



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”

**Autonomía Guaraní Charagua Iyambae,
la construcción de un proyecto político indígena
en la Bolivia plurinacional**

Pere Morell i Torra



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

Universitat de Barcelona
Departament d'Antropologia Cultural, Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història

Programa de Doctorat Societat i Cultura: Història, Antropologia,
Art i Patrimoni

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”

**Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la
construcción de un proyecto político indígena en
la Bolivia plurinacional**

Tesis doctoral realizada por:

Pere Morell i Torra

Dirigida por:

Dra. Sílvia Bofill Poch
Dra. Gemma Orobitg Canal

Barcelona, Mayo de 2018

Universitat de Barcelona
Departament d'Antropologia Cultural, Història d'Amèrica i
Àfrica
Facultat de Geografia i Història

Programa de Doctorat Societat i Cultura: Història, Antropologia,
Art i Patrimoni

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”

**Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la
construcción de un proyecto político indígena en
la Bolivia plurinacional**

Tesis doctoral realizada por:

Pere Morell i Torra

Dirigida por:

Dra. Sílvia Bofill Poch
Dra. Gemma Orobitg Canal

Barcelona, Mayo de 2018

En la realidad no hay adjetivos
ni conjunciones ni preposiciones
¿quién ha visto jamás una Y
fuera de la Gramática de Bello?
en la realidad hay sólo acciones y cosas
un hombre bailando con una mujer
una mujer amamantando a su nene
un funeral - un árbol- una vaca
la intelección la pone el sujeto
el adverbio lo pone el profesor
y el verbo ser es una alucinación del filósofo

Nicanor Parra

Tota política que no fem nosaltres serà feta contra nosaltres

Joan Fuster

ÍNDICE

RESUMEN	9
Agradecimientos incompletos.....	11
Siglas y acrónimos.....	13
Voces, nombres y pseudónimos.....	14

INTRODUCCIÓN

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”: un reencuentro con Justino Suárez	16
1. Puntos de partida	28
Don Justino, conceptualizando la autonomía indígena desde la “experiencia próxima”	30
1.1 La etnografía (política) como enfoque, posicionamiento y aportación.....	33
1.1.1 <i>Pensar la autonomía indígena más allá de lo celebratorio</i>	35
1.1.2 <i>“En el cómo está el porqué”. Hacia una etnografía de lo político</i>	39
2. ¿Qué es “eso” de la autonomía indígena? Preguntas de investigación y herramientas teóricas	42
2.1 Una primera (e insatisfactoria) respuesta jurídica: la autonomía indígena como derecho colectivo y régimen territorial del Estado Plurinacional.....	42
2.2 Prácticas de significación autonómicas: recogiendo otras miradas	47
2.3 La autonomía como <i>mana</i> o significante (relativamente) vacío	50
2.3.1 <i>La autonomía indígena como proyecto de articulación y construcción política</i>	54
3. Un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional. Acotación del objeto y campo de estudio	59
3.1 Un proyecto político indígena-guaraní. Acotaciones analíticas.....	59
4. Estructura y plan de la tesis.....	70
Cronología básica del proceso de construcción autonómica de Charagua.....	73

PARTE I AQUÍ

CAPÍTULO 1 ESPACIOS DE HISTORIA	80
1. De la Charagua chiriguana a la Charagua karai: domesticación de un “espacio salvaje” ..	82
1.1 La frontera chiriguana.....	83
1.1.1 Charagua más allá de la frontera (siglos XVI-XVII).....	86
1.1.2 La karaización de Charagua (siglos XVIII – XIX).....	90
1.2 Kuruyuki, 1892: punto y aparte	93

2. Fundamentos socio-espaciales de la Charagua contemporánea: desplazamiento político, poblacional y territorial de los guaraníes	96
2.1 Desplazamientos políticos: reorganización administrativa de Charagua.....	97
2.1.1 Superposición política subordinada y jerarquización racial del espacio.....	99
2.2. Desplazamientos poblacionales: guerra del Chaco y migraciones	102
2.2.1 Las dimensiones coloniales de la guerra del Chaco (1932-35).....	103
2.2.2 Huida y refugio hacia “Mbaaporenda”, la tierra del trabajo	105
2.3 Desplazamientos territoriales: el régimen de hacienda y sus transformaciones	106
2.3.1 Expolio territorial y explotación laboral: el modelo ganadero “tradicional”	107
2.3.2 La (contra)reforma agraria del 53: auge y decadencia del “nuevo” modelo ganadero empresarial	110
2.3.3. La lucha del Isoso (y sus capitanes) por la tierra	113

CAPÍTULO 2 ESPACIOS ABIGARRADOS, ESCENARIOS DE INVESTIGACIÓN 118

1. Caminos de llegada: desde La Paz a Charagua	120
1.1 Redes de apoyo a las autonomías indígenas: entre la burocracia, los conflictos internos y el cansancio.....	122
1.1.1 Aterrizaje a Charagua, vía CIPCA (y Xavier Albó)	125
2. “Como una Bolivia en pequeño”. Inmensidad, heterogeneidad y complejidad.....	129
2.1 Caracterizando (y problematizando) la heterogeneidad charagüeña	131
2.1.1 Etnicidades y territorialidades. Una mirada panorámica al espacio charagüeño	132
2.2 Nombrando la heterogeneidad post-colonial. Lo abigarrado en la obra de René Zavaleta.....	140
3. Monte, campo, pueblo: prácticas y representaciones espaciales abigarradas y en transformación	144
3.1 Un espacio recubierto de “monte” (y recursos naturales).....	146
3.2.1 El monte como espacio de reproducción sociocultural y “conservación” ..	148
3.2.2 Desarrollo oculto bajo el monte: el gas “de todos los bolivianos”	150
3.2 Vivir, producir y subsistir en el campo	153
3.2.1 Comunidades entre vacas y menonas. Estructura agraria del campo charagüeño.....	155
3.3 “Los charagüeños nos estamos acabando”: un pueblo karai en proceso de des-karaización	162
3.3.1 Emergencias urbanas: el mercado y el “progresismo” colla.....	165

PARTE II NOSOTROS

CAPÍTULO 3 LA CONSTRUCCIÓN DE LA GUARANIDAD. Narrativas y discusiones sobre el ser (o no ser) guaraní 174

1. Ser (y denominarse) guaraní. Nombres, identidades y puntos de vista.....	179
1.1 Entre lengua y cultura. Acotaciones (imposibles) de la “macro-categoría” guaraní.....	182
1.2 El (ambiguo) lugar de los chiriguano en los estudios guaraníes	187
1.2.1 Formación y expansión del ñande reko hacia la “nueva nación guaraní” del occidente.....	188
1.2.2 De la Tierra Sin Mal a las “sociedades contra el estado”: narrativas libertarias de la guaranidad.....	195
2. De chiriguano “puramente” mestizo a “puros” guaraníes 201	
2.1 Los migrantes y los mestizos: el “doble ser” chiri-guano.....	203
2.1.1 La (¿definitiva?) guaranización de los chiriguano y las contra-narrativas arawak.....	207
2.2 La intelectualidad guaraní ante los “estudios chiriguano”	211
2.2.1 Angel Yandura, el redescubrimiento de la nación chané.....	212
2.2.2 Felipe Román y el sistema mbaepiguara: “batiendo” conceptos e identidades	215

CAPÍTULO 4 ARTICULACIONES GUARANÍES La constitución de la Asamblea del Pueblo Guaraní y su rol constituyente 220

1. La constitución de la APG: espacios, actores y momentos de confluencia	223
1.1 Los movimientos previos: prácticas y tejidos institucionales jesuitas	226
1.1.1 La guaranización de la Compañía de Jesús	228
1.1.2 De la educación a la producción: las Comunidades de Trabajo y la llegada de CIPCA	230
1.2 Confluencias (y divergencias) entre indigenismo, sindicalismo y desarrollismo 234	
1.2.1 Articuciones inter-étnicas: la CIDOB, Jorge Riester y las sombras de Sombra Grande.....	236
1.2.2 Articuciones sindicales: aprendiendo a “hacer política” desde el sindicato	242
2. La APG, la Constitución y el Estado Plurinacional	248
2.1 Los normalistas isoseños de Camiri: legados y re-significaciones de la “lucha con el lápiz y el papel”	252
2.2 La refundación plurinacional de Bolivia desde lentes guaraníes.....	257
2.2.1 Hablando en otros términos: reconstitución territorial, autonomía indígena y décimo departamento.....	260
2.2.2 (Des)encajes guaraníes con el nuevo “sujeto plurinacional”	268

PARTE III MANDAR

CAPÍTULO 5 HACER POLÍTICA (MUNICIPAL) EN LOS LÍMITES DEL MUNICIPALISMO. Un campo político en transformación 284

1. Visiones “profanas” en torno a la política..... 287
 - 1.1 “La política es sucia”: entre el desencanto, el distanciamiento y el realismo..... 288
 - 1.1.1 Corrupción, clientelismo y amoralidad. Los “elementos inapropiados” de la política 291
 - 1.1.2 Las zonas grises de la política: tres miradas 292
2. La política charagüeña y sus transformaciones desde la visión de los “profesionales”... 298
 - 2.1 Roberto Vargas, el último alcalde karai ante el “levantamiento” guaraní 298
 - 2.1.1 “Más antes no había nada que hacer en la alcaldía”: la Ley de Participación Popular en carne propia 302
 - 2.1.2 “Levantamiento” y “fabricación” de líderes guaraníes: CIPCA en escena . 305
 - 2.2 Claudio López, el primer alcalde guaraní ante los suyos 309
 - 2.2.1 Recomposición y guaranización del campo político. 311
 - 2.2.2 Política de integración en “tiempos revueltos” 316
 - 2.2.3 “Otra vez el choque”: el turbulento aterrizaje de la autonomía indígena 319
 - 2.2.4 La vía municipal como una vía para la “guaranización” de Charagua 321

CAPÍTULO 6 KEREIMBA Y OPOSITORES. La autonomía indígena como contrapoder al municipio 326

1. Urnas y autonomía: victorias, derrotas y traiciones electorales 328
 - 1.1 El referéndum de 2009: de la “reconciliación” a la expresión electoral de las diferencias..... 328
 - 1.1.1 Los resultados del primer referéndum: geografía electoral charagüeña 330
 - 1.1.2 La construcción autonómica subordinada a la agenda electoralista 332
 - 1.2 Elecciones “transitorias” de 2010: la vuelta (o reconversión) de los que “siempre han mandado” en Charagua 334
 - 1.2.1. La gran traición de Horacio y la división entre “unos” y “otros” 341
2. La Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua: un nuevo actor en el campo político charagüeo 344
 - 2.1. Las asambleas autonómicas indígenas: entre la indefinición jurídica y la precariedad institucional 345
 - 2.2 La representatividad social de la Asamblea Autónoma: presencias, ausencias y tensiones 349
 - 2.2.1 Lealtades ambivalentes isoseñas..... 351
 - 2.2.2 Ausencias presentes: la Charagua urbana ante la Asamblea Autónoma guaraní 354
 - 2.3. Kereimba, capitanes y acompañantes. Dinámicas y roles en la Asamblea Autónoma..... 358

2.3.1 Masculinidad, “saberes” y trayectorias políticas: distribución de roles y autoridad entre los assembleístas guaraníes	360
2.3.2 La Asamblea como espacio de intervención trans-nacional: actores, engranajes y dilemas del “acompañamiento”	366

CAPÍTULO 7 LA "MINI-CONSTITUCIÓN" DE CHARAGUA. Retóricas del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae **374**

1. Estructura, estilo y naturaleza del estatuto.....	377
1.1 Deliberación, juridificación, aprobación y constitucionalización: el recorrido del Estatuto	381
1.2 Estructura y contenidos: entre “marcos de referencia” y “camisas de fuerza” ...	385
1.3 Retórica y horizontes de sentido constituyentes	389
1.3.1 El “componente retórico” del derecho en el estatuto.....	390
1.3.2 El estatuto, lo constituyente y la Constitución boliviana.....	392
1.4. Sobre la “naturaleza rígida” de los estatutos indígenas y su compatibilidad con la naturaleza (¿oral?) de la normatividad guaraní.....	397
2. Identificando el <i>ñande reko</i> : la legitimación ética y simbólica del proyecto autonómico guaraní.....	403
2.1 Expresiones de <i>ñande reko</i>	405
2.1.1 Preámbulo, principios y valores guaraníes (y guaranizados).....	405
2.1.2 Justicia comunitaria y religiosidad guaraní: el <i>ñande reko</i> que se deja “fuera”	409
2.2 Iyambae: dueños y usurpadores de la “utopía guaraní” de vivir sin dueño	413
2.2.1 Sobre “los orígenes”	415
2.2.2. “Exportaciones”: iyambae como sinónimo de (cualquier) lucha por la autonomía	418
2.2.3 Iyambae mayestático, solo-isoseño y solo-de-algunos-isoseños	423

CAPÍTULO 8 INSTITUIR OTRAS FORMAS DE MANDAR. El nuevo gobierno autonómico guaraní **429**

1. Diseño y organización del Gobierno Autonómico Guaraní Charagua Iyambae	432
1.1 Ni como el municipio ni como la capitania: “otra institucionalidad”. El relato de Belarmino	433
1.2 Una aproximación esquemática y gráfica al “alma del estatuto”	436
1.3 “Espacios de confluencia” y “posibilidades organizacionales”. Una mirada desde la jurisprudencia constitucional	443
2. Miradas (auto)críticas guaraníes sobre el gobierno guaraní.....	446
2.1 “¡En ninguna parte está el mburuvicha guasu”! Tensiones centrípetas y pulsiones aristocráticas.....	446
2.2.1 Gobierno indígena y recuperación de la tradición. Totorá Marka como contra-ejemplo	450
2.2 ¿Todo el poder para la Asamblea? Disrupciones, nexos y nudos con el “sistema karai”	454

2.2.1 La ñemboatĩ (y sus complejidades) como núcleo político y simbólico del gobierno autonómico	456
2.2.2 “No queremos que sobresalga como el alcalde”. Discusiones en torno al poder ejecutivo	462
2.3.3. ¿Descentralización o segregación? Nuevos marcos de coexistencia en común	468

CAPÍTULO 9 GANAR AUTONOMÍA, ACERCARSE AL ESTADO PLURINACIONAL **473**

1. Esperando el referéndum: caminos de acceso al Estado Plurinacional.....	478
1.1. Ganar la autonomía desde el acercamiento (político y burocrático) al Estado Plurinacional	486
1.1.1. Entre la burocracia y la incidencia: conociendo las entrañas del Estado Plurinacional	490
1.2. Ganar la autonomía desde el poder municipal y de la mano del MAS	494
1.2.1. Instrumentalizaciones del Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos.....	495
1.2.2. Don Justino en política: el rol de los humildes en una campaña humilde ...	498
2. Ganar la autonomía en las urnas y con la política: el referéndum de aprobación del estatuto	502
2.1. Conceptualizando y organizando la campaña del referéndum autonómico	503
2.1.1. (Re)pensando el referéndum y la campaña como instrumentos democráticos	506
2.1.2. Actores por el Sí y por el No: encauces democráticos del antagonismo ...	510
2.2. Estrategias, intereses y discursos en pugna.....	514
2.2.1. Avales, geopolítica y cambios de coyuntura: la sorprendente “conversión” de Chicho.....	515
2.2.2. Reconocimientos, desconocimientos y democracia(s)	519
2.2.3. Autonomía indígena es más desarrollo: hacer bajar (y redistribuir) el nuevo desarrollo boliviano	527
2.3. Estructuras, coyunturas y legitimidades: tras los resultados.....	535

CONCLUSIONES

“En Bolivia los blancos somos los indios”: en busca de la Tierra sin Mal	543
La autonomía como vía hacia la hegemonía indígena.....	545
Interrogantes en torno a la apuesta guaraní por “la política” y el estado	552

BIBLIOGRAFIA	561
DOCUMENTOS DE ORGANIZACIONES SOCIALES E INSTITUCIONES	583
TEXTOS LEGALES	584

ANEXOS	586
---------------------	------------

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1 Vistas al Parque Kaa Iya del Gran Chaco.....	74
Ilustración 2 Arenales del Isoso	74
Ilustración 3 Arenales del Río Parapetí.....	75
Ilustración 4 Cruzando el Río Parapetí.....	75
Ilustración 5 Iglesia de la Unión Cristiana Evangélica en Aguaraiagua.....	76
Ilustración 6 Iglesia de San Miguel en Charagua Pueblo	76
Ilustración 7 Plaza de la comunidad de Aguaraiagua.....	77
Ilustración 8 Plaza 21 de Abril de Charagua Pueblo	77
Ilustración 9 "Buggie" menonita en la colonia de Pinondi	78
Ilustración 10 Mercado de Charagua Pueblo.....	78
Ilustración 11 "Los trabajos de los abuelos". Títulos y trámites agrarios de Aguaraiagua	114
Ilustración 12 "El monte". Vista satelital de Charagua.....	147
Ilustración 13 Aprobación del estatuto autonómico por parte de la Asamblea Autonómica (junio 2012).....	170
Ilustración 14 Desfile cívico en Charagua Pueblo.....	170
Ilustración 15 Fiesta de conmemoración de la fundación de la escuela de Aguaraiagua (I)	171
Ilustración 16 Fiesta de conmemoración de la fundación de la escuela de Aguaraiagua (II).....	171
Ilustración 17 Asamblea zonal del Bajo Isoso. Orden del día	172
Ilustración 18 El mburuvicha Huber Rivero en la Asamblea Zonal del Bajo del Isoso	172
Ilustración 19 Ángel Yandura en el 30 aniversario de la muerte de Bonifacio Barrientos Iyambae (La Brecha).....	173
Ilustración 20 El <i>arakuaa iya</i> Felipe Román en un taller en la Fundación Arakuaarenda	173
Ilustración 21 Portada del libro "Ñande Reko, nuestro modo de ser"	191
Ilustración 22 Portada del libro "Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore"	192
Ilustración 23 El rostro de Apiaguaiki Tumpa en las viejas oficinas de la APG	249
Ilustración 24 La "Casa Grande de la Nación Guaraní"	251
Ilustración 25 De campaña por el Sí a la autonomía en Isoso (septiembre 2015)	278
Ilustración 26 Comunarios llegando a Charagua Pueblo para asistir al acto de campaña del MAS (marzo 2015).....	278
Ilustración 27 Acto de campaña de Los Verdes en Charagua (marzo de 2105)	279
Ilustración 28 Rubén Costas de campaña en Charagua Pueblo (marzo 2015).....	279
Ilustración 29 Protesta de la CONAIOC por las demoras burocráticas en la implementación de las autonomías indígenas (La Paz, septiembre de 2015).....	280
Ilustración 30 René Gómez Tigua con la Constitución boliviana en la comunidad de Takuarembó	280
Ilustración 31 "Belarmino Solano 2015-2020", de campaña para las municipales (marzo 2015).....	281
Ilustración 32 "Charagua apoya tu reelección hermano Evo 2020-2025". En la visita presidencial a Charagua (septiembre 2015).....	281
Ilustración 33 Votando en Charagua Pueblo. Referéndum de aprobación del Estatuto (20 de septiembre de 2015).....	282
Ilustración 34 Recuento en Charagua Pueblo (20 de septiembre de 2015)	282
Ilustración 35 Esperando los resultados en la capitania de Charagua Norte (20 de septiembre de 2015)	283
Ilustración 36 La caravana de la victoria del Sí llega a la Plaza de Charagua Pueblo.....	283
Ilustración 37. "Exportaciones" iyambae en el centro de Santa Cruz.....	419
Ilustración 38 Cabildo pro-carretero en Charagua Pueblo.....	481
Ilustración 39. Belarmino Solano con Evo Morales en el acto de entrega de la carretera	485
Ilustración 40 Casa de campaña por el Sí.....	504
Ilustración 41 Casa de campaña por el No	504
Ilustración 42 Afiches por el Sí al estatuto.....	521
Ilustración 43 Afiches por el NO al Estatuto.....	524
Ilustración 44 Nueva antena telefónica en La Brecha (Alto Isoso)	529
Ilustración 45 "Buggie Volkswagen" menonita	530
Ilustración 46 "Carreteras que integran bolivian@s, para vivir bien": la entrega de la "carretera integradora"	534
Ilustración 47 Belarmino, Ronal y Avilio (de izquierda a derecha) en la sede de la ONU en Nueva York	540
Ilustración 48 Yari (Elio Ortiz) y Andrés (Juan Carlos Valdivia) en un fotograma de <i>Yvy Maraey</i>	544
Ilustración 49 Jóvenes chiriguano llegan con cruces hasta el Virrey Toledo.....	558

RESUMEN

Apenas un año después de la entrada en vigor de la Constitución que “refundó” la República de Bolivia en un Estado Plurinacional (febrero 2009), once municipios rurales de mayoría indígena se embarcaban en inéditos procesos de construcción de sistemas de auto-gobierno indígena siguiendo el nuevo marco constitucional. Se empezaba a dibujar así una nueva institucionalidad diseñada por actores locales, articulada a través de la noción de “autonomía indígena”, que utiliza el lenguaje de la indigeneidad y diversos de los repertorios jurídicos y conceptuales en circulación en la Bolivia plurinacional.

La presente tesis plantea una etnografía de uno de estos procesos de construcción autonómica: la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae (Departamento de Santa Cruz), la primera autonomía indígena en lograr su plena incorporación en la estructura territorial, legal e institucional del Estado Plurinacional de Bolivia. Nuestro recorrido se ubica antes de que produjera su plena institucionalización y reconocimiento oficial: cuando la autonomía era un proyecto de cambio político en construcción, contingente y en pugna: un *proyecto político indígena* que se afirma desde lo guaraní y sitúa en el centro la cuestión del poder político: su ejercicio, concepción y distribución.

Lejos de una aproximación que reduzca la “autonomía indígena” a sus expresiones institucionales o a la serie de procedimientos legales necesarios para obtener ese estatus, esta investigación indaga en su *potencial político*, tratando de entender qué tipo de prácticas y aspiraciones se expresan a través de la noción de autonomía indígena y cómo se articulan en un contexto como el de Charagua y la región del Chaco: heterogéneos y profundamente desiguales.

En esta tesis veremos como las luchas y proyectos políticos indígenas por la autodeterminación, el reconocimiento cultural y la redistribución socioeconómica conviven en tensión con luchas por la hegemonía y profundas aspiraciones de inclusión y acceso al estado, intensificadas en el contexto de la Bolivia plurinacional. Dada su vacuidad y polisemia, conceptos como “autonomía” no solo sirven para generar espacios de resistencia y auto-organización colectiva frente al estado, el desarrollo capitalista o la “modernidad” occidental hegemónica, sino también para fortalecer los vínculos con el estado, así como para acceder (y distribuir) lo que se concibe como los beneficios del desarrollo y la modernidad.

PALABRAS CLAVES: autonomía indígena; pueblo guaraní; etnografía política; Bolivia; plurinacionalidad

AGRADECIMIENTOS INCOMPLETOS

Hay tantas personas que han hecho posible esta tesis –a nivel emocional, intelectual y material– que cualquier intento de agradecimiento será incompleto. Casi un acto de injusticia. Pero lo vamos a intentar.

Primero, y antes que nada, me siento en deuda con todos los charagüeños y charagüeñas – guaraníes, karai, collas y hasta menonitas; “autonomistas”, “opositores” o indiferentes– que compartieron conmigo un trocito de su mundo y de sus formas de entenderlo. Especialmente a los comunarios de Aguaragua, y a la familia de quien aquí llamó Justino. No sé si en estas páginas he sabido reflejar lo que aprendí de esas estadías en la comunidad, de las conversaciones –y los silencios– en las *okas*. Lo dudo. Sí que tengo claro que, si bien muchos “aguaragüeños” deben pensar que, en efecto, ese *dringo* que apareció por allí les ha “olvidado”, hay cosas –las miradas de dignidad profunda– que nunca se olvidan.

En Charagua Pueblo he llegado a sentirme, sencillamente, como en casa. Hay varios “culpables” de ello, pero sobre todo quiero agradecer a los “cumpas” y *mburuvicha* de la capitanía de Charagua Norte por su buen humor, su predisposición y su ejemplo de lucha; a Magaly Guitiérrez de CIPCA, Marcelo Alberto de Arakuaarenda y al “autónomo” José Ledezma por el apoyo constante y por compartir sus incisivos e implicados análisis. También a la familia Chakay –tanto a la de Charagua como la de Camiri–, a don Pepe Ferreira, a Daniel Gómez y a Francesca Scionti; así como a los amigos karai de la plaza, con quien nos divertimos retándonos mutuamente aprovechando el fresco nocturno y las múltiples festividades charagüeñas.

No hubiera sobrevido a la ciudad de Santa Cruz sin la amabilidad de Hugo para encontrarme siempre un “campito” en su casa y, sobre todo, sin Oriol y Sisi, mi familia cruceño-catalana. La Plaza 24 de septiembre ya no es la misma sin ellos, pero la *plaza* de la Granadella ha vuelto a renacer. En Santa Cruz he tenido también la oportunidad de compartir *ndaye* isoseños con Isabelle Combès, y aprender lo que es el compromiso con la historia guaraní (o chiriguana). También aprendí sobre compromiso (e historia) en Camiri, con Milton Chakay y Felipe Román, cuyas miradas y reflexiones (auto)críticas son básicas para esta tesis.

Poder conocer La Paz de la mano de la flor y nata de la antropología boliviana (Rubén Chambi, Pedro Pachaguay, Raul Rodriguez) y bolivianista (Elise Gadea), y de las miradas *c'hixis* (Ruth Bautista), ha sido algo apasionante. Y se repetirá. También en La Paz, siempre encontré a Wilfredo Plata, de la Fundación Tierra, y a Fredy Villagómez, de CIPCA, dispuestos a charlar y a escuchar. Y si hay un responsable de “encaminar-me cap a Charagua” este es Xavier Albó, cuyo legado está más que presente en Charagua y en el territorio guaraní, al igual que el de Pifa, quien también se avino a compartir experiencias y conocimientos charagüeños –y su excelente sentido del humor. Quedan pendientes muchas conversaciones. También, sobre nuestro “procés”.

I arribem a Catalunya. Sense l'Helena aquesta tesi no hagués sigut possible. La seva vitalitat m'ha acompanyat al llarg de tot aquest llarg procés: la sabia al riu Parapetí i està present a cada una d'aquestes pàgines. Tampoc hagués pogut acabar (ni segurament començar) aquest projecte sense el suport –en realitat, la fe– de la meua família (els meus pares i els meus germans) en el que estava fent, i en facilitar que ho pogués fer sense, per altra banda, fer masses preguntes ni escarafalls. També ha estat central per l'impuls final el suport del “clan Torra” –els dinars de l'àvia Carme, la ratafia casolana i la memòria de l'avi Quim–, així com dels amics de Santa Coloma, que –en un sentit diferent que quan teníem vint anys– m'han rescatat en diverses ocasions. Per altra banda, auto-constituïts en “Consell de Savis”, en Joan i la Patri, futurs, prometedors i trencadors doctors en antropologia, han estat claus per acabar de donar sentit a tot plegat. Per últim, també vull agrair a les meues directores, la Sílvia Bofill i la Gemma Orobitg, pel seu suport, aportacions i predisposició al llarg d'aquests anys.

Y cierto volviendo al español para explicitar que esta tesis –que aborda la autodeterminación de los pueblos y los significados de la autonomía– se presenta en un contexto en que la autonomía (y la misma democracia) se ha vaciado absolutamente de sentido: un contexto de excepcionalidad democrática, supresión autoritaria del autogobierno catalán y represión neo-franquista que no pienso naturalizar. Les metieron a la cárcel y se marcharon al exilio cuando estaba escribiendo, y todavía siguen allí.

Esta tesis está dedicada a las exiliadas, exiliados, presas y presos políticos catalanes.

SIGLAS y ACRÓNIMOS

ADN: Acción Democrática Nacionalista

AIOC : Autonomía Indígena Originario Campesina

APCOB: Apoyo Para el Campesinado del Oriente Boliviano

APG: Asamblea del Pueblo Guaraní

AGACOR: Asociación de Ganaderos de la Provincia Cordillera

CABI: Capitanía del Alto y Bajo Isoso

CACHA: Cambio para Charagua

CCNagua: Consejo Continental de la Nación Guaraní

CDT: Comunidades de Trabajo

CEJIS: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social

CEDLA: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericano

CIDOB: Confederación Indígena del Oriente Boliviano

CIPCA: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

CONAIOC: Coordinara Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas

CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu

CSUTCB : Confederación Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

MAS-ISPS: Movimiento Al Socialismo – Instrumento para la Soberanía Política de los Pueblos

MDS: Movimiento Demócrata Social

MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario

MBL: Movimiento Bolivia Libre

MIR: Movimiento de la Izquierda Revolucionaria

LMAD: Ley Marco de Autonomías y Descentralización

LPP: Ley de Participación Popular

POA: Plan Operativo Anual

PU: Pacto de Unidad

TCO: Tierra Comunitaria de Origen

TCP: Tribunal Constitucional Plurinacional

TIOC : Territorio Indígena Originario Campesino

TSE: Tribunal Supremo Electoral

SIFDE: Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático

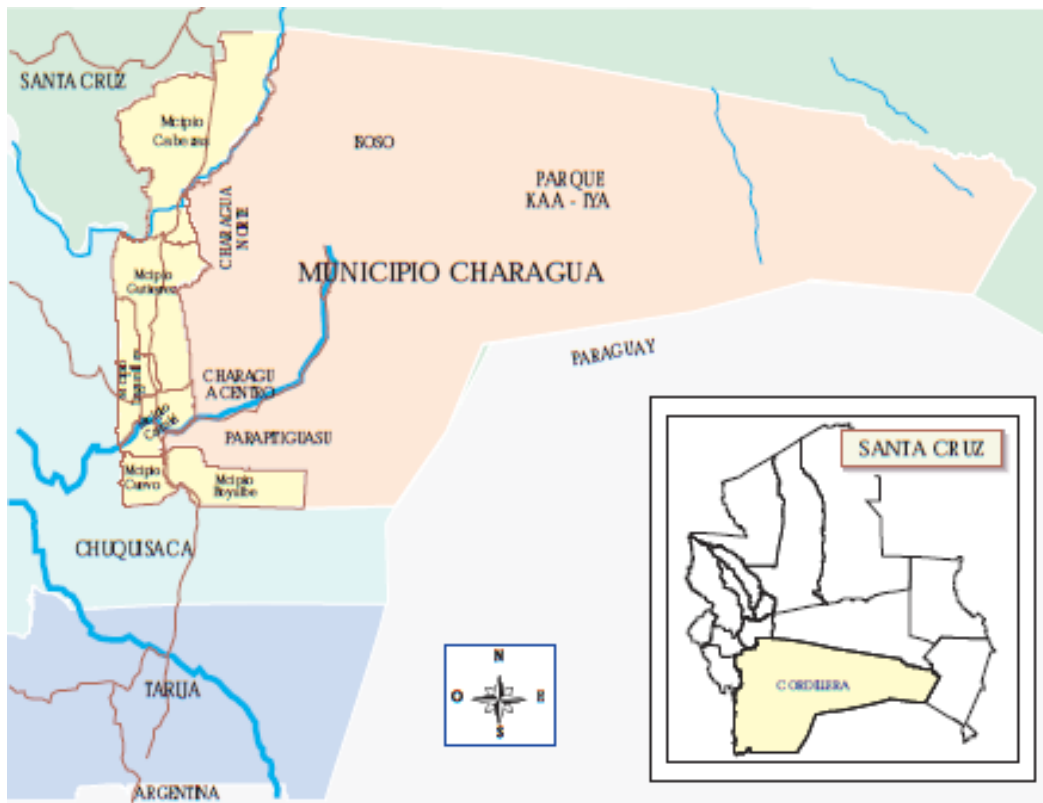
Voces, nombres y pseudónimos

Las distintas voces que conforman la base de la presente investigación se han representado de diversa forma según los apoyos con los que se recogieron y los grados de literalidad de los discursos. Aquellas entrevistas o discursos grabados y transcritos literalmente se los presenta entre corchetes [/ /], especificando el nombre del entrevistado y la fecha. Las entrevistas, conversaciones informales y discursos que no fueron grabados sino anotados, en el mismo momento o posteriormente, se especifica que provienen del diario de campo [DC ...]. Se entiende, por tanto, que el grado de literalidad no es el mismo.

