respeto por las culturas indígenas sean pilares fundamentales de nuestra sociedad.

1. Contextualizando el territorio

El escenario

Para comprender la delimitación geográfica de la presente investigación, resulta fundamental mencionar a autores clave como Vargas y Valeriano, quienes han desarrollado investigaciones previas en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Mositén. A continuación, se detalla el contexto geográfico y social de esta TCO, lo cual será relevante para el enfoque de esta investigación.

La Organización del Pueblo Indígena Mositén consta de ocho pueblos distribuidos en 96807 ha, ocupan el 43% de toda la región del Alto Beni, obtuvieron la titulación de Tierra Comunitaria de Origen (TCO), compuesto por los siguientes pueblos: Santa Ana, Inicua, Muchane, Covendo, Simay, San José, Villa Concepción y San Pedro de Cogotay, los pueblos indígenas que habitan en estas regiones son culturas de río y bosque, lo que ayuda a comprender que su estructura social y espiritual se encuentre en estrecha relación con la naturaleza, que condiciona, moldea y da sentido a sus prácticas e identidades culturales, la aplicación de los conocimientos que los indígenas poseen en este campo, es un componente importante de su cultura y

refleja la interacción permanente entre la naturaleza y los seres humanos (Vargas, 1997).

Si bien la TCO Mosetén incluye 8 pueblos distribuidos en la provincia Sud Yungas – La Paz, la presente investigación se delimita únicamente a Santa Ana de Mosetenes, perteneciente al municipio de Palos Blancos, provincia Sud Yungas de La Paz – Bolivia. Esta comunidad, ubicada en la zona amazónica del departamento de La Paz, se encuentra a orillas del río Alto Beni.

Las comunidades de los Mosetenes se encuentran en el municipio de Palos Blancos, en la provincia Sud Yungas, dentro las TCO Mosetén del departamento de La Paz. Se ubica en la zona amazónica del departamento de la Paz, provincia Sur Yungas, por las orillas del río Alto Bení, Santa Elena o Cotacajes y se concentra en ocho comunidades: Muchane, Inicua, Santa Ana, Simay, San José, Villa Concepción, Covendo y San Pedro de Cogotay, cuenta con una población que alcanza a más de 3000 habitantes (Valeriano, 2012).

La delimitación geográfica de esta investigación se concentra en Santa Ana de Mosetén, aunque no se puede ignorar la interdependencia e impacto que los incendios forestales tienen sobre la ciudad de La Paz. A pesar de la distancia, es relevante señalar que muchos profesionales, como profesores, ingenieros agrónomos y estudiantes universitarios, viajan constantemente entre la ciudad de La Paz y Santa Ana para ejercer sus actividades laborales y académicas.

Este flujo constante entre el espacio urbano y rural subraya la conexión e interdependencia entre ambos contextos. Por lo tanto, la delimitación geográfica de esta investigación abarca tanto la comunidad rural de Santa Ana de Mosetén como la ciudad de La Paz, con el objetivo de entender el impacto de los incendios forestales y la innegable interdependencia entre estos dos espacios.

Para tal efecto se utilizó metodologías innovadoras como la etnografía multisituada y la etnografía multisensorial que se explica con mayor precisión en los capítulos posteriores²⁵.

25 Cabe señalar que la autora del presente artículo, pertenece a la ciudad de La Paz y, al igual que otras/os paceñas/os, experimentó de primera mano el impacto de los incendios foresta-

2. Problemática

En las últimas décadas, los incendios forestales en Bolivia han aumentado significativamente, especialmente en regiones vulnerables como la Amazonía y el Chaco. Este fenómeno ha sido impulsado principalmente por la expansión agrícola, la deforestación y la falta de políticas públicas efectivas para controlar los fuegos.

La magnitud de los incendios ha provocado una pérdida alarmante de vastas áreas de bosques, y su impacto no se limita al medio ambiente. Afecta profundamente a las comunidades que dependen de estos ecosistemas para su subsistencia, bienestar e identidad cultural. En este contexto, es crucial entender no solo las consecuencias ambientales, sino también cómo los incendios alteran las dinámicas sociales, culturales y económicas de las comunidades afectadas.

La presente investigación aborda las siguientes problemáticas clave desencadenadas por los incendios forestales, que afectan no solo a las comunidades rurales como los Mositén, sino también a las zonas urbanas, como la ciudad de La Paz y, por extensión, a nivel nacional e internacional.

1. **Pérdida de Biodiversidad:** La quema de bosques lleva a la desaparición de especies vegetales y animales, muchas de las cuales son vitales para las comunidades indígenas, porque existe una pérdida de plantas medicinales clave que no solo limita las opciones de tratamiento, sino que también amenaza su conocimiento tradicional sobre me-

les. Desde el ardor en los ojos hasta las enfermedades respiratorias, también sufrió las consecuencias en su vida cotidiana, como la suspensión de clases y los perjuicios en su trabajo. Sin embargo, es importante destacar que el impacto de los incendios no solo afectó a La Paz, sino que se extendió a nivel nacional e internacional. Este ecocidio, que aún duele por la enorme pérdida de vidas humanas, no humanas y más que humanas, dejó una marca indeleble en la actualidad. Esta percepción se profundizó durante el trabajo de campo, cuando la investigadora viajó hasta Santa Ana de Mosenes. Aunque los incendios ya habían sido sofocados, las huellas de su paso permanecen visibles y continúan afectando a las comunidades de múltiples maneras. En particular, los pueblos indígenas amazónicos siguen sufriendo las secuelas de estos desastres. Es precisamente por este motivo que la presente investigación cobra una relevancia fundamental, pues busca comprender y visibilizar las consecuencias duraderas de los incendios durante la gestión 2024, en estas comunidades.

dicina y salud. Esta pérdida de biodiversidad afecta el equilibrio del ecosistema local y, por ende, la capacidad de las comunidades para mantener su modo de vida tradicional.

2. **Impacto en la Salud Comunitaria:** La quema de grandes áreas de bosques genera una significativa contaminación del aire, lo que resulta en graves problemas respiratorios y cardiovasculares, tanto en las comunidades rurales como en las zonas urbanas cercanas. La ciudad de La Paz, debido a su proximidad y la dirección de los vientos, experimenta una contaminación ambiental considerable durante la temporada de incendios, afectando a miles de personas, especialmente a aquellas con condiciones de salud preexistentes.
3. **Escasez de Agua:** La deforestación y los incendios alteran la capacidad de los ecosistemas para retener y distribuir agua, lo que afecta directamente la disponibilidad de recursos hídricos para consumo humano y agrícola. En las comunidades indígenas, esto impacta tanto en las necesidades básicas de agua como en la agricultura, que es vital para su subsistencia. La escasez de agua también afecta a la ciudad de La Paz, cuyas fuentes hídricas dependen en gran parte de las zonas aledañas a los ecosistemas amazónicos.
4. **Alteración de la Alimentación:** Los incendios no solo destruyen los cultivos de las comunidades indígenas, sino que también afectan la fauna local, limitando el acceso a alimentos tradicionales. Esto agrava la seguridad alimentaria de las comunidades indígenas quienes dependen de una relación directa con el entorno para garantizar su nutrición. Además, la pérdida de recursos alimenticios tiene un impacto en la salud y bienestar general de la población. La ciudad de La Paz también enfrenta una crisis indirecta, pues la escasez de recursos naturales afecta la economía local y el suministro de alimentos.
5. **Destrucción de Prácticas Culturales:** La quema de bosques interfiere con las prácticas rituales y culturales de los pueblos indígenas, quienes dependen de su entorno natural para llevar a cabo sus ceremonias y tradiciones. La destrucción del medio ambiente compromete su identidad

cultural y su relación con el mundo natural, un aspecto fundamental para su cosmovisión. Esta ruptura en la conexión con la naturaleza también impacta en las formas de conocimiento ancestral, las cuales están intrínsecamente ligadas a los ecosistemas que habitan.

6. **Impacto Ontológico:** Los incendios forestales no solo alteran la biodiversidad o las prácticas culturales de los pueblos indígenas, sino que también modifican su visión del mundo. La cosmología, desde el perspectivismo amerindio, está basado en una relacionalidad multiespecie, donde los humanos, las plantas y los animales coexisten y se interrelacionan de manera equilibrada. Los incendios rompen esta relación esencial, generando un profundo sentido de pérdida que afecta tanto a la identidad colectiva como a la espiritualidad de la comunidad. Este impacto ontológico se extiende más allá de lo material y se manifiesta en el desarraigo cultural y emocional de los pueblos amazónicos y chaqueños.

El impacto de los incendios forestales no solo afecta las regiones rurales, sino que también se extiende a las zonas urbanas como La Paz, lo que subraya la interdependencia entre ambos espacios. A nivel nacional e internacional, la magnitud de estos incendios ha sido tal que en la gestión de 2024 se declaró emergencia nacional de manera tardía, cuando ya el ecocidio tenía mucho avance. Lo cual no es casual, habrá que preguntarse, qué intereses personales y del entramado político económico están presentes.

Sin embargo, a pesar de esta declaración, lamentablemente no se han implementado políticas efectivas que abroguen las “leyes incendiarias” que permiten la quema indiscriminada de bosques en diversas regiones del país. Esta falta de acción política ha exacerbado la crisis ambiental, y el ecocidio resultante sigue teniendo consecuencias devastadoras para las comunidades y el medio ambiente. La emergencia de investigar este tema radica en la necesidad urgente de comprender cómo los incendios forestales no solo afectan al medio ambiente, sino que también tienen consecuencias profundas en la salud, la alimentación, y la cultura de las comunidades indígenas, como los Mositén.