Al tratarse de un proceso político donde intervienen distintos cargos públicos –desde estatales o municipales hasta de organizaciones indígenas u ONG– se han mantenido los nombres reales. Sin embargo, cuando se ha creído que alguna información podría perjudicar al informante, o si este así lo ha indicado, no se especifica el nombre. Utilizo seudónimos (indicado así:[seud.]) y protejo la identidad social de aquellas personas (comunarios o vecinos del pueblo de Charagua) no involucradas directamente en el proceso autonómico; con alguna excepción –como el caso de los *arakuaa iya* guaraníes (“dueños del saber” o sabios), dando así el mismo valor a sus reflexiones que a las de los “intelectuales” y “académicos” no indígenas.



Mapa 1 Charagua (en verde) dentro de Bolivia



Mapa 2 Charagua y su región (fuente: Plan de Desarrollo Municipal de Charagua, 2013).

INTRODUCCIÓN

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”: un reencuentro con Justino Suárez

El 24 de abril del 2014 regresé a Charagua. Después de casi dos años volvía con la mochila cargada. En un nivel más metafórico, cargada con un cúmulo de experiencias, relaciones y conocimientos –tanto teóricos, como meramente logísticos– que debían permitirme afrontar el trabajo de campo sin la ingenuidad y los errores de la “primera vez”. O eso creía, de nuevo, ingenuamente. En un sentido mucho más literal, aparte de todo aquello que estimé necesario para pasar unos seis meses en Charagua, cargada con varias copias encuadernadas de mi trabajo final de maestría que, convenientemente adaptado y traducido al castellano con la intención de devolverlo a mis informantes, sistematizaba mi primera indagación etnográfica sobre el proyecto político impulsado por la organización guaraní de Charagua¹.

Cuando me dirigía al mercado del pueblo de Charagua, me pareció divisar a Justino Suárez [seud.] sentado en un portal oscuro frente a la iglesia de la Unión Cristiana Evangélica, mucho más modesta –tanto a nivel arquitectónico como en la condición socioeconómica de sus fieles– que la iglesia de San Miguel de Charagua que, blanca y reluciente, se erige en el centro simbólico del pueblo: la plaza principal.

“Pensaba que no volvería”

No pude sino sorprenderme que fuera justamente Justino la primera persona con quien me topara, básicamente porque Justino no es del pueblo de Charagua ni tampoco vive allí. Justino nació y reside con su familia en Aguaragua, una de las comunidades guaraníes más alejadas del pueblo de Charagua, a unos 100 kilómetros dirección noreste. Tras cruzar a pie el ancho río Parapetí –cubierto de agua solo unos seis meses al año– que separa Aguaragua del camino principal, y teniendo en cuenta la relatividad de las distancias en Charagua, estos 100 kilómetros suponen, en los cálculos más optimistas, unas cinco o seis horas de viaje en “flota”, como se conocen en Bolivia los buses que recorren las áreas rurales.

¹ Como parte de esa misma devolución, puede encontrarse una versión digitalizada del documento en la página web de la Fundación Arakuaarenda, un centro de formación y liderazgo guaraní con sede en Charagua [ver, <http://arakuaarenda.org/aula-virtual/documentos/>, 02/01/2017, última consulta]

“Ha llovido, feísimo está el camino. La flota se plantaba a cada rato, hemos venido empujando. Casi medio día de viaje, cansador”. Justino todavía estaba más sorprendido que yo del reencuentro. “Pensaba que ya no volvería. Que se había olvidado”. Que regresara y, sobre todo, que no les olvidara fueron dos de las cosas que más me repitieron los comunarios de Aguaragua cuando, en julio de 2012, pasé una semana en casa de Justino y su familia.

Aguaragua es una de las comunidades “históricas” de la región del Isoso, una de las áreas más indígenas –también más empobrecidas– del extenso territorio de Charagua. Con una superficie que superaría los 74.000km², su jurisdicción formal recubre un territorio baja y desigualmente poblado, con unos 35.000 habitantes concentrados tan solo en las áreas norte-occidentales, dejando las vastas y áridas llanuras orientales deshabitadas.

Charagua es un **espacio rural**. La principal actividad económica del municipio está vinculada a la agricultura familiar de auto-sustento y a la ganadería con fines comerciales. Pese al crecimiento demográfico de los núcleos urbanos (como el pueblo de Charagua o Charagua Estación), la mayoría de la población reside en el *campo*, distribuida en más de cien comunidades. Charagua es, además, un **espacio indígena**, aunque cada vez más heterogéneo. La mayoría de habitantes de Charagua se auto-identifican como guaraníes, el segundo pueblo indígena más numeroso de las tierras bajas bolivianas, con unos 90.000 miembros en total. El perfil de Justino se ajusta al de las mayorías sociales de Charagua: es comunario (aunque no se dedica a la agricultura), se identifica como guaraní (y habla el idioma en prácticamente todas sus interacciones cotidianas) y, según las categorías socioeconómicas al uso, sería clasificado como “pobre” o “extremadamente pobre”.

Hacía pocas horas que Justino había llegado desde Aguaragua al pueblo de Charagua, también conocido como Charagua Pueblo o Charagua Centro: el principal núcleo urbano y, desde su fundación a fines del siglo XIX hasta hoy, el centro político, económico y simbólico del territorio. Charagua Pueblo cuenta hoy con más de 3.500 habitantes, en su mayoría criollos, mestizos o *karai*: el término guaraní para referirse al no guaraní y, particularmente, al blanco, al no guaraní hegemónico en Charagua y en el conjunto del Chaco boliviano desde hace casi dos siglos.

Justino me contó que había venido a Charagua a hacer “gestiones” como delegado de su comunidad. Su intención era reunirse con el alcalde y conseguir que la municipalidad concretara, al fin, la entrega de un motor a gasolina que, según él, le correspondía a Aguaragua en las asignaciones del presupuesto municipal del año anterior. Como en la totalidad de comunidades del Isoso, en Aguaragua no hay electricidad.

Hasta hace poco, Charagua ostentaba con orgullo el título de “municipio más grande de Bolivia”, uno de los principales ejes de la *identidad compartida* de los charagüños.

Charagua no ha dejado de ser “grande”, pero sí que ha dejado de ser un municipio. A su manera, desde una posición no muy protagónica, Justino ha contribuido a esta transformación.

“Hoy queda sepultado el viejo sistema municipal”

El 8 enero del 2017 el **municipio de Charagua**, literalmente, se “extinguía” para dar paso a un nuevo tipo de entidad territorial con otra estructura institucional, nuevas competencias y otro estatus político-jurídico: la **Autonomía Guaraní Charagua Iyambae**. La “extinción” del municipio se producía tras más de seis años de *proceso de conversión*, consistente en la sucesiva superación de distintos pasos estipulados por el marco jurídico del Estado Plurinacional: un primer referéndum, la redacción de un estatuto de autonomía, la superación de un control de constitucionalidad por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional y un segundo referéndum de aprobación del estatuto.

Ese día, en un acto recargado de simbolismo celebrado en el coliseo del pueblo de Charagua, con prensa de todo el país, miles de asistentes y una tribuna repleta de símbolos y autoridades políticas eminentemente masculinas (dirigentes guaraníes y de otros pueblos indígenas, autoridades del Estado Plurinacional –incluyendo el Vicepresidente Álvaro García Linera–, representantes de Naciones Unidas) se posesionaban oficialmente a las 46 autoridades que componen la nueva estructura del gobierno autonómico, elegidas a través de diferentes mecanismos democráticos entre agosto y septiembre del 2016.

Para la ocasión se fletaron flotas y camiones para traer al acto a los comunarios de las áreas más alejadas del centro urbano. Como me contó su hijo a través de Facebook, Justino, su familia y una parte importante de la comunidad de Aguaraiagua también estaban allí. Expectantes de lo que ocurría arriba, en la tribuna, donde resonaban palabras como “hito histórico”, “nueva era”, “unidad”, “cambio”, “desarrollo”, “responsabilidad”. En uno de los muchos discursos, un dirigente guaraní (capitán o *mburuvicha*) declaraba “sepultado el viejo sistema municipal discriminador y excluyente”. Y añadía: “Se acabó el tiempo donde solo pocas familias gobernaban toda Charagua”.

En la tribuna, entre un denso conglomerado de banderas, símbolos y coloridas pancartas que recogían conceptos centrales de la *guaranidad* y del nuevo lenguaje plurinacional –*ivi maraey* (“tierra sin mal”), *ñande reko* (“nuestro modo de ser”), *yaiko kavi päve* (“para vivir bien”), *iyambae* (“sin dueño”)–, la imagen de un Evo Morales sonriente saludaba a los presentes, en ausencia del Evo físico. La pancarta con la foto de Evo contenía la siguiente inscripción: “los Pueblos Indígenas resistimos invasiones, nos sublevamos a imperios y ahora hacemos revolución democrática defendiendo a la

Madre Tierra”. Con este acto concluía, o más bien entraba en otra etapa radicalmente distinta, el proyecto de cambio político que vengo (per)siguiendo desde 2012.

De los aproximadamente treinta proyectos autonómicos indígenas que actualmente se están planteando en distintos puntos de la geografía rural e indígena de esa “nueva” Bolivia plurinacional, el de Charagua ha sido el primero en dejar de ser solo un *proyecto de futuro* para convertirse en algo un poco más palpable en el *presente*: una Autonomía Indígena Originario Campesina plenamente incorporada como tal en la estructura territorial, jurídica e institucional del Estado Plurinacional de Bolivia.

El proceso legal de conversión de un municipio a autonomía indígena no implica un cambio de territorialidad, pero sí un cambio de marco competencial y de gobernanza con respecto al sistema municipal, basado en la institucionalidad diseñada por las mismas organizaciones indígenas. En consecuencia, la Charagua re-convertida ahora en autonomía indígena conserva la misma jurisdicción espacial que cuando era un municipio. Charagua sigue siendo igual de “grande”, aunque, simbólicamente, y tal como rezaba uno de los eslóganes por el Sí en la campaña del referéndum autonómico, quizás todavía más: “Con autonomía indígena, Charagua más grande todavía”.

“Una escuela de formación política”

Justino fue uno de los 52 asambleístas guaraníes que conformaron la **Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua** (en adelante, Asamblea), el nombre del “órgano deliberativo” representativo del conjunto de núcleos poblados del territorio de Charagua, instalada en Charagua meses después de la victoria en el referéndum del 6 de diciembre de 2009. La Asamblea ha sido la instancia legalmente habilitada para redactar y aprobar el estatuto de la autonomía guaraní. Los asambleístas, en su práctica totalidad guaraníes –los karai de Charagua Pueblo rechazaron ser parte de la Asamblea–, junto con diversas instituciones de “apoyo”, se han encargado de imaginar, discutir y formalizar dentro de un texto jurídico-político –un estatuto de autonomía– las bases normativas e institucionales de un nuevo sistema político post-municipal, llenando conceptos como “autonomía” o “guaraní” de sentidos más concretos.

Entre mayo y junio del 2012, la Asamblea se reunió con frecuencia en los salones de la Fundación Arakuaarenda (literalmente, “lugar del saber”), un centro de “capacitación intercultural” regentado y fundado por los jesuitas en 1986 que se encuentra a las afueras de Charagua Pueblo. Durante estas intensas semanas de 2012, Arakuaarenda se convirtió en mi segunda casa en Charagua. Y las largas reuniones en una suerte de sesiones de aprendizaje intensivo sobre las dinámicas de las asambleas guaraníes, las extraordinarias complejidades de Charagua y los intrínquilis de la nueva política (y burocracia) plurinacional. En su rol de asambleísta, Justino no fue precisamente muy activo. Como una parte bien significativa de los asambleístas, guardó silencio. De hecho, no recuerdo que hablase en ninguna ocasión; algo comprensible en unas

reuniones recargadas de léxico jurídico, donde los “expertos” –técnicos, abogados y consultores de ONG o del Ministerio de Autonomías– adquirirían gran parte del protagonismo.

Fue justamente en Arakuarendá, donde, en 1987, casi treinta años antes que los guaraníes se organizaran para imaginar una nueva Charagua, se conformó la **Asamblea del Pueblo Guaraní** (APG), la organización política nacional del pueblo guaraní de Bolivia. La APG se compone actualmente de 29 capitanías que, con sus capitanes grandes o *mburuvicha guasu* a la cabeza, articulan en una estructura supra-comunal ascendente, vertical pero a la vez altamente descentralizada, a casi 600 comunidades guaraníes que en su mayoría se encuentran en la región del Chaco boliviano, reivindicada desde la APG como el “territorio ancestral” del pueblo (o, últimamente, *nación*) guaraní. En la jurisdicción de Charagua se encuentran cuatro de estas capitanías, todas ellas adscritas a la APG: **Charagua Norte, Parapitiguasu, Alto Iso** y **Bajo Iso**, esa última, la capitanía de la que forma parte Aguaragua, la comunidad de Justino.

Los asambleístas guaraníes fueron elegidos por “normas y procedimientos propios” de cada una de sus capitanías: “hicimos reunión y me eligieron los comunarios”, cuenta Justino. Un núcleo de asambleístas, poco numeroso pero muy activo, tenían una trayectoria previa de liderazgo a sus espaldas, forjada tanto a nivel orgánico –en las capitanías de Charagua o en la estructura de la APG nacional–, en su comunidad, en las instituciones municipales o incluso en la política nacional. Pero para la mayoría de asambleístas, como Justino, la Asamblea representó uno de sus primeras experiencias en *la política*: una “escuela de formación política”, decían a menudo.

“Aguaragua es la cuna de todo el Iso”

Hablé por primera vez con Justino cuando las sesiones de la Asamblea ya habían concluido, justamente el día después de que la Asamblea Autónoma aprobara por aclamación el proyecto de estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, en un proceso de aprobación recargado de solemnidad y emotividad que se prolongó durante dos días (16 y 17 de junio del 2012). Me saludó cuando me vio andando por el pueblo, recordándome enseguida cómo (de mal) había tratado de bailar *arete*, baile tradicional guaraní, en el festejo posterior a la aprobación del estatuto. “Casi le pilla el ritmo, así– así le faltó”, se rio. “Pero lo importante es que lo intentara”. Como otros asambleístas guaraníes, Justino presenció el desarrollo de la fiesta cómodamente sentado en una silla. En tanto evangélico debe abstenerse de bailar –y de fumar, beber alcohol y mascar coca. Pero pudo ver a algunos “hermanos” evangélicos bailando, incluso tomando. Justino no les juzga: “era una noche histórica, estaban alegres pues”.

Sin muchos más preámbulos me invitó a su comunidad, que calificó como “la cuna de todo el Isoso”, donde podría quedarme el tiempo que quisiese. Como no podía ser de otro modo, acepté encantado su invitación. Con más ímpetu aún cuando supe que Aguaraiagua era una de las comunidades más “recónditas” de Charagua, tanto en términos de distancia física como simbólica, un tipo de distancia relativa que toma Charagua Pueblo (o la ciudad de Santa Cruz) como punto de referencia para construir espacios como Aguaraiagua como lugares que siempre quedan “lejos de” (Canessa 2006:39-39).

Además, gracias a *Etno-historias del Isoso*, el libro de Isabelle Combès que ya en 2012 llevaba siempre conmigo, me enteré de que Aguaraiagua había sido la “casa de los capitanes antiguos” y sigue considerándose hoy “la sede de la familia Iyambae” (Combès 2005:140). Una estadía en Aguaraiagua era, pues, una excelente oportunidad para indagar en uno de los conceptos centrales del proyecto autonómico guaraní, hasta el punto de utilizarse para nombrar a la nueva autonomía: *iyambae*, literalmente, “sin dueño”. Pero más allá de su significado literal, bien expresivo del tipo de discursividad que impregna el proyecto guaraní, Iyambae es también un apellido guaraní, concretamente isoseño y, sobre todo, un apellido que indica la pertenencia a ciertas “familias importantes” (*tuicha vae reta*), a los linajes que desde hace casi dos siglos ejercen (y se disputan) el poder en el Isoso.

“Ellos no son Iyambae, iyambae es del Isoso”

En julio de 2012, tras un accidentado viaje de más de diez horas, llegaba por vez primera a Aguaraiagua con la intención de pasar dos semanas en la comunidad. La verdad es que me fui bastante antes. Me fascinó el lugar y la amabilidad de los comunarios, pero al mismo tiempo me abrumaron el calor, la sensación de extrañeza, la incomunicación y, sobre todo y más que nada, la dureza e implacabilidad que no podía dejar de percibir en casi todo lo que me rodeaba.

Alcancé a percatarme de poco. Charlando con algunos comunarios confirmé lo que, en realidad, ya está escrito en libro de Combès. En efecto, el Isoso y los isoseños, pese a considerarse hoy día guaraníes “puros”, mantienen una celosa identidad y autoconciencia como isoseños diferenciada del conjunto guaraní. Una diferenciación que tendría sus orígenes históricos en el proceso de etnogénesis asimétrico entre migrantes tupi-guaraníes o *ava* (“hombres”) y chané o *tapîi* (“esclavos”) asentados anteriormente en la región, estos últimos dominados y progresivamente “guaranizados” por los primeros (Combès y Saignes 1995). En ese marco de relaciones jerárquicas entre *ava* y chané, el Isoso se fue poblando como un “refugio” de los chané que escapaban de la dominación *ava* (Combès 2005).

Actualmente, la diferenciación entre *ava*-guaraníes e isoseño-guaraníes se organiza a partir de “fronteras étnicas” (Barth 1976) constituidas en base a ligeras diferencias

lingüísticas o expresiones particulares de cultura material, como el tipo de tejido elaborado por las mujeres isoseñas o el complejo sistema de irrigación agrícola a través de canales que aprovechan el cambiante caudal del río Parapetí. Además, la identidad isoseña está fuertemente vinculada a la memoria colectiva de la capitanía hereditaria y de sus capitanes grandes, que lograron mantener el Isoso (a veces unido, otros dividido entre “alto” y “bajo”) como una estructura supra-comunal y con un fuerte sentido de jurisdicción territorial propia ante al avance desintegrador de la hacienda ganadera y la colonización republicana en toda la región. Los isoseños se distinguen claramente no solo de la Charagua karai (el pueblo de Charagua), sino también de las demás capitanías *ava* o *ava-guaraníes* de Charagua (Charagua Norte y Parapitiguasu), desde el punto de vista de los comunarios de Aguaraiagua, mucho *menos guaraníes*.

Además de constatar la eterna rivalidad entre *ava* e isoseños, pude darme cuenta de algunas cosas más de la vida en la comunidad. También, de la posición un tanto ambigua de mi anfitrión. Para empezar, buena parte de las casas estaban desocupadas. Una parte significativa de los comunarios, en especial los más jóvenes, hacía meses que habían salido a trabajar a la zafra del azúcar en los ingenios del norte de Santa Cruz. A sus cuarenta y pocos años, Justino ya no salía a zafrear. De hecho, solo había ido una vez. A diferencia de la mayoría de comunarios, tampoco no parecía que se ocupara en absoluto de cultivar y cuidar su *chaco*, algo que ya entonces me planteó ciertas inquietudes: ¿cómo y de qué vivía exactamente Justino?

Por otro lado, muchos comunarios decían no haber participado en ningún proceso de elección de Justino como asambleísta —“se auto-nombró nomás”—, no tenían ninguna información de qué era lo que hacía Justino “allá en Charagua”, ni tampoco en qué consistía “eso” de la autonomía que “dicen que se viene”. Al mismo tiempo que afirmaban su desconocimiento y sin considerar esto algo contradictorio, muchos comunarios de Aguaraiagua manifestaban estar radicalmente en contra de la autonomía, utilizando argumentos que entroncaban con estas fronteras étnicas entre *ava* e isoseños: el proyecto autonómico guaraní se entendía no solo como algo lejano y capitalizado por los *ava* de Charagua, al margen del Isoso, también como una apropiación indebida de elementos centrales de la identidad isoseña: “ellos no son iyambae, iyambae es solo del Isoso”, me repitieron diversos comunarios.

“Hasta debajo las piedras salen dizque *mburuvicha*”

En 2014, durante mis posteriores estadías en Aguaraiagua, siempre hospedado con Justino y su familia, empecé a comprender, con sorpresa, algo que permitía entender esta “oposición” a la autonomía al margen de discursos identitarios. Las apenas 80 familias de Aguaraiagua, lejos de conformar una comunidad homogénea y con una autoridad comunal *común*, estaban profundamente divididas. La división tenía que ver, por una parte, con la oposición isoseña al malogrado capitán grande Bonifacio

Barrientos Cuellar, “Boni Chico”, muerto en circunstancias extrañas y todavía no aclaradas –todo apunta que asesinado– en junio del 2014, justamente cuando me encontraba en el Isoso. Boni Chico era hijo del mítico (y mitificado) Bonifacio Barrientos Iyambae, “Sombra Grande”, unificador y capitán de todo el Isoso (alto y bajo), y uno de los fundadores de la CIDOB en 1982, la confederación de organizaciones indígenas del oriente boliviano. La popularidad de Boni Chico, quien heredó la capitanía grande de su padre ya anciano en 1985 y la adaptó a los nuevos tiempos multiculturales y neoliberales a través de la CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso), fue menguando a partir del 2000, acusado de corrupción, tráfico de tierras, excesivo involucramiento en “la política” karai y “abandono” de las comunidades. En 2003 distintos “golpes de estado” volvían a dividir el Isoso en dos capitanías independientes, si bien Boni mantuvo la oficina de la CABI en la ciudad de Santa Cruz y bases de apoyo en ciertas comunidades hasta su muerte.

Pero la división interna en Aguaraiagua era todavía más complicada, “autónoma” de la oposición a Boni Chico, generalizada en Aguaraiagua. En realidad, como buena parte de comunidades del Isoso, en Aguaraiagua había dos *mburuvicha* comunales. En algún momento, se decía que había hasta tres: “cualquiera se auto-nombra como mburuvicha, hasta debajo las piedras salen dizque mburuvicha”, me dijo irónico un comunario, él mismo mburuvicha, y de apellido paterno Iyambae. Había un problema de “paralelismo” que faccionaba la comunidad. Cada una de las facciones reconocía la legitimidad solamente de uno de las dos capitanes grandes y de las dos capitanías “paralelas” que se disputaban el control del conjunto del Bajo Isoso, ambas con su propio directorio y su red de mburuvicha comunales afines: la capitanía dirigida por Huber Rivero Méndez desde los golpes contra Boni (2003), que se reclamaba como la capitanía “orgánica” en tanto contaba con la “personería jurídica”; y la capitanía que consideraba que tenía la legitimidad de la mayoría de “las bases”, dirigida por René Arriaga Iyambae, precisamente oriundo de Aguaraiagua, donde tenía una de las bases de apoyo más importantes.

René de forma más directa, a través de su abuelo paterno, y Huber por la vía de su abuela materna, ambos podían reivindicarse – y, por supuesto, lo hacían – como parte del linaje Iyambae, miembros de la “casa real” isoseña (Combès 2005). Pero más allá de la sangre, la disputa por la legitimidad entre ambos líderes pasaba también por otros elementos: por un lado, por la capacidad de prometer –o, efectivamente, conseguir– “proyectos” de desarrollo, de los que solo eran “beneficiarios” el censo de familias adscritas a una u otra facción; por otro lado y estrechamente vinculado con lo primero, por la percepción que tenían los comunarios sobre la capacidad de “entrada” de cada uno de los dos capitanes rivales en distintas instancias de poder estatal (municipales, departamentales o nacionales) y en instituciones de desarrollo y cooperación.

Justino era uno de los hombres de Huber, cuyo apoyo en Aguaraiagua era claramente minoritario. La elección de Justino como asambleísta, así como su posición dentro de la

comunidad y como representante externo de la misma, era leída –por la comunidad y por él mismo– siempre dentro de esta lógica faccional. Pero también la “lucha guaraní” por la autonomía, las posiciones de las bases isoseñas al respecto y los sentidos concretos vinculados a esta noción, se yuxtaponían con este complicado y cambiante juego de alianzas y disputas: Huber y los suyos “apoyaban” la autonomía, en consecuencia y de forma tan instrumental como los primeros, René y su grupo eran “opositores”. Las complicadas estrategias de subsistencia de Justino, y de su familia, pasaban, en parte, por mantenerse *cerca* de Huber y de los proyectos prometidos o manejados desde su capitanía.

El silencio de Justino en las reuniones de la Asamblea Autonómica “allá en Charagua” quizás era mucho más revelador de lo que inicialmente me pareció.

“Pronto aquí vamos a mandar nosotros”. Cierre

Fuimos a celebrar el re-encuentro con Justino cenando en un nuevo puesto abierto justo enfrente de la sede del gobierno municipal que, al igual que la iglesia católica, se encuentra en la plaza principal de Charagua Pueblo: núcleo político y simbólico de una *charagüeñidad* de tintes karai que, desde hace años, enfrenta una nueva centralidad guaraní.

Desde que en las elecciones municipales de 2004 se eligió, por vez primera, a un alcalde guaraní, todos los alcaldes electos en las elecciones municipales subsiguientes (abril de 2010 y marzo del 2015), así como la mayoría de candidatos, han sido guaraníes, si bien concurriendo por diferentes colores políticos, y con distintos tipos de relaciones con las capitanías y la *política orgánica* guaraní.

Entonces, en 2014, estaba por terminar su mandato como alcalde el “ingeniero” Domingo Mérida Esteban, nacido en la comunidad de Rancho Nuevo, perteneciente a la capitanía del Bajo Iso, a muy poca distancia de Aguaraiagua. Tras aproximarse primeramente al MAS (Movimiento al Socialismo), el partido de Evo Morales, Mérida acabó optando por concurrir como candidato a alcalde por su principal antagonista: Los Verdes, agrupación ciudadana vinculada al movimiento político regionalista y conservador dirigido por el eterno opositor de Morales, Rubén Costas, gobernador de Santa Cruz y, a su vez, dirigente político del movimiento cruceño, firme defensor de otro tipo de autonomía llenada con sentidos muy diferentes: la autonomía departamental.

En mayo de 2010, tras asumir la alcaldía, Los Verdes de Charagua se posicionaron activamente en contra de la autonomía indígena. Ubicados fuera de las instancias de poder municipal, los impulsores del proyecto autonómico guaraní consideraban que el gobierno municipal volvía a estar dirigido por las familias karai “de siempre”. A pesar

de que tanto la alcaldía como la presidencia del Consejo Municipal, estaban en manos de guaraníes, eran los karai quienes realmente *mandaban* en Charagua; ahora utilizando a los hermanos guaraníes de “pantalla”.

En la cena de reencuentro nos dedicamos a charlar tranquilamente: de nuestras familias, de los estudios del hijo mayor de Justino en la escuela normal de Camiri – y de cuanto sacrificio le estaba costando mantenerle–, de por qué no me caso ya, de las evoluciones en el cambiante caudal del río Parapetí, de los comunarios que pronto saldrían a la zafra, de mis próximos planes de visita a la comunidad, de lo difícil que es la vida en Aguaragua, de los “proyectos” que están por llegar y no llegan y de cómo yo podría “apoyar” –por ejemplo, y ya inmediatamente, adquiriendo algunas de las hamacas y *vokoos* tejidos por la mujer de Justino y que se había llevado a Charagua para tratar de venderlos.

Por supuesto, también abordamos algo de la política charagüeña y de la lenta y, entonces, bastante desconcertante, marcha del proceso autonómico. No me sorprendió su tono beligerante en contra del gobierno municipal de entonces, a pesar de estar dirigido por un bajo-isoño como Justino. Sí que me llamó más la atención el uso de algunos términos para referirse al alcalde, como “derechista”, que no formaban parte de su léxico habitual. En un momento de la cena, Justino señaló hacía el edificio de la municipalidad que teníamos enfrente. Bajando el tono de su voz, me dijo algo que cuando nos despedimos enseguida corrí a anotar. Algo como lo que sigue:

“Aquí no le atienden bien a uno. El alcalde nunca está, anda perdido, nos tiene esperando días enteros como burros. Y no están trayendo nada de proyectos para el Isoño, que es la zona de él. Igualingos que siempre estamos, no se ve nada. Pero ya les queda poco. Cuando vuelva por acá, dentro de muy poco cuando ya se venga la autonomía indígena, ¡hasta usted va a poder entrar sin problema en la municipalidad! Tranquilo, rapidingo le atendemos. Va a ver, ***pronto aquí vamos a mandar nosotros***”



Ilustración 1 Municipalidad de Charagua²



Ilustración 2 Oka (patio) de don Justino

² Si no se indica lo contrario, todas las fotos son mías.