Es esencial abordar estos problemas desde una perspectiva integral, que reconozca la interrelación entre las especies y los ecosistemas, para poder desarrollar estrategias efectivas que mitiguen los impactos y fortalezcan la resiliencia de las comunidades afectadas. Esta investigación busca dar visibilidad a los efectos que los incendios tienen sobre la vida de los Mosetén y promover políticas públicas que protejan tanto el medio ambiente como las culturas y la salud de los habitantes.

3. Consideraciones metodológicas²⁶

La etnografía multisensorial es un enfoque de investigación que se centra en la experiencia sensorial de las personas dentro de un contexto cultural específico. Va más allá de simplemente observar y analizar las interacciones sociales, ya que también se enfoca en cómo los individuos perciben, sienten y experimentan el mundo a través de sus sentidos.

Las etnografías multisensoriales se constituyen como un método que permite cruzar lo racional con lo sensible, lo objetivo con lo subjetivo. Lo que pensamos y sentimos. Sirve para trazar tramas complejas de materialidades, símbolos, comportamientos y sociedades. No pretende dar una descripción desinteresada de la realidad, sino situar a quien investiga en su mismo centro. Permite afinar la atención para así hacerse sensible a los estímulos que, por repetición y conocimiento, nuestros sentidos habían empezado a ignorar. Nos hace sensibles a un mundo desbordante de información que por lo general transitamos con sordina. (Moscoso, 2020, p, 12).

La etnografía multisensorial aplicada al estudio de la relationalidad multiespecie de la comunidad Mosetén, se centró en comprender la interacción de las personas con su entorno, enfatizando en cómo los incendios forestales afectan esta inter-

²⁶ El trabajo de campo se realizó en el mes de noviembre de 2024, en la comunidad Santa Ana de Mosetenes.

dependencia. Esto incluye, no solamente, la observación de las personas o lo que dicen sobre su entorno, sino también cómo se sienten al convivir con otros humanos, no humanos y más que humanos, qué olores perciben, cómo suena el entorno, todo esto puede influir en sus prácticas y percepciones.

Al emplear la etnografía multisensorial en el estudio de los incendios forestales, se puede obtener una comprensión más completa y rica del impacto real que tienen estas quemas para la comunidad, así como de las dimensiones culturales, emocionales y sensoriales involucradas en su uso y significado, las cuales se pueden anotar en la cartografía para entender la importancia de su entorno. Esto ayudará a capturar matices que podrían pasarse por alto con enfoques más tradicionales centrados únicamente en la observación visual o el análisis verbal.

Sin dejar de lado que la etnografía multisensorial se tiene a los mapas corporales y cartografías como técnicas para entender el territorio Mositén y su relación con el cuerpo, mediante el uso de dibujos (en donde se grafique el cuerpo propio y también los espacios territoriales más importantes de su cotidianidad) indicando las partes que preocupan, en dónde duele, incomoda o afecta cuando los incendios están vigentes.

La etnografía multisituada parte de la idea de que las realidades sociales y culturales no se encuentran confinadas a un solo espacio, sino que se construyen y circulan entre diversos sitios de actividad. En el caso de los incendios forestales, su impacto no solo afecta a la comunidad Mositén en un área específica, sino que sus efectos se dispersan a través de varios espacios interrelacionados, como zonas forestales, áreas de recolección de plantas medicinales, espacios domésticos y territorios espirituales.

La circulación de objetos, identidades y significados culturales, se manifiesta claramente en este contexto: las plantas medicinales o las especies clave para la subsistencia Mositén pueden estar presentes en varias ubicaciones y tener significados diferentes dependiendo de cómo se perciban y utilicen en distintos espacios de la vida cotidiana de la comunidad.

Para determinar la relación multiespecie entre la comunidad Mositén y su entorno natural, enfatizando cómo los incendios forestales afectan esta interdependencia, la etnografía multisituada permite entender cómo los Mositén experimentan y gestionan estas especies en sus interacciones diarias con el entorno, mientras siguen trayectorias que los conectan con otras áreas afectadas por los incendios, permitiendo así una visión más completa de la interdependencia multiespecie en diversos niveles geográficos y sociales.

Los incendios forestales, al alterar la biodiversidad, impactan diferentes ecosistemas y zonas relacionadas con los Mositén, desde el hogar hasta los bosques más remotos. La etnografía multisituada, con su énfasis en múltiples trayectorias de acción e interacción cultural (Holub, 1991), es ideal para rastrear estos efectos a través de diversos contextos espaciales. entonces se puede seguir el rastro de cómo los incendios no solo alteran la biodiversidad, sino también cómo los Mositén movilizan sus conocimientos y prácticas tradicionales para hacer frente a estas alteraciones, en diferentes sitios de su territorio.

El uso de la etnografía multisituada también es relevante para explorar las repercusiones en la salud de la comunidad Mositén debido a la pérdida de biodiversidad y la mala calidad del aire derivada de los incendios forestales. Los efectos sobre la salud no se limitan a un solo espacio, sino que son translocales, ya que los incendios tienen un impacto que se extiende más allá del territorio local, afectando la calidad del aire en comunidades cercanas o en áreas que los Mositén consideran interconectadas. Además, las consecuencias para la salud, más allá de lo material, se tejen en las relaciones simbólicas y culturales que los Mositén tienen con su entorno natural, de modo que la pérdida de biodiversidad puede implicar una crisis más profunda, relacionada con sus cosmovisiones y ontologías.

Finalmente, la ontología Mositén, entendida como su concepción del ser y las relaciones con los no humanos, también se ve profundamente afectada por los incendios forestales. La etnografía multisituada permite seguir las agencias dispersas de los seres no humanos (animales, plantas, elementos naturales) a través de diferentes sitios, observando cómo estos cambios alteran las cosmovisiones y relaciones que los Mositén man-

tienen con otras especies. Al estudiar cómo los incendios modifican el lugar de los Mositén dentro de un cosmos interconectado, la etnografía multisituada permite captar la móvil y dispersa agencia de los seres naturales, explorando cómo estos se mueven, interactúan y transforman a través de los espacios.

4. Resultados y hallazgos del trabajo de campo

Después de realizar el trabajo de campo y aplicar la metodología en la comunidad Santa Ana de Mosetenes, se tienen los siguientes resultados con base en las entrevistas realizadas a madres/padres de familia y profesoras/es de la comunidad, como también los mapas corporales y las cartografías, seguidas de diálogo de saberes que se aplicó con jóvenes de la promoción de la Unidad Educativa Santa Ana de Mosetenes, para recabar sus testimonios y experiencias.

Tabla N° 1. Sistematización de información con base en el trabajo de campo realizado en Santa Ana de Mosetenes y en la ciudad de La Paz, durante el mes de noviembre de 2024.

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
1. Percepción de los Mosetenes respecto al impacto de los incendios forestales en su salud, cotidianidad social y relaciones humanas.	“Se ha visto, la verdad, más incendios que cualquier otro año, por expansión agrícola o no haber controlado bien el fuego” Medio de subsistencia “Aquí en Santa Ana nosotros siempre vivimos de los chacos y antes del chaco siempre vivíamos, hacíamos arroz, todo producíamos chaqueando” (Entrevista a Higinio Canare). “Los abuelos siempre chaqueaban, un cato, dos catos, talvez el más grande una hectárea y todo en ese chaquito lo metían y también nos han transmitido el conocimiento nuestros padres, que antes el clima era diferente, el tiempo era diferente, ahora todo se está alterando, por eso también se están ocasionando los incendios, porque en los meses de agosto, septiembre, octubre, ese tiempo teníamos que aprovechar a chaquear, octubre ya llovía y se quemaba, pero ahora no, se pasa, ya no hay lluvia hasta noviembre o diciembre sigue habiendo sequía, entonces no hay caso de quemar ya” (Entrevista a Olver Canare).	Existen muchos empresarios, políticos y demás que compran o adquieren terrenos cercanos a los pueblos indígenas y deciden quemar (por intereses propios) indiscriminadamente sin tener conocimientos y sin pedir ayuda a las comunidades indígenas y el fuego se desborda en grandes cantidades, se les escapa de las manos y no toman responsabilidad de sus acciones, fomentando el ecocidio. Por otro lado, activistas, fundaciones verdes, colectivos de protección animal y otros grupos sociales a favor del cuidado del medio ambiente denuncian los intereses propios de grupos políticos y la falta de interés, como también las reacciones tardías del Estado, pero son pequeños grupos sociales. Mientras que, al resto de la sociedad, parece no interesarle

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	El chaqueo de los pueblos indígenas es controlado y en caso de que se descontrola, familias enteras se movilizan para apagar el fuego y las comunidades vecinas ayudan a pagar el fuego. “Ahora los mosetén se están dedicando más a los cultivos, porque estamos rodeados de gente intercultural, nos han transmitido que trabajar genera economía, yo quiero que mis hijos sean profesionales, por ende, voy a tener que hacer más extensión de parcela y casi la mayor parte de la gente de aquí, igual quieren que sus hijos sean profesionales. Mis abuelos tenían un catito, dos catitos, pero ahora tenemos 3 a 4 hectáreas de cultivos, ya sea en plátano, cacao, cítrico, palto, o sea allá estamos metiendo en extensión más grande, pero también hacemos afectación al bosque” (Entrevista a Olver Canare). Salud “Los niños más que todo ya han quedado con trauma, ya no querían ir al colegio, despertabas y aquí era blanco, como neblina, respirabas y la respiración ya no era puro el aire, ya te dolía la nariz, los ojos, mal de ojo les agarra a los bebés, como hemos podido nos hemos curado, en la farmacia, los remedios se han acabado, ya no nos atendían aquí a veces nos ayuda la alcaldía las pastillas nos dan, así es lo que nos pasa a nosotros, es bien triste. Tenemos	porque en su imaginario social, lo amazónico está separado de la ciudad, la naturaleza está alejada de la realidad urbana, existe una desconexión total con otras formas de vida de la relacionalidad multiespecie de la que también forman parte. Se deja de lado que la magnitud de los incendios afecta el ecosistema, por ejemplo, la humareda hace que no haya lluvias en los cultivos, lo que es una pérdida alimenticia y económica para los mosetenes, porque no comen y tampoco venden alimentos. En las ciudades las humaredas anulan los vuelos y los viajes, lo cual, deja desprovistos de alimentos amazónicos o se venden a precios elevados, no solo de los mosetenes sino del resto del oriente boliviano. Pero, aun así, pese a que la situación es mala, no parece ser lo suficientemente grave como para tomar acciones radicales. Salud En la urbanidad existen diversas farmacias y médicos especialistas que pueden hacer frente a los

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	una plantas de killa como zanahoria, con eso nos hemos curado, así hemos sobrevivido en la sequía con este incendio, hemos sufrido grave" (Entrevista Susana Mayte Canare). "Mucho humo era, no se miraba aquí cerquita, mucho humo, cerrado, no se podía mirar" (Entrevista a Higinio Canare). "A nosotros si nos afecta grave en el campo, nos afecta en la vista, la respiración y también los niños se enferman, no pueden ver, la respiración no es normal" (Entrevista Susana Mayte Canare) Género "Las mujeres también hemos trabajado en esto, no solo los hombres han ido, el año pasado ha habido un incendio acá atrás, que tenemos un área de cultivo al lado de inicua, todos los hombres y mujeres hemos trabajado, las mujeres han cargado agua hasta cierto lugar, hasta donde llega el humo, todas las mujeres hemos ido, yo he ido" (Entrevista Susana Mayte Canare). "Dos mujeres hemos ido más allá todavía y los animales se estaban quemando, las tortugas, grandes tortugas, el fuego está ahisitos, aquí está la tortuga, le han alzado, hemos pedido ayuda, nos hay ayudado los policías a los últimos días han venido a ayudarnos con agua, pero ni así se podía apagar el fuego, era	impactos de la humareda en nuestros cuerpos, en cambio en la amazonia existen comunidades que cuentan con algunas postas médicas, las cuales no abastecen a la totalidad de la población, así que recurren a la medicina tradicional, sin embargo, con la quema indiscriminada se ha perdido una variedad de plantas medicinales, lo que agrava la situación. Mientras tanto, en las ciudades hubo mensajes de médicos y neumólogos que pedían a la población el uso de barbijos y evitar salir a las calles. También hubo otro grupo de personas que compraba purificadores de aire para mantener un aire adecuado dentro de sus hogares y que esto no afecte a sus familias. También hubo casos de debilitamiento de huesos y enfermedades respiratorias. Lastimosamente, en la ciudad hubo pequeños grupos sociales que se movilizaban o se ofrecían de voluntarios por la Amazonía, pero la gran mayoría de la población urbana continuaba su vida como si nada y trataban de cuidarse a

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	como si alguien lo botara de aquí la brasa, más adelante aparecía y ahí se incendiaba, este lado están apagando, del otro lado, ya están apagando, incluso un comunario, don Catalino, casi se ha muerto por el humo, casi se ha muerto, el humo le ha hecho, se ha caído al piso, le han dado agua, le han venteado y ha quedado mal ese hombre, tiempito estaba enfermo, mal y los niños igual mal han quedado. Así el año pasado hemos trabajado mujeres y hombres" (Entrevista Susana Mayte Canare). Información Poca o ninguna sobre la cantidad de hectáreas quemadas, tampoco reciben respuesta oportuna a sus pedidos de ayuda. Únicamente, en la última etapa cuando el fuego ya ha consumido miles de hectáreas, recién reciben apoyo, meses después. Indumentaria Según el profesor de artes plásticas del colegio, el olor a quemado queda pregnado en la ropa, manteles y otras telas durante varios meses. Económicamente Preocupación latente por la inversión que hacen en sus chacos y temor a que se queme. "La sequía afecta grave, las plantas que nosotros sembramos, se seca, grandes planta de cítrico, cacao	sí mismos y sus familias, lo que demuestra la falta de empatía con otros humanos como los pueblos indígenas. Género Activistas, ambientalistas, colectivos a favor de animales, voluntarios que apagan incendios y otros grupos sociales que marchan y se movilizan están conformados por hombres y mujeres. Información - Noticias (reportes constantes). - Redes Sociales (con imágenes dolorosas y sensacionalistas de los animales que se queman en los bosques). Económicamente (Beneficia a unos cuantos los incendios por los Agronegocios, quema de ajenos para beneficios propios o políticos). Actividades cotidianas Los días nublados en las ciudades hacían que se suspendan las clases, se recomendaba no salir de casa, se suspenden actividades laborales o de recreación.

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	se ha secado, más que todo al lado de Inicua, los cacahuates, esos pequeñitos cacaos, todo se ha secado, una pena siempre era, ya no había como controlar ese sol, más el fuego encima, hemos llorado siempre, de qué vamos a vivir, cómo vamos a mantener a nuestros hijos, esa es la preocupación sobre todo de las señoras, el agua igual, no podíamos alzar como antes, el agua limpio, era con ceniza, con hongos, todo contaminado el agua" (Entrevista Susana Mayte Canare). "La naturaleza nos está castigando, ahora ya no podemos ver nuestros árboles medicinales, ha perdido hartito árbol medicinal, uña de gato, todo se ha quemado, es una tristeza, nosotros acudíamos al monte, y lo poco que se ha rescatado sobre todo de las orillas de los arroyos, porque hasta esos límites, los incendios han llegado, la misma agua lo ha apagado y en algunas ocasiones no, ha pasado" (Entrevista Oliver Canare). "La preocupación del incendio es que no va llover ese lugar que se ha quemado y es así, no llueve, la comunidad de Aguas Claras se ha quemado hectáreas y en esa comunidad no llueve, año pasado ha dejado de llover 4 meses y las plantas se han secado y automáticamente las personas sus cultivos han fracasado y esa es una tristeza hasta para mí, porque tengo la biloca, mis plantas he	

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	sembrado pero al final todo se ha secado, es inversión en vano, eso preocupa, deja de llover, aquí llueve, está mucho mejor que allá, pero la producción nos afecta porque deja de llover y cuando deja de llover todos los productos se secan, las naranjas se han secado, las uvas igual, todo se ha marchitado por la falta de agua” (Entrevista Morelia Quino Mayto). Actividades cotidianas Pese a que no se puede ver a un metro de distancia no se suspenden clases, continúan yendo a trabajar la tierra y practicando fútbol. “Algo que me ha pasado y he visto con mis compañeros es que en la mañanita, a las 6 de la mañana, hay que ir a apagar el fuego, es como un niño que está levantando, a esa hora con palos, basureando decimos, donde está quemado empujar lo que está ardiendo, ya a las 2 de la tarde, de dos a 4 de la tarde el viento sopla, aquí es normal, con el viento mismo vuelve a reaccionar el fuego y no podemos hacer nada, y en la noche, nos hacemos turno de apagar el fuego, de noche vamos a la riada con agua y con palos. Ahí es la tristeza, hasta la 1 o 2 de la mañana nos estamos quedando a ver ese silencio, es triste, hemos sentido mucha tristeza al apagar el fuego” (Entrevista Olver Canare).	

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosestenes)	Impacto Urbano (La Paz)
2. Consecuencia para la comunidad Mosestén derivadas de la quema de su entorno natural, la pérdida de conexión con los seres no humanos (animales, plantas, agua, tierra, entre otros) y cómo estas afectaciones transforman sus prácticas y formas de vida	Les afecta en su alimentación, porque los animales se mueven masivamente hacia sus casas de los Mosestenes (atacan a los niños y ancianos), otros llegan hasta sus cultivos (comen sus cultivos o pisotean sus chacos) o se alejan de los alrededores de la comunidad (dificulta la caza de animales y ya no tienen acceso a la carne) escapando de los incendios. “Los animales se han quedado sin agua, los arroyos de altura igual se han secado, ya no hay agua, el animal mismo abajo se han bajado, en las pampas donde hay agua se han trasladado, incluso los chanchos aquí han llegado, nos han atacado aquí mismo” (Entrevista Susana Mayte Canare). “El problema que ahora tenemos es la escasez, sequía, no hay lluvias, muy poca lluvia se ve, los animales mismos que estaban en el bosque se han bajado a nuestros cultivos, el chancho de monte viene y lo come la yuca, la papaya, los capibaras mismos vienen a los cultivos, todo un problema es y más la sequía encima, hay esa afectación, vemos hasta ahora, esperemos que se reforeste, pero tarda” (Entrevista Oliver Canare). “La naturaleza nos está castigando, ahora ya no podemos ver nuestros árboles medicinales, ha perdido hartos árboles medicinales, uña de gato, todo se ha quemado, es una tristeza, nosotros acudíamos al monte, y lo poco	Generalmente en la ciudad de La Paz se hablaba sobre la calidad del aire y su afectación, principalmente a los humanos. Hubo muy poca cobertura sobre las consecuencias del aire en las mascotas y plantas, únicamente se recomendaba limitar las actividades físicas fuera de casa. Algunos veterinarios hablaban sobre la fatiga, secreción nasal, inflamación del sistema respiratorio de los animales, falta de apetito o sed y no hubo cobertura sobre la afectación a las plantas dentro del hogar o los parques y espacios verdes dentro de la ciudad, lo que muestra una desconexión con los no humanos (animales, plantas) en medio de la vida urbana.