1. Puntos de partida

La presente tesis pretende indagar en los usos y sentidos de la noción de *autonomía indígena*, y en cómo estos se entrelazan con términos como *aquí*, *mandar* y *nosotros*. Términos, palabras, conceptos que si los substraemos del contexto e intencionalidad con que fueron pronunciadas aquella noche por Justino, podemos entenderlos como una de las múltiples formas de hablar sobre un conjunto de aspectos fundamentales de la vida en sociedad:

- el lugar o el espacio socioterritorial: **aquí**;
- el uso, distribución y concepción del poder político: **mandar**;
- y las construcciones, representaciones y expresiones de la identidad: **nosotros**.

El espacio, el poder y la identidad son las tramas de discusión centrales de esta tesis. Constituyen también los ejes que nos van a permitir entender y atender, al mismo tiempo, los alcances, propósitos y contenidos del proyecto autonómico guaraní, nuestro particular **objeto de estudio** que, por el momento, podemos desgranarlo como sigue:

- i) Un proyecto impulsado fundamentalmente por actores locales y regionales (dirigentes de las capitanías guaraníes de Charagua, miembros de Asamblea Autonómica y toda una trama de aliados y “acompañantes” no guaraníes), que han imaginado otras formas de acceso, organización y distribución social del poder político –otras maneras de *mandar* con otros sujetos que ejerzan el *mando*– circunscritas en un determinado espacio territorial y universo social: Charagua.
- ii) Un proyecto que construye un “nosotros” definido, sobre todo, en términos étnicos: desde la indigeneidad y, específicamente, desde la *guaranidad*, que entendemos como un campo de diálogo entre representaciones, prácticas y discursos en torno a aquello que define el “ser” guaraní, lo que en lengua guaraní se expresaría a través de un concepto recurrente: *ñande reko*, literalmente “nuestro modo de ser”. Siguiendo a Ignasi Terradas (2000), podemos decir que el proyecto

autonómico guaraní supone un ejercicio de *identificación político-jurídica* del *ñande reko* guaraní, de las *identidades culturales* de los guaraníes, planteando una articulación compleja entre identidades culturales vivas y heterogéneas y dispositivos de identificación legal y política que tienden a fijarlas en marcos discursivos y de sentido estables.

iii) Un proyecto, en esencia político, pero que se fundamenta en ciertos instrumentos jurídicos, básicamente en el nuevo marco constitucional y legislativo del Estado Plurinacional de Bolivia que, a su vez, aun de forma contradictoria, traslada algunos aspectos del derecho internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas.

iv) Y por último, un proyecto que utiliza, en una suerte de ejercicio de traducción vernacular, lenguajes y repertorios discursivos-conceptuales de distinto origen – “autonomía indígena”, “plurinacionalidad”, “Vivir Bien”, “democracia intercultural”– puestos en circulación, y convertidos en lenguaje de estado, en lo que denominaremos la nueva Bolivia plurinacional.

Así pues, podemos entender esta tesis como un recorrido etnográfico por el origen, construcción y desarrollo de un **proyecto político indígena** construido en el marco de la Bolivia plurinacional; un recorrido preocupado por las formas de interrelación, que asumimos múltiples y multi-direccionales, entre el universo social charagüeño, la guaranidad y esa nueva estatalidad boliviana “refundada” desde la plurinacionalidad.

Por otro lado, esta tesis envuelve una serie de debates mucho más amplios, que atraviesan las fronteras no solo charagüeñas sino también bolivianas: la autodeterminación de los pueblos; las relaciones entre estado, derecho y grupos subalternos; la construcción de sistemas de gobernanza e institucionalidades democráticas; la recreación y politización de las identidades culturales; las irresolubles tensiones entre cambio y orden, emancipación y dominación, aspiraciones y realidad que atraviesan todos los procesos de transformación política.

La intención última es situar estos “grandes debates” –condensados en la

tríada espacio-poder-identidad– en el plano de prácticas concretas y experiencias vividas en un espacio social particular, lo cual no quiere decir, por supuesto, *cerrado*, ni tampoco exactamente, *local*.

La apuesta central de esta investigación y su principal **aportación** recae entonces en su vocación etnográfica. Mi intención es aportar una perspectiva etnográfica sobre las luchas y movimientos políticos indígenas y, más específicamente, las experiencias y proyectos de autonomía y autogobierno indígena. Cuestiones sobre las cuales, ciertamente, se ha escrito y se ha dicho muchísimo. No obstante, entre los ríos de tinta que abordan la cuestión, se hace un poco más difícil encontrar aproximaciones que surjan, precisamente, de *aproximarse* a los lugares y a las personas que allí se encuentran; asumiendo todas las consecuencias de este *aproximamiento*.

El preámbulo que abre esta tesis puede entenderse como un primer avance en esta dirección. Más allá de servirnos como un primer acercamiento en forma de viñeta etnográfica –un recurso narrativo que utilizaremos a menudo– a las principales problemáticas que trataremos de forma mucho más sistemática a lo largo y ancho de la tesis, puede entenderse también como una declaración de intenciones entorno a su tono, textura y objetivos. Veámoslo con algo más de detalle.

Don Justino, conceptualizando la autonomía indígena desde la “experiencia próxima”

La persona que hemos elegido para abrir esta tesis, a quien llamamos don Justino Suárez, está lejos de ser un actor protagónico en la elaboración y desarrollo del proyecto político guaraní, que ha sido forjado desde los espacios de liderazgo guaraní, con la colaboración o “acompañamiento” de distintos actores no guaraníes. Justino no es considerado un *líder guaraní* (o isoseño-guaraní), aunque además de su silencioso rol como asambleísta y redactor del estatuto autonómico, ha desempeñado y desempeña diversas responsabilidades dentro de su comunidad, Aguaraiagua: es el responsable del “grupo de jóvenes” de la iglesia de la Unión Cristiana Evangélica y de varios proyectos de desarrollo manejados por el capitán bajo-isoseño Huber Rivero. Además, Justino haría una breve (y silenciosa) incursión en la política municipal como candidato

suplente por el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-ISPS) en las elecciones de marzo de 2015.

A pesar de estos roles públicos, lo cierto es que Justino ocupa una posición un tanto ambivalente dentro de Aguaraiagua. Como vimos, no vive (o subsiste) como lo hacen la mayoría de comunarios del Isoso: no sale a la zafra y hace años que “abandonó” su chaco para dedicarse a tiempo completo a los “proyectos” de Huber y, sobre todo, a surtir la pequeña tienda de abastos que tiene en su casa: “anda siempre trajinando” entre el Isoso y los populosos (y peligrosos) mercados de Santa Cruz, es un “comerciante” o “negociante”.

Además de estas labores comerciales, Justino también incursionó en el mundo de las finanzas y los créditos bancarios, que recientemente han penetrado, también, en la economía isoseña. En algún momento entre mi primera (2012) y segunda estadía (2014) actuó como el intermediario principal en la otorgación de un crédito monetario del Banco Unión, en el que se involucraron, avalándose entre ellos, buena parte de los comunarios de Aguaraiagua que se adscriben a la facción del capitán Huber Rivero, claramente minoritaria en Aguaraiagua. Algunos comunarios de Aguaraiagua consideraban que Justino se preocupaba en exceso por la plata o *korepoti*, mucho más de lo que *debe* preocuparse un comunario “normal”.

Pero alrededor de Justino circulaban también otro tipo de “rumores”, dizques o *ndaye*. A don Joaquín [seud.], un respetado anciano de Aguaraiagua, no le quedaba ninguna duda: al igual que lo fue su “finado” padre, también Justino era un *imbaekua*, un “brujo” o “hechicero”. Se trata de un tipo de acusación bastante común en las relaciones cotidianas de las comunidades del Isoso: para don Joaquín, ferviente evangélico y atacado a menudo por hechizos, la mitad de comunarios de Aguaraiagua eran susceptibles de ser *imbaekua*. Pero tales acusaciones no dejan de señalar esta posición ambigua de Justino.

Si utilizamos la conocida caracterización de Michael Agar (1980:86) sobre el tipo de informantes con quien uno entra en relación en las primeras etapas de trabajo de campo, podríamos entender a Justino como un “informante desviante”: “miembros que están en el límite del grupo en una posición de bajo estatus” y que, por eso mismo, “no tienen nada que perder y todo que ganar aproximándose al etnógrafo y estableciendo

una relación” (véase también Guber 2004:83-84). Pero aun desde esta posición ambivalente o desviante, o precisamente gracias a ello, Justino tiene mucho que decir al respecto al proyecto autonómico guaraní. También, *espera* mucho de él.

En el fragmento que cierra el preámbulo, Justino nos da su visión sobre la autonomía guaraní, precisamente a partir de lo que espera (y desea) que ocurra: que, pronto, manden *los suyos*, una visión formulada a partir de términos y conceptos de “experiencia próxima” sobre una cuestión –la autonomía indígena– que suele tratarse, y darse por zanjada, utilizando conceptos de “experiencia distante” (Geertz 1994). Como nos advierte Clifford Geertz en su conocido texto sobre el “punto de vista nativo” (ibíd.:75):

“La reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez, enmarañado en lo vernacular. En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga”.

Según Geertz (ibíd.), “la verdadera cuestión” sería:

“cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.”

Desde sus conceptualizaciones de experiencia próxima, Justino asocia la autonomía indígena a algo que va a permitir que un “nosotros” no tan evidente como podría parecer –¿los guaraníes de Charagua?, ¿los comunarios rurales?, ¿los isoseños?, ¿los bajo-isoseños?, ¿la facción del Bajo Isoso en la que se alinea Justino?– pero que se construye en oposición a un “ellos” –los que *mandan* en ese momento –, haga uso del poder político sobre un determinado espacio territorial: un “aquí” que podemos entender como el conjunto de la jurisdicción municipal de Charagua.

Justino vincula claramente el advenimiento de la autonomía indígena a “mandar”, a una idea inmediata, y muy física, de *acceso* y *cercanía* al poder político. Un poder que se entiende que reside allí mismo donde señala, en el viejo edificio del gobierno municipal; un poder que en estos momentos, aun en las manos de un guaraní

(o isoseño-guaraní) como Justino, está siendo ejercido de forma desconsiderada e ineficaz: desconsiderada, puesto que el alcalde no “atiende” a lo comunarios que, como Justino, deben desplazarse físicamente hasta allí; ineficaz, porque es incapaz de producir alguna *transformación visible* en el entorno inmediato de Justino que se ajuste a sus fuertes expectativas de cambio y mejora –“no están trayendo proyectos” “igualingos que siempre estamos”, “no se ve nada”.

En esta obra tratamos de hilar ese “aquí vamos a mandar nosotros” de don Justino con algunas teorías y, sobre todo, de comprenderlo en toda su densidad etnográfica. Propongo, pues, acercarnos a la construcción de autonomías indígenas en la nueva Bolivia plurinacional de otra manera a cómo se viene haciendo hasta ahora³. Trataremos de buscar un –por otro lado, difícil– equilibrio entre aproximaciones y conceptos distantes y próximos: sin calcar las visiones e inquietudes de nuestros interlocutores, pero tampoco manteniéndonos completamente ajenos a estas.

1.1 La etnografía (política) como enfoque, posicionamiento y aportación

La presente investigación resulta de un trabajo de campo desarrollado durante 20 meses y **cuatro estadias entre 2012 y 2015**⁴, un período durante el cual he realizado

³ Además de análisis sobre el modelo autonómico indígena boliviano (Albó y Romero 2009, Colque 2009, Salgado 2010, 2011), existen diversas publicaciones que abordan su implementación en la práctica, a menudo incluyendo trabajo de campo en diversos municipios en conversión a autonomía (entre los más destacados: Cameron 2012; Tomaselli 2012, 2015; Tockman 2014; Tockman y Cameron 2014; Tockman, Cameron y Plata 2016; Exeni 2015). Se trata, no obstante, de análisis comparativos entre diversos municipios, centrados en analizar las problemáticas (legales, políticas o fácticas) en la implementación autonómica o en establecer modelos taxonómicos para comprender la nueva institucionalidad autonómica indígena, como el caso de la tesis doctoral (en inglés) de Jason Tockman (2014), una de las contribuciones más completas sobre autonomías indígenas en Bolivia. Con la excepción de una tesis doctoral (en inglés) que aborda el proceso autonómico en el municipio de Charazani (Alderman 2016), y del libro de Xavier Albó (2012) –donde se aborda en profundidad el caso de Charagua y Guitérrez–, no existen todavía análisis etnográficos centrados en explorar estos procesos sobre el terreno a partir de una investigación prolongada en el tiempo y sobre un caso concreto.

⁴ El primer período de trabajo de campo se prolongó entre fines de marzo y principios de agosto de 2012; logré financiarlo gracias a que mi amigo y antropólogo Joan Roura decidió compartir parte de su beca de investigación conmigo. El segundo período, más largo, se desarrolló entre principios de abril y fines de octubre de 2014, financiado gracias a la otorgación de una beca sobre regímenes de autonomía política por parte del Institut d'Estudis sobre l'Autogovern (IEA) de la Generalitat de Catalunya. El tercer período lo realicé entre inicios de febrero y principios de mayo de 2015, financiado gracias a una beca del Institut Agustí Pedro y Pons. El último período (inicios de

múltiples entrevistas sin estructurar (37 de ellas enregistradas en audio), he mantenido infinitas conversaciones informales en múltiples contextos y, además de formar parte de distintos espacios de la sociabilidad charagüeña –en la ambivalente calidad de “observador participante”–, he tratado de asistir a todo aquel acto que tuviera que mínimamente que ver con el proceso autonómico: desde asambleas guaraníes de distintos niveles territoriales, hasta reuniones más internas entre los impulsores del proyecto y diversas instituciones acompañantes, pasando por talleres y foros de ONG o instancias estatales, así como también actos políticos-partidarios de muy distinta índole, que se han sucedido sin descanso en un período en que Charagua ha afrontado distintos procesos electorales consecutivos.

Si bien también he realizado estadías en las ciudades de La Paz, Santa Cruz y Camiri, el grueso del trabajo de campo se ha focalizado en determinados *lugares* de la extensa y heterogénea geografía charagüeña: fundamentalmente, y en ese orden, Charagua Pueblo y Aguaraiagua, los dos lugares donde he residido por más tiempo, aunque también he podido recorrer diversas comunidades de Charagua Norte y Parapitiguasu, y pasar varios días en otras comunidades del Isoso, como Rancho Viejo (Bajo Isoso) y La Brecha (Alto Isoso), llegando así a conocer buena parte del espacio habitado de la jurisdicción de Charagua.

El grueso de datos e informaciones utilizados en esta tesis emergen, pues, de la interacción social, de mantenerse atento a lo que Malinowski (1986 [1922]:34-35) llamó *los imponderables de la vida real*. La intención es aproximarse al proyecto autonómico guaraní no solamente a través de los “grandes discursos”, de las prácticas y discursos de aquellos actores más involucrados o de los momentos de especial intensidad y trascendencia política, sino también incorporando las dimensiones más cotidianas y experienciales de lo político, dando sentido a estos “grandes” discursos y momentos de alta intensidad política desde datos que emergen del “flujo cotidiano de la vida diaria” (Malinowski, *ibíd.*).

Según el célebre precursor de la observación participante, lo que requiere este tipo de investigación es, ante todo, predisposición para “amoldar” teorías y preconcepciones “a los hechos” (*ibíd.*: 26). Pese a lo mucho que ha llovido en la disciplina

septiembre-inicios de noviembre de 2015) fue auto-finaciado y con el apoyo para el viaje del Grup d’Estudis sobre la Reciprocitat (GER) de la Universitat de Barcelona.

y sus entornos desde entonces, lluvias o tormentas en forma de todo tipo de “giros” paradigmáticos –hermenéuticos (Geertz *op.cit.*), auto-reflexivos y experimentales (Clifford y Marcus 1991), decoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007) y, últimamente, ontológicos (Viveiros de Castro 2003, Henare *et al.* 2007) y ecoterritoriales (Svampa 2016)–, creo que la sencilla máxima malinowskiana sigue siendo válida, útil y, quizás incluso, necesaria.

La podemos considerar como el punto de partida fundamental de esta tesis, que parte y se basa en la etnografía, entendida, en primer lugar, como *método de investigación* basado en la observación (y participación) en espacios y relaciones sociales espacializadas y, en segundo lugar, como un *forma de escritura* preocupada por entretener teoría y análisis con las voces, perspectivas o “puntos de vista” de los actores sociales (Agar 1980; Geertz 1994, 2003; Guber 2004).

La perspectiva etnográfica también puede entenderse como una de las contribuciones de esta investigación en el campo de estudio abordado, un campo denso y nutrido, pero no tanto desde perspectivas etnográficas y, por lo tanto, necesariamente críticas.

1.1.1 Pensar la autonomía indígena más allá de lo celebratorio

Existe una cantidad enorme y variada –de hecho, inabarcable– de literatura que aborda todo un conjunto de temáticas vinculadas a los movimientos indígenas en América Latina. Sin ser exhaustivos, se abordan aspectos como los derechos colectivos de los pueblos indígenas, las políticas estatales de “gestión” de la etnicidad, las formas de expresión política de la indigeneidad o los repertorios de movilización, formulación de demandas y participación política indígenas. En un artículo que busca precisamente ordenar los debates académicos alrededor de los movimientos indígenas latinoamericanos planteados *tan solo* desde la academia estadounidense, Jackson y Warren (2005:550) hablan directamente de la emergencia de una “industria” latinoamericanista sobre “identidad y activismo étnico”.

Según Carmen Martínez Novo, la mayor parte de la literatura sobre los movimientos indígenas latinoamericanos “ha tenido como objetivo *apoyar y celebrar* a

los movimientos indígenas en su lucha por la democratización de sociedades donde la exclusión económica, social y política de los pueblos indígenas ha sido y es muy profunda” (Martínez Novo 2009:9, las cursivas son mías). Algo que, tal como opina Novo (ibíd.:10-12), es perfectamente comprensible, además de legítimo, pero que, como también nota la autora, tiene sus problemáticas y paradojas, empezando por el hecho de que los análisis excesivamente acrílicos y celebratorios, que tiendan a reproducir los discursos y objetivos de sus sujetos de estudio, difícilmente puedan fomentar el “apoyo” que pretenden si no se indaga un poco más allá, abordando una serie de cuestiones –los impactos del movimiento indígena en términos de inclusión socioeconómica, sus diferenciaciones internas y representatividad social, las consecuencias de la ampliación de sus esferas de relaciones con los estados y los aparatos de desarrollo, las disonancias entre discursos y prácticas, o el rol de los actores no indígenas– que *también* preocupan a los propios intelectuales, activistas y aliados de los movimientos indígenas, pese a que –por estrategia o, simplemente, falta de tiempo– no siempre se expliciten o textualicen.

La falta de estudios empíricos y balances críticos con los logros, discursos y prácticas del movimiento indígena también afecta a gran parte de la literatura que se ha focalizado en la cuestión de las autonomías indígenas. Se hace difícil encontrar estudios que, por ejemplo, rastreen con detalle las genealogías y procesos que explican los porqués de la incorporación de la “gramática autónoma” (Burguete 2008:65, 2010:88) en organizaciones indígenas concretas, o que analicen la amalgama de relaciones y actores –no solo indígenas, no solo locales– que intervienen en esta incorporación. Tampoco se presta demasiada atención a las distintas –a veces, antagónicas– significaciones y usos políticos de la autonomía indígena.

Hablando a grosso modo, tanto los enfoques más teóricos y analíticos, como también los más técnicos y aplicados, comparten un posicionamiento más orientado a acompañar y legitimar las demandas, luchas, proyectos o experiencias autónomas indígenas que al análisis crítico de sus discursos y praxis. Una de las consecuencias de esto es que, al asumir sin más los discursos a favor de la autonomía indígena –o, directamente, contribuir a su elaboración– se han formado una serie de *preconcepciones* y *presupuestos* sobre esta misma noción que desdibujan algunas de sus complejidades, tanto de la misma noción de *autonomía indígena*, como de sus expresiones prácticas.

Por una parte, se (sobre)entiende la autonomía indígena como una lucha y

aspiración *central, pre-política y compartida* por parte de los pueblos indígenas. Se asume así que los pueblos indígenas, representados como *ancestralmente* asentados en espacios territoriales rurales más o menos aislados –especialmente los pueblos indígenas de las tierras bajas suramericanas, asumidos como más “vulnerables” e “incontaminados” por la estatalidad y la modernidad que los pueblos indígenas andinos– buscarían siempre generar espacios de autonomía concebida en términos de *resistencia política, arraigo territorial y recuperación cultural*. Territorios donde poder desarrollar sus prácticas políticas “tradicionales” y su identidad cultural al margen, o activamente en contra, de la intervención de *otros* concebidos en términos de exterioridad, tanto en el caso de otros corpóreos –el estado, los partidos políticos, las empresas extractivas (transnacionales o estatalizadas), el capitalismo–, como también con respecto a ideas *otras* de carácter más bien abstracto: el “desarrollo”, la “sociedad nacional” o la “modernidad”. He aquí tres breves ejemplos de miradas en que la autonomía, o lo indígena, se entiende en términos de “resistencia” *contra* elementos “externos” a la realidad indígena:

Contra el capital:

“En *resistencia contra el capital*, los pueblos indígenas recurren al control cultural (Bonfil, 1988) para significar espacios estratégicos como *propios*, y con ello *impedir la penetración de los “Otros”, y resistir al capital neoliberal*” (Burguete 2010:79, las cursivas son mías);

Contra las estructuras políticas verticales:

“Los pueblos indígenas al recurrir a su cultura y prácticas identitarias para movilizarse en defensa de sus derechos, *cuestionan las formas verticales de la política* al tiempo que construyen otras de *carácter horizontal* que a ellos les funcionan, porque las han probado en *siglos de resistencia al colonialismo*” (López Bárcenas 2011:95)

Contra el estado:

“el concepto de estado no forma parte del imaginario indígena” (Zibechi 2006:171)

Por otra parte, se suele concebir la autonomía indígena como una cuestión que requiere, fundamentalmente, de *reconocimiento jurídico y estatal* con respecto a un conjunto de

formas de organización social, institucionalidades y marcos culturales entendidos como preexistentes, nítidamente diferenciados y desarrollados al margen de la estatalidad.

El enfoque de esta investigación pretende alejarse (metodológica y analíticamente) tanto de las perspectivas que tienden a destacar *solamente* las dimensiones de resistencia, arraigo y recuperación que pueden articularse a través de la autonomía indígena –y que, en efecto, en muchos contextos se articulan de este modo–, como también las perspectivas excesivamente ancladas en lo institucional y lo jurídico.

Además, y no sin diversos tensionantes éticos que considero que, al fin, es una parte central del trabajo antropológico, se apostará por un enfoque crítico y, también, por supuesto, auto-crítico. Recojo así el guante que me lanzó Felipe Román⁵, un reconocido *arakua iya* guaraní (sabio o, literalmente, “dueño del saber”), de verbo tan ágil como sarcástico, anti-solemne y especialmente auto-crítico: con los suyos, los otros y consigo mismo. Al pedirle consejo sobre cómo enfocar mi investigación, algo que pregunté muchas veces a interlocutores de confianza, Román me aconsejó lo que sigue:

“Yo lo que recomiendo...a ver, busca también el pensamiento de los demás. A ver qué dice el karai y a ver qué dice el guaraní. Porque a veces parecería que el guaraní, que somos tan puro, tan bello, tan simpático...“ah, no, ahí los tenemos los pobrecitos”. ¡No, no, no, no! No es tan así, no ve? No queremos que vengan acá a contarnos lo bonito que somos y qué bien que lo hacemos. Para esto ya tenemos a nuestras mamás (...)” [Felipe Román, 22/04/15]

El mantenimiento de cierto distanciamiento analítico con respecto al “objeto de estudio” y mis propios interlocutores, no significa, empero, pasarse a posiciones que con distintos ímpetus y argumentos –anti-esencialismo, constructivismo posmoderno y/o nacionalismo de estado naturalizado– niegan la importancia, la propia existencia o la legitimidad política de las luchas emancipadoras de los pueblos indígenas y de los

5 Felipe Román ha sido clave en el resurgimiento guaraní de los 80s y hoy, desde Camiri y desde un militante compromiso “aorgánico”, sigue ejerciendo de una suerte de memoria encarnada y de auto-consciencia cultural crítica frente a las nuevas generaciones de dirigentes guaraníes, con quienes es siempre muy duro, aunque desde una crítica orientada a mejorar. Entre otras aportaciones, Román ha sido co-guionista y co-protagonista la excelente película “Ivi Marey”, dirigida y co-protagonizada por Juan Carlos Valdivia junto al añorado antropólogo isoseño, fallecido en 2014, Elio Ortiz (véase Capítulo 4 y Conclusiones).

procesos de autodeterminación⁶. Aunque no lo expliciten, tales posiciones se están alineando con el *statu quo* que mantiene a miles de grupos humanos subyugados *a lo que hay*: estados fundados en procesos de colonización y violencia etnocida (Clastres 1989), apenas dos centenares frente a los miles de “pueblos” y “naciones” que, de distintas formas, buscan auto-determinarse (Horta y Bofill 2004).

Creo que, con estas últimas líneas, queda clara mi posición al respecto. Una posición que, al igual que el género o el estatus social, forma parte de lo que se viene a llamar a la “identidad del investigador”, en este caso, una identidad (o identificación) política que entiendo y vivo como indisociable del hecho de pertenecer yo mismo a una nación oprimida y sin estado, algo que ha tenido su importancia no solo a la hora de elegir “mi tema” de investigación y su enfoque, también a la hora de trazar mi legibilidad e interacciones en el campo, donde no pocos guaraníes y sus acompañantes establecieron –porque ya lo conocían o porque yo mismo me encargué de explicarlo– ciertas analogías entre el “caso” catalán y el guaraní⁷.

1.1.2 “En el cómo está el porqué”. Hacia una etnografía de lo político

La perspectiva de esta tesis pretende invertir las lógicas analíticas y epistémicas que tienden a partir de un *arriba*– sea un marco jurídico abstracto, un

6 En un caso paradigmático de tal extremo, emparado en el “anti-esencialismo” e imagino que influido por las resonancias que pueda tener el debate sobre los derechos étnicos en el contexto sur-africano, Adam Kupper (2003) crítica ferozmente a los movimientos indígenas (del conjunto del planeta), y sus reclamos de control territorial y diferenciación cultural, cuestionando sus fundamentos democráticos. Haciendo uso de la analogía bien manida para descalificar (desde una nación que hace corresponder sus límites con los de un estado) a todo movimiento de liberación nacional, esto es, tildarlo de “nazi”, Kupper incluso llega a comparar los derechos o, según él, “privilegios” territoriales de los nativos norte-americanos con las leyes anti-semitas de Nüremberg (Kupper 2003:392). En el mismo artículo se encuentran fuertes críticas de otros autores hacia este tipo de planteamientos.

7 Ante una tesis que, para abordar el proyecto autonómico guaraní de Charagua en toda la densidad y complejidad que merece, ha necesitado de una considerable extensión, he optado por no incorporar un apartado o capítulo metodológico donde se abordaba con más detalle ciertos dilemas metodológicos y deontológicos que, entre otros, tenían que ver con mi posición en el campo y mi “identidad” como investigador. Queda, pues, pendiente para otra publicación. Sí que quiero anotar que, más allá del hecho de ser “europeo” (“blanco”, “gringo”) y, por lo tanto “rico” (y de mi identidad nacional catalana) mi identidad de género ha sido uno de los elementos determinantes para mi posición en el campo. El o la lectora notará la abrumadora presencia de voces masculinas ante una notable ausencia de las femeninas; en ello ha pesado la propia estructura patriarcal de la sociedad charaguëña, la masculinización de los espacios de poder político, pero también –y pongo en juego aquí la referida auto-crítica– una falta de problematización del tipo de relaciones, conocimientos y miradas que estaba construyendo en el campo en tanto que “hombre”.

determinado modelo taxonómico o ciertas (pre)concepciones alrededor de lo que *es* la autonomía indígena— para descender desde allí a una realidad local que, en muchos casos, acaba sirviendo solo para justificar estos modelos, ideas o definiciones previas.

La intención es acercarse al nuevo régimen de autonomías indígenas del Estado Plurinacional de Bolivia y, por tanto, al propio proceso de construcción de la “nueva” estatalidad boliviana, *desde abajo*, tratando de revelar desde allí distintos tipos de procesos y problemáticas más amplias. Entendiendo así que la autonomía indígena, aun incluyéndolas, no se define solamente a través de sus distintas expresiones (y constreñimientos) jurídicos o político-institucionales, ni tampoco de los discursos “oficiales” emitidos por aquellos actores situados en una posición política central, sino por toda una *compleja trama de prácticas y significados que emergen de la experiencia vivida y situada de lo político y lo jurídico*.

Por todo ello, esta investigación se ubica en el campo de la antropología política y de “lo político”⁸, entendiendo “antropología política” de forma amplia, transdisciplinar e indisciplinada: como un tipo de perspectiva caracterizada por su rechazo a encerrar lo político en estructuras o sistemas rígidos (cf. Swartz, Tuden y Turner 1994 [1966]), y por problematizar constantemente la nitidez —o la propia existencia— de la separación entre lo político y no político. En palabras de Marc Abèlès (1997:1):

“La antropología [política], partiendo de una visión comparativa que la llevaba construir taxonomías de “los sistemas políticos”, se ha ido orientando hacia formas de análisis que estudian las prácticas y las gramáticas del poder poniendo de manifiesto sus expresiones y sus puestas en escena. (...). La investigación [antropológica] trae a la luz los “lugares de lo político” que no corresponden necesariamente a nuestra percepción empírica, que tiende por su parte a limitarse a las instancias formales de poder y a las instituciones” (Abèlès 1997:1)

Por último, esta tesis puede entenderse también como un ejercicio de *etnografía política*, en un sentido estricto —una etnografía de un proyecto “político”— pero también

8 La filósofa belga Chantal Mouffe, en sus dos principales obras (1999, 2011), plantea una interesante distinción entre *la política* y *lo político*. Para Mouffe, “lo político” recogería la “dimensión de antagonismo” “constitutiva de las sociedades humanas”, mientras que “la política” sería “el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de conflictividad que se deriva de lo político” (2011:17).

en el sentido que recientemente se le ha atribuido desde ciertos ámbitos o “comunidades epistémicas” (Schatz 2009) de la sociología o la ciencia política. En palabras de uno de sus principales exponentes, el sociólogo argentino Justino Auyero (2012:20), la etnografía política consistiría en “la investigación basada en la observación cercana, en el terreno, de actores e instituciones políticas en tiempo y espacio reales, donde el investigador se inserta cerca (o dentro) del fenómeno a estudiar, para detectar cómo y por qué los actores en la escena actúan, piensan y sienten.

Se buscaría, así, estudiar y entender “la política en acción”, la “textura de la vida política” (Auyero y Joseph 2007:2), la “práctica de la política (elecciones estratégicas) y la significación de estas prácticas (sentidos culturales) tal como se dan”, otorgando toda su relevancia a aspectos como “las confusiones, emociones e incertidumbres que, si bien son inherentes a cualquier forma de acción política, tienden a ser descartadas (o ignoradas) por los análisis políticos convencionales (ibíd.:3, la traducción es mía). Una propuesta que conlleva importantes retos, además de algunos límites metodológicos intrínsecos a las propias formas de funcionamiento de lo político, que hacen que estas afirmaciones deban tomarse más como un “ideal” a seguir que no como una pauta metodológica exacta.

Sin haber estado especialmente preocupado por indagar en la “micropolítica” sino más bien en revelar procesos macro, el sociólogo Charles Tilly reconoció, no obstante, las ventajas de la etnografía frente a otras metodologías de investigación social. Según Tilly, al buscar reseguir los procesos tal como se están dando, la etnografía tendría “grandes ventajas para penetrar en las relaciones de causa-efecto”, si es que uno cree que “*cómo* pasan las cosas es *por qué* pasan” [how things happen is why they happen] (Tilly 2007:248). De esta manera, podríamos decir que es “en los hechos” malinowskianos –el *cómo* pasan las cosas– donde podemos encontrar algunas respuestas – *por qué* pasan– a estos hechos. O, al menos, una vía para formular nuevos interrogantes.

2. ¿Qué es “eso” de la autonomía indígena? Preguntas de investigación y herramientas teóricas

El interrogante central que orienta esta tesis, en vez de hacerse más complejo durante y tras el trabajo etnográfico que la sostiene, se ha ido revelando cada vez en su forma más elemental y directa. Casi nos atreveríamos a decir que cruda. Lo podemos formular, simple y llanamente, así:

¿Qué es, exactamente, “eso” de la autonomía indígena?

Se trata de un interrogante que he podido escuchar innumerables veces en Bolivia y Charagua, expresado por personas muy distintas y con tonalidades variadas. Muy a menudo, con cierto extrañamiento –o fascinación– ante un objeto un tanto misterioso, que se sabe e intuye lo que significa y, no obstante, se hace difícil definir de forma concreta, delimitar cuáles son sus alcances e implicaciones.

Una primera opción que, sin embargo, no acaba de solucionar el interrogante – ni agotar el potencial significativo del concepto– es recorrer a su **definición en el marco constitucional boliviano** (cf. Albó y Romero 2009, Morell 2015). Lo presentamos a continuación, sucintamente y sin adentrarnos en ciertas complejidades y problemáticas que se analizarán a lo largo de la tesis.

2.1 Una primera (e insatisfactoria) respuesta jurídica: la autonomía indígena como derecho colectivo y régimen territorial del Estado Plurinacional

En el Estado Plurinacional de Bolivia la “autonomía indígena” tiene una doble naturaleza jurídica: *declarativa* (como derecho colectivo indígena) y *operativa* (como régimen político-territorial). A nivel declarativo, es conceptualizada como un **derecho colectivo** de las “naciones y pueblos indígena originario campesinos”, la particular fórmula de identificación constitucional de los pueblos indígenas como sujetos de derecho en la Constitución boliviana de 2009 (véase Capítulo 4).

El derecho a la autonomía indígena emana directamente del reconocimiento al derecho a la *libre determinación* de los pueblos indígenas (en el marco de la unidad del estado) dada su *existencia pre-colonial* (art.2 Constitución). Se trata de una fórmula muy similar a la utilizada en el artículo 4 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 (ratificada por el estado boliviano e incorporada como ley ese mismo año), en que la autonomía indígena es conceptualizada como una *forma de ejercicio* de su “libre determinación”⁹, pudiéndose entender la autonomía indígena como una “manifestación interna de la autodeterminación” (Aparicio 2006:412).

A nivel operativo, y de la misma forma que en las constituciones de otros cinco estados latinoamericanos –Panamá (1972), Nicaragua (1982), Colombia (1991), Venezuela (1999) y Ecuador (2008) (cf. Van Cott 2001, González *et al.* 2010) –, este derecho es “traducido” en forma de **régimen de autonomía política y territorial**, conceptualizado como Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC)¹⁰, una de las cuatro entidades territoriales (departamentos, municipios, regiones y AIOC) del Estado Plurinacional de Bolivia dotadas de *autonomía*, esto es, con “cualidad gubernativa” y *capacidad de legislar* –y en el caso de las AIOC, también capacidad jurisdiccional– dentro del ámbito de distribución de “competencias” que les corresponda según lo estipulado en la Constitución (cf. Albó y Romero 2009:78-79).

En una definición que la vincula con la libre determinación indígena y la distingue de los otros niveles de autonomía política y territorial, la AIOC es conceptualizada en la Constitución como “el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (art.289), una conceptualización que se basa en diversos de los derechos colectivos indígenas anunciados en el artículo 30¹¹ y

⁹ El artículo 4 de la Declaración utiliza la siguiente formulación: “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas”.

¹⁰ Dado que el término “Autonomía Originario Campesina” apenas es utilizado por los guaraníes, en esta tesis optaremos mayormente por utilizar, simplemente, “autonomía indígena” cuando nos referimos al régimen jurídico AIOC.

¹¹ Además del derecho a la libre determinación indígena (art.2 y artículo 30.II.3), cabe destacar los siguientes derechos colectivos de los pueblos indígenas que fundamentan la conceptualización del sistema autonómico indígena: el derecho “a que sus instituciones sean parte de la estructura general

que, como nota John Cameron (2012:6) parte de un “*supuesto de homogeneidad cultural*” –compartido también en la Declaración de la ONU– que entiende que entre los pueblos indígenas “existe una común y acordada comprensión de la cultura, historia y lengua, así como de las instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas”.

La posibilidad de ejercicio de este autogobierno enmarcado en el régimen AIOC no se aplica directamente allí donde existan pueblos indígenas territorializados o “instituciones indígenas compartidas”, sino que parte de dos tipos de *unidades territoriales y administrativas* de base local, vigentes en el marco republicano previo a la entrada en vigor de la Constitución del 2009: **municipios y territorios indígenas de titularidad colectiva** en un régimen agrario especial (Territorios Indígena Originario Campesinos o TIOC)¹², configurando así dos *vías de acceso* (municipal y territorial) diferenciadas hacia el mismo régimen de autonomía política y territorial indígena: la AIOC.

Por otro lado, los pueblos indígenas que habitan en los municipios o las TIOC y quieren constituir una autonomía indígena deben pasar por un *proceso de conversión a autonomía indígena*, esto es: cumplir una serie de requisitos previos y superar un conjunto de procedimientos sucesivos que, sin tener en cuenta una multitud de trámites intermedios, consisten en cuatro grandes pasos:

- 1) la celebración de un **primer referéndum** de “acceso” a la autonomía donde se valide el inicio del proceso de conversión;¹³
- 2) la conformación de una **asamblea autonómica** u “órgano deliberativo indígena” representativa de la realidad social del territorio (municipio o TIOC);

del Estado” (art. 30.II.5), “al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión” (art. 30.II.14), “a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan” (art. 30.II.15).

¹² Esta es la nueva denominación que, en la Constitución y el marco legislativo boliviano, reciben las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), vigentes desde la entrada en vigor de la Ley INRA en 1996, que implicó un proceso de saenamiento de las propiedades agrarias en el conjunto del país y, además, abrió la posibilidad de que las organizaciones indígenas plantearan demandas de titulación colectiva de sus territorios (Colque *et al.* 2016, véase Capítulo 2). En esta tesis utilizaremos sobre todo el término “TCO” que, al margen de su nueva denominación constitucional, es el que se sigue utilizando en la práctica

¹³ Este requisito es solo para el caso de la vía municipal de acceso a la AIOC, para el caso de las TIOC – que, por otro lado, deben cumplir una serie de requisitos previos que pocas de ellas cumplen (Salgado 2010)– la voluntad de “acceso” a la autonomía se manifiesta a través de “normas y procedimientos propios” indígenas. Los siguientes dos pasos sí que son convergentes entre ambas vías de acceso a la autonomía.

- 3) la redacción y aprobación por parte de la asamblea autonómica de un **estatuto autonómico indígena** donde se esbocen las bases del nuevo sistema de autogobierno;
- 4) la puesta en vigencia del estatuto, previamente declarado constitucional por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional, a través de un **segundo referéndum** que valide el estatuto, necesario para el despliegue efectivo del autogobierno.

Si bien existe la figura de “regiones indígenas originario campesinas”, formadas desde la agregación de AIOC de base local previamente constituidas, su creación es considerablemente compleja –no existe aún ningún intento– y, además, la Constitución explícita que las regiones (indígenas o no indígenas) que se formen no pueden traspasar límites departamentales (art.280.I). Asimismo, también se establecen una serie de obstáculos –la necesidad de una ley específica que lo avale– para aquellas autonomías (vía municipal o territorial) que traspasen límites administrativos municipales. De esta forma, el régimen territorial autonómico indígena boliviano es fundamentalmente de *alcance local y no implica una reterritorialización* con respecto a la organización territorial republicana previa a la “refundación” de Bolivia como Estado Plurinacional, sino un cambio del sistema institucional y el marco de atribuciones políticas de entidades territoriales previamente existentes.

Podemos decir entonces que las principales “novedades” que representa el sistema autonómico indígena son las siguientes:

- 1) es un **espacio de materialización de derechos colectivos indígenas** reconocidos en la parte enunciativa de la Constitución –si bien, en el proceso de operativización, también se reducen los alcances de estos derechos;
- 2) es un **espacio de auto-institución política**, pues plantea la posibilidad –con límites constitucionales y legales– de que los pueblos indígenas y los habitantes de las autonomías en construcción diseñen su propia institucionalidad política;

- 3) representa una **ampliación del ámbito de atribuciones y competencias** con respecto al marco de gobernanza municipal¹⁴, entre una de las más destacadas (y diferenciada de las otras entidades territoriales autónomas), la función jurisdiccional, esto es: el ejercicio de su propio derecho y sistema de justicia;
- 4) pese a su alcance local, las autonomías indígenas tienen el **mismo rango jerárquico** que los departamentos y el resto de niveles territoriales del Estado Plurinacional.

El despliegue en la práctica del sistema autonómico indígena ha sido más bien escaso y, en cualquier caso, muy por debajo de las previsiones de “conversión” a autonomía que hicieron distintos analistas cuando entró en vigor la Constitución del Estado Plurinacional (Albó y Romero 2009, Colque 2009), unas previsiones que subestimaron la burocratización de los procesos de construcción autonómica, pero también, y sobre todo, correlacionaron de forma apriorística los altos niveles de auto-identificación indígena en las áreas rurales bolivianas con el hecho de querer gobernarse según una “institucionalidad indígena” (Cameron 2012, Cameron y Plata 2017).

Hasta el momento (enero de 2018), a pesar de que se han celebrado catorce referéndums municipales de “acceso” a la autonomía indígena (doce en 2009 y dos en 2016) y diversas organizaciones indígenas han iniciado los trámites para acceder a la autonomía desde la vía territorial, solo existen tres autonomías indígenas plenamente conformadas: la primera de ellas (desde enero de 2017), la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae¹⁵.

Queda claro, pues, que en el marco jurídico boliviano la autonomía indígena es un derecho colectivo y, a la vez y con cierta tensión con lo primero, un régimen de gobernanza territorializado de alcance local. No obstante, y como decíamos, el potencial

¹⁴ El artículo 304 de la Constitución establece las competencias que puede ejercer una autonomía indígena, que son todas las que ya tiene un municipio, además de otras que puede asumir de forma gradual (según el principio de gradualidad) y que se clasifican entre “competencias exclusivas” (solo las ejerce la autonomía), “competencias concurrentes” (la legislación corresponde al nivel central del estado y la autonomía ejecuta y reglamenta) y “competencias compartidas” (la autonomía puede legislar desarrollando una legislación básica del nivel central del estado) (Albó y Romero 2009:78).

¹⁵ Las otras dos autonomías indígenas en ejercicio (desde enero del 2018) son: la Autonomía Originaria de la Nación Uru Chipaya (Oruro), del pueblo andino minoritario *uru* (sobre su proceso, véase Guarachi 2017), que accedió por la vía municipal a través del referéndum celebrado (como Charagua) en diciembre del 2009); y la Autonomía Indígena Originario Campesina de Raqaypama (Cochabamba), de base quechua, que accedió a la autonomía, iniciando sus trámites en 2009, a través de la vía territorial (véase Vargas 2017)

significativo de la noción de “autonomía indígena” no se agota en sus expresiones jurídicas e institucionales. Tampoco la pregunta que planteábamos al inicio –y que se planteaban muchos charagüeños– termina de quedar resuelta apelando al marco constitucional. Se requiere, pues, de *otra mirada* más atenta al “aquí” y al “cómo”: a las *prácticas de significación* que, en relación o, a veces, al margen, de las conceptualizaciones jurídicas también producen sentido(s).

2.2 Prácticas de significación autonómicas: recogiendo otras miradas

“Yo quiero trabajar mi tierra, quiero vivir bien, quiero tener vivienda, quiero comer bien, ¡y sin nadie que me friegue! Vivir con mi cultura, mis propias leyes, en libertad. Eso es autonomía”, decía enfáticamente el *arakuaa iya* Felipe Román, quien sí tenía una respuesta –esta– cuando le pregunté qué significaba para él *eso* de la autonomía indígena [22/04/15].

Desde su propio lenguaje, la concepción de Román sobre la autonomía enlaza con la etimología del término. Como es sabido, “autonomía” es un término originario del griego: *αὐτονομία*. Se compone de dos palabras: *autos* (“por sí mismo”) y *nomos* (“regla, ley o costumbre”), además del sufijo *-ía*, que hace referencia a una “acción” o “cualidad”. Podemos decir entonces que “autonomía” es la acción o la cualidad resultante de dotarse a uno mismo de reglas o leyes, entendiendo que este “uno mismo” puede concebirse tanto desde lo colectivo, como era el caso de la Grecia clásica –y lo es ahora cuando se habla desde un “nosotros” indígena (o guaraní)–, como también desde la afirmación de la figura del individuo auto-consciente y “autónomo”, tal como fue reconceptualizada desde el pensamiento moderno liberal europeo (Christman 2015).

Autonomía equivaldría, entonces, a vivir –o a perseguir el ideal de vivir– según un cuerpo normativo conscientemente auto-instituido y elegido, que no ha sido impuesto desde fuera del cuerpo social (o individual). Siguiendo a Cornelius Castoriadis (1997), la autonomía puede pensarse entonces como lo opuesto a la *heteronomía*, la situación en que un colectivo o individuo vive subordinado a un “nomos” diferente o ajeno (*hetero*), no elegido, impuesto. Por otro lado, como señalan diversos autores (Thwaites Rey 2004:17-20, Böhm *et al.* 2010, Ulloa 2010, Modonesi 2010, Garcia

Babini 2012:66), la autonomía debe entenderse como una idea *relacional*: se es o se busca ser autónomo en relación a un otro y/o con respecto a algo. Por ejemplo, y siguiendo a Thwaites Rey (2004:17-18): autonomía del trabajo con respecto al capital, autonomía de la sociedad con respecto a las instancias de representación de intereses colectivos (partidos, sindicatos), autonomía de un grupo étnico con respecto al estado y la sociedad mayoritaria, etc. En consecuencia, la autonomía es también una idea *procesual y relativa* que no deja nunca de construirse y que no puede ser pensada ni como absoluto ni fuera de un campo de interrelaciones más amplio: no existiría “la posibilidad de autonomía plena, ajena a la interdependencia de las relaciones de dominación” (Modonesi 2010:45).

No obstante, este breve acercamiento etimológico y conceptual, o la diferenciación entre autonomía y heteronomía que, de algún modo, resonaba en las palabras de Román cuando reivindicaba vivir “sin nadie que me friegue”, no acaba tampoco de resolver otros interrogantes que también he podido escuchar muchas veces, y que denotan tanto la necesidad de acotarlo (y definirlo) desde sus expresiones más prácticas y concretas, como también las dificultades intrínsecas de este ejercicio de concreción: ¿cómo se hace la autonomía?, ¿para qué (y para quiénes) sirve?, ¿cuándo se es “autónomo”?, ¿qué cambios implica ser una autonomía indígena?, ¿por qué queremos ser autónomos?

Si reformulamos toda esta gama de interrogantes en un tono más propiamente académico, podemos decir que esta investigación se interroga sobre las *prácticas de significación* –las prácticas en sí mismas y los sentidos otorgados a estas prácticas– que, en determinadas situaciones y contextos sociohistóricos, pueden adquirir, albergar, producir y vehicular conceptos como “autonomía indígena”.

Esbozar potenciales respuestas a estos interrogantes –recoger distintas *prácticas de significación autonómicas*– implica necesariamente *vaciar* la noción, y al mismo tiempo, dejar en suspenso buena parte de las definiciones de autonomía indígena dadas por sentado: tanto en lo que respecta a aquellas que encontramos en los textos jurídicos, abstractas y cerradas a la vez, preocupadas sobre todo por enmarcar la autonomía dentro de marcos legales y de gobernanza estatal; como también en discursos académicos (y/o populares), en los que predominan las perspectivas que entienden la autonomía como una forma de resistencia y lucha política por derechos colectivos

indígenas, un sistema de gobierno basado en prácticas políticas tradicionales o un mecanismo de recuperación cultural.

Sin que esto implique negar que la autonomía pueda ser, en efecto, todo esto – una figura de administración estatal, un espacio de resistencia política, una estrategia indígena de “control cultural” (Bonfil Batalla 1991)–, y sin renunciar a establecer ciertas coordenadas conceptuales, pues al fin y al cabo los procesos de significación no son nunca aleatorios ni se producen al margen de realidades estructurales y procesos materiales, creo que los sentidos y prácticas articuladas a través de la noción de autonomía indígena son mucho más complejas y ambivalentes de lo que se suele asumir. En cierto sentido, potencialmente inagotables.

Si atendemos a las prácticas de significación autonómica en el contexto de la Charagua en estado de “conversión” a la autonomía, nos damos cuenta, primero, que se le han dado sentidos un tanto heterodoxos con respecto a las concepciones más asentadas y al mismo lenguaje sobre la indigeneidad movilizado en la Bolivia plurinacional. Dejando de lado los sentidos dados por los actores abiertamente contrarios al proyecto autonómico, lejos de un discurso que pone el énfasis en la resistencia, los derechos colectivos o la identidad cultural, destacan sobre todo la vinculación de la autonomía indígena a:

- la idea de “desarrollo”, entendido no tanto como un modelo *propio* y culturalmente orientado, sino a un crecimiento substancial y visible de las infraestructuras, servicios públicos y sistemas de comunicación;
- anhelos y expectativas de cambio y mejora, de acceso al “progreso” y la “modernidad”, de dejar de vivir en una situación y en un entorno de pobreza y relegación material y simbólica;
- aspiraciones de “integración” con pleno derecho a la (pluri)nación boliviana y de “cercanía” con el Estado Plurinacional y sus nuevos mecanismos de distribución de recursos de desarrollo en las áreas rurales indígenas;
- y, por último, a una clara voluntad de ejercicio del poder político por parte de sujetos históricamente subalternizados –“pronto aquí vamos a mandar nosotros”.

Por otro lado, la autonomía indígena, vinculada a estos sentidos eminentemente pragmáticos, también ha sido *utilizada* por toda una compleja trama de actores políticos locales, regionales y nacionales: utilizada de distinta manera, respondiendo a diferentes intereses y con objetivos –colectivos, faccionales o individuales– no siempre fáciles de esclarecer pero que también otorgan y producen sentidos que se suman a los enumerados.

Visto el potencial significativo del concepto, que se amplía y enriquece con sus usos políticos, lo que planteo es tomar esta amplitud semántica como una de las características definitorias de la noción de autonomía indígena, y sobre todo, del concepto de “autonomía” *per se*, sin ningún término que, como el de “indígena” –también amplio pero muy connotado– trate de calificarla o acotarla.

Entiendo así que si la autonomía resulta útil para articular proyectos de cambio político es, precisamente, por su capacidad de significar muchas cosas a la vez y casi ninguna en particular; por su disponibilidad para incorporar distintas demandas y anhelos; por su condición de *significante vacío* o con un *significado flotante*: algo disponible para librar batalla, y para distintas batallas.

2.3 La autonomía como *mana* o *significante (relativamente) vacío*

En su introducción a la obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss (1979) condensa sus reflexiones sobre el problema de la “superabundancia de significados en relación a las cosas significadas” (ibíd.:40) a través de la noción de *mana*, hoy día parte del vocabulario y las expresiones populares pero proveniente originalmente del pensamiento mágico-religioso melanesio y polinesio (Delgado 1992). A grandes rasgos, Lévi-Strauss considera que al término *mana* no se le pueden atribuir cualidades o atributos específicos, este tiene un “significado flotante” en tanto que su función es no significar nada en particular, servir de “valor simbólico cero” (Lévi-Strauss 1979:40). El *mana* es “fuerza y acción, cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez ¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico?” (ibíd.).

Salvando todas las distancias que se crea necesario salvar, podríamos considerar que el término de autonomía funciona desde una lógica análoga a la del *mana*. La autonomía, que también tiene cierto componente “mágico-religioso” –al fin y al cabo, a los procedimientos legales de conformación de autonomías indígenas se les denomina procesos de *conversión*–, podría ser entendida como un término que, como el *mana*, puede ser muchas cosas a la vez que ninguna, puesto que en última instancia, y en palabras de Lévi-Strauss, “representa un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado” (ibid.:37).

Lo apuntado por Lévi-Strauss adquiere otro rango, más explícitamente político y, en consecuencia, más interesante para nuestros fines, en las denominadas teorías del discurso o la hegemonía (cf. Errejón 2011) y, más concretamente, en la obra del filósofo argentino post-estructuralista y post-marxista Ernesto Laclau (1935-2014), obra influida por el mismo Lévi-Strauss –entre otros autores más explícitamente reconocidos por Laclau, como Gramsci, Sussure, Lacan o Derrida (Keucheyan 2013:242).

Nos referimos a los famosos y muy citados “significantes vacíos” y/o “significantes flotantes”¹⁶ (Laclau y Mouffe 1987; Laclau 1996, 2005), categorías que – en especial la primera– corren el riesgo de convertirse en sí mismas, literal e irónicamente, en *significantes vacíos* susceptibles de aplicarse a cualquier término que suene un poco ambiguo y se utilice en política. Consciente de este riesgo, creo que en términos analíticos y metodológicos sigue siendo fructífero pensar que la autonomía puede funcionar como un “significante vacío” en términos laclauianos, sobre todo cuando esta es utilizada para *nombrar* y *disputar* proyectos políticos que, como tal, requieren de una articulación entre distintos sectores o “demandas” sociales.

¹⁶ Si algo caracteriza la obra de Laclau es su complejidad y un lenguaje con tendencia al cripticismo. Seguramente por esto no resulta una tarea fácil comprender la diferencia entre significantes vacíos y flotantes. Parecería que estos últimos son significantes cuya interpretación está en pugna pero que se “anclan” a los significantes vacíos, mucho más amplios y vaciados de contenidos particulares. Citamos al mismo Laclau en uno de los únicos momentos en que establece una distinción, por otro lado no muy clara: “las categorías de significantes “vacíos” y “flotantes” son estructuralmente diferentes. La primera tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable se da por sentada; la segunda intenta aprehender conceptualmente la lógica de desplazamiento de esta frontera. En la práctica, sin embargo, la distancia entre ambas no es tan grande” (Laclau 2005:167). En lo que sigue utilizaremos significantes vacíos sin distinguirlos de los flotantes.

En realidad, esto ya ha sido señalado o sugerido –aunque no del todo desarrollado– en algunas aproximaciones previas. Por ejemplo, en un texto titulado “*(Im)possibilities of autonomy*”, donde se exploran las genealogías, ambivalencias y usos del concepto, ubicándolo en el marco de diferentes movimientos sociales “autónomos” que van más allá de lo indígena –des del MST brasileño, a las Juntas Vecinales de El Alto, los “Disobedienti” italianos, los piqueteros argentinos, pasando por el Open Source Moviment, el EZLN o la red Indymedia–, los autores proponen entender el término autonomía como un “significante vacío” en términos de Laclau, no solo porque es una “demanda política antagonista” en el tipo de movimientos que analizan, también porque es una “demanda bastante amplia”, con “diferentes significados atados” y, como tal, atravesada ella misma por “la tensión” y “el antagonismo” (Böhm *et al.* 2010:28).

En análisis centrados en el proceso político boliviano, el politólogo y, ahora, político español Íñigo Errejón, quien dedicó su tesis doctoral (Errejón 2011) a la aplicación de los postulados teóricos de Laclau y la teoría del discurso para analizar la consolidación del proyecto hegemónico “nacional-popular indígena” del MAS y Evo Morales, otorga un rol central a la noción de “autonomía”. En este caso, de un proyecto autonómico muy distinto, cuanto no antagónico, que el indígena: la “autonomía departamental” reivindicada por los departamentos orientales opositores al MAS, y muy especialmente, por el departamento de Santa Cruz al que pertenece Charagua.

Tras un período de intensa conflictividad entre la “oposición regionalizada” y el gobierno del MAS (2005-2008), finalmente la demanda de autonomía departamental opositora fue asumida por el propio MAS, en lo que Errejón considera un ejemplo paradigmático de construcción de hegemonía a través de la “absorción” de parte de las demandas del adversario. Según Errejón, la que fue la principal arma contra el gobierno del MAS y Morales –la “autonomía” (departamental) asentada en un proyecto de reivindicación de una identidad regional *camba* (véase Capítulo 2)– acabó convirtiéndose en un “significante flotante crucial” en el proceso de expansión hegemónica del proyecto político del MAS y Evo Morales (Errejón 2011: 557). La “autonomía” dejó de estar vinculada solo a las élites agro-industriales del Oriente boliviano y a la identidad *camba-cruceña-oriental*, para pasar a formar parte del “relato del proceso de cambio” y a remitir “al poder político del Movimiento Al Socialismo y

su horizonte de sentido” (ibíd.).

En este mismo sentido, Juan Pablo Marca (2014), en un análisis de la evolución del discurso autonomista cruceño, considera que, antes de su apropiación por parte del oficialismo, la autonomía fue una “especie de “recipiente” en que, muy al margen de los contenidos concretos de la propuesta, “cabían los deseos, esperanzas, intereses y aspiraciones de gran parte de la población de Santa Cruz”: “los cruceños estaban “enamorados” de la autonomía”, concluye (Marca 2010:137,141).

En definitiva, podemos decir que tiene sentido pensar la “autonomía” como un significante vacío en términos de Laclau y profundizar en esta apuesta metodológica y analítica. Manteniéndonos fieles a las terminologías laclaunianas, podríamos resumir como sigue las teorías en torno a los significantes vacíos:

Los significantes vacíos son aquellas palabras, nombres, imágenes o, en fin, “demandas” susceptibles de expresar y constituir “lazos” o “cadenas de equivalencia” entre múltiples demandas sociales, heterogéneas y particulares, pero que comparten el hecho de ser *demandas insatisfechas* por el sistema político, por el poder constituido. Se trataría, pues, de términos que se utilizan para la lucha política, especialmente para la lucha contra-hegemónica, concebida por Laclau como una lucha siempre orientada a conformar nuevas hegemonías desde el poder estatal.

Según Laclau, “cualquier demanda puede ocupar el lugar del significante vacío” (Errejón 2011:210). Por ejemplo: “orden”, “unidad”, “liberación”, “revolución” (Laclau 1996:94); “pueblo”, “nación”, “justicia”, “igualdad”, “libertad”, “democracia” (Laclau 2005:125-126), entre otros. En términos estrictos, un “significante vacío es un significante sin significado” (Laclau 1996:69), pero su falta de significación no se debe al hecho de que sean términos *per se* “equivocos”, “abstractos” o “ambiguos” sino, estrictamente, *vaciados*: nombres que pasan a designar a una nueva “totalidad”, términos despojados de sus contenidos y referentes particulares, siempre “a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí” (Laclau 2005:125-126).

“La producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales a una multiplicidad de demandas” (ibíd.195) constituye, para Laclau, “la operación política por excelencia” (ibíd.192), que no es otra que la formación de

“identidades populares”, la construcción hegemónica del pueblo: articular, representar o encarnar lo *universal* –“el pueblo”– desde lo *particular* –una parte de la comunidad que se reclama el único pueblo legítimo. Y esto requiere, siempre, de un “exterior constitutivo”, “algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse” (Laclau 2005:94): un no-pueblo (“el poder”, “la élite”, “la oligarquía”) que quede fuera de las *fronteras* que constituyen el pueblo legítimo, permitiendo así la unificación de sujetos e identidades heterogéneas a partir de significantes vacíos: “La identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable (ibid.95).

Hecha esta breve caracterización, lo importante es incidir, en términos concretos y desde una perspectiva preocupada para aproximarse etnográficamente al proyecto autonómico guaraní, para qué nos sirve (y para qué no) entender la autonomía indígena desde las teorías en torno a los significantes vacíos.

2.3.1 *La autonomía indígena como proyecto de articulación y construcción política*

Además de ser especialmente complejo, el andamiaje teórico de Laclau no es –ni se pretende– políticamente neutro, sino parte en contienda en el campo de disputa política e intelectual en Bolivia, América Latina y más allá. Laclau y sus seguidores *hegemonistas* apuestan y toman partido desde una posición –la transformación política desde la hegemonización del poder estatal– que ha sido y es discutida por una serie de planteamientos críticos con el estado como horizonte de transformación y que, además, a menudo utilizan la noción de “autonomía” para desafiar las “visiones clásicas acerca del poder y los modos de construcción de hegemonía” (Svampa 2016:330).