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	que se ha rescatado sobre todo de las orillas de los arroyos, porque hasta esos límites, los incendios han llegado, la misma agua lo ha apagado y en algunas ocasiones no, ha pasado” (Entrevista Oliver Canare). “Los animales, la fruta lo comen o lo arrastran hasta cierta parte, eso crece automáticamente, el mono lo lleva la semilla más lejos y las semillas ahí crecen” (Entrevista Oliver Canare). “En Monte Alto cuantos años no están guardadas las semillas, sale Ambayrú, palo de basa, papaya de monte, salen las semillas ahí, salen naturalmente, entonces yo creo que los animales, por ejemplo la ardilla, saca el mejor motacú que tiene mejor pulpa y luego lo siembra, claro come y después lo entierra, cava y entierra su semilla, luego el Sari, igual es otro que siembra las semillas, el motacú, el tofu igual no sé si sembrará pero lleva la semilla de motacú, yo creo que todos los animales llevan ese sistema de sembrar la semilla y de la papaya podemos decir lo mismo que se comen las semillas y cuando defecan nacen las plantas” (Entrevista Oliver Canare). “El sol se pone más rojo porque está contaminado, puro humo está” (Entrevista Susana Mayte Canare).	

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
3. Cómo los incendios forestales alteran la cosmología Mosetén y su relación con más que humanos (entidades espirituales)	La intervención de los interculturales y grupos urbanos en la comunidad Mosetén tuvo como principal impacto, la pérdida de saberes ancestrales y estrategias para hacer frente al fuego como la chicha elaborada por las niñas como bebida sagrada que consume el fuego, también hubo cambio de pensamiento y ellos buscan recuperar a sus sabios y el contacto profundo con la naturaleza. “Hemos recibido capacitación de CECAP, una institución de acá cerca de Sapecho, te apoyan con motosierra, te dan la alimentación, pero después la limpieza es lo que más cansa al agricultor, luego las plantas cubren la hierba, es mejor, pero hay mucha mano de obra y la gente acá quiere ganar en el día, para los hijos, no se ve rápido, pero es bueno, no vamos a decir que es malo el chaqueo sin quema, tiene buen resultado, pero a largo plazo” (Entrevista Oliver Canare). “Viéndolo comunalmente y personalmente, el chaqueo sin quema es una opción, pero también pueden haber otras alternativas que nuestros abuelos hacían, si no vemos Monte Alto, el monte virgen que decíamos, sino vemos el monte secundario de 2, 3, 4 años; creo que esa práctica es muy importante, por ejemplo, chaqueamos aquí unas hectáreas, al año ese chaco no lo vuelvo a sembrar, entonces esa sucesión, de volver otra vuelta atrás, ese	Nuevamente son pequeños los grupos sociales que hablan sobre el enojo de la madre tierra ante tanta devastación, lo que evidencia la baja conexión entre humanos, no humanos y más que humanos en la urbanidad. Aunque existen autores como Viveiros de Castro que ayudan a reflexionar sobre la vida en la Amazonía y la importancia de tomar muy en serio lo que dicen los pueblos indígenas: “Los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes. Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal.

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	chaco ya va estar de unos 3 o 4 años las plantas, entonces no pasa el fuego más allá, porque tiene poca hojarasca (...) esa práctica yo creo que va resultar, porque nuestros abuelos hacían así y no había ocasión de quemar el bosque, se hacen barreras, se protege con la familia misma” (Entrevista Olver Canare). “Más antes la nación Mosestén, teníamos sabios que nos decían este año va haber sequía, va haber fuego, porque dicen que ni nuestros padres han visto, pero lo cuentan no, habían incendios, que hacían los sabías, decían que las niñas tenían que hacer la chicha, no sé cuál es la relación específicamente, digamos no querían que se queme de aquí a 5000 metros no querían que pase el fuego, entonces los sabios marcaban la tierra, no había machete, sino con chonta, entonces rayaban hasta donde no querían que pase y ahí regaban la chicha y hasta ahí nomas llegaba el fuego, no avanzaba más”. (Entrevista Olver Canare). “Antes había incendios, mi padre mi mamá me contaban eso, chicha hacían, y las niñas que tenían 12 años, 15 años, ellas preparaban la chicha porque esa chicha era bien sagrada para pedir una ayuda que ya no pase esta cosa, el incendio” (Entrevista Susana Mayte Canare). “En las noches, se reunía a la gente, se organizaban, el sabio	Tendríamos entonces, a primer a vista, una distinción entre una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a los seres animados, y una apariencia corporal variable, propia de cada especie; esta apariencia no sería un atributo fijo, sino una “ropa” intercambiable y desechable. En efecto, la noción de “ropa” es una de las expresiones privilegiadas de metamorfosis (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el “mundo altamente transformacional” de las culturas amazónicas”. (Riviere en Viveiros, p. 39). “La “personeidad” y la “perspectividad” la capacidad de ocupar un punto de vista- son una cuestion de grado y de situación más que propiedades fijas distintivas de esta o aquella especie. Algunos no humanos actualizan esas potencialidades de modo más completo que otros; algunos, incluso,

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	compartía su conocimiento, por ejemplo, cuando había ataque de fuego, para que no se queme las semillas de yuca de plátano, le cortaban la papaya de monte, es un árbol que es como corcho por dentro, no se chupa, los animales si consumen para su alimento, ese árbol lo tumban y en su corazón taquean las semillas, por eso rápido hay que hacer, no se quema, calienta nomás, igual hay que sacar rápido las semillas de plátano, porque si no se cuece, porque eso queda caliente y se cuece, de esa forma salvábamos las semillas más antes” (Entrevista Olver Canare). “Es riesgoso en la noche, porque el incendio está viniendo y los animales están escapando, escapan las víboras, las arañas, todo lo que es venenoso, los alacranes, de eso ellos están arriesgando su vida los hombres, qué tal si le pica una serpiente venenoso y se muere, nosotros no tenemos ni ambulancia, farmacia no hay, los hombres van en la noche a apagar el fuego y están arriesgando su vida. Las mujeres veían en sus casitas como está ardiendo el fuego, en la noche bien se ve el fuego, lugares que hay árboles con mora, se ardían como papel, habían árbol tan alto y ardía, aquí casi nosotros no sentimos la ayuda del gobierno, no nos ayudan estamos abandonados” (Entrevista Susana Mayte Canare).	las manifiestan con una intensidad superior a nuestra propia especie, y, en ese sentido, son “más personas” que los humanos” (Hallowell en Viveiros, p. 40). “Para los amerindios “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición. Conviene destacar esta distinción entre la especie y la condición humanas pues tiene una conexión evidente con la idea de las ropas animales que esconden una “esencia” humana espiritual común, y con el problema del sentido general del perspectivismo”. (Descola en Viveiros, p.42). “El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza extrema, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	“Al día siguiente que pasa, nosotros hemos visto con mis compañeros, creo que los animales más han puesto de su parte, porque hemos visto las huellas de anta, de chancho, hasta de venado, las huellitas se notaban bien, donde ellos mismos han pisoteado y no pasa el fuego, donde termina el fuego, nos hemos puesto a pensar, creo que los animales más han colaborado en apagar el fuego. Ha habido algo como un mandado y que ellos mismos colaboren, porque nosotros mismos ya no podíamos, nos asfixiábamos con el humo mismo, en la noche ha sido fuerte, no veíamos, el humo era fuerte, el humo en los ojos nos ardía” (Entrevista Olver Canare). “La ecología mantiene animales, plantas, insectos, todo ser vivo, natural, no natural, hasta nuestras piedras, nuestros cerros, TIENEN DUEÑO PARA NOSOTROS, Para los Mosetenes, hasta una piedra tiene vida, se consideran sagrados, nuestros cerros te dan alimento, te dan animales para cazar, es muy importante que la gente sepa que no es simplemente una planta, es todo un trayecto que tienen las plantas. Mira este tamarindo no sabemos cuándo se ha sembrado tiene mucha historia, no es así como cualquier otra planta, para nosotros hay mucha RELACIÓN entre animales, insectos y plantas,	o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación. Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son propiedades del espíritu, pero el punto de vista está en el cuerpo. Ser capaz de ocupar el punto de vista es sin duda una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu”. (Viveiros, p. 56).

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
	y eso podemos decirlo yo que he estudiado técnico superior, al lado en donde tenemos agricultura, parece harto el cítrico pero no coagula, no se mantiene el fruto, toda su flor se cae porque no hay insectos que polinicen y como se ha quemado tanto bosque allá, ha llegado cerca a los cultivos, casi todo el bosque hemos perdido en el sector de la comunidad de allá y no hay. se ha perdido 3 a 4 hectáreas de cítrico, tenemos cacao, naranja, plátano, más que todo cítrico, harta flor da, pero no da fruto, se caen las flores porque no hay polinización, yo creo que las abejas se han quemado, abejas que pican o no pican. Los animales igual, los manechos que no corren rápido sobre los árboles, ya no cantan, saben cantar todas las mañanas ahí en el monte, ahora ya no se les escucha. el tigre que venía a comerse nuestros animales, perro, pato, pollo yo creo que ha bajado, del incendio se ha escapado. pero hay mucha relación, para nosotros es una cosmología muy grande la relación planta, animal, personas y todo ser vivo” (Entrevista Olver Canare).	

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
4. Implicaciones políticas y sociales de los incendios forestales, observando la respuesta institucional a nivel local y nacional, así como las deficiencias en las políticas públicas y su relación con la falta de legislación efectiva para mitigar los incendios y proteger los ecosistemas.	La comunidad Santa Ana de Mosetenes no cuida únicamente su espacio propio, sino también ayuda a las comunidades cercanas que lo necesitan para apagar los incendios, también reciben ayuda extra de los animales y los dueños de los animales y de la naturaleza, porque pese a que piden ayuda a otros humanos, cada año llega de manera tardía. “Yo pediría al gobierno que nos ayude, como nosotros ayudamos, estamos apoyando siempre, vienen aquí nos piden ayuda y nosotros ayudamos, pero cuando viene el incendio ya ni se acuerdan, a veces ya último vienen, gente mandan, los policías, pero ya nuestro bosque estaba desecho, puro ceniza, los árboles sin hoja” (Entrevista Susana Mayte Canare). “Esperamos pensar que las personas que nos han metido el fuego, no haya sido por quemar su chaco, no así intencionalmente, esperamos que no haya sido ese incendiado así” (Entrevista Olver Canare). “Yo pediría al gobierno, como mujer, para mis hijos, para mis nietos, para todos y para los ancianos que ya sufrimos aquí, eso le pediría al gobierno que no nos abandone, también somos sus hijos, él es el papá de todos” (Entrevista Susana Mayte Canare).	El 30 de septiembre de 2024, después de que se quemaran más de 7.000 hectáreas en Bolivia, el presidente declaró el desastre nacional. Sin embargo, esta decisión fue ampliamente criticada, tanto a nivel nacional como internacional, por la tardanza en tomar medidas drásticas. Activistas y organizaciones habían solicitado la declaración de emergencia meses antes, ya que los incendios comenzaron el 3 de junio en el Parque Otuquis, en el departamento de Santa Cruz. Cuatro largos meses pasaron antes de que se tomaran acciones efectivas. El 15 de noviembre de 2024, se anunció que Bolivia estaba libre de incendios forestales, tras un intenso esfuerzo de contención que duró más de cinco meses. Pero surge una pregunta que todos nos hacemos: ¿por qué se esperó tanto para actuar? Es claro que el medio ambiente no es una prioridad para el gobierno. Muchos activistas y ciudadanos

Objetivos	Impacto Rural (Santa Ana Mosetenes)	Impacto Urbano (La Paz)
		aseguran que detrás de estos incendios hay intereses propios, donde la vida de las comunidades indígenas, de los animales y de las plantas parece no importar. Ni siquiera la salud de la población en general, ni la salud de ellos mismos.

NOTA: La tabla concentra en su interior los resultados más destacados de la triangulación metodológica entre mapas corporales, cartografías visuales, entrevistas semiestructuradas, observación participante y producción audiovisual, que demuestra la relacionalidad multiespecie que entrelaza el tejido vivo del departamento de La Paz - Bolivia.

Acceda
a los **MAPAS**
CORPORALES acá





Los incendios forestales en Bolivia, particularmente en las comunidades indígenas de Santa Ana de Masetén y en la ciudad de La Paz, han revelado una profunda crisis ambiental que no solo afecta a los ecosistemas, sino también a la relación multiespecie entre humanos, animales, plantas y elementos espirituales. A través de los testimonios de las/os Maseténes, se evidencia cómo estos incendios alteran su cosmología, sus prácticas tradicionales y su conexión con la naturaleza. Al contrastar este impacto con la respuesta urbana en La Paz, se percibe una desconexión clara entre la percepción de los incendios en el ámbito rural y urbano, que tiene consecuencias en la gestión política y social de la crisis.

4.1. Relacionalidad Multiespecie en Santa Ana de Masetén: Una Conexión Espiritual y Material

Para los Maseténes, los incendios no solo representan una pérdida material de recursos, sino una alteración profunda de su relación espiritual y física con los seres no humanos y más que humanos. La comunidad Masetén tiene una conexión simbiótica con el bosque y los animales, y sus prácticas de manejo del fuego están basadas en saberes ancestrales que buscan equilibrar la interacción con la naturaleza. El fuego, que antes era controlado y ritualizado, ha dejado de ser una herramienta de manejo sostenible para convertirse en una amenaza incontrolable que destruye tanto los recursos naturales como el tejido social y cultural de la comunidad.

Los testimonios de los Masetén, como los de Olver y Susana Mayte Canare, evidencian cómo la comunidad se enfrenta a una pérdida de especies animales y vegetales, afectando no solo la subsistencia diaria, sino también su identidad cultural y espiritual. El pueblo Masetén percibe a los animales como “personas” con las que comparten un destino común, y su sufrimiento debido al fuego representa una fractura en esa relación vital. Además, la escasez de recursos naturales como el agua y las plantas medicinales altera las prácticas de salud y bienestar, elementos esenciales de su forma de vida.

4.2. La Desconexión Urbana: La Paz y su Relación con la Crisis Ambiental

La ciudad de La Paz, aunque también es afectada por la humareda de los incendios, muestra una desconexión evidente con los impactos más profundos de los incendios en comunidades rurales. Las/os paceñas/os experimentan problemas respiratorios debido a la calidad del aire deteriorada, pero la respuesta social y política se enfoca casi exclusivamente en los efectos humanos de la crisis. La cobertura mediática, al centrarse principalmente en las/os humanas/os, deja de lado las consecuencias para los animales urbanos y las plantas en la ciudad, evidenciando una visión antropocéntrica que limita la comprensión del impacto ambiental de los incendios.

La falta de empatía por los seres no humanos en el contexto urbano refleja una desconexión más amplia entre las sociedades urbanas y rurales de Bolivia. En las ciudades, aunque hay conciencia sobre los efectos inmediatos del humo, se carece de una comprensión más profunda de la interdependencia multi-especie. Esta desconexión se ve reflejada en las políticas públicas, que no incorporan de manera efectiva los conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas ni los desafíos específicos que enfrentan en la protección de su entorno natural.

4.3. El Impacto en la Cosmología Mositén y la Resistencia Cultural

Más allá de los efectos físicos y ecológicos, los incendios forestales han provocado una crisis en la cosmología Mositén. La conexión espiritual con la tierra, los animales y las plantas ha sido alterada por la destrucción del entorno natural y la pérdida de saberes ancestrales. En este contexto, los Mositénes se ven obligados a luchar por recuperar sus prácticas espirituales y reafirmar su relación con los seres no humanos. La pérdida de biodiversidad y la amenaza de un entorno cada vez más despojado de sus recursos tradicionales desafían no solo su supervivencia material, sino también su identidad cultural y su forma de relacionarse con el mundo.

A pesar de este desafío, la comunidad Masetén sigue luchando por revitalizar su cosmología, reconociendo a los animales y plantas como sujetos de derecho y parte integral de su vida cotidiana. Esta resistencia cultural ante los efectos de la crisis ambiental demuestra la tenacidad de los pueblos indígenas para mantener vivas sus formas de vida, incluso frente a la modernización y la devastación del medio ambiente.

4.4. La Respuesta Institucional: Desconexión y Falta de Acción Efectiva

La falta de una respuesta política efectiva ante los incendios forestales subraya la desconexión entre el gobierno boliviano y las comunidades afectadas. A pesar de la existencia de leyes ambientales, estas no se implementan adecuadamente, y la deforestación masiva y la quema ilegal siguen siendo prácticas comunes en las zonas rurales. Las respuestas tardías del gobierno, como la declaración del desastre nacional meses después de que los incendios comenzaron, reflejan una falta de previsión y una ausencia de políticas preventivas que no solo aborden los efectos inmediatos, sino también las causas estructurales de los incendios, como la expansión de la frontera agrícola y la falta de regulaciones efectivas.

Además, la falta de legislación robusta que regule la actividad agroindustrial y la quema controlada contribuye a la perpetuación de un ciclo destructivo que afecta principalmente a las comunidades rurales e indígenas, como los Maseténes. Esta falta de acción demuestra que las políticas públicas no han integrado adecuadamente las necesidades y perspectivas de las comunidades más vulnerables, ni han promovido un enfoque integral que considere tanto el bienestar humano como el de los seres no humanos.

4.5. Hacia una Relacionalidad Multiespecie Inclusiva y una Acción Política Coherente

Dicho en otras palabras, el impacto de los incendios forestales en la relacionalidad multiespecie de la comunidad Mositén y su desconexión con la ciudad de La Paz subraya la necesidad de una nueva forma de abordar la crisis ambiental en Bolivia. La percepción de los Mositénes sobre los incendios, que no solo afectan su bienestar material, sino también su conexión espiritual con la naturaleza, ofrece una lección sobre la importancia de una relación más profunda y respetuosa con el entorno natural y los seres no humanos.

Por otro lado, la desconexión de las ciudades, como La Paz, con estos impactos más amplios refleja una visión antropocéntrica que debe ser cuestionada y transformada. Es urgente que el gobierno boliviano desarrolle políticas públicas inclusivas que integren los saberes ancestrales y que aborden las causas estructurales de los incendios, protegiendo tanto a las comunidades indígenas como a los ecosistemas. Solo a través de una acción política coherente y un enfoque holístico de la crisis ambiental será posible restablecer una relación equilibrada y justa entre todos los seres vivos, humanas/os y no humanos, en Bolivia.