Pero más allá de los contenidos políticos de las críticas a Laclau y las teorías de la hegemonía, y antes de ver algunas de sus potencialidades, cabe señalar cuatro problemáticas limitantes para el desarrollo de nuestra perspectiva analítica, algunas señaladas desde estas críticas anti (o pos) hegemonistas, autonomistas y/o materialistas-marxistas:

1.- Su focalización casi exclusiva en lo discursivo y simbólico, en la producción sentidos y significados, obviando la acción, las prácticas –o los hábitos y afectos (Beasley-Murray 2010)–, y privilegiando en exceso el rol de los productores de discurso y relatos (“intelectuales”, “líderes carismáticos”) en las luchas políticas (Sanz 2015);

2.- En la voluntad de alejarse de la rigidez y “esencialismo del marxismo clásico” (Laclau y Mouffe 1987:5), se llega a un constructivismo extremo, y a una concepción de lo político como un campo *totalmente* autónomo que entiende la formación de subjetividades e identidades colectivas como el resultado de articulaciones contingentes, desligadas de cualquier (infra)estructura socio-económica, condicionante histórico o relación social previa;

3.- En su interesante apuesta por alejarse de las concepciones “institucionalistas” o “consensuales” de lo político –aquellas que hacen coincidir el “pueblo” con el conjunto de la comunidad y conciben la política como “pura administración dentro de un marco institucional estable” (Laclau 2005:195, Mouffe 2011:15-41)–, se obvia el rol e influencia de diversos de estos “marcos institucionales”, y sistemas jurídicos, que constriñen y orientan en diversos sentidos la acción política y la propia producción de sentidos.

4.- Por último, pero no menos importante, también me parece problemática la relegación en la construcción del “nosotros” de la cuestión del “aquí”, esto es, del espacio socio-territorial y las prácticas, sentidos e identidades que se producen en y a través de relaciones sociales espacializadas e impregnadas de historicidad.

Despojados de estos aspectos problemáticos, creo que las teorías laclauianas sobre los significantes vacíos pueden sernos *útiles* para dos fines:

1) como **herramienta analítica y metodológica** para elaborar una etnografía política desde la experiencia vivida. A través del *vaciamiento* metodológico de la categoría “autonomía indígena” podemos adentrarnos más fácilmente en la cuestión del quién, el cómo y el por qué: quiénes son los sujetos que intervienen en la producción de sentidos alrededor de la noción de autonomía; qué tipos de demandas específicas se

expresan y articulan a través del significante autonomía indígena; y con qué materiales (no solo discursivos también de praxis política) y objetivos se *llena* de contenido este concepto;

2) como una **herramienta teórica** para empezar a pensar y acercarnos a la construcción de autonomías indígenas de *otras maneras*: asumiendo plenamente sus dimensiones políticas y, como espero poder demostrar en esta tesis, de una forma más cercana a cómo la entienden los mismos guaraníes cuando, lejos de ceñirse a un discurso solamente identitario, de resistencia política, recuperación cultural o reivindicación de derechos insisten en aspectos como el desarrollo, el progreso o la incorporación a la nación y la modernidad.

Al poner en el centro la dimensión política –la autonomía como algo que debe construirse políticamente–, pero evitando al mismo tiempo la tentación absolutamente “constructivista”, nos alejamos de miradas que reifican tanto la acción estatal y del derecho –la autonomía indígena como algo producido desde el estado y la legalidad–, como también de aquellas que mistifican las prácticas de reproducción sociocultural indígenas: la autonomía indígena como un mero ejercicio restauración u oficialización de “algo” (normas, tradiciones, instituciones, “cultura”) que se habría mantenido intacto hasta su restauración o reconocimiento legal.

Resiguiendo la experiencia autonómica charagüeña, nos daremos cuenta que la autonomía indígena no consiste en un acto de recuperación u oficialización de unas determinadas formas de organización, normatividades y marcos culturales entendidos como “propios”, “compartidos” y “ancestrales”, sino que se trata fundamentalmente de un proceso de construcción y recreación política que, como tal, requiere articular demandas y sectores sociales heterogéneos, generar y disputar sentidos, (re)crear un “nosotros”. Pero lejos de ser una operación meramente discursiva, como sostendría la visión laclauniana, lo político se construye en dialéctica constante con estructuras de estratificación socioeconómica y racialización, que han dado lugar a la sedimentación de distintos tipos de hábitos e instituciones políticas –no solo estatales– que dan sentido, orientan y, a veces, determinan las prácticas y discursividades políticas.

Por otro lado, destacando esta dimensión de re-creación política se evita caer en otra confusión frecuente y que me parece especialmente grave en tanto que puede

conducir a la sublimación “indigenista” de la pobreza; a saber: calificar sin más de “autónomas” a las prácticas y estrategias de reproducción, auto-organización y supervivencia indígenas en contextos como la región del Chaco boliviano: con una expansión desigual, incompleta y tardía del dominio colonial español y republicano, y de ausencia continuada del estado post-colonial. Esta ausencia, en realidad, puede entenderse como otra *forma de presencia del estado*, un mecanismo específico y productivo de gestión del territorio y las poblaciones a través de la delegación a privados y otras figuras ubicadas en los márgenes del estado y la ley (Guerrero 2000, Daas y Poole 2008, Hale 2007).

Esta problemática puede ilustrarse a través de dos tipos de ideas-fuerza muy repetidas en el contexto del proceso autonómico de Charagua que, en forma de contradicción entre ambas, no hacen sino expresar las tensiones que atraviesan la idea de autonomía indígena. La primera insistía en que “en las comunidades ya somos y siempre hemos sido autónomos”, “solo falta poner el título de autonomía, escribirlo en *tüpapire* [papel]”. La segunda introducía un importante matiz: “autonomía no es vivir como siempre hemos vivido, no queremos administrar la pobreza, “autonomía es desarrollo y progreso”, “que haya mejora”.

La primera frase, si bien entiende la autonomía como una oficialización de lo que ya existe, indica también una politización previa –en clave autonómica– de los *habitus* de organización comunales guaraníes: se entiende claramente que hay una forma de organización “propia” sostenida en el tiempo, expresada en la organización comunitaria guaraní a través de instancias como la asamblea (*ñemboatĩ*) o la red de *mburuvicha* comunales y supra-comunales. Pero es precisamente porque previamente ha habido un proceso de revitalización identitaria y de articulación política desde lo guaraní, que empezaría con la conformación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) a fines de los años ochenta (véase Capítulo 4), que se puede llegar a calificar las formas de organización comunal de “autónomas”: a concebirlas explícitamente como un espacio central desde donde organizar la vida colectiva, proyectar nuevas formas de organización y nuevos espacios de relación política.

La segunda idea, empero, revela los límites de la primera: en las comunidades no solo somos “autónomos”; también, y sobre todo, somos pobres. En realidad, lo que había habido hasta el momento no era, exactamente, “autonomía”, más bien relegación

y abandono fruto de la periferización de ciertos espacios y de la racialización de ciertos sujetos dentro de determinado orden sociopolítico. Esto nos señala, de nuevo, las dimensiones creativas y de cambio que todo proyecto autonómico necesariamente proyecta: no se trata tanto de vivir como siempre hemos vivido en nuestras comunidades, sino de, a través y gracias a la autonomía, *vivir mejor*.

De esta forma, se acotan los interrogantes que planteamos al inicio –qué es, para qué sirve y cómo se construye la autonomía indígena–, y se apuntan un par de sugerencias que cabrá ir matizando a partir del análisis etnográfico del proyecto autonómico guaraní:

1) en contextos de lucha política, la autonomía puede llegar a ser (significar) todo aquello con que se vincule con el fin de incorporar lo heterogéneo, crear un “nosotros” e imaginar desde allí un proyecto de futuro;

2) aunque utilice una “gramática” o “narrativa autonómica” que recoge toda una tradición de oposición al estado y resistencia a las formas hegemónicas de poder político (cf. Thwaites Rey 2004, Böhm 2010, Svampa 2016:330-334), el proyecto político guaraní no es tanto un proyecto de emancipación o resistencia ante “otros” hegemónicos, también podría ser –habrá que corroborarlo– un *proyecto hegemónico* con una clara vocación de ejercicio del poder político y de relacionamiento, incorporación y absorción de estos “otros”.

El *pronto aquí vamos a mandar nosotros* de don Justino resuena de nuevo, y adquiere nuevas sonoridades.

3. Un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional. Acotación del objeto y campo de estudio

Si la cuestión central sobre la que gira y se interroga esta tesis es, como vimos, la autonomía indígena, su objeto de estudio –aquello analizado con el fin de responder las preguntas de investigación– es un *proyecto político indígena* articulado a través de la noción de autonomía indígena y construido en el marco político, jurídico y epistémico de la *nueva Bolivia plurinacional*. Es necesario, pues, explicitar brevemente qué entendemos por proyecto político indígena y por Bolivia plurinacional, y a qué campos de estudio específicos nos remiten, más allá de los ámbitos más amplios que hemos venido señalando hasta ahora (antropología y etnografía política, estudios sobre los movimientos indígenas, teorías alrededor de la hegemonía y los significantes vacíos).

3.1 Un proyecto político indígena-guaraní. Acotaciones analíticas

En primer lugar, la idea de *proyecto* remite a algunas de las características centrales del objeto con que vamos a lidiar: algo en curso, incierto, contingente y dinámico; una amalgama de demandas, anhelos, intereses y estrategias progresivamente tejidas y entrelazadas por distintos agentes sociales que *proyectan* cambios futuros a través de sus realidades y posibilidades presentes, así como sus memorias e historias.

Por otro lado, la imagen de proyecto nos va a permitir rehuir de los relatos – populares y/o académicos– que explican (y reducen) los procesos de construcción autonómica en marcha en Bolivia a la sucesiva superación y cumplimiento con los correspondientes trámites y requisitos legales y burocráticos exigidos desde el Estado Plurinacional. Aunque se utilice la legalidad vigente, y más allá de qué esta legalidad, y los ritmos (y arritmias) de la burocracia, condicionen (y limiten) sus alcances y objetivos, un proyecto es *algo más* que la superación sucesiva de un conjunto de trámites legales y burocráticos. En esta dirección, pensar en términos de proyecto nos permitirá indagar en las raíces de este proyecto más allá de (y en tensión con) el presente contexto político y jurídico boliviano.

En segundo lugar, hablamos de proyecto *político* porque persigue un horizonte

de transformaciones que tienen que ver con el poder, con su organización, concepción y distribución para lograr una serie de metas públicas, lo que no excluye la intervención de todo tipo de intereses faccionales, privados u ocultos. Se trata de un proyecto político que busca, por una parte, instituir un nuevo ámbito de relaciones de poder a nivel local, esto es, entre los distintos (y desiguales) grupos sociales territorializados en Charagua. Por otra parte, desde una localidad transformada, se proyecta un nuevo *ámbito de relaciones* con distintos tipos de actores “externos”: desde el Estado Plurinacional a los partidos políticos, pasando por ONG y agencias internacionales de cooperación, hasta las distintas empresas extractivas (transnacionales o estatales) que pretenden operar, o que ya operan, en Charagua y la región.

Por último, hablamos de un proyecto político *indígena* –en nuestro caso, guaraní– independientemente del hecho que sus impulsores “sean” o se consideren indígenas o guaraníes. Si bien la mayoría lo hacen, como hemos visto y como se insistirá, Charagua es muy heterogénea en su configuración social, étnica y espacial, difícilmente comprensible tan solo desde lo guaraní y donde, además, lo guaraní es internamente heterogéneo en muchos aspectos, también en términos étnicos (*ava-guaraní* vs. *isoseño-guaraní*).

Si calificamos este proyecto político de indígena es básicamente porque se afirma y trata de legitimarse a través de la indigeneidad, entendida como un campo dinámico y contextual que incluye discursos, prácticas y representaciones sobre lo indígena y lo no indígena (De la Cadena y Starn 2009). Nos encontramos así frente a un proyecto político que reivindica, utiliza (e identifica) la identidad o *ñande reko* guaraní, pero que, al mismo tiempo, es también un proyecto pluralista y universal, tanto en sus demandas como en los actores involucrados en él (Rappaport 2008). Es plural o pluralista, primero, porque en su elaboración no han intervenido solamente guaraníes, sino toda una gama de aliados no guaraníes que durante años vienen *acompañando* la APG, y que también han contribuido a pensar qué significa *ser* guaraní. Y es un proyecto universal porque asume plenamente, incluso de forma central, demandas y problemáticas que no son exclusivamente guaraníes ni tampoco “identitarias”.

De esta forma, entendiendo lo indígena y lo guaraní siempre en este sentido plural y complejo, esta tesis se enmarca, junto con el amplísimo campo de estudios antropológicos entorno a la indigeneidad y sus politizaciones (en América Latina y

Bolivia), también y de forma más concreta, en el campo de estudios (históricos y antropológicos) sobre y conformadores de lo que llamaremos la *guaranidad*, que se extiende más allá de Bolivia. También utilizaremos y dialogaremos con los estudios sobre los guaraníes bolivianos: no muy numerosos si lo comparamos con los estudios que abordan la región andina pero sí que especialmente ricos, sugerentes y, además – una parte de ellos, especialmente los etnohistóricos– polémicos, pues revelan algunas cuestiones disonantes con el discurso cultural del movimiento guaraní contemporáneo: como la heterogeneidad étnica constitutiva entre “guaraníes” o la discusión sobre la misma denominación “guaraní” (véase Capítulo 3).

3.2. La “nueva” Bolivia plurinacional. Contexto y situación de la investigación

A través del término **Bolivia plurinacional** situamos esta tesis, y el propio proyecto guaraní, en un contexto político, institucional e histórico específico. A la vez, también delineamos un ámbito de estudio –y de debates políticos y teóricos– un tanto más asequible. Contextualizaciones al margen, en esta tesis no abordaremos directamente las bases de esta “nueva” Bolivia “refundada” desde lo plurinacional: el proceso de *movilizaciones populares de tono destituyente* que se intensificaron en Bolivia a partir del año 2000, y el *proceso constituyente* (2006-2009) que se abrió con la instalación de la Asamblea Constituyente meses después de la primera victoria electoral de Evo Morales y el Movimiento Al Socialismo (MAS) (19 diciembre del 2005), aunque sí que abordaremos algo por el momento no muy destacado: el rol guaraní en los debates y proyectos constituyentes (Capítulo 4). Además, también dialogaremos con algunas aproximaciones alrededor del nuevo constitucionalismo boliviano para entender un proyecto que no solo utiliza y traduce varias de sus aportaciones, sino que puede entenderse en sí mismo como un proceso “micro-constituyente” (Capítulo 7).

Nuestra investigación se ubica, en cualquier caso, en un contexto *post-constituyente*; es decir: en la etapa posterior a la aprobación por referéndum (25 de enero del 2009) y entrada en vigor (7 febrero del 2009) de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (en adelante, CPE o Constitución): en el período de despliegue y sedimentación –de forma muy contradictoria, incluso,

“desconstitucionalizante” (Schavelzon 2015)– de ese nuevo marco constitucional en forma de instituciones, leyes, políticas públicas, discursos y simbologías.

Sí que es necesario hacer algunas aclaraciones previas en torno a lo plurinacional (ver Capítulo 4 y también Morell 2015). En la Constitución boliviana, la plurinacionalidad no es una declaración aislada, sino definitoria de la nueva estatalidad y transversal a lo largo del texto: por una parte, se vincula con una nueva subjetividad colectiva, las “naciones y pueblos indígenas originario campesinos”, y por otra parte, es un elemento estructurante del conjunto de la organización estatal, tanto en lo que respecta a sus principios y valores –algunos de ellos, inspirados en “principios ético-morales” indígenas, también guaraníes (art.8 CPE)–, como de su estructura territorial e institucional: todas las “nuevas” instituciones del Estado Plurinacional, independientemente de su continuidad formal con la anterior institucionalidad republicana, se “rebautizan” en torno a la idea de plurinacionalidad (Asamblea Legislativa Plurinacional, Tribunal Constitucional Plurinacional y Órgano Electoral Plurinacional) e incluyen en su composición interna algunos mecanismos de elección y representación de los pueblos indígenas. Asimismo, la plurinacionalidad también se traduce en el reconocimiento del pluralismo jurídico y las autonomías indígenas, donde se expresa *otro tipo* de institucionalidad.

Pero más allá del texto constitucional y la institucionalidad estatal, lo plurinacional inunda el discurso y espacio público boliviano. Aparte de un entramado de organismos públicos o semi-públicos (desde la Escuela de Gestión Pública Plurinacional a la Agencia de Comunicación Plurinacional, pasando por el Fondo Plurinacional de la Madre Tierra), la plurinacionalidad se ha instalado también de forma transversal en muchos ámbitos de la vida boliviana. Tan solo dos ejemplos que ilustran bien esta transversalidad y apropiación –a veces, insospechada– del término: la asociación de antropólogos de La Paz (ADA-La Paz) ha titulado sus últimos dos congresos como “congresos plurinacionales de antropología”; entre los múltiples concursos de belleza femenina que se celebran a lo largo y ancho del país, destacan también los concursos de “miss plurinacional” –aunque, significativamente, se trata de concursos claramente secundarios frente al concurso de “miss Bolivia”, sin adjetivaciones *pluri*.

No obstante el éxito y consagración de lo plurinacional como un nuevo eje de

la identidad boliviana –“éxito” con distintos tipos de críticas liberales, nacionalistas e indianistas (cf. Schavelzon 2012, 2015)–, la centralidad del término de por sí tampoco clarifica mucho sobre las dinámicas de este ya largo período post-constituyente y, en efecto, *plurinacional*.

A casi diez años de la entrada en vigor de la Constitución, Bolivia ha experimentado múltiples transformaciones, quiebres e influjos difíciles de calibrar y más aún de sintetizar en pocas palabras. Además, actualmente estas transformaciones se están desplegando hacia direcciones aún más inciertas en el marco de las sucesivas crisis y derrotas electorales de los gobiernos progresistas o “post-neoliberales” latinoamericanos. Se habla ya de la “derechización de América Latina”¹⁷, del “fin del relato o ciclo progresista suramericano” (Schavelzon 2017), o de una etapa “post-progresista” (Modonesi y Svampa 2016). Un proceso ejemplificado tanto por estas derrotas electorales –que hace poco llegaron a Bolivia y afectaron el hasta ahora invicto Evo Morales con la pérdida del referéndum (21 febrero 2016) que debía posibilitar una reforma constitucional para habilitar su cuarta re-elección en 2019–, como sobre todo por los cambios de rumbo y renunciaciones políticas de los gobiernos progresistas con respecto a las demandas y agendas de transformación profunda que los impulsaron hacia el poder y que, en parte y de forma “abierta” (Schavelzon 2012), se plasmaron en las nuevas Constituciones.

Vale la pena resaltar **tres grandes dinámicas** que además de concretar qué entendemos por “nueva” Bolivia plurinacional, permiten aprehender el complicado contexto en qué se enmarca el proyecto autonómico guaraní.

1. Una nueva hegemonía post-neoliberal encarnada en la figura de Evo Morales y fundamentada en la inclusión, la soberanía y el consumo

Superado el “empate catastrófico” (García Linera 2010a) entre la derecha conservadora regionalista, por un lado, y el gobierno y los movimientos sociales aliados, por el otro, que caracterizó la primera gestión gubernamental del MAS y Morales (2006-2009), desde su segunda y amplia victoria electoral (6 de diciembre del

¹⁷ Se discute en torno a este concepto en un programa de tertulia política española denominado “Fort Apache” de Hispan TV, disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=K4B4713tns> [consulta el 12/1/18]

2009) se consolidó una nueva hegemonía en Bolivia. Si bien inestable y con desigual implantación territorial –con importantes focos de oposición en las principales ciudades bolivianas y en los departamentos orientales–, desde 2009 no hay ningún proyecto político alternativo al oficialismo articulado a nivel nacional y con posibilidades de disputar la hegemonía del MAS y Morales fuera de los términos y marcos discursivos marcados por estos.

Más allá de las auto-denominaciones oficiales, como “proceso de cambio” o “Revolución Democrática y Cultural”, el régimen o proyecto político (hegemónico) capitalizado por el MAS y Morales ha recibido distintas denominaciones, por ejemplo: “nacionalismo indígena” o “nacionalismo plebeyo” (Stefanoni y Do Alto 2006), “régimen postneoliberal” (Gustafson 2010b), “democracia corporativa” (Stefanoni y Do Alto 2010), “hegemonía nacional-popular indígena” (Errejón 2011), “evismo” (García Linera 2006), “populismo democrático” (Mayorga 2014:165) o “populismo de alta intensidad” (Svampa 2016:451).

Con diferentes acentos, y valoraciones políticas no siempre coincidentes, la mayoría de aproximaciones destacan tres elementos. Para empezar, una dicotomización “populista” del campo político entre un “pueblo” plebeyo, campesino e indígena –que encabezaría un “proceso de cambio” encarnado por y en Evo Morales– y un “anti-pueblo” que funciona como exterior constitutivo del primero: la “oligarquía vendepatria”, las “viejas élites”, el “neoliberalismo” (Errejón 2011). En segundo lugar, y claramente vinculado a lo primero, se destaca la importancia del liderazgo de Evo Morales, basado en su “excepcionalidad” como líder y en un vínculo directo de tipo carismático con las capas populares bolivianas –especialmente campesinas e indígenas–, pero también en la acumulación efectiva de poder decisorio en sus manos, resultando en una “exacerbación del presidencialismo de mayoría” (Mayorga 2014:34).

Por último, y pese a esta reciente derrota en el referéndum para habilitar la reelección de Morales –por otro lado, muy ajustada (el No ganó por el 51%)–, la amplia legitimidad popular del proyecto liderado por Morales se fundamentaría, según el analista político argentino Pablo Stefanoni (2016:86-87), en tres tipos de *pactos sociales*, a saber: “un pacto de consumo (mercado interno), un pacto de inclusión (políticas sociales) y un pacto de soberanía (independencia frente a Estados Unidos, nuevos alineamientos internacionales)”. Estos tres pactos serían los que caracterizan (o

caracterizaron) al conjunto de gobiernos progresistas latinoamericanos de los albores del siglo XXI, muy al margen de la “inflación ideológica” con que, desde la izquierda, la derecha o el indianismo, suelen leerse estos procesos (Stefanoni 2012:51).

Cabe añadir que, en el caso de Bolivia, la inclusión ha tenido un importante componente de reconocimiento, incorporación y valorización política de lo indígena, si bien desde un tipo de “indigeneidad masiva” vinculada al estado (Schavelzon 2014) y, a su vez, desvinculada con la indianidad vivida en espacios de relegación, donde lo indígena (o lo *indio*) sigue funcionando como categoría de racialización peyorativa (Canessa 2012). Este proceso de indigenización de Bolivia, o de bolivianización de lo indígena, ha tenido consecuencias paradójicas, como lo revela el significativo descenso de la población boliviana auto-identificada con algún pueblo indígena en el último censo oficial (2012): el primer censo de la nueva “era” plurinacional –repleto de polémica y fallas técnicas– arrojó un porcentaje de “indígenas” (o de “indígenas originario campesinos”, la categoría de identificación utilizada) muy menor (40%) que la mayoría social indígena que se reveló en el censo del 2001 (62%), y que fue fundamental para legitimar el proyecto de Estado Plurinacional¹⁸.

¹⁸ La cuestión del Censo del 2012 y del descenso de la auto-identificación indígena implicó un número de debates considerables sobre sus significados e implicaciones para el “proyecto plurinacional” (por ejemplo: García Linera 2014, Nicolas y Quisbert 2014:Capítulo III; Schavelzon 2014). Una de las explicaciones se encontraría en la utilización la categoría constitucional de “nación y pueblo indígena originario campesino”, problemática en tanto que asocia la categoría étnica “indígena” con la condición socioeconómica de “campesino” en un país donde más del 67% habita de forma más o menos permanente en conglomerados urbanos. Otra explicación más estructural, sostenida por Nicolas y Quisbert (op.cit), destaca las consecuencias sobre la identidad indígena de los procesos de urbanización, el recambio generacional y un proceso, paradójico, en que la construcción del Estado Plurinacional está implicando, más que una “indianización” de la nación, una de “nacionalización” o “bolivianización” de lo indígena. En el caso guaraní, la auto-identificación también cayó de forma muy importante: de 78.359 personas identificadas como “guaraníes” en el Censo del 2001 se pasó a 58.990. No obstante, en un nuevo giro sorprendente en un Censo envuelto de polémica, en la página web del INE donde se presentan las cifras oficiales del Censo, la auto-identificación de todos los pueblos indígena ha vuelto a aumentar sin que medie explicación alguna. Así, según los nuevos datos del Censo de 2012 los “guaraníes” serían 96.842, aumentando tanto con respecto al 2001 como a las “primeras” cifras del Censo de 2012 [ver: <http://censosbolivia.ine.gob.bo>]. Valga este ejemplo para revelar la poca fiabilidad de los procesos de identificación censal de la “identidad”.

2. La construcción de un Estado Plurinacional “minimalista”, de “matriz estatal-nacional-popular” y continuista con respecto al modelo republicano

El despliegue legislativo del nuevo marco constitucional plurinacional empezó durante la segunda gestión gubernamental del MAS y Morales (2010-2014), con el control por parte del MAS de más de dos tercios de la flamante Asamblea Legislativa Plurinacional, permitiendo que las principales leyes que definieron las estructuras básicas del nuevo armazón institucional y territorial del Estado Plurinacional fueran aprobadas sin oposición, al menos dentro de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Tal despliegue se subordinó a las lógicas que subyacen a estos “pactos sociales”, lo que ha implicado una relegación con respecto a la agenda constitucional de derechos colectivos de los pueblos indígenas y con el conjunto de aquellas innovaciones más rupturistas con el constitucionalismo liberal decimonónico: descolonización, Buen Vivir como modo alternativo de desarrollo económico y autodeterminación indígena.

Como ha señalado el sociólogo boliviano Fernando Mayorga (2014:31), el despliegue del “nuevo” Estado Plurinacional siguió una “lógica más contigua a una reforma de tipo incremental que a una ruptura de carácter radical y refundacional”, dando lugar a un tipo de “construcción minimalista del Estado Plurinacional”. Según Mayorga, las tareas de este Estado Plurinacional “minimalista” son relativamente convencionales y se enmarcan en una “matriz-estatal-nacional-popular” que recupera la agenda de integración territorial, inclusión y soberanía que había caracterizado al proyecto estatal nacional-popular posterior a la Revolución del 1952 (ibid.46).

Aunque, en efecto, hay reformas e innovaciones institucionales –un nuevo modelo de “democracia intercultural” que incorpora prácticas políticas y de representación que antes eran “marginales”, (ibid.99) o las mismas (pocas) autonomías indígenas–, también hay una clara continuidad con el modelo republicano. Como señala Mayorga (ibid.69) en la misma dirección de lo apuntado en otros estudios recientes (Nicolas y Quisbert 2014), la “relación antitética entre República y Estado Plurinacional” que se apunta en la Constitución y que guió la narrativa del primer gobierno del MAS (2006-2009) se ha ido “difuminando” progresivamente: “el proyecto masista apuesta a la continuidad histórica de la comunidad política nacional forjada en 1825” (Mayorga 2014:69).

A nivel de organización territorial, las continuidades también son claras. Más allá de la consolidación de las autonomías departamentales (antiguas prefecturas) –que no son parte de la agenda de “refundación” plurinacional–, la apuesta por parte de las organizaciones y pueblos indígenas por la autonomía indígena sigue siendo mínima, si bien ha habido un cierto repunte tras el “triumfo” de Charagua.

Como se ha apuntado, la conformación de autonomías indígenas está muy por debajo de las previsiones iniciales. Más allá de los obstáculos burocráticos, el poco éxito del nuevo sistema autonómico indígena plurinacional se debe a la amplia preferencia de los pueblos indígenas por mantenerse dentro y, en la mayoría de casos, al frente de los municipios “coloniales”, a menudo rechazando activa y explícitamente la autonomía indígena (Cameron y Plata 2017). Esto apunta *otra continuidad paradójica* a la que volveremos a menudo cuando analicemos el caso de Charagua: esta vez, con las reformas descentralizadoras de los 90 que impulsaron el municipio como uno de los principales espacios de gobernanza en la Bolivia rural (véase Capítulo 5).

3. La emergencia (esporádica) de un campo de conflictividad política que tiene como eje los impactos socio-ambientales del modelo de desarrollo extractivista

El cumplimiento gubernamental de los tres pactos sociales (soberanía, inclusión, consumo) se asienta en un modelo económico y de desarrollo de tipo extractivista, primario-exportador y dependiente del capital transnacional, con un nuevo protagonismo del capital chino. En un contexto de inédito crecimiento económico, favorecido tanto por las políticas económicas (bastante “ortodoxas”) del gobierno, como por el ciclo alcista de los precios internacionales de las *commodities* –ciclo en reflujos en los últimos años–, se han intensificado los mecanismos de redistribución de los excedentes (*inclusión y consumo*) en forma de distribución de renta (“bonos sociales”) e inversión en infraestructura (“obras y “proyectos”), como también las esferas de control público y la fiscalidad sobre esa extracción (*soberanía*), las características principales de los denominados “neoextractivismos progresistas” (Gudynas 2009). El grueso del crecimiento de la economía boliviana sigue, pues, asentado en la extracción de materias primas y, ahora también, en la agroindustria del oriente y, especialmente, de Santa Cruz: todas ellas enfocadas a la exportación. Además, desde 2010 se está produciendo una

clara expansión de las fronteras de explotación agrícolas e hidrocarburíferas, promovidas directamente por el gobierno en el marco de una nueva “alianza agro-capital-Estado” (Webber 2017).

Más allá de la emergencia de nuevas capas medias indígenas, incluso de una burguesía (sobre todo, aymara) ligada al comercio y auto-constituida desde una informalidad que combina una estricta ética del trabajo con redes parentesco y etnicidad (Tassi 2012), el modelo de desarrollo boliviano se aleja tanto de los llamados gubernamentales a la industrialización interna como, todavía más, de un conjunto de modelos y proyecciones post-desarrollistas, parte de los lenguajes tanto de la indigeneidad como del denominado “giro eco-territorial” (Svampa 2016:374-397), algunos de ellos constitucionalizados y vueltos discurso estatal, como el “Vivir Bien” (Schavelzon 2015).

Todo esto ha tenido distintas consecuencias políticas. Junto con una conflictividad sociopolítica específicamente boliviana –a veces, de especial virulencia– que tendría que ver con el tipo de relación corporativa del gobierno boliviano con los movimientos sociales “aliados” y la radicalidad de ciertos repertorios de protesta sindical, emerge también un tipo de conflictividad y de protesta más global, ligada a la desigual distribución de los costes socio-ambientales del modelo de desarrollo extractivista. Este campo de conflictividad suele tener como protagonistas grupos locales y organizaciones indígenas territorializadas que, en consonancia con el “*ecologismo de los pobres*” que plantea Joan Martínez-Alier (2005), se movilizan contra proyectos concretos que afectan directamente su entorno y medios de reproducción.

Tales protestas cuentan con amplios grados de “apoyo” y “simpatía” por parte de sectores centrales de la sociedad boliviana (clases medias urbanas) y, a veces, han generado grandes movilizaciones. Un caso paradigmático, que marcó un antes y un después en el desarrollo y significados del “proceso de cambio” fue, sin duda, el conflicto de TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional del Isiboro Sécure) (2011-2012), en que las principales organizaciones indígenas bolivianas y otros actores de la sociedad civil se movilaron –incluyendo dos marchas indígenas hacia La Paz– contra el proyecto gubernamental de construcción de una carretera que debe cruzar este parque natural y territorio indígena amazónico. El conflicto está, actualmente, “congelado”, pero ante los planes del gobierno de reemprender la carretera, puede volver a estallar en

cualquier momento¹⁹.

Pese a que estas movilizaciones cuentan con el abrigo de ONG, movimientos sociales ambientalistas y organizaciones de derechos humanos, lo cierto es que –tampoco en el caso emblemático del TIPNIS –estos apoyos y protestas esporádicas no han logrado articularse de forma sostenida, ni de establecer vínculos duraderos con las organizaciones de base que componen el movimiento indígena. Por el momento, tampoco han logrado plantear un proyecto alternativo que cuestione el rumbo del proceso de cambio desde la izquierda, el ambientalismo y la defensa de la agenda de reformas profundas esbozada en la Asamblea Constituyente.

Además, tanto las críticas post-desarrollistas como las apelaciones a un Vivir Bien inspirado en cosmologías u ontologías indígenas contrapuestas a los modelos de desarrollo hegemónicos, suelen obviar que, en muchos ocasiones, las organizaciones indígenas locales y los indígenas de carne y hueso, lejos de cuestionar el “consenso neodesarrollista” (Svampa 2016:371), participan activamente de él y, en algunos casos, están lejos de impugnarlo o de adoptar –siquiera estratégicamente- los lenguajes del postdesarrollo y del “giro ecoterritorial”. El (neo)extractivismo no solo produce “conflictos socioambientales”, también “negociaciones socioambientales” entre algunas organizaciones y dirigentes indígenas, empresas (transnacionales o estatalizadas) y con el mismo gobierno nacional. De la misma forma que la resistencia abierta, también estos pactos indígenas con el neo-extractivismo forman parte de estrategias de reproducción indígena –una suerte de “desarrollo de los pobres”– que revelan las profundas aspiraciones indígenas de acceso a un “desarrollo” sin demasiadas adjetivaciones, y de

¹⁹ El conflicto del TIPNIS, que enfrentó organizaciones indígenas (CIDOB y CONAMAQ) con el gobierno nacional –pero también con los movimientos sindicales y cocaleros más próximos al gobierno– estalló a inicios del 2011, tras el anuncio gubernamental del proyecto carretero que busca “integrar” Cochabamba con el departamento del Beni cruzando este territorio indígena y parque natural de una alta biodiversidad. La paralización del proyecto fue una de las demandas de la VIII Marcha Indígena organizada por la CIDOB. El conflicto llegó a su punto álgido tras la brutal intervención policial en contra de los indígenas marchistas (septiembre de 2011), algo que provocó una ola de solidaridad y situó la carretera y el modelo de desarrollo boliviano en el centro del debate político nacional. El gobierno paralizó el proyecto, aprobando una “ley de intangibilidad” del TIPNIS e iniciando un “proceso de consulta” sin el apoyo de la mayoría organizaciones indígenas del TIPNIS. El conflicto quedó congelado –que no resuelto– tras la segunda marcha en defensa del TIPNIS (la IX Marcha indígena de la CIDOB) (abril-julio 2012), tras la cual el gobierno emprendió una estrategia de negociación bilateral con determinados dirigentes al margen del movimiento orgánico que acabó dividiendo las principales organizaciones indígenas de Bolivia. Entre la mucha bibliografía que aborda el desarrollo del conflicto, así como sus consecuencias y lecturas, destacamos: Paz 2011, Fundación Tierra 2012, Schavelzon 2014, Canessa 2014.

carácter inmediato, visible y espectacular.

Puede empezar a entreverse, pues, que el proyecto político que se abordará en esta tesis está atravesado por una serie de retos profundos y extremadamente complejos que redefinen y condicionan profundamente su desarrollo, alcances y contenidos, así como los *sentidos substantivos* del término “autonomía”.

De nuevo, el *pronto aquí vamos a mandar nosotros* adquiere otras tonalidades. Esta vez, menos triunfantes, mucho más ambivalentes.

4. Estructura y plan de la tesis

Partiendo de la expresión de “experiencia próxima” de don Justino Suárez que da título a esta obra, su estructura se organiza en tres partes –*aquí, nosotros y mandar*– y un total de nueve capítulos.

En la **primera parte** nos sumergiremos en la producción del espacio social charagüeño y en las relaciones y estructuras que conforman el “aquí”: algo fundamental para entender qué tipo de actores y demandas articula el proyecto político guaraní; desde qué espacio se disputa y se llena de sentido(s) la noción de “autonomía”.

En el **Capítulo 1** se esbozará un recorrido histórico que nos llevará a comprender las bases sobre las que se erige la Charagua contemporánea y su región: la colonización karai y el *desplazamiento* de lo guaraní a la periferia del espacio social y de la “charagüenidad”. Pese a las profundas transformaciones que atraviesa Charagua, y la nueva centralidad guaraní, tales bases son imprescindibles para entender sus “abigarradas” (Zavaleta 2013) dinámicas étnicas, socioeconómicas y políticas actuales que exploraremos en el **Capítulo 2**, combinando una mirada atenta tanto a la economía política y a la etnicidad, como a las representaciones del espacio y las formas de adscripción territorial que coexisten de forma superpuesta dentro de Charagua.

La **segunda parte** de esta tesis consta también de dos capítulos y se ocupa del “nosotros”: de la identidad cultural y la subjetividad política movilizadas por parte de los impulsores del proyecto político guaraní, un “nosotros” construido y afirmado desde la indigeneidad y, en un tipo de expresión más concreta de lo indígena, desde la *guaranidad*.

Mientras que en el **Capítulo 3** abordaremos las *narrativas de la guaranidad* y la tardía y problemática inserción de los “mestizos” guaraníes bolivianos en ellas – poniendo en diálogo las miradas “distanciadas” del mundo académico y algunas miradas “implicadas” de la intelectualidad guaraní–, en el **Capítulo 4** descubriremos la “potencialidad generativa” (Pratt 2010) de la guaranidad para conformar sujetos políticos: el “pueblo” –y, ahora– la “nación” guaraní de Bolivia. Tras reseguir la *constitución* de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), abordaremos el rol de la APG en la *constitución* del Estado Plurinacional de Bolivia. Fue en el marco del proceso constituyente boliviano cuando la APG y sus nuevos “intelectuales orgánicos” plantearon algo bastante alejado de la “conversión” de municipios en autonomías indígenas: reestructurar radicalmente el estado boliviano y su estructura de poder territorial.

La **tercera parte** de esta tesis, “mandar”, constituye su núcleo principal. En ella se aborda la construcción y disputa del proyecto político de los guaraníes de Charagua, desde un “aquí” y un “nosotros” que, cuando desciende de los discursos a la praxis local, toma formas más complejas, cambiantes y ambivalentes.

Combinando miradas “profanas” y “profesionales” en torno la política, en el **Capítulo 5** nos aproximaremos a la conformación y lógicas de funcionamiento del *campo político charaguense* (y del municipalismo) antes del aterrizaje de “eso” de la autonomía indígena, que llegó de la mano de unos guaraníes que hacía años que, gracias a la apertura de nuevos espacios de participación política municipal, se habían “levantado”. Entre los cambios que se produjeron en Charagua tras la victoria del Sí en el referéndum de acceso a la autonomía indígena (6 de diciembre de 2009), en el **Capítulo 6** nos centraremos en dos: la “división

agonista” (Mouffe 2011) del campo político entre *unos* y *otros*, y la aparición de un nuevo actor colectivo: la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua, que se encargaría de llenar de contenidos concretos (y escritos) la noción de autonomía y de imaginar *otra Charagua* más allá del sistema municipal, pero en diálogo con este.

En el **Capítulo 7 y 8** dejamos el frenético ritmo de la política charagüeña y nos adentramos en el estatuto autonómico redactado por la Asamblea Autonómica: la nueva “mini-Constitución de Charagua”. Si en el Capítulo 7 trataremos de ubicar la naturaleza de un texto de vocación constituyente que *identifica jurídicamente* algunas partes del *ñande reko* (“nuestro modo de ser”) guaraní, en el Capítulo 8 viajaremos al “alma del estatuto”: el nuevo sistema de gobierno autonómico guaraní, preguntándonos en qué consiste un *gobierno guaraní* y un sistema político autonómico y post-municipal.

Por último, en el **Capítulo 9** volvemos a la política charagüeña y a la “batalla final” por la autonomía tras años de *espera* y *burocracia*: la campaña del referéndum de aprobación del estatuto autonómico (20 de septiembre 2015), cuando la “autonomía indígena” fue disputada en las urnas y con las armas de la política, sus prácticas y sentidos. En este último Capítulo pondremos en relación dos conceptos que, a priori, podrían sonar contradictorios: *ganar autonomía* y *acercarse* al Estado Plurinacional, una tensión que recorre todo el proyecto autonómico guaraní y que, con más interrogantes que certezas, retomaremos en las conclusiones.

Cronología básica del proceso de construcción autonómica de Charagua

31 de julio de 2009	– Acuerdo “orgánico” de las cuatro capitanías de Charagua para optar por la conversión del municipio de Charagua a autonomía indígena
2 de agosto del 2009	– Promulgación del Decreto Supremo nº 231 (requisitos y fecha para la celebración de referéndums de acceso)
6 de diciembre del 2009	– Celebración del referéndum de acceso a la autonomía en Charagua y otros 11 municipios. Victoria del Sí por un 56% – Elecciones generales (presidenciales y legislativas). Segunda victoria consecutiva del MAS y Evo Morales
INICIO DEL PROCESO DE CONVERSIÓN	
4 de abril del 2010	– Primeras Elecciones municipales “transitorias” (hasta la entrada en vigor de la autonomía). Victoria de la Agrupación Ciudadana Los Verdes (alcalde: Domingo Mérida)
Mayo-junio 2010	– Conformación de la Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua y elección de los asambleístas
30 de noviembre del 2010	– Toma de posesión oficial de los asambleístas electos en Charagua Pueblo
PROCESO DELIBERATIVO PARA LA REDACCIÓN DEL ESTATUTO AUTONÓMICO	
23 de diciembre del 2012	– Presentación pública del primer borrador del estatuto
16 y 17 de junio 2012	– Aprobación por unanimidad del proyecto final de estatuto por parte de la Asamblea Autónoma
PROCESO DE CONSTITUCIONALIZACIÓN DEL ESTATUTO ANTE EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL (TCP)	
23 de septiembre de 2013	– Primera Declaración del TCP [Declaración Constitucional Plurinacional 013/2013]. 23 artículos son declarados inconstitucionales
11 de enero de 2014	– Plenario de la Asamblea Autónoma para subsanar los artículos impugnados por el TCP
12 de junio de 2014	– Declaración de constitucionalidad plena del estatuto [Declaración Constitucional Plurinacional 0023/2014]
HACIA LA CONVOCATORIA DEL REFERÉNDUM POR PARTE DEL TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL (TSE)	
12 de octubre de 2014	– Elecciones generales (presidenciales y legislativas). Tercera victoria del MAS y Evo Morales – Elección del ex-asambleísta y capitán de Parapitiguasu Avilio Vaca como diputado nacional por el MAS
29 de marzo de 2015	– Segundas elecciones municipales transitorias . Victoria del MAS aliado con las cuatro capitanías guaraníes (alcalde: Belarmino Solano) – Elección de Ruth Yarigua (capitana grande de Charagua Norte) como “asambleísta indígena” a la Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz
1 de abril de 2015	– Resolución de convocatoria de los referéndums de aprobación de estatutos indígenas en Charagua y Totorá Marka (Oruro)
20 de septiembre de 2015	– Celebración del referéndum autonómico para la aprobación del Estatuto. Victoria del Sí por un 53%
FIN DEL PROCESO DE CONVERSIÓN, INICIO DEL PROCESO DE EXTINCIÓN DEL MUNICIPIO	
Septiembre–agosto de 2016	– Elección de 46 autoridades de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae
8 de enero del 2017	– Toma de posesión de las nuevas autoridades y nacimiento oficial de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

PARTE I AQUÍ



Ilustración 1 Vistas al Parque Kaa Iya del Gran Chaco



Ilustración 2 Arenales del Isono



Ilustración 3 Arenales del Río Parapetí



Ilustración 4 Cruzando el Río Parapetí



Ilustración 5 Iglesia de la Unión Cristiana Evangélica en Aguaraiagua



Ilustración 6 Iglesia de San Miguel en Charagua Pueblo



Ilustración 7 Plaza de la comunidad de Aguaragua



Ilustración 8 Plaza 21 de Abril de Charagua Pueblo



Ilustración 9 "Buggie" menonita en la colonia de Pinondi



Ilustración 10 Mercado de Charagua Pueblo

CAPÍTULO 1

ESPACIOS DE HISTORIA

“Machete en mano llegaron acá a fundar lo que es Charagua. Venían con la familia, con los hijos, viviendo en carpas, igual que los indígenas, comiendo lo mismo que ellos. Si en ese momento histórico estamos hablando de patria, creo que estos fueron los verdaderos defensores de la patria”

Julio Salek, ex-rector de la Universidad Gabriel René Moreno y charaguëño ilustre (Charagua, octubre del 2014)

“Los karai se adueñaron a los pobres, a los pobres indígenas. Nuestros abuelos mucho han sufrido. Algo he sufrido yo también en mi juventud”

Natalio Baisigua, *arakua iya* de Aguaraiagua (agosto del 2014)

El 6 de septiembre de 1894 una disposición legislativa promulgada por el Presidente Mariano Baptista desde la ciudad de Sucre, sede del gobierno republicano²⁰, trazaba una nueva subdivisión administrativa en la Provincia Cordillera, entonces un lugar recóndito del territorio boliviano, “pacificado” *manu militari* apenas dos años antes. El artículo 1 de la Ley disponía lo siguiente: “Se crea en la provincia de Cordillera, departamento de Santa Cruz, una sección municipal compuesta de los cantones Izozoc, Parapetí Grande, Saipurú y Charagua, que será la capital”²¹.

En cierto sentido, mediante este breve y simple acto legislativo se “creó” la Charagua que conocemos hoy en día. Para empezar, se incorporó formalmente –como una “sección municipal”– un espacio periférico y “salvaje” dentro del orden estatal republicano de administración del territorio y la población. Por otro lado, resiguiendo de forma yuxtapuesta algunas de las formas de adscripción territorial existentes– principalmente: guaraníes, misionales y de los enclaves de población criolla o *karai*–, se dibujaron unos límites externos y subdivisiones territoriales internas (“cantones”), que

²⁰ Tras la Independencia (1825), la antigua capital de la Audiencia de Charcas española –llamada sucesivamente Chuquisaca, La Plata y Charcas– sería re-bautizada con el nombre del libertador (y segundo presidente boliviano) Antonio Justino de Sucre (Klein 2003: 100-101, 116-117). Si bien la sede del gobierno se trasladó en La Paz tras la Guerra Federal (1898-1899), deviniendo la capital *de facto* y el centro político y económico del país, Sucre seguiría siendo la sede del poder judicial y ostentando la capitalidad formal del país hasta la actualidad.

²¹ Disponible en: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/descargar/38805> (10/04/17, última consulta)

si bien se irán re-definiendo con más precisión, no cambiarán substancialmente desde entonces. Por último, tales subdivisiones cantonales establecieron un *centro* político de esta nueva unidad administrativa –el pueblo de Charagua, que obtiene el título de “capital”–, y unas *periferias*: los demás “cantones” rurales y de mayoría guaraní (Izozoc, Parapetí Grande y Saipurú), que desde unos vínculos precarios e inestables, pasarán a depender y a estar políticamente subordinados al pueblo karai de Charagua.

Este primer Capítulo ofrece un recorrido histórico por la producción (social) del espacio (social) charagüño, ubicándolo en el marco de un proceso más amplio de “territorialización” (Vandergeest y Peluso 1995) o “espacialización” estatal (Ferguson y Gupta 2002) indisociable del proceso de colonización tardía del Chaco y la Cordillera. En la primera parte se aborda la época en que Charagua fue una las comunidades guaraníes “libres” ubicadas más allá de la *frontera* colonial, así como el largo y violento proceso de conquista de la región, que no se completaría hasta el último tercio del siglo XIX, bien entrada la etapa republicana. En la siguiente parte se exploran los fundamentos socio-espaciales de la Charagua contemporánea, erigidos en la derrota guaraní y su desplazamiento político, demográfico y territorial, proceso que no se revertirá, y solo en parte, hasta las últimas décadas del siglo XX.

La historia es clave para entender el *abigarramiento* espacial e identitario de la Charagua actual, como veremos en el Capítulo 2. También es un ingrediente fundamental –siempre presente– del proyecto autonómico guaraní, de ese “nosotros” que se busca construir, y de ese “ellos” que será necesario incorporar. Evocada y vivida, como don Eulogio y tantos ancianos guaraníes, desde el “sufrimiento”; entendida como hazaña épica, patriótica y de tono “intercultural”, como apuntaba Juliño Salek y muchos karai; olvidada, re-interpretada y utilizada selectivamente, la historia, se vive y disputa desde el presente y las aspiraciones de futuro. Lo veremos a lo largo y ancho de esta tesis. En las páginas que siguen, situamos algunas bases imprescindibles –con el espacio, el “aquí”, como eje central– para entender los usos y sentidos contemporáneos del pasado.

1. De la Charagua chiriguana a la Charagua karai: domesticación de un “espacio salvaje”

La creación de la nueva “sección municipal” de Charagua desde un despacho gubernamental ubicado a días de viaje de este *lugar* alteraría poco los procesos sociales y de ocupación territorial que se venían dando sobre el terreno. Si bien las nuevas demarcaciones del espacio republicano local (“vicecantones”, “cantones”, “secciones municipales”) y regional (“provincias”, “departamentos”) contenían el influjo modernizantes de la Europa en la que se reflejaban las élites criollas bolivianas –a la vez que servían para distribuir prebendas y parcelas de poder entre los exponentes locales de estas élites–, sus límites reales eran inciertos, más imaginarios que reales²².

En la práctica, las formas locales de presencia estatal se alejaban bastante de este imaginario que construye el estado como un ente “espacializado” que llega a recubrir desde una lógica de verticalidad concéntrica “cada pulgada de su territorio” (Ferguson y Gupta 2002:983-984). En áreas como el Chaco y la Cordillera, ubicadas en los *márgenes* –físicos y simbólicos– del estado, la soberanía nacional fue ejercida y delegada a “figuras de autoridad local [que] representan simultáneamente formas de poder privado altamente personalizadas y la supuesta autoridad neutral e impersonal del estado” (Daas y Poole 2008:29). Aun pudiendo representar intereses contrapuestos, “figuras de autoridad local” como ganaderos, corregidores, subprefectos, militares, misioneros, mestizos, fugitivos y aventureros de distinto pelaje, serían quienes se encargarán de llevar a cabo la conquista de esta región entre los siglos XVIII y XIX, así como de encarnar y construir el estado “moderno” durante gran parte del siglo XX.

En cualquier caso, en el contexto de los denominados “desiertos” o “fronteras” coloniales, las vastas zonas ubicadas en las tierras bajas bolivianas apenas exploradas, menos aún colonizadas durante los más de tres siglos de administración colonial española (García Jordán 2001:181-184), las reestructuraciones espaciales y

²² Así lo hacen notar quienes elaboraron el Censo de 1900, el primer censo “moderno” de la época republicana: “no fué posible determinar, ni aproximadamente, como se ha hecho con respecto á las provincias, la extensión territorial de la mayor parte de aquellas localidades. (...). La Nación no tiene pues aún fijados de una manera definitiva los límites internos de varias de sus provincias, y menos aún, de sus cantones y vice-cantones, haciéndose por lo tanto difícil el determinar la extensión territorial” (Censo General de la Población de la República de Bolivia, Tomo II, página 10). [disponible on-line: <http://bolivia.unfpa.org/content/bolivia-en-1900-censo-general-de-la-poblaci%C3%B3n-de-la-rep%C3%ABlica-de-bolivia-tomo-ii>, 12/03/2016, última consulta]

administrativas iniciadas a partir de la independencia republicana (1825) devendrían, más claramente aún que en la región andina, un instrumento más de conquista o domesticación de estos *espacios salvajes*. Salvajes porque escapaban al control estatal; salvajes porque estaban poblados, literalmente, por “indios salvajes”, cuya mera existencia y circulación al margen de la sujeción estatal desafiaba las bases epistemológicas de un proyecto de estado-nación moderno.

1.1 La frontera chiriguana

La Provincia de Cordillera, creada el 1826 por el Mariscal José Antonio de Sucre, toma el nombre y recubre una parte de la región que los españoles denominaron “Cordillera”, “Cordillera chiriguana” o “Chiriguanía”: el área de piedemonte andino ubicada al sureste de la Audiencia de Charcas española, entre el río Grande o Guapay al norte y el río Bermejo al Sur²³. Mientras que el nombre de Cordillera alude a la orografía montañosa de la zona antes de dar paso a las inmensas llanuras del Chaco Boreal que se abren más al este²⁴, el añadido de Cordillera *chiriguana* o *Chiriguanía* hace referencia al grupo de “salvajes” que, si bien no único, sí era el más numeroso, dominante e irreductible del lugar: los “chiriguana” o “chiriguanaes” o “chiriguanos”.²⁵

²³ Francisco Pifarré delimita con más exactitud este territorio “de unos 100.000km²”: “se iniciaba a unos 80km, por el norte del Guapay o Río Grande y se prolongaba hasta unos 50km, al sur del río Bermejo. Al este, ocupaba unos 15 o 20 km de piedemonte en dirección a los llanos y, por el oeste subandino, podía alcanzar unos 100 km en dirección a Tomina, Potosí y Tarija” (Pifarré 2015: 17).

²⁴ La macro eco-región del Chaco Americano, con una extensión que superaría el millón de kilómetros cuadrados que recubre una parte importante del noreste argentino, el norte del Paraguay, el sureste de Bolivia y aun una pequeña porción del suroeste brasileño, presenta distintos subsistemas ecológicos. En el Chaco boliviano, pudiendo variar según las clasificaciones (al respecto, ver PDM-Charagua 2003 o Albó 2012:21), encontramos tres grandes subsistemas, de oeste a este: 1) **faja subandina**, 2) **faja de transición o piedemonte** y 3) **llanuras chaqueñas**. La región conocida como “Cordillera” abarca las dos primeras áreas montañosas, mientras que lo que normalmente se conoce propiamente como “Chaco” o “Chaco Boreal” corresponde a las áreas de planicies y llanuras, que conforman la mayor parte de la superficie del Chaco.

²⁵ Enumerar y acotar los diferentes grupos étnicos presentes en la zona del Chaco es una tarea difícil si tenemos en cuenta los constantes movimientos de población y contactos inter-étnicos, así como los cambios históricos, demográficos y en la etnonimia. Pifarré (2015:27-32) esboza un panorama histórico de las relaciones tempranas de los chiriguanos con otros grupos étnicos. Combès, Villar y Lowrey (2009:69) consideran que, actualmente, en toda la región del Chaco habría un total de 20 grupos étnicos pertenecientes a seis grupos lingüísticos distintos (en negrita): 1) **Mataco-maká** (Wichí-Mataco, Chorote, Nivaclé-Chulupí, Maká); **Guaycurú** (Toba, Toba-Pilagá, Pilagá, Mocoví, Mbayá-Caduveo), **Lule-Vilela** (Chunupí), **Lengua-Maskoi** (Lengua, Sanapaná, Angaité, Eneñlhet), **Zamuco** (Chamacoco-Ishir, Ayoreo) y **Tupí-Guaraní** (Ava-Chiriguano, Chané, Tapiete, Ioseño-

Hasta el “renacimiento” guaraní de los años ochenta del siglo pasado, que implicó un rechazo activo al término *chiriguano* y un polémico re-bautizo como *guaraníes* (véase Capítulo 3), esta fue la exo-denominación que acabó consolidándose para nombrar a la población guaraní-hablante de Cordillera, constituida a través de un proceso de etnogénesis entre los chané, grupo étnico de la familia lingüística arawak asentado previamente en la zona, y grupos tupí-guaraníes –auto-denominados *ava* (“los hombres”)–, que irían estableciéndose en las últimas estribaciones andinas provenientes desde el actual Brasil y Paraguay en un “formidable éxodo tupí-guaraní” (Saignes 2007:71) que se daría en sucesivas olas entre los siglos XIII y XVI, si bien hay evidencias arqueológicas que apuntan a una presencia de grupos tupí-guaraníes ya en el siglo IV (Pärssinen 2003, citado en Groke 2012:29).

Determinar la temporalidad exacta de estos movimientos –si llegaron antes o junto a los colonizadores españoles– y, sobre todo, sus motivaciones, conforma uno de los principales ejes de discusión de los estudios guaraníes y, de forma más circunscrita, de los estudios chiriguanos (cf. Groke 2012:28-31). Las perspectivas oscilan entre quienes ponen en el centro de estos desplazamientos las dimensiones proféticas propias de la religiosidad tupí-guaraní (Métraux 1920, H.Clastres 1978); las motivaciones de tipo socio-económico –mejores tierras de cultivo, acceso a metales u otros bienes (Melià 1988a)– o una compleja mezcla de ambas. Al fin, como asumen Combès y Saignes (1995:51):

“Debemos temer nunca llegar a conocer la naturaleza exacta de la meta migratoria de los antiguos tupí-guaraní: contentémonos con notar su característica ambivalente en la cual promesas de bienes y perspectivas de salvación cubren todas las dimensiones del campo social”.

En todo caso, tanto los movimientos migratorios guaraníes, como el proceso de mestizaje y *guaranización* lingüística y cultural de los chané, denominados despectivamente *tapî* (“esclavos”, “sirvientes”) por los primeros, eran procesos en curso cuando los españoles llegaron a la zona. Algo rápidamente percibido por estos, que tildaron a los chiriguanos de “no naturales del lugar”, “gente advenediza”,

Guaraní, Guaraní Occidental).

“conquistadores”, “invasores y usurpadores de lo ajeno”: imágenes que funcionaban como un “espejo invertido” que devolvía a los españoles “su propia imagen de intruso” (Saignes 2007:277-278).

Como antes los Inca, los españoles, denominados *karai* por los chiriguano desde tiempos bien tempranos²⁶, chocarían enseguida con la más que reputada belicosidad de los *kereimba* o guerreros chiriguano. Ninguna de las diferentes campañas militares para tratar de “sujetar” a los chiriguano culminaron con éxito; incluida la más célebre de ellas, liderada en 1547 por el Virrey del Perú, Francisco de Toledo, bajo las órdenes del mismísimo rey Felipe II, quien unos años después declararí personalmente la guerra a los chiriguano (Pifarré 2015:47-53). Tampoco los misioneros jesuitas lograron “reducir” a los chiriguano, como sí lo habían hecho con sus “parientes” guaraníes del jesuítico Paraguay, o con los indígenas de la Chiquitania y Mojos.

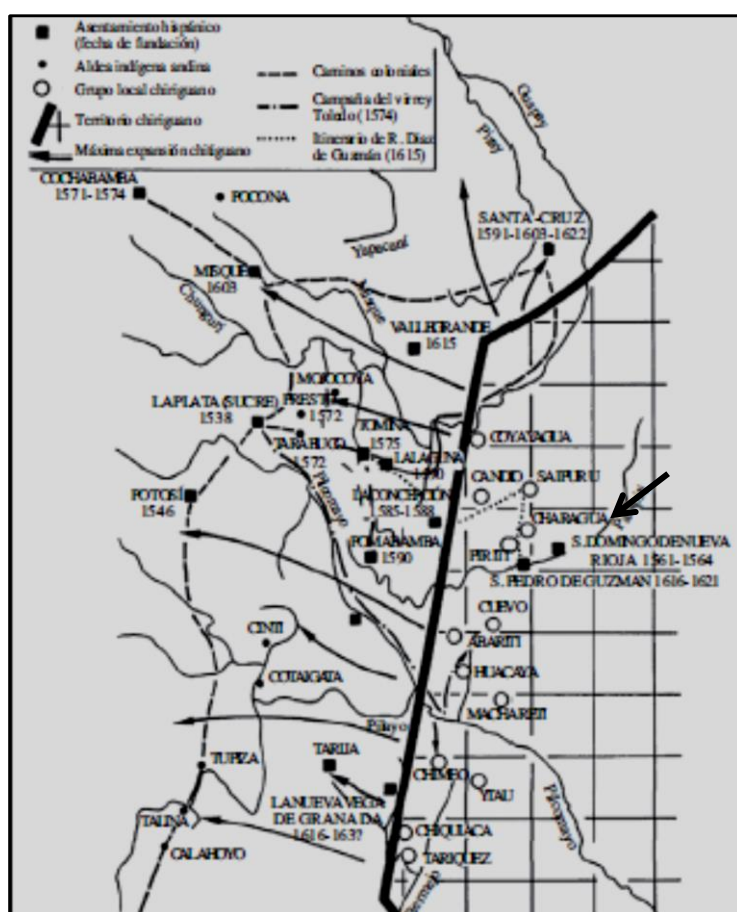
En la medida que fracasaron los sucesivos intentos para establecer asentamientos permanentes dentro de la Chiriguania, se fue consolidando un área fronteriza que separaba los dos mundos, a la vez que estructuraba los términos de los contactos:

“Los sueños colonizadores de la Cordillera [serán] sustituidos por la consolidación de un cordón defensivo formado con pueblos y estancias. Entre los dos adversarios, una “tierra de nadie” que corta el antiguo limes inca, baluarte de seguridad ancho de unos cien a doscientos kilómetros. Cualquiera tentativa de instalarse es sin falta condenada. Lo recorren en ambos sentidos las expediciones locales, breves y brutales, “salidas” de los guerreros chiriguano como “entradas” de las milicias fronterizas (...), seguidas de treguas precarias. Así nace otro modo de vida periférica, basado en relaciones inestables y episódicas” (Combès y Saignes 1995:66)

²⁶ Dentro del mundo tupí-guaraní, *karai*, *karái* o *karaiiba* era el nombre que recibían los “chamanes dotados de un poder carismático excepcional” que “suscitaron los movimientos mesiánicos que, en algunos casos, hicieron migrar a tribus enteras” (Métraux 1929 citado en Melià 1988b:27). Si bien la asociación de los europeos con “dioses” o “chamanes” fue un fenómeno frecuente en toda América, Melià (ibíd.) considera que “lo más probable es que hayan sido los mismos “cristianos” quienes, conocedores de lo prestigioso del término, se hayan atribuido dicha denominación”. Ya desde los primeros tiempos de la colonización, junto con el sentido religioso que se vinculó con el bautizo y la cristianización –“hacerse karái” como “hacerse cristiano”, o “hacer karái” como “bendecir” (ibíd.28)–, el término funcionó como una designación guaraní para referirse a “los españoles, los amos, los señores, los dueños y los patronos” (ibíd.). Actualmente, en el contexto guaraní boliviano, el *karai* sería el que se entiende como descendiente de estos “amos y señores”, los sectores criollos o “mestizos”, pero no, por ejemplo, los migrantes andinos o *collas* (véase Capítulo 2).