Conclusiones

Los incendios forestales en Bolivia, han revelado una profunda crisis ambiental que no solo afecta la salud física de los seres humanos, sino también la conexión espiritual y simbiótica que estas comunidades, especialmente las indígenas, mantienen con el entorno natural. Las reflexiones obtenidas en Santa Ana de Mositén subrayan el sufrimiento físico, social, emocional y espiritual causado por los incendios, especialmente en aquellos que viven en estrecha interdependencia con la tierra, los animales y las plantas. En este contexto, las conclusiones de este estudio apuntan a varios puntos clave que deben ser abordados de manera urgente para reestablecer una relación más equili-

brada y respetuosa con el medio ambiente, tanto a nivel rural, como urbano:

- La desconexión entre lo rural y lo urbano: La diferencia en la percepción de los incendios entre la comunidad Mositén y la ciudad de La Paz es reveladora. Mientras las/os Mositén experimentan los incendios como una amenaza existencial que pone en peligro su salud, su identidad cultural y su espiritualidad, en La Paz los efectos, aunque presentes, son percibidos de manera más distante y fragmentada. Esta desconexión refleja un enfoque antropocéntrico que no toma en cuenta la interdependencia entre todos los seres vivos, humanos y no humanos, ni la urgente necesidad de una conciencia multiespecie que abarque a todas las formas de vida.
- La necesidad de reconocer la relacionalidad multiespecie: La crisis ambiental actual debe ser vista como una llamada de atención sobre la importancia de reconocer la interdependencia de todas las formas de vida. Los Mositénes, con su sabiduría ancestral, han vivido por generaciones entendiendo el fuego como una herramienta controlada dentro de un ciclo natural, pero el avance de incendios descontrolados, exacerbados por prácticas agrícolas destructivas y la falta de regulación, pone en peligro la sostenibilidad de sus ecosistemas y su modo de vida. Los incendios no solo destruyen recursos materiales, sino que alteran profundamente las relaciones espirituales y de convivencia que Mositénes tienen con los animales, las plantas y otros elementos del entorno.
- La urgencia de una acción política coherente y preventiva: La respuesta tardía del gobierno ante los incendios forestales, que se materializó en una declaración de desastre meses después de que los incendios comenzaran, subraya la falta de prioridad dada al medio ambiente en las políticas públicas. Esta inacción refleja una desconexión entre el gobierno y las comunidades afectadas, particularmente las indígenas, que son las más vulnerables a los efectos del cambio climático y los incendios forestales. Para enfrentar la crisis, es imprescindible que el gobierno impulse políticas públicas que integren los saberes ancestrales, desarrollen

estrategias de prevención más eficaces y promuevan una legislación que regule la actividad agroindustrial, la quema ilegal y la deforestación masiva. Solo a través de un enfoque integral que reconozca la interdependencia entre humanos y no humanos, será posible frenar la devastación ambiental y garantizar un futuro sostenible para todas las comunidades de Bolivia.

- El impacto psicológico y social de los incendios: Los incendios forestales dejan cicatrices profundas en las comunidades, tanto a nivel físico como emocional. Los testimonios de Mositénés y habitantes de La Paz revelan que los efectos del humo y la ceniza afectan la salud, pero también alteran las dinámicas sociales y familiares. Las/os niñas/os de Santa Ana, por ejemplo, vieron privado su derecho a la educación debido a la dificultad para respirar y la imposibilidad de asistir a la escuela. Este sufrimiento se extiende más allá de las fronteras geográficas de las comunidades rurales y afecta a toda la población, poniendo en evidencia que la crisis ambiental es una preocupación colectiva que requiere respuestas integrales y colaborativas.
- Revalorización de los saberes ancestrales y la cosmología indígena: El conocimiento ancestral de las comunidades indígenas, como los Mositénés, ofrece una lección importante sobre la sostenibilidad y el manejo responsable del fuego y los recursos naturales. Estos saberes no deben ser subestimados ni ignorados, sino que deben ser valorados e incorporados en las políticas ambientales del país. La resiliencia de las comunidades Mositénés y su lucha por recuperar su relación con la tierra, los animales y las plantas es un testimonio de la importancia de preservar y respetar la cosmología indígena en la construcción de un futuro ambientalmente sostenible.
- La urgencia de una conciencia multiespecie en Bolivia y el mundo: Los incendios forestales son solo una manifestación de una crisis ambiental más amplia que está afectando al planeta. Para enfrentar este desafío, es necesario abandonar enfoques que centralizan al ser humano y al territorio en visiones excluyentes y regionalistas, y pasar a una visión más holística que considere la interdependencia de

todos los seres vivos. Las comunidades urbanas deben reconocer su conexión con las rurales y con la naturaleza, y los gobiernos deben actuar con mayor celeridad y efectividad en la protección de los ecosistemas. La lucha contra la crisis ambiental debe ser una lucha multiespecie, que respete y valore la vida en todas sus formas, y que construya políticas inclusivas, equitativas y sostenibles.

El impacto de los incendios forestales en la comunidad Masetén, y en la ciudad de La Paz, nos recuerda que vivimos en un mundo interconectado, ambas dentro del departamento de La Paz. Es urgente replantear nuestra relación con la naturaleza, reconocer la interdependencia multiespecie y tomar acciones políticas coherentes que protejan tanto a las comunidades indígenas como a los ecosistemas. La crisis ambiental no es solo un desafío local o nacional, sino una llamada de atención global sobre la necesidad de construir un futuro en el que la convivencia respetuosa y equitativa con todas las formas de vida sea nuestra guía y nuestro compromiso.

Resulta importante abandonar los enfoques andinocentristas, antropocentristas y regionalistas que limitan nuestra visión del mundo y nos separan de la realidad compleja que nos rodea. Debemos centrarnos en lo que realmente somos: una parte integral de un vasto entramado de vida, un tejido interdependiente en el que todos los seres —humanos y no humanos— coexistimos y dependemos mutuamente. Este enfoque debe caracterizarse por una relacionalidad multiespecie, que reconozca que nuestras acciones, pensamientos y decisiones afectan a todos los seres vivos, antes, durante y después de los incendios. Es solo mediante este entendimiento holístico que podremos crear un futuro en el que la armonía y el respeto mutuo entre todas las formas de vida sean la base de nuestras actitudes, políticas y acciones.

Referencias bibliográficas

- Loayza, Clarivel. 2021. "Bien estes son ustedes... Identidades desde el contexto amazónico de Ixiamas" Tesis para obtener el Título Académico de Licenciatura en Antropología. Universidad Mayor de San Andrés.
- Moscoso, María. 2020. "Sobre etnografías experimentales y sensoriales". Barcelona, España. ISBN (Ed. Impresa) 978-84-09-24472-0.
- Reyes-García V., Martí Sanz N. 2007. Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. Ecosistemas. 2007/3. Recuperado en: ([URL:http://www.revistaecosistemas.net/articulo.asp?id=501&Id_Categoria=1&tipo=portada](http://www.revistaecosistemas.net/articulo.asp?id=501&Id_Categoria=1&tipo=portada))
- Rodríguez, Armando. 2012. Cartografía multitemporal de quemadas e incendios forestales en Bolivia: Detección y validación post-incendio. Departamento de Cambio Climático y Servicios Ambientales – DCCSA, Fundación Amigos de la Naturaleza - FAN-Bolivia, casilla postal 2241, Santa Cruz, Bolivia.
- Valeriano, J. 2012. Valoración de las especies no maderables en sistemas agroforestales tradicionales de los indígenas Mosestenes, La Paz-Bolivia. (tesis de grado). Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. <http://hdl.handle.net/123456789/4447>
- Vargas, L. 1997. Vida y Medicina Tradicional de los Mosestenes y Muchanes. Ecología en Bolivia (29), 19-44. <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/1586/EEBNo29.PDF?sequence=1&isAllowed=y#page=22>
- Vargas, L. 1997. Vida y Medicina Tradicional de los Mosestenes de Muchanes. Ecología en Bolivia (29), 19-44. Obtenido de <https://library.co/document/zk3ve64y-vida-medicina-tradicional-mosetenes-muchanes.html>
- Viveiros de Castro, E. (s/f) Perspectivismo y Multinaturalismo en América Indígena. Museo Nacional, Río de Janeiro.

Webgrafía:

El más grande incendio forestal arrasa en Ecuador y Bolivia, en <https://www.youtube.com/watch?v=QfG1fTTDbFU>.

Incendios forestales fuera de control en Bolivia, en <https://www.youtube.com/watch?v=r3LhEStxSu8>.

Los incendios forestales se extienden en Bolivia e indígenas abandonan sus comunidades, en <https://www.youtube.com/watch?v=q1Mxip2kGVk>.

María René Castro, ministra de Salud, recomienda suspender las clases presenciales de Santa Cruz, Beni y Pando por incendios forestales, en <https://www.facebook.com/watch/?v=417248438042314>.

Se declara estado de emergencia en Bolivia, en <https://www.youtube.com/watch?v=qZ-SX9EdFM0>.

Mediaciones educativas, identidad, cultura y territorios en el medio rural y campesino en Bolivia: aproximaciones analíticas

Fabiola Cossio Zambrana

Introducción

Los procesos educativos en el medio rural han sufrido diferentes tendencias y variantes que se han articulado mediante la constitución del corpus y de la praxis. Según Baraona (1986) el primero se conforma mediante las influencias de la variada edad y procedencia; mientras que la praxis es una realidad puente, ya que vincula o traduce a términos técnico-científicos los impulsos o exigencias no científicas originadas en las estrategias de supervivencia campesina.