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando se re-funda Charagua como pueblo karai y se convierte la indomable Cordillera Chiriguana en una “provincia” más, progresivamente troceada en “secciones municipales”, Charagua será la denominación de uno los múltiples grupos chiriguanos “libres”, situados *más allá* de la frontera.

1.1.1 Charagua más allá de la frontera (siglos XVI-XVII)



Charagua más allá de la frontera chiriguana (original en Saignes 2007:2004)

En su cuidado recorrido lingüístico y etnográfico por las toponimias guaraníes del Chaco y Cordillera, el añorado antropólogo isoseño-guaraní Elio Ortiz (1968-2014)²⁷ considera que “Charagua” sería muy probablemente un término proveniente del

²⁷ Elio Ortiz murió por enfermedad el 1 de agosto de 2014, a la edad de 46 años. Además de múltiples textos, que incluyen tanto investigaciones etnográficas y lingüísticas, como también una novela en

idioma chané que haría referencia al nombre propio de un antiguo jefe, cacique o *mburuvicha* que, como era frecuente, dio nombre a su lugar de origen o influencia (Ortiz 2004:30-33). Esta interpretación (esbozada también en Susnik 1968:60) refuta diversas explicaciones populares, sostenidas aún hoy por los lugareños, que ligarían la raíz lingüística de Charagua al idioma guaraní. El célebre etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, quien visitó la región en 1908 y 1909, se hizo eco de estas etimologías al referirse a Charagua como un término guaraní que aludiría al “nombre de las rocas talladas caprichosamente por el agua” (Nordenskiöld 2002 [1912]:155)²⁸.

Pero más allá de que el término Charagua aluda a un nombre propio o algún accidente geográfico, lo relevante de la aportación de Ortiz es su apuesta por el origen chané del término. Es más, Ortiz (2004:33) añade que el antiguo cacique “Charagua” podría ser directamente un chané o un “mestizo guaraní”. Este hecho, sumado a las migraciones guaraníes, introduce un primer elemento de complejidad a la hora de pensar Charagua, y en extensión la región del Chaco y Cordillera, como *espacio ancestral guaraní*. Asimismo, revela que el proceso de etnogénesis entre tupí-guaraníes y chané, o de guaranización (y dominación) de los chané, aun asimétrico, no fue unidireccional, y que los chané dejaron su huella en diversos planos de la sociedad chiriguana (véase Capítulo 3).

Según las estimaciones de Francisco Pifarré (2015:21), a fines del siglo XVI los chiriguanos que poblaban Cordillera, repartidos en unas 200 *tëta* o comunidades como Charagua, superarían de mucho las 100.000 personas. Pifarré también señala que la inmensa mayoría de estos eran de origen chané: “los individuos de proveniencia chané, generalmente hijos de padre guaraní-chiriguano (=Ava) y de madre chané,

lengua guaraní –muchos de ellos firmados junto con su colega, Elías Caurey, sociólogo y también guaraní–, Ortiz fue co-protagonista y co-director de la película *Yvy Maraey*, dirigida por Juan Carlos Valdivia (véase Conclusiones). La memoria y legado de Ortiz siguen bien vivos, tanto en las comunidades como entre la intelectualidad guaraní y sus estudiosos. A pocos días de su muerte, que coincidió con mi estadía en Charagua, Xavier Albó y Francisco Pifarré (2014) publicaron un sentido escrito donde se repasa su trayectoria vital e intelectual [disponible en <http://www.cipca.org.bo/index.php/noticias/noticias-2014/3130-yvy-maraey-y-elio-ortiz>]

²⁸ Ortiz recoge la existencia de otro lugar denominado Charagua en la Provincia Luis Calvo, en Chuquisaca, entre Tentayapi e Igüembe. Actualmente, se trataría de un “lugar de escasa importancia”, “pero no así en siglos pasados donde compartía fama con otras comunidades de *Avatirë*” (Ortiz, *ibid.* 30). La existencia de otra Charagua en un lugar con características ecológicas distintas le sirve a Elio Ortiz para refutar las toponimias populares (que he podido recoger diversas veces en Charagua) que vinculan los orígenes del término al ruido de las aguas sulfúreas que hay a pocos kilómetros del pueblo de Charagua, denominado Aguas Calientes.

debían ser más del 80% de la población total. Los de proveniencia Ava, padre y madre guaraní-chiriguano, no debían ser más del 20%” (Pifarré, *ibíd.*). En la medida que se iban asimilando a la sociedad chiriguana, los chané vivían mezclados dentro de las *tëta* y las mismas *malokas* (casas colectivas de familias extensas) chiriguanas, aunque también podían conformar barrios de sirvientes o *tapiti* diferenciados.

Por otro lado, dentro de la Chiriguanía, y especialmente en sus periferias más orientales, existían regiones casi exclusivamente chané, pobladas por grupos que, aun medio guaranizados, huían de la servitud *ava*. Este es el caso del Isoso (también denominado Izozoc o Izozog), una región ubicada en las llanuras aluviales del Río Parapetí poblada por chanés “refugiados” o “emancipados” y que, a diferencia de la regiones más *ava* de la Cordillera central y occidental, se organizó en una estructura política supra-comunal estable de tipo hereditario (cf. Combès 2005). Si bien incorporado como “cantón” de la “sección municipal” de Charagua des de la ley que “crea” Charagua en 1894, el Isoso mantendría, y mantiene hasta hoy, unas dinámicas socioculturales y organizativas propias que, junto a su mayor inaccesibilidad geográfica –no en vano fue poblada como una región de “refugio”– explican que su proceso de colonización y de relaciones con el estado boliviano siguieran procesos diferenciados de las regiones *ava* que conformaban el núcleo de la Cordillera.

Durante la época en que la Cordillera fue un territorio (casi) independiente de la Colonia, acaso un “protectorado indirecto” con “múltiples lazos de orden político, mercantil o ideológico que lo unían a los puestos fronterizos” (Saignes 2007:34), encontramos Charagua involucrada en muy diversos episodios. En tanto grupo local chiriguano –aunque a veces también aparece para nombrar un “sector” (Pifarré 2015), “región” (Susnik 1968:59) o incluso “gran región” (Ortiz 2004:30)–, Charagua tuvo, como el conjunto de la Chiriguanía, su época de esplendor entre los siglos XVI y XVII: situada “a 48 leguas al sur de Santa Cruz”, Charagua es consignada como “el pueblo más numeroso y próspero del sector” (Arteaga 1607 citado en Pifarré *ibid.*:380).

Según los datos de distintos cronistas sistematizados por Pifarré (*ibíd.*: 369-370) en esta época su población oscilaría entre las 15.000 y 20.000 personas. Branislava Susnik (1968:69) también se hace eco de la importancia de la Charagua chiriguana: “hacia fines del siglo XVI, el grupo regional Charagua manifestaba un verdadero poderío económico y una tendencia hacia una organización social más

autoritaria”. Entonces, bajo el liderazgo del misterioso mestizo hispano-guaraní Sebastián Rodríguez, uno de los mestizos fronterizos que optó por pasarse “al bando de los indios” y que ilustra la complejidad de los contactos a través de la frontera (Saignes 2007:199-200), Charagua tendría “un potencial de 2.500 hombres de armas”, “las casas eran de tabique”, “disponían del trabajo de los “tapii” [sic] , de un potencial de 5.000 fanegas de producción agrícola, de caballos, yeguas...” (Susnik 1968:59-60).

“Los charagua”, como son nombrados en alguna ocasión (Pifarré 2015:66), aparecen involucrados en las constantes refriegas y conflictos armados que se sucedieron en la región. Los distintos actores coloniales que conformaban la compleja sociedad fronteriza (militares, funcionarios, misioneros, estancieros, mestizos y fugitivos de todo tipo), lejos de ser percibidos de forma unidimensional –enemigos a batir o amigos con quien forjar alianzas– representaban una pieza más de un cambiante tablero de juego marcado por las constantes rivalidades entre los distintos grupos locales y regionales chiriguano. Sin ánimo de exhaustividad, Charagua aparece involucrada al importante conflicto de 1607 con la comunidad de Kuñaruyu, en el que ambas comunidades buscaron el “apoyo de los españoles para sus propios fines” (Pifarré 2015:61). En octubre de 1615, dos jefes de Charagua pedían el auxilio e intervención del Gobernador Ruy Díaz de Guzmán pues “los de Macharetí y Guacaya (...) habían asaltado e incendiado su comunidad” (Pifarré 2015:85). Más tarde, colmada la venganza con la ayuda de Díaz Guzmán y sus tropas, esos mismos jefes traicionaban a Guzmán, “pues ya no necesitaban de sus favores” (ibíd. 88). Entre 1632 y 1635 “los de Charagua” apoyan a “los del Isoso” que entraron en conflicto con los del “Gran Parapetí” (ibíd.:62). Y así sucesivamente.

Las dinámicas de Charagua fueron, en definitiva, las propias de los grupos locales que conformaban el grueso de la sociedad chiriguano “independiente”, que aun pudiendo conformar confederaciones flexibles (denominadas “capitanías” desde el siglo XVIII), hasta fines del siglo XX no llegarían a articularse territorial y políticamente; con la referida excepción del Isoso y otras “capitanías históricas”, como el Gran Kaipependi, que también mantuvo una estructura supra-comunal más o menos estable y asentada en la transmisión hereditaria del cargo de *mburuvicha* o capitán (cf. Albó 2012:165-176). La sociedad chiriguana se fundaba en la “guerra permanente” y la “discordia civil”, diría Thierry Saignes (2007:33) recogiendo las tesis de Pierre Clastres sobre las

sociedades *contra* el estado: “la cohesión del conjunto étnico [chiriguano] se fundamenta en la oposición de sus comunidades locales, es decir, entre partes de sí mismo” (Saignes, *ibíd.*).

Al multiplicar los frentes a abatir, esta lógica política asentada en la conjuración del poder centralizado a través de la exacerbación de la autonomía grupal, dificultaría la penetración colonial. No obstante, en el siglo XIX, el incremento de las presiones fronterizas llevarían a su “punto límite las capacidades del sistema político indígena” (*ibíd.*:85). Hasta quebrarlo completamente.

1.1.2 La karaización de Charagua (siglos XVIII – XIX)

Ya desde mediados del siglo XVIII, la frontera colonial se fue volviendo más porosa, cercando progresivamente el territorio chiriguano a través de fortines militares, misiones y haciendas ganaderas. Estas últimas fueron un elemento determinante en el proceso de conquista, actuando de vanguardia del frente colonial y sentando las bases de la desigual estructura agraria de la Cordillera contemporánea. Lenta pero implacablemente, las vacas irán ocupando el territorio chiriguano en la medida que, literalmente, van comiéndose sus cultivos, asentados fundamentalmente en el maíz o *avati*, en un proceso de colonización física pero también cultural y simbólica que Branislava Susnik (1968:60-63) denominó el “conflicto vaca-maíz”²⁹.

Aunque algunos *mburuvicha* y parcialidades chiriguanas llegaron a batallar al lado y a favor de los criollos independentistas, como el *mburuvicha* Cumbay del Ingre (cf. Saignes 2007:97-126), la Independencia republicana de 1825 implicó una intensificación de la presión colonial. Si la frontera representaba una suerte de pacto (o tregua) que, aun de forma frágil e inestable, posibilitaba ciertos marcos de coexistencia entre el mundo chiriguano y el karai, a partir de la llegada de la República desaparece cualquier opción de coexistencia que no pasara por la asimilación y la subordinación a la sociedad criollo-mestiza.

²⁹ Saignes (2007:135) considera necesario revisar este “conflicto” y sugiere otra interpretación, a la luz de la “ambivalencia chiriguano frente al ganado bovino”: rechazan a los estancieros, pero codician los productos de la crianza bovina. Es más, en las agitaciones chamánicas se perfila una equivalencia entre el animal y el blanco: ¿el hecho de consumir su carne no equivaldría a una sustitución simbólica, esto es a un acto de antropofagia metafórica?”

La presión colonizadora sobre Cordillera se haría más patente en las décadas del 1840-1850, cuando la necesidad de asegurar los inciertos límites de las fronteras republicanas y el aumento de la demanda de carne para el funcionamiento de las explotaciones mineras del altiplano, incrementarían el interés geoestratégico y económico en la región. A la trilogía colonial de los fortines militares, misiones y hacienda se añaden de forma más decidida los pueblos karai, claves para estabilizar la conquista:

“La batalla que, hasta entonces, no habían podido ganar la misión y la hacienda la ganaron los pueblos. Estos llegaron a ser hegemónicos y a imponerse por encima de los grupos chiriguanos como muestra más palpable y visible del poder y dominio republicanos (...). Facilitaron las tareas políticas y administrativas de las provincias, sirvieron como red para la comunicación y el comercio, ofrecieron cobertura y servicios a los hacendados distribuidos irregularmente por distintos puntos de Cordillera (Pifarré 2015:200, 240)

Si durante más de tres siglos Charagua había designado a una importante comunidad chiriguana libre, con todos los matices –“chiriguana” pero con una importante impronta chané; “libre” pero con constantes contactos, intercambios y vínculos con la sociedad colonial fronteriza –, en 1873 pasará a ser el nombre de uno de los diversos *pueblos karai* que empiezan a consolidarse al otro lado de una frontera que pasaría de ser un “refugio montañoso” a una “trampa étnica sin otra salida que la migración y el mestizaje” (Saignes 2007:34).

En muchos casos, estos pueblos karai que se fueron estableciendo en la Cordillera desde las primeras décadas del siglo XIX³⁰ conservarían las toponimias de las antiguas comunidades chiriguanas, un proceso registrado por Nordenskiöld (2002:155) como “algo que no deben pasar por alto los estudiosos de la toponimia” en tanto que revelaría el prestigio de la “cultura chiriguana” entre los propios colonizadores, quienes los diferenciaban claramente de otras “culturas inferiores”,

³⁰ En 1832 se fundará el pueblo de Gutiérrez “para evitar cualquier movimiento bélico de los grupos de Kaipependi-Yuti, ya “pacificados” (Pifarré 2015:242). Gutiérrez será la capital de la provincia hasta 1863, título que recaerá (hasta hoy día) en Lagunillas, pueblo creado en este entonces. Otros pueblos karai de la Cordillera fundados por entonces, a menudo antiguas comunidades chiriguanas reconvertidas, fueron: Ipati (1850), Limón (1863), Saipurú (antiguo fortín reconvertido en pueblo y cantón provincial en 1863) o Cuevo (1892, antes denominado Ñuumbite, colonia karai que sería incendiada por los chiriguano durante la sublevación de Kuruyuki). (cf. Pifarré 2015)

además de un proceso de apropiación simbólica de este prestigio:

“Los blancos, a pesar de ser los dueños del país, mantienen los topónimos de las altas culturas. Casi todos los sitios que habitan los blancos en la región chiriguana tienen nombres guaraníes, como Charagua (...). En cambio, los blancos no mantienen los topónimos de culturas inferiores (...). Cuando se extermina una tribu, como por ejemplo los choroti, en la toponimia no queda nada de su idioma” (ibíd.)

Según un documento del Archivo de Tarija, “la formación del pueblo de Charagua se debe al hacendado cura Juan Bautista Prado, quien hizo que en 1873 se estableciera allí una colonia cruceña *en sustitución de los casi desaparecidos chiriguanos*” (citado en Pifarré 2015:244, nota 10, el destacado es mío). Es claro, pues, que la decadencia de Charagua como comunidad chiriguana empezó mucho antes de la llegada de los colonos cruceños, siendo esta más bien causa de esta decadencia que no su consecuencia: “de haber sido una de las comunidades más numerosas y aguerridas del siglo XVI, Charagua acabó por ser una comunidad debilitada y disminuida al final el siglo XVIII. En 1790 solamente contaba con unos 300 habitantes atacados por “hambre y viruelas” (ibíd:106). Los pueblos karai se establecerán normalmente cerca de zonas donde previamente había penetrado la hacienda. Este es el caso del pueblo de Charagua, que se ubicará en un área donde, ya a fines del siglo XVIII, habían ido avanzando “los cruceños y vallegrandinos”, ocupando tierras sin el amparo de ley alguna y al abrigo del fuerte militar de Saipurú, ubicado ya desde tiempos de la Colonia al norte de Charagua (Pifarré 2015:118-119).

Por otro lado, la (re)fundación de Charagua como pueblo no puede desvincularse tampoco del campo abierto previamente por las distintas misiones franciscanas que desde la segunda mitad del siglo XVIII, tras la expulsión de unos jesuitas que no lograron reducir a los chiriguanos, fueron avanzando desde la importante misión de Abapó, fundada en 1771 a los pies del Río Grande. En su mayoría, estas misiones (hasta un total de diez) se establecieron a solicitud de los mismos *mburuvicha* chiriguanos, quienes lejos de un gran fervor para convertirse al catolicismo veían la misión en términos pragmáticos, un “mal menor” frente al imparable avance de la hacienda y la presión de los pueblos karai.

Aun así, la suerte de estas primeras misiones franciscanas fue más bien exigua: en 1779, una importante sublevación chiriguana arrasa con la mayoría (Pifarré, *ibid.*190-191), mientras que otras fueron cerradas y reabiertas varias veces. En la primera mitad del siglo XIX, el gobierno republicano otorgó una mayor relevancia al papel civilizador de los franciscanos en las áreas de frontera y algunas de estas antiguas misiones lograrán consolidarse de nuevo (como la de San Antonio del Parapetí), pero irán decayendo a inicios de siglo XX hasta que el gobierno boliviano decretó su definitiva secularización en 1949 (cf. Langer 2009). Preparando el terreno para la futura instalación del pueblo, en 1861, una de estas misiones (Ovai), de corta duración, fue trasladada a Charagua (Pifarré 2015:241).

1.2 Kuruyuki, 1892: punto y aparte

La intensificación de la presión colonial republicana encontró una aguerrida respuesta. Si hasta entonces la resistencia chiriguana había sido sobre todo de alcance local, el nuevo ímpetu colonizador dará a estas expresiones de resistencia un alcance más amplio y un carácter claramente anticolonial, sin dejar empero de estar subordinada a las constantes rivalidades internas entre chiriguanos. Desde mitades del siglo XVIII y durante buena parte del siglo XIX se sucederán diversas “sublevaciones generales” chiriguanas de tonos mesiánicos, lideradas por *tumpas*, figuras que recogen y combinan la tradición profética y chamánica tupí-guaraní (Combès 2014:23-27). Estos “dioses de carne y hueso”, como los calificaría el padre franciscano Bernardino De Nino (*ibid.*:24), lograrían reunir a varias parcialidades chiriguanas contra las distintas formas de presencia karai en la zona (misiones, estancias ganaderas, pueblos), llegando incluso a extender las alianzas con otras etnias chaqueñas tradicionalmente hostiles, como los toba (*ibid.*:33-38).

El establecimiento del pueblo de Charagua se dará en un momento especialmente conflictivo: un año antes de la sublevación general de 1874 y 1875, “la mayor rebelión del siglo”, cuyo fracaso marca el fin definitivo de la Chiriguanía como territorio independiente (*ibid.*:38). La sublevación de Kuruyuki, liderada veinte años después (1892) por Apiaguaiki Tumpa será la última y desesperada respuesta frente a esta pérdida de independencia. Al igual que la anterior sublevación de 1874, el

epicentro de la sublevación de Kuruyuki serán Ivo y Cuevo, el área central de la Cordillera. Fue en esta zona donde, a inicios de enero, empezarán los asaltos coordinados de los chiriguano contra haciendas y misiones franciscanas, y donde se librarán las principales batallas, incluida la marcó la definitiva derrota de los seguidores del *tumpa*: el enfrentamiento del 28 de enero de 1892 en la planicie de Kuruyuki, en que el ejército boliviano, acompañado de un importante contingente de chiriguano “aliados” a los karai, perpetrará una verdadera masacre contra los sublevados. Desde la conmemoración de su centenario en 1992, la batalla-masacre de Kuruyuki es rememorada anualmente por la Asamblea del Pueblo Guaraní, y junto con la figura de Apiaguaiki, se ha convertido en una de las tramas centrales de la narrativa político-identitaria de los guaraníes contemporáneos (véase Capítulo 4).

Los ecos de la revuelta de Kuruyuki también llegaron a la zona de Charagua, con más de 1.000 chiriguano sublevados (de Ovai-Charagua, Okita, Takuarandi y una fracción del Gran Parapetí), sobre un total de más de 6.000 rebeldes en el conjunto de la Chiriguanía (Pifarré 2015:309-310). El 11 de enero 1892 se da un ataque chiriguano a la hacienda de Takuarandi, ubicada al sur de Charagua, en la que “trece charagüeños perdieron la vida” (Pifarré 2015:310). Nótese que “charagüeño” es ya sinónimo de karai y que hay haciendas consolidadas en la zona. Además, Charagua está administrada por un “corregidor” karai. Será este quien, un día después del asalto chiriguano, escriba una carta de tonos alarmantes al “señor prefecto y comandante general del departamento de Santa Cruz”: “Los indios ganan terreno, se cree que asaltarán el pueblo del Parapetí cuando más en estos dos días, viniéndose luego sobre nosotros”³¹. Refugiados los habitantes karai de Charagua en el fuerte de Saipurú y otros pueblos, “un pelotón de charagüeños voluntarios” al mando de un hacendado de la zona llegaba unos días después a Takuarandi para castigar “de modo sanguinario” a los sublevados (Pifarré 2015:311).

Capturar y “castigar” a los sublevados de toda la Chiriguanía fue la tarea a la que se dedicó el ejército boliviano en las semanas y meses que siguieron a la última batalla del 28 de enero (Combès 2014:111-126, Pifarré 2015:318-323). Si a la cifra, oscilante según las fuentes, de entre 500 y 1.000 chiriguano percidos en la carnicería del 28 de enero (Combès 2014:72-73), le añadimos los ejecutados, heridos y cautivos

³¹ Carta del corregidor de Charagua, 12/01/1892 (en Combès 2014:166)

consecuencia de las expediciones de “rastrillaje” posterior, esta se eleva a más de 3.000 (ibíd.316). Como diría Albó (1990:22): “en esta región de Bolivia la palabra correcta para calificar lo ocurrido lamentablemente es ‘genocidio’”. El mismo *Tumpa* fue capturado en una de estas expediciones y ejecutado en la plaza de Monteagudo (Chuquisaca) el 29 de marzo de 1892. Por otro lado, cálculos de la época sitúan en 2.700 los chiriguano “fugados en dispersión” (ibíd.), muchos de ellos a la Argentina, inaugurando una de las dinámicas que marcarían buena parte del siglo XX: las migraciones masivas de los chiriguano a la zafra del azúcar, así como la profundización de las dinámicas de despoblamiento, expolio territorial y declive demográfico.

Podemos insertar Kuruyuki dentro de la lógica del proceso de “ciudadanización forzada” de los indios impulsado desde el estado criollo (Rivera Cusicanqui 2010a:58), con expresiones de violencia fundamentalmente jurídica –como la extinción de la “comunidad” o *ayllu* andino que decretaría la Ley de Exvinculación de 1874 (Platt 1982)–, complementados con episodios de violencia en su forma más cruda, sobre todo en las fronteras internas de la República con indios “no sujetados”.

Kuruyuki representa, en fin, un punto y aparte en la historia chiriguana. Pero, contra los pronósticos de los cronistas coetáneos a la masacre, no será su punto y final. A decir de Isabelle Combès (2005b:227): “si Kuruyuki fue «un fin», fue el fin de una época tal vez, el fin de cierta definición de la etnia, pero en ningún caso su fin físico”. En todo caso, “el siglo XX se inaugura con signos de fatalidad para los Chiriguano que sobreviven a las catástrofes sufridas durante el siglo XIX” (Pifarré 2015:325). Y no será hasta a fines de siglo que la suerte de los chiriguano –“renacidos” y re-articulados políticamente como guaraníes– empiece a cambiar.

2. Fundamentos socio-espaciales de la Charagua contemporánea: desplazamiento político, poblacional y territorial de los guaraníes

El recorrido esbozado hasta el momento sitúa en su justo contexto las bases sobre las que se erige y construye la Charagua contemporánea: la derrota, física y moral, del chiriguano, y la colonización y expolio territorial de la Chiriguanía. En un capítulo significativamente titulado “La vida tras la derrota”, del libro *La comunidad hoy* –una de las primeras indagaciones etnográficas sobre la realidad guaraní a partir de la segunda mitad del siglo XX–, Xavier Albó dibuja el siguiente panorama:

“Un rasgo general característico de toda esta nueva etapa es lo que podríamos llamar el trauma de la conquista, posiblemente comparable a lo que había ocurrido en las regiones andinas tres siglos antes. Si uno compara el carácter belicoso y libre del Chiriguano independiente de los siglos anteriores con el de este último siglo, aparentemente dócil y humilde, creeríamos estar hablando de dos pueblos diferentes. Es cierto que queda un último rescoldo de aquella libertad en los pequeños bolsones de comunidades que no han caído bajo patrón. Pero incluso allí este rescoldo está casi totalmente cubierto por la nueva situación de retraimiento y dependencia” (Albó 1990:22-23).

Las descripciones y augurios de los etnógrafos que recorrieron la región a inicios del siglo XX coinciden en el diagnóstico de Albó, incluso de forma mucho más sombría. Erland Nordenskiöld (2002 [1918]:215) afirma que, cuando algunos de los *últimos* jefes chiriguanos que ha conocido, “estén enterrados en vasijas de barro debajo de sus viviendas, habrá llegado el final”. Alfred Métraux, quien visitará la región un par de décadas después que su “maestro” sueco (cf. Bossert y Villar 2007), es todavía más contundente sobre el no-futuro de unas “civilizaciones que mueren”: “La nación chiriguana está agonizando: esta raza valerosa que ha derrotado siempre a los conquistadores españoles y que hasta el siglo pasado se ha mantenido independiente, desaparece y se “barbariza” al contacto del blanco” (Métraux [1929] en Bossert y Villar 2007:10)

El “orgullosa” *kereimba* (guerrero) chiriguano pasa a ser algo del orden de la historia y, además, de una historia apenas recordada por sus herederos, pues también habría entrado en juego, dice Saignes, una “segunda muerte”: el olvido de su propia

historia, una “amnesia colectiva” que tiñe de incertidumbre “el sentido global del proyecto existencial de los *ava* de ayer y sus huellas actuales” (Saignes 2007:276)³².

En el lugar del indomable chiriguano aparece el *peón*, también denominado “camba”, “gentil” o, para el caso de los chiriguanos fugados a la Argentina, “chaguanco”. Al decir de Saignes (2007:312), los anteriores grupos chiriguanos “libres”, “se convierten en un campesinado neo-chiriguano, integrado a la fuerza de trabajo regional”. Empatronados (o “cautivos”) en la hacienda ganadera, “enganchados” a la zafra del azúcar a través de un círculo perpetuo de deudas – a menudo, llevados por los propios capitanes chiriguanos que ejercían de “contratistas” con los propietarios de los ingenios o las haciendas–, *desplazándose* de un lado a otro desarrollando trabajos temporales.

Podemos considerar que este proceso de desplazamiento de lo chiriguano-guaraní a la periferia se dio en tres dimensiones interrelacionadas: política, demográfica y territorial.

2.1 Desplazamientos políticos: reorganización administrativa de Charagua

La referida disposición legislativa de 1894 que “crea” Charagua introduce dos elementos –subdivisiones territoriales internas y el título de capital de sección para el pueblo de Charagua– que son esenciales para entender la estructuración socio-espacial de la Charagua contemporánea. Para empezar, la ley establece la organización interna de la nueva sección municipal a través de cuatro “cantones”: Charagua, Saipurú, Parapetí Grande e Izozac³³. El cantón fue la denominación dada a la unidad mínima de

³² Para el *arakuaa iya* Felipe Román si hoy los jóvenes guaraníes “no quieren escuchar de historia” es precisamente porque algunos capitanes no quieren desvelar el comportamiento de los capitanes que entonces “vendían” a los guaraníes a la zafra, en sus (críticas) palabras: “¿Y por qué no quieren escuchar historia los jóvenes? Porque nuestros abuelos han sido esclavos después de Kuruyuki, han ido a parar a las haciendas, muchos han migrado a la Argentina ¿Y quiénes eran estos que lo llevaban donde el patrón? Los protegía pero al mismo tiempo los vendían. ¡Eran los capitanes! Y por eso algunos hijos de los capitanes no quieren escuchar eso, ¡porque no quieren que uno les recuerde que sus padres son unos carajo!” [Felipe Román 13/05/15].

³³ Algunos cantones ya se habían creado décadas antes y sus límites administrativos habían sufrido diversas alteraciones. Es el caso de Saipurú, que en 1863 fue constituido como cantón provincial, incluyendo el Iroso aparte de las misiones más cercanas al pueblo de Saipurú. El Iroso quedaría como una suerte de “vice-cantón” dependiendo de Saipurú hasta que en 1894 adquiriría el estatus de cantón autónomo, a pedido de los hacendados karai de Iroso, “muy influyentes en Santa Cruz” (Combès 2005:174)

la administración territorial republicana introducida en la primera Constitución de 1826, directamente importado del modelo territorial de la Francia pos-revolucionaria (Arnold y Yapita 2009:523).

En Charagua, las subdivisiones cantonales recubrirán, siempre de forma imprecisa, cuatro áreas geográficas con dinámicas poblaciones y socio-históricas diferenciadas:

1) El **cantón de Charagua** abarca el pueblo karai de Charagua y, dado el número significativo de población indígena que dibuja el Censo de 1900³⁴, es de suponer que también diversas comunidades chiriguanas colindantes al pueblo.