Si bien, los estudios sobre el medio rural, indígena y campesino en Bolivia, tienen un claro anclaje en la productividad agrícola, la migración campo-ciudad, las identidades, la organización del campesinado y el imaginario social del campo o el área rural versus el de la ciudad; muchos de estos estudios se realizan desde la praxis como aquel nexo que permite llegar a captar a la conducta campesina, en especial en su relación con la naturaleza. De esa manera, se pretende responder a las vías que constituyen y caracterizan al sujeto social rural.

Aunque los problemas de la agricultura pueden entenderse, desde esa perspectiva, en la relación técnico-campesino en la que los problemas de la agricultura son identificados por el Estado y sus agentes (técnicos), como describe Valenzuela (1986), con el fin de generar promotores de organización y movilización política en el sector campesino. También existen, dentro de ese sistema político nacional, problemas estructurales intrínsecos al campesino e indígena que se enraízan en la subsistencia familiar. Es decir, mientras al técnico le interesa la implementación de los conocimientos productivos, las familias campesinas combaten las restricciones a la disponibilidad de recursos no sólo técnicos, sino en cuanto a costos de oportunidad diferentes a los del mercado, al acceso a recursos naturales y a recursos cognitivos.

Actualmente, los estudios sobre el campesinado contemporáneo, expuestos desde su agencia, demuestran el papel activo de los pueblos indígenas en procesos de resistencia, desde la conquista a la actualidad; en la mayoría de ellos se busca la caracterización de los sujetos indígenas y campesinos portadores de conciencia crítica²⁷ que aporten a la idea de una identidad latinoamericana, despojada de todo vestigio de uniformidad y europeización. Sin embargo, tanto la idea de despojo como aprehensión cultural, siguen imbricadas tanto a procesos históricos anteriores como contemporáneos, por lo que aún existe lo que Tapia (1986) señala como una “intencionalidad educativa” como fuente de aprendizaje en la pedagogización de medios rurales como en la democratización de planes nacionales que establecen que las relaciones integradas entre técnicos y campesinos favorecen a la potencialidad organizacional de los sectores sociales involucrados para producir resultados más eficaces.

En ese marco, cabe la necesidad de preguntarse, ¿cuáles han sido los factores que establecen la relación técnico-campesina y cómo ha evolucionado esta relación mediante la identidad y la cultura en las concepciones sobre los territorios?

En los siguientes apartados se explorará esa relación en la concepción del sujeto rural mediante el técnico y el campesino, así

27 “El Movimiento Indígena Originario Campesino: Sujeto Político del Proceso de Cambio Boliviano” Orietta E. Hernández Bermúdez, 2018.

como sus principales críticas e intervenciones desde las culturas e identidades. Finalmente se expone la vinculación con los territorios y algunas aproximaciones que pueden servir de manera analítica en próximos trabajos.

La educación popular como fuente de cohesión entre el campo y la ciudad

El paso de la historia describe estos acontecimientos desde mucho antes de la colonia, el proceso de colonización, la república y tantos otros hechos que fueron una conquista sobre los derechos de las poblaciones más vulnerabilizadas. Uno de ellos fue la preocupación por la formación educativa de las poblaciones rurales, no sólo visibilizada a través del sistema regular de educación (primaria, secundaria), sino también el registro de formaciones técnicas, capacitaciones específicas dependientes de varias instituciones, con un enfoque nacionalista.

La corriente educativa del constructivismo, que fue impulsada por la reforma educativa española, bajo los ejes de participación popular, interculturalidad y bilingüismo fueron las que gestionaron una serie de mecanismos para que pueda participar la sociedad en el tema educativo, se incorporan en la currícula los idiomas nativos, pero también las visiones culturales distintas para el diálogo intercultural (Cajias en Revista de Estudios Bolivianos N°20, 2014).

Según Mejía (1990) los modelos que ha usado el Estado Liberal para cooptar en América Latina y a los cuales se ha ido abriendo la educación popular son los siguientes:

- a) Modelo de la democratización: tiene su fuerza en la década de los 20, este modelo planteaba a la educación como un derecho ineludible y concebía a la educación popular como un proyecto de democratización. Sus principales críticas devenían de ver a este modelo como una cierta forma de asistencialismo, un proyecto educativo académico copia del modelo norteamericano que no considera el contexto, ni las características propias.

- b) Modelo de la educación como recurso humano: este modelo comprendía a la educación como un recurso que posibilitaba mayores ingresos. Se generan iniciativas de educación técnica en la idea de combatir el hambre y la pobreza extrema, se decía “antes de que la gente muera de hambre, hay que capacitarla, educarla en algo, para que tenga qué comer. Enseñar a manejar la máquina, o enseñar a hacer la pequeña artesanía, con tal de que el hombre no se muera”.
- c) La educación como superación de la marginalidad: esta corriente se desarrolla en la década de los 60 a la luz de la influencia de la democracia cristiana, fundamentalmente en Chile después se practica en toda Latinoamérica. Lo que plantea esta visión es que, al fragmentarse la sociedad, los “marginados” quedan fuera de las opciones de desarrollo, por lo tanto, se debe integrar a esta población para que todos tengan posibilidad de participar del desarrollo. El autor puntualiza que “esta educación busca crear nexos de organización, de solidaridad, que les de existencia social; o sea que si ellos se organizan aparentemente tienen ya un nexo social; la crítica a este modelo está en generar experiencias tan “micros” que terminen haciendo un desarrollo tan local que mantenga aislada a la población del mundo y sus invenciones.
- d) La educación como capacitación técnica: para este modelo, la tecnología mediante ramas como la ingeniería, es necesaria para garantizar el desarrollo. En países de América Latina, toma relevancia en varios periodos, sin embargo, no se considera que los países relegados a las nuevas matrices económicas dominantes, se estancan al momento de aplicar o producir iniciativas de ciencia y tecnología. Esta corriente, concibe a la educación popular como aquella que fomenta las carreras técnicas de poca duración en cuestión de tiempo y vuelve al sujeto en un técnico puntual.

Aunque el problema realmente de este factor en el medio rural y campesino no es básicamente el acceso o la disponibilidad a medios sobre la formación técnica y profesional, sino más bien que desde esta no se comprende a la racionalidad de comportamiento de subsistencia que las poblaciones rurales enfrentan,

por ejemplo el tema de la parcelación después de la reforma agraria, el minifundio, los asalariados agrícolas, los trabajadores temporales y el subproletariado rural, por nombrar sólo algunos. No obstante, el factor de la educación en ese contexto, observa al sujeto como un sujeto de transformación mediante el cual se podrían formar reivindicaciones simbólicas y materiales con las que podría generar su disputa contra el Estado colonial, la determinación por ejemplo del Movimiento Indígena Originario Campesino, que hace alusión a ese sujeto político en el que confluyen clase, etnia y cultura, explicándolo desde su diversidad a pesar de las contradicciones internas que este puede acarrear. En ese sentido, las mediaciones que ofrece la educación popular según Mejía (1990) pueden ser seis:

1. Las preconcepciones de la organización que patrocina la acción educativa, en cuanto a lo que ésta debe ser, las cuales se materializan en el diseño de su acción. El autor lo señala como “saber erudito 1”.
2. Aparece una interpretación que se da a esas concepciones de esa organización, vía el activista o quien va a tener el trabajo de relación educativa, esto dependerá del sesgo específico y determinado de la militancia política de dicho mediador. A este fenómeno se denomina “saber erudito 2”.
3. Los instrumentos y el método que se utilizan dentro del proceso determinan la concepción del trabajo, no hay instrumentos neutros, lo que se determina como “saber erudito 3”.
4. Aparece también, la mirada del “grupo objeto” de la actividad educativa, sus propias preconcepciones frente al proceso con el cual se le está llegando desde afuera, sus intereses, percepciones, demandas y en ocasiones, intereses ocultos, lo que se llama “saber popular 1”.
5. La estructura local, material y simbólica de base, es decir, el lugar específico donde se realiza la acción, la comunidad en su totalidad, lo que se señala como “saber popular oculto 2”.
6. La lógica de sobrevivencia de las comunidades es uno de los problemas más serios en comunidades, esta lógica busca

las maneras que ayuden a pasar el momento, se puede denominar como “saber popular 3”.

Estos puntos de mediación todavía continúan realizándose desde algún lugar de poder ya sea económico o cognitivo; lo que los interviene son las percepciones y prácticas de identidad cultural que finalmente se ligan a procesos de producción simbólica y material entre la heterogeneidad y la intencionalidad de homogeneización mediante la educación.

La identidad y la cultura, como factor enajenador del mestizaje cognitivo

En palabras de Prada (1992 en la Revista “Autodeterminación” análisis histórico-político y teoría social N°10), “la cuestión de la identidad, es decir, de la identificación nacional, se convierte en momento de reconocimiento (...) momento de encuentro con el otro. El otro es reconocido en la pertenencia; es en este pertenecer a una historia común que el otro ha tomado como compatriota”.

En ese sentido, la relación técnico-campesino, dejan de verse como un producto y pasan a entenderse en su forma de producción, la atención en este vínculo se traslada hacia las operaciones a través de las cuales se produce y se actualizan ciertos saberes. En palabras de Prada (1992) “la confluencia de las etnias, de las culturas, de las clases, se hace posible en esta expresión política de la multitud, donde ella encuentra su identidad perdida en el ambiguo modo de la masa. Ser nacional es ser multitud”.

La cultura puede ser interpretada desde los órganos de poder del Estado y sus valores nacionalistas en busca de la homogeneidad; sin embargo, la cultura también interpela, transforma y modifica los intereses poblacionales desde otros valores y concepciones. La transmisión de conocimientos mediante los programas de educación regular, técnica, los programas de capacitación agrícola, entre otros, se descomponen en la búsqueda de alternativas y opciones en el plano cognitivo. Se construyen nuevos cuerpos de conocimientos campesinos, que no pueden borrar las clasificaciones anteriores (tipificación social de los sujetos rurales, tipificación de los productores agrícolas, entre otros), ni los programas de transmisión de conocimientos

aún vigentes (tecnología, innovación, conocimientos varios) y se adaptan a posibles contextos que toman en cuenta los ecosistemas, la tenencia de la tierra, las familias y su articulación, además de varias proyecciones de la misma en sociedades externas. En el siguiente cuadro se sintetizan las principales problemáticas de manera diferenciada:

Cuadro N° 1:

Diferencias entre problemas estructurales del medio rural y campesino, los problemas técnicos y la confluencia de ambos en el problema de la identidad y cultura en el mestizaje cognitivo.

Problemas estructurales del medio rural y campesino	Problema de la identidad y cultura en el mestizaje cognitivo	Problemas técnicos
Aproximación a lo tecnológico desde los recursos limitados.	La concepción de los cultivos diferenciada entre técnicos y campesinos: 1. Por un lado, se pretende generar la máxima producción. 2. Por otro lado, el objetivo parcial de las poblaciones es el autoconsumo.	Tenencia de la tierra y transferencia de los recursos (programas de desarrollo rural).
Sistemas de conocimientos ajenos a los contextos rurales y campesinos.	1. En el ámbito comercial es importante considerar las características del consumo de productos. 2. Estructuralmente lo principal está en el cuidado y la alimentación de los animales.	La presencia del técnico como parte del Estado (el Estado y sus agentes).

Segregación y clasificación de la población según división social del trabajo y tipificación productiva.	1. Por un lado, la clasificación de la población se articula a la tipificación productiva de la tierra y la mano de obra.	La organización y movilización política de los campesinos.
Diversidad económica no vinculada a los territorios como respuesta a la infrasubsistencia.	2. Para el medio rural y campesino la ocupación de los espacios depende de los recursos y criterios según la mano de obra disponible en las familias.	La eficacia productiva del sector campesino.
Transferencia de conocimientos de paquetes tecnológicos modernos para la agricultura comercial sin tomar en cuenta los puntos anteriores.	1. La transmisión de conocimientos pretende un cambio social hacia la democratización, pedagogización y positivización (en el discurso de homogeneidad del medio rural y campesino en temas de educación, salud, pequeña y mediana empresa y urbanización) 2. Las condiciones socio-culturales y la forma de interacción con el conocimiento técnico se preocupa por el respeto a los saberes, limitaciones y lógicas de la vida campesina en vista de la autonomía económica, política y podría decirse que también cultural	La priorización del acceso a maquinarias, semillas y fertilizantes patentados en busca de mayor rentabilidad.

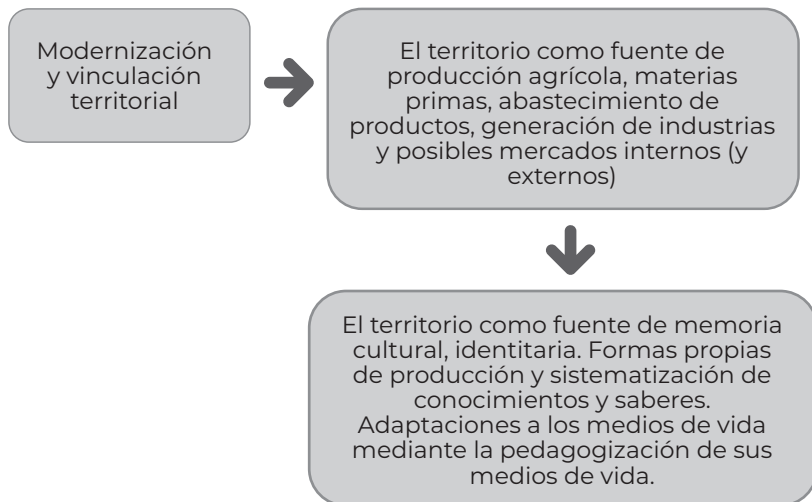
Fuente: Elaboración propia.

El problema del vínculo territorial según los objetivos de modernización y los saberes campesinos

La relación técnico-campesino tiende a inculcar valores, ideas y actitudes en representación del mundo y del funcionamiento de lo social, aunque bajo esas determinaciones ocultan que se trata de formas de imposiciones culturales. Estos procesos diferencian a las poblaciones de su lugar de acción a la idea de su lugar de pertenencia, sumiendo a las poblaciones rurales y campesinas en una dinámica de sumisiones y sujeciones culturales, políticas y económicas que los divorcian parcialmente de su lugar de procedencia.

Si bien los objetivos técnicos y de modernización plantean el incremento de la producción agrícola a fin de contribuir al desarrollo de la industria y su financiamiento; al mismo tiempo pretenden proveer, mediante la producción agrícola, las materias primas necesarias para el funcionamiento de la industria; así como abastecer de productos necesarios a la población mediante la creación de mercados internos para productos industriales; y entre ello, también consideran liberar la mano de obra campesina a fin de ser utilizada en la industria y en el sector de servicios de acuerdo a la demanda.

Figura N° 1: Relación entre modernización y vinculación territorial desde la perspectiva técnica y la percepción territorial en el medio rural y campesino.



Fuente: Elaboración propia.

Los efectos de estas visiones técnicas del medio rural y campesino, no sólo generan pobreza, desocupación, condiciones subhumanas de vida, luchas por la tierra y el capital empleado, sino también la diferenciación y tipificación de las poblaciones campesinas que se articulan a problemáticas de migración campo-ciudad. En ese marco, las formas de producción propias o ecológicamente adaptadas, son las que reivindican el respeto por los saberes y las lógicas de producción campesina. El sujeto rural y campesino, puede pedagogizar el ámbito que habita sobre cómo se constituye el conocimiento, la experiencia vivencial articula al sujeto con su contexto y le permite sistematizar los fines del conocimiento con sus medios de vida.

Actualmente, puede decirse que la visión técnica y campesina, aunque sigue ejerciendo una visión vertical y paternalista desde

el conocimiento científico, también se ha articulado entre las poblaciones rurales y campesinas mediante el acceso a la educación, existen técnicos con identidades y culturas propias del medio rural y campesino. La integralidad de estos escenarios, aun en disputa, bien podrían contribuir a la generación de propuestas a nivel local, productivo, de salud, vivienda, comercialización y organización local, que contribuyan a la actividad y a la participación de las poblaciones en la construcción sus lugares de enunciación sin perder aquellos nexos de procedencia, culturas e identidades; aunque estas construcciones dependen de factores y conflictos sociales e internos que merecen analizarse con detenimiento en el espacio y tiempo.

Referencias bibliográficas

- Baraona, R. 1986. Conocimiento campesino y sujeto social campesino [Documento de trabajo, Serie Contribuciones N° 41]. FLACSO Chile.
- Cajias, B. 2014. Instituto de Estudios Bolivianos (2014). Hitos de la educación del siglo XX. Volumen 20, páginas 63-71
- Mejía, R. 1990. Educación Popular Historia – Actualidad – Proyecciones. Ediciones UNICRUZ – AIPE – CEAAL.
- Prada, R. 1992. Laberintos de la identidad. Autodeterminación. Análisis histórico, político y teoría social. Volumen 10, páginas 59-75.
- Tapia, G. 1987. La producción de conocimientos en el medio campesino. PIIC Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación. Primera Edición. Chile.
- Valenzuela, J. A. 1986. La relación técnico-campesino y el desarrollo tecnológico. En G. Tapia (Coord.), La producción de conocimientos en el medio campesino. Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación (PIIE)



Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

Oficina Nacional

Telf: (02) 2910797 - cipca@cipca.org.bo
Calle Claudio Peñaranda N° 2706 esq. Vincentti
La Paz - Bolivia

Cipca Altiplano

Telf: (02) 28225272 - altiplano@cipca.org.bo
Av. 6 de Marzo N° 888
El Alto - Bolivia

Cipca Cochabamba

Telf: (04) 4259367 - cochabamba@cipca.org.bo
Calle Falsuri N° 133
Cochabamba - Bolivia

Cipca Santa Cruz

Telf: (03) 3521884 - santacruz@cipca.org.bo
Av. 26 de Febrero N° 652
Santa Cruz - Bolivia

Cipca Cordillera

Telf: (03) 9522984 - cordillera@cipca.org.bo
Av. Petrolera N° 245
Camiri - Santa Cruz

Cipca Beni

Telf: (03) 4623344 - beni@cipca.org.bo
Urbanización Universitaria, calle sin
nombre detrás del Materno Infantil
Trinidad - Beni

Cipca Norte Amazónico

Telf. celular: 64992121 - norte@cipca.org.bo
Av. Chelio Luna Pizarro S/N esq. calle Tarija,
Zona Puerto Alto
Cobija - Pando

ISBN: 978-9917-636-30-4



www.cipca.org.bo