2) El **cantón de Saipurú** (actual Charagua Norte) toma el nombre del fortín militar español ubicado al sur del Río Grande, reconvertido en un pequeño pueblo karai a mitades del siglo XIX. Abarca también las distintas misiones franciscanas que, como se ha dicho, se ubicaron entre Abapó, al norte, y el pueblo de Charagua, al sur.³⁵

3) **Parapetí Grande** (actual Parapitiguasu) recubre y toma el nombre de un área que en las crónicas coloniales aparece referida como una “provincia” o “parcialidad” chiriguana, en algunos momentos organizada en una capitanía supra-comunal de tipo confederal y con liderazgos hereditarios. Se trata de una región ubicada al sur de Charagua, con lazos con esta pero a la vez distinguida y a menudo enfrentada. Las batallas entre grupos chiriguano de esta zona con otros de más al Sur, y contra los chané del Isoso, darían nombre a la región y al río Parapetí o Parapetí, “lugar de gran matanza” (cf. Ortiz 2004 182-191). Será también un área donde se establecerán diversas misiones franciscanas en el siglo XVIII y XIX, la más importante de ellas la misión de San Antonio del Parapetí.

4) El **cantón del Izozoc** abarca la ya referida región y capitanía supra-comunal

³⁴ Otro dato interesante que arroja el Censo, y que denota la mayor “indigeneidad” del Isoso, es que en materia religiosa –“católicos” vs. “disidentes”– el Isoso es el cantón de toda la provincia donde hay más población (la práctica totalidad) censada como no católica o “disidente” (ver Censo 1900: 76-79).

³⁵ Si bien sin determinar su población, el Censo de 1900 recoge las siguientes misiones dentro de la sección municipal (Pirití, Itapiqui, Birapuentí, Aimiri, Tacuarembotí, Masavi). La mayoría de ellas formarían parte del cantón de Saipurú, aunque Itapiqui podría corresponderse con Itatiki, en Parepetí Grande

del Isoso, conformada por el conjunto de comunidades de ascendencia chané ubicadas en ambas orillas del río Parapetí en sus diversos tramos (de allí la distinción entre alto y bajo Isoso) cuando este río se ensancha hasta llegar perder sus aguas bajo los arenales de las llanuras chaqueñas. Mientras que los tres primeros cantones se ubican en las franjas sub-andinas y de piedemonte del Chaco, las regiones más nítidamente ava-guaraníes, el Isoso hace parte del sistema fisiográfico de las llanuras chaqueñas.

Aun con algunos ajustes en su territorialidad interna y cambios de denominación y estatus jurídico –“distritos” con el municipalismo de los noventa, “Zonas” en el nuevo marco autonómico indígena–, estas subdivisiones espaciales siguen vigentes en la actualidad. Como veremos en el Capítulo siguiente, estructuran administrativamente el inmenso territorio charagüeño pero también son espacios de arraigo y pertenencia colectiva desde donde se afirman identidades locales, o micro-locales, diferenciadas entre sí en distintos grados y sentidos.

2.1.1 Superposición política subordinada y jerarquización racial del espacio

Como el conjunto del aparato administrativo estatal, en los espacios de la Bolivia rural los cantones tendrán una operatividad prácticamente nula hasta la entrada en vigor de la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994, que, entre otros cambios, implicará su conversión en “distritos municipales” con capacidad de incidencia en la política municipal y en la distribución presupuestaria, que la LPP incrementará de forma muy significativa a través de la asignación directa de presupuesto estatal hacia los gobiernos municipales (véase Capítulo 5). Pero aún sin apenas capacidad operativa, el establecimiento de estos cuatro cantones a fines del XIX es relevante para entender que el proceso de desplazamiento político de los guaraníes conllevó tanto una *superposición subordinada* de sus lógicas socio-organizativas a las lógicas administrativas karai, como también una *jerarquización racializada del espacio charagüeño*.

En primer lugar, cada cantón será administrado por un “corregidor” nombrado

directamente por su superior (el gobernador provincial o el prefecto departamental)³⁶, creando “una pirámide de autoridades que de alguna manera ‘conectan’ el espacio social sin muchas contradicciones” (Blanes 2000:7). A nivel formal, el corregidor es entonces el encargado de transmitir la autoridad del estado hasta este último eslabón administrativo, concentrando funciones políticas y jurisdiccionales. En la práctica, en el conjunto de la provincia de Cordillera, el cargo de corregidor será copado por los hacendados karai que se irán estableciendo en la zona, como lo dibuja claramente Combès (2005:176-180) para el caso de los corregidores que se sucedieron en el cargo en el Isoso desde la segunda mitad del siglo XIX, recordados aún hoy por parte de los ancianos isoseños por su brutalidad.

Aparte de representar sus propios intereses de clase (e individuales) –por ejemplo, favoreciendo la adjudicación de tierras o atrayendo peones hacia sus haciendas–, los corregidores tendrán un rol decisivo en la reconfiguración del sistema político guaraní, anulando su más que disminuida capacidad de autogobierno y cooptando sus autoridades. En sustitución del *mburuvicha* o capitán, o de forma paralela a este, en la mayoría de comunidades guaraníes se introduce también la figura del “corregidor” o “alcalde” como representante de la comunidad, en diversas comunidades unas figuras vigentes hasta la actualidad (Albó 1990:190-191). Nombrado por el propio corregidor karai, o a veces elegido por la misma comunidad, en cualquier caso el corregidor comunal era ratificado por el corregidor karai o por autoridades provinciales mayores, quedando subordinado a estas y convirtiéndolo en actor ambivalente: un interlocutor guaraní con el mundo karai que, en muchos casos, actuaba más a favor de los intereses karai que los de la comunidad.

El segundo aspecto relevante de la organización cantonal es la otorgación del rango de “capital” al cantón, y pueblo karai, de Charagua. Esta capitalidad será ejercida a través de la precaria institucionalidad del gobierno municipal: la Junta Municipal y el

³⁶ En su recorrido historiográfico por la institucionalidad local y regional durante los siglos XIX y XX, Moira Zuazo (2012:197-198) habla de “agentes municipales” en vez de “corregidores” como los administradores legales de los cantones rurales. Sin embargo, en la mayoría de textos historiográficos de la región, y en la historia oral, se habla siempre del “corregidor”, una figura ya existente en el área andina desde las reformas toledanas del siglo XVI, y cuya implantación persistiría a pesar de los cambios de nombre legales. En todo caso, se denominen “corregidores” o “agentes”, Zuazo destaca que se trataba de cargos ocupados por la “pequeña capa no indígena conformada por mestizos y blancos (vecinos), que junto a la élite señorial propietaria de tierras es la que conforma el estrecho segmento ciudadano de la democracia censitaria” (ibíd.)

Presidente de Junta (a partir de los años 30, denominado Alcalde) (Rodríguez 1995, Zuazo 2012). En el marco de la democracia censitaria vigente hasta la Revolución Nacional del 1952, estos cargos serían elegidos, y desempeñados, exclusivamente por los vecinos del pueblo y propietarios de la zona, todos ellos karai. Y aunque la Revolución del 52 implicó la introducción del sufragio universal, extendiendo el derecho a voto a la población indígena y campesina, al mismo tiempo también supuso un proceso recentralización en el que se suprimió la elección directa de los cargos municipales. Desde entonces, tanto a nivel de los municipios ciudadanos como de secciones municipales de provincias como Charagua, los alcaldes municipales serían nombrados directamente por el Presidente de la República, algo que persistiría durante las dictaduras militares y “gobiernos de facto” que se sucedieron al período revolucionario (1964-1982) (Zuazo 2012:197-199). Así pues, hasta que la Ley Orgánica de Municipalidades de 1985 no instaurase la elección directa (y universal) de las autoridades municipales, la población indígena de los cantones no participaría en la elección del gobierno municipal ni en la vida política municipal.

En cualquier caso, fuesen elegidos en el marco de una “democracia” que excluía a las mayorías indígenas, o nombrados a dedo por el Presidente, se trataban de cargos que implicaban más prestigio social y auto-afirmación del estatus que poder político y capacidad ejecutiva. Desde la instalación en 1928 de un regimiento militar en Charagua serán los comandantes militares quienes detenten la autoridad real en el pueblo y dentro de la sección municipal, un protagonismo militar en la vida civil que no hará sino incrementarse tras la Guerra del Chaco (1932-1935), cuando se crea lo que hoy es el Regimiento del Boquerón: “El coronel [del regimiento] resolvía desde robos hasta problemas de tierra”, “los oficiales de rango y sus familias pasarán a formar parte de los grupos dominantes del pueblo”, desempeñando un rol importante en las escuelas (castellanizantes y autoritarias) del centro urbano (Bazoberry 2008:73).

El radio de acción de la alcaldía terminaba donde acababa el pueblo, extendiéndose apenas a unos cinco kilómetros al este, hasta el núcleo poblado (la actual Charagua Estación) que se formará en los años cincuenta en la estación de tren más cercana al pueblo de la vía férrea que conecta Yacuiba y Santa Cruz, construida

entre 1942 y 1963 cruzando por gran parte del municipio³⁷.

A pesar de la precariedad con que el pueblo de Charagua ejercía su capitalidad sobre el conjunto de la jurisdicción municipal, este título formalizó y, a la vez, profundizó una concepción jerarquizada y racializada del espacio charagüeña que, como veremos en el Capítulo siguiente, persiste hasta hoy. El pueblo karai de Charagua se sitúa y representa el *centro*, acumulando no solo centralidad política y simbólica sino también la práctica totalidad de servicios e infraestructuras que se irán instalando progresivamente en la sección municipal: desde el correo a la radiocomunicación y la electricidad, pasando por los puestos comerciales e instituciones educativas y de salud. Se construye así un *pueblo* (karai y “moderno”) en oposición al *campo* (indígena y “atrasado”) de mayoría poblacional indígena desplazado a la *periferia* del espacio, del acceso a servicios y de “lo charagüeño”, que deviene definitivamente sinónimo de karai.

2.2. Desplazamientos poblacionales: guerra del Chaco y migraciones

Además de político y simbólico, el desplazamiento de lo guaraní a la periferia será también, y sobre todo, de carácter físico y demográfico. Desde fines del siglo XIX la población guaraní vivirá un importante proceso de dispersión y declive demográfico que no empezará a revertirse hasta la segunda mitad del siglo XX (cf. Albó 1990:31). De ser más de 150.000 a inicios del siglo XVIII, los chiriguano pasarían a ser unos 50.000 a fines del siglo XIX, y a partir de allí las tendencias a la baja se acentuarían drásticamente. Según el censo elaborado por el padre franciscano Bernardino de Nino en 1912, habría poco más de 26.000 chiriguano esparcidos entre las cinco provincias en que se troceó la Chiriguanía: 8.000 de estos en la Provincia Cordillera (Pifarré 2015:326)³⁸.

³⁷ Como destaca Bazoberry (2008:66-67), la construcción de esta vía férrea tuvo importantes consecuencias espaciales y demográficas: llegó y se asentó nueva población a Charagua para trabajar en la construcción, se formaron nuevos asentamientos o se reconfiguraron algunos de los existentes. Al crear una estación cada 20 km, surgieron pequeños nucleamientos de población, algunos ya abandonados, otros re-convertidos en comunidades a pesar del cierre de muchas de las estaciones. Asimismo, muchos guaraníes estuvieron trabajando en la construcción de la vía férrea.

³⁸ Según el Censo estatal del 1900, nos encontramos que doce años antes que el censo o recuento del padre De Nino, en la Provincia Cordillera la población clasificada como “indígena” sumaría 15.221 individuos, casi el doble de lo apuntado por el padre De Nino doce años después. Aunque podría ser que los datos del censo de Nino fueran demasiado pesimistas, o los del censo del 1900 demasiado

Esta cifra se reduciría de forma dramática, hasta llegar al “borde de la desaparición” (ibíd.), en el marco de la guerra del Chaco que enfrentó Bolivia y Paraguay (1932-1935). Pifarré (ibíd.343) estima que, entre muertos y, sobre todo, fugados, la guerra estuvo cerca de producir la disminución de unos 15.000 guaraníes en el conjunto de la región.

2.2.1 *Las dimensiones coloniales de la guerra del Chaco (1932-35)*

La guerra del Chaco, concebida normalmente como un conflicto que se desarrolló en desiertos y *espacios vacíos*, afectaría profundamente, y en muchos sentidos –no solo demográficos– a la población indígena del Chaco paraguayo y boliviano (cf. Richard 2008, Langer 2016). Además de ser un conflicto internacional limítrofe promovido por los consabidos intereses económicos de empresas petroleras extranjeras, la guerra articuló también una clara “dimensión colonial y colonizadora que la inscribe en otra genealogía –la de las campañas de ocupación y expoliación de los últimos territorios libres del continente” (Capdevila *et.al* 2010:13-14). En efecto, Bolivia saldría derrotada y humillada, con una importante pérdida de vidas humanas y la enésima pérdida territorial en manos de los estados vecinos, algo que generaría una profunda crisis del régimen republicano oligárquico que sentaría las bases materiales e ideológicas de la Revolución Nacional de 1952 (cf. Klein 1968, Dunkerley 1987).

Pero al mismo tiempo, la guerra serviría para consolidar la soberanía estatal sobre el territorio boliviano que no quedó en manos paraguayas, a través del incremento del número de puestos militares en la región. Paralelamente, al aumentar el despoblamiento guaraní se intensificaría también “el sentimiento de espacio fiscal de la tierra”, dándose una nueva explosión de hacienda (Bazoberry 2003:149).

Charagua fue uno de los principales escenarios bélicos. Además, la guerra generó un importante movimiento poblacional, sobre todo en Charagua Pueblo, donde diversos combatientes se instalarían definitivamente una vez terminado el conflicto (Bazoberry 2008:64), dando lugar a una segunda saga de “pioneros charagüeños” que,

optimistas, la comparación de ambos datos ilustra la dramática profundidad del declive demográfico y su auge con el pasar de los años.

conjuntamente con las familias fundadoras, constituyen el núcleo de una charagüeñidad eminentemente karai y de un relato que inserta Charagua –y los charagüeños karai– en la nación boliviana. A tono con esto, el episodio más recordado, y anualmente conmemorado, es la ocupación paraguaya del pueblo de Charagua y, días después, la “heroica” retoma por parte de un batallón del ejército boliviano, episodio por el cual el pueblo de Charagua ostenta la condecoración de “Ciudad Benemérita de la Patria”; y el centro político y simbólico del pueblo, la plaza principal, el nombre de Plaza 21 de Abril, el día que se produjo la “retoma”.

Pese a no ser los más recordados en los relatos de la guerra, fueron los guaraníes los más perjudicados. Situados entre dos frentes de un conflicto movido por intereses económicos y geopolíticos ajenos, los guaraníes serán percibidos por los dos bandos desde una posición ambigua: desde el punto de vista paraguayo, como potenciales enemigos en tanto que “bolivianos”, y por parte del ejército boliviano como potenciales traidores: “indios” poco (o nada) bolivianizados y “guaraníes” que hablaban el mismo idioma que el enemigo. Un episodio que ilustra trágicamente las consecuencias de esta ambivalencia fue la ejecución de Casiano Barrientos, entonces capitán grande del Isoso. Ya acabada la guerra, y tras una sucesión de episodios confusos –donde intervienen los mismos “opositores” isoseños del capitán–, Casiano y dos de sus ayudantes fueron ejecutados acusados de “alta traición” a la patria boliviana: “El encargado de fusilarlo es el mestizo Julio Ortiz”, quien “le hace cavar su propia tumba (...) antes de dispararle” (Combès 2005:291).

Aunque la guerra y posguerra afectaron al conjunto de la región guaraní, por su cercanía con el Paraguay, el Isoso fue la región más directamente afectada (cf. Combès 2005:285-295)³⁹. Miles de isoseños fueron hechos prisioneros y llevados a la fuerza al Paraguay. Si bien la mayoría volvieron tras la guerra, en el departamento paraguayo del Boquerón todavía hay algunos núcleos de población descendientes de estos prisioneros, (mal)llamados “guarayos” o “guaraníes occidentales” (ibíd.20). El Isoso quedó prácticamente despoblado por más de un año, y las casas, cultivos, envases y sistemas de riego completamente arruinados durante mucho más tiempo.

³⁹ Isabelle Combès (2005:285-295) reconstruye la Guerra del Chaco en el Isoso a partir de la “política interna isoseña”, para revelar, incluso en este difícil contexto, la continuidad de las pugnas entre linajes. Otro documento interesante es el documental realizado por la ONG APCOB, que –sin tratar los conflictos internos entre isoseños– privilegia la perspectiva isoseña: “Iyambae, ser libre. La Guerra del Chaco, 1932-1935” (2005), disponible on-line: <http://www.youtube.com/watch?v=vneoRn69zfA>

2.2.2 Huida y refugio hacia “Mbaaporenda”, la tierra del trabajo

Aparte de las muertes y movimientos poblacionales causados directamente por la guerra, la razón principal del descenso demográfico guaraní fueron las migraciones masivas y continuas hacia los ingenios azucareros de las provincias argentinas de Salta y Jujuy. Migraciones inauguradas ya desde mitades del siglo XIX, calificadas por De Nino como una “verdadera plaga” (en Combès 2005:257) que vaciaban durante meses comunidades y regiones enteras. Desde entonces, la Argentina sería bautizada y conocida por los guaraníes como *Mbaaporenda*, la “tierra del trabajo”. A pesar de ser una migración estacional durante la época de la zafra (mayo-octubre) miles de guaraníes se instalarían al noroeste argentino de forma permanente, constituyendo la población guaraní de esta región (también conocidos como *ava* o, peyorativamente, *chaguancos*) (Hirsch 2004). Todavía hoy muchos guaraníes bolivianos tienen parientes en el chaco Argentino, con quienes mantienen vínculos renovados a través de visitas mutuas.

Más allá de las dimensiones estrictamente económicas, y del “sufrimiento” que entraña la migración, cabe decir que los ancianos de Aguaraiagua, en el Bajo Isoso, que habían pasado importantes partes de su juventud en Argentina –que eran muchos– resumían su experiencia en *Mbaaporenda* como una experiencia de aprendizaje y formación positiva: aprendizaje del idioma español, de técnicas de cultivo y tecnologías agrícolas inexistentes en la más “atrasada” Bolivia, así como de gestión de los propios recursos y trato con la sociedad karai. Como ya ha sido señalado, *Mbaaporenda* también fue un “lugar del saber” (Combès 2005:26), un espacio “de refugio, de estudios, de trabajo o de asilo” a la vez (Schuchard en Combès 2005:260).

Con el impulso agro-industrial que viviría Santa Cruz a partir de los años cincuenta y sesenta, incluyendo la instalación de varios ingenios al norte de Santa Cruz, *Mbaaporenda* cambiará de ubicación geográfica, pero las salidas guaraníes a la zafra, con técnicas de “enganche” mediante deudas y el involucramiento de los capitanes o ciertos comunarios que ejercían de “contratistas”, continuarían siendo una estrategia fundamental de la reproducción socioeconómica de las comunidades (cf. Riester *et.al* 1979).

Las salidas a la zafra empezarían a declinar en fechas bien recientes, años 90,

gracias en buena medida a la acción de los jesuitas y ONG como CIPCA, que emprendieron estrategias de desarrollo productivo en las mismas comunidades, como las “comunidades de trabajo”, que tenían como fin evitar las salidas a la zafra (véase Capítulo 4). No obstante, en algunos casos y regiones específicas, como el Isoso, sigue siendo una práctica muy frecuente en la actualidad, formando una parte fundamental de las estrategias de supervivencia de los isoseños, pero también una “forma de vida” que va más allá de las motivaciones estrictamente económicas. Como entonces con la Argentina, las migraciones a la zafra cruceña también derivarían en asentamientos permanentes, conformando así gran parte de las comunidades guaraníes de las áreas conurbanas de la ciudad de Santa Cruz (Ros y Combès 2003, Postero 2009).

2.3 Desplazamientos territoriales: el régimen de hacienda y sus transformaciones

Si la migración, teñida de un carácter mucho más dramático durante y tras la guerra del Chaco, fue la causa inmediata del declive demográfico guaraní, el motivo estructural que impulsó los movimientos migratorios guaraníes fue el despojo de su principal medio de reproducción social y cultural: las tierras de cultivo, caza y arraigo, su territorio (*ivi*).

Este fue causado por la expansión de la hacienda ganadera en la región, que introdujo un modo particular de relaciones productivas, socio-económicas y culturales: un *régimen* que más allá de crear un estructura agraria extremadamente concentrada y desigual, junto a un modelo productivo dependiente y precario fundamentado en la explotación intensiva del trabajo, generaría todo un nuevo entramado de identidades y categorías socio-laborales (“patrón”, “peón”, “camba”, “vaquero”, “mozo”, “mayordomo”, etc.) en que interseccionan posiciones de clase con categorías de racialización y estatus social.

Podemos distinguir dos etapas históricas de expansión y consolidación de la hacienda ganadera en la región: el *boom* de mediados del siglo XIX y su repunte con la guerra del Chaco, y las adquisiciones de tierra que se dieron desde la reforma agraria del 53 y las dictaduras militares de los setenta. Dos etapas que forjaron dos modelos ganaderos (“tradicional”/“moderno-empresarial”) con sus propias características.

2.3.1 Expolio territorial y explotación laboral: el modelo ganadero “tradicional”

Si bien en algunas áreas de Charagua, especialmente las cercanas a Saipurú, la hacienda hizo acto de presencia ya mitades del siglo XVIII, esta empieza a consolidarse como tal y a ocupar cada vez más tierras desde mitades del siglo XIX, tanto a través de la ocupación de facto, a menudo avalada por “tratos” fraudulentos con los mismos comunarios, como también a partir de la adjudicación estatal de tierras percibidas como baldías, muchas veces entregadas por las autoridades gubernamentales como “premio” a los criollos de la zona que batallaron en la guerra de Independencia o en la sofocación de las sublevaciones chiriguano del último cuarto del siglo XIX.

Fue en ese período, y mediante estos sistemas de acceso a la tierra, que se fundarán las primeras grandes haciendas de Charagua, inaugurando diversos de los linajes ganaderos charaguenses que, en algunos casos, aún persisten en la actualidad. La más emblemática de ellas –existente en la actualidad, aunque con un territorio mucho más reducido– es, sin duda, Itaguazurenda, fundada en 1890 por Juan Antonio Gutiérrez y recordada en los relatos orales de muchos comunarios guaraníes como una de las haciendas más duras con sus peones (cf. Liz y Ledezma 2003:24-25; Albó 2012:37-38).

Ubicada al sur de Charagua, recubriendo una parte significativa del territorio de la actual capitanía de Parapitiguasu, Itaguazurenda llegaría a acaparar más de 40.000 hectáreas (Albó 1990:279), si bien diversos informantes situaban su extensión más allá de las 60.000. “Los Gutiérrez”, descendientes y parientes varios del fundador, extenderían su presencia en Charagua con nuevas propiedades y tendrían un rol importante en la vida pública charaguense. En 1974, Mario Gutiérrez, descendiente del primer Gutiérrez, sería el socio fundador y primer presidente de la Asociación de Ganaderos de Cordillera (AGACOR), durante años un actor central en la política charaguense, vinculado al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido hegemónico en la Provincia Cordillera hasta fines de los noventa. La memoria de los Gutiérrez sigue bien viva en Charagua y, por supuesto, en AGACOR, cuyo salón principal tiene el nombre de Miguel Gutiérrez Velasco, nieto del primer Gutiérrez y administrador de Itaguazurenda durante su época de esplendor (años 40-70s).

Estas primeras haciendas sentaron las bases del tipo de ganadería que

predominaría en Charagua y las áreas más orientales de la Cordillera y las llanuras chaqueñas: una ganadería de “ramoneo”, basada en la alimentación libre de las vacas en el monte bajo y su pastoreo sin corral en grandes extensiones de tierra, en su mayoría superiores a las 15.000 hectáreas (Albó 2012:49). Las estrategias productivas y relaciones laborales de la ganadería de ramoneo difieren del tipo de hacienda, también ganadera, que se consolidó en el Chaco chuquisaqueño y las áreas más occidentales de la Cordillera, como Lagunillas o Camiri, donde las propias características ecológicas y orográficas de la región impondrían un tipo de ganadería con una superficie en hectáreas más reducida y con menos vacas, alimentadas con cultivos (Albó 1990: 278-279, 2012:49-51). En este caso, la riqueza no se mide tanto por el número de “cabezas de ganado” y la extensión de la propiedad, sino por el número de peones “cambas” que trabajan (y viven) dentro de las haciendas, dedicados al cultivo del maíz del que se alimentan las vacas (Albó 2012:49-50).

Si bien la presión que ejerció la ganadería sobre las tierras de las comunidades guaraníes fue similar en ambos casos, el tipo de relaciones de explotación laboral y el impacto de las haciendas en la configuración de las comunidades fue sensiblemente diferente. En el Chaco chuquisaqueño y en el área de Camiri emergió un modelo basado en un régimen laboral de servidumbre, con comunidades enteras “cautivas” de forma permanente dentro de las haciendas, “enganchadas” mediante deudas permanentes con el patrón, en muchos casos con capacidades de movimiento físico o acceso a la educación restringidas. Tal como lo avalaron diversos informes internacionales de organismos internacionales de derechos humanos, en diversos casos, este sistema de servidumbre continuó vigente hasta fechas tan recientes como 2008 (Gustafson 2010a, Groke 2012).

En cambio, en las haciendas que se formaron más al naciente, incluyendo el territorio de Charagua, si bien podía haber algunos trabajadores (“mozos”) viviendo con sus familias dentro de las estancias, la mayoría de comunarios eran requeridos como “peones” para trabajos temporales, como el ordeñado y marcada de las vacas, el alambrado y otras obras de infraestructura de la estancia. Conscientes de la trascendencia de esta cuestión para la memoria de lo que representó la hacienda y su legitimidad actual como “agente de desarrollo productivo” de Charagua, prácticamente todos los propietarios karai con quienes hablé sobre la cuestión coincidían en que, en

Charagua, no existió la “esclavitud” ni los malos tratos a los que va asociada: eso pasaba “más allá”, en el Alto Parapetí o en el Chaco chuquisaqueño; o, directamente, no ha pasado nunca y se trata de un “invento”, “cuento” o “propaganda política” del gobierno del MAS y/o la APG.

Pero aun sin llegar a los extremos de un régimen de servidumbre, lo cierto es que las relaciones con las “comunidades libres” cercanas o yuxtapuestas con las tierras ocupadas por haciendas charagüeñas, y las condiciones de trabajo de los peones temporales que acudían –no siempre voluntariamente– al “llamado” de los patrones, se basaban en grados extremos de explotación laboral (ver Albó 1990:280-287). Muchos relatos orales que he podido recoger sobre “los tiempos de la hacienda” –tiempos que en algunos casos pueden aludir a fechas bien recientes (hasta inicios de los noventa)–, coincidían en aspectos bien concretos: como el hecho de que la comida (normalmente *legua*, maíz muelto con agua y algo de carne) se les entregaba a los peones en *gavetas*, una comedora para chanchos, y sin cubiertos. También son frecuentes las alusiones a los maltratos físicos dentro de las haciendas, con un léxico propio (“tumbar guasca”, “traer a guasca”), e incluso un sistema de medición según las “faltas” cometidas por el peón: media *arroba*, seis “guasqueadas” o latigazos; una *arroba* doce, y así sucesivamente. Algo que revelaría un tipo de prácticas, quizás no generalizadas en todas las haciendas y estancias de Charagua, pero sí conocidas, asentadas y sostenidas en el tiempo.

Vale la pena reproducir un fragmento más que revelador sobre las relaciones de una comunidad “libre” con una propiedad ganadera cercana a Saipurú (Charagua Norte), hecha por un ex-trabajador de CIPCA, oriundo de Saipurú, en referencia a un contexto temporal no tan lejano (años setenta):

“Ese señor [el patrón, conocido como “Mandinga”] andaba normalmente en una mula, acompañado mínimo de 18 a 20 perros. Y salía a las comunidades a “proponer” trabajo. Se iba con dos pedazos de charque adonde el mburuvicha, adonde el jefe de la comunidad, de las comunidades de alrededor: “mañana necesito doce cambas. A las siete de la mañana”. A las cinco tenían que estar andando, estaba a cierta distancia y tenían que llegar allá. No le decía cuanto le iba a pagar, no le decía si le iba a dar comida, no le decía qué iban a hacer. (...) Y si no iba, ¿qué decía el señor Mandinga? Nominaba a uno: andá, pregúntale al cacique a quién ha nombrado y no ha venío. Sáquelo y tráigamelo. ¡A guasca! “¿Y por que no viniste?” “Estaba enfermo”. “¿Tenés fiebre? Allí está el

termómetro. Ah mierda, vos estás asustado, no estás con fiebre. ¡Túmbale media arroba más, pa que sane!” [anónimo, 28/3/2015].

Más allá de las relaciones de explotación laboral, el modelo ganadero instaurado en Charagua, y en el Chaco en general, se caracterizó por su baja inversión en capital y una escasa rentabilidad productiva, dependiente de las oscilaciones en la demanda externa de carne, tanto de la Argentina como de las explotaciones mineras del occidente boliviano, a su vez, dependientes de los precios internacionales de los minerales.

Si bien algunas haciendas lograron modernizarse, estos problemas estructurales –la dependencia económica y la baja productividad– apenas mejorarían con la consolidación del nuevo modelo ganadero “empresarial” a partir de los años cincuenta, cuando el gobierno nacional redescubrió el potencial agroindustrial del oriente boliviano y emprendió una serie de políticas para tal fin, como la inversión en carreteras e infraestructuras, programas de “colonización” poblacional y ampliación de la frontera agrícola, así como también mayores facilidades a una hacienda concebida como una oportunidad de modernización capitalista.

2.3.2 La (contra)reforma agraria del 53: auge y decadencia del “nuevo” modelo ganadero empresarial

Uno de los episodios más trascendentes de la historia boliviana –la Revolución Nacional del 1952 y la consecuente Reforma Agraria del 1953– tuvo significados y efectos antagónicos en los Andes y las tierras bajas. Mientras que en los valles y altiplano andino, núcleo de la revolución, el decreto de reforma agraria supuso el fin del latifundio, la servidumbre e impulsó una importante redistribución de tierras entre los antiguos “colonos” de las haciendas, reconvertidos en “campesinos” con títulos de propiedad individual; en el conjunto del oriente boliviano la reforma funcionó como una contra-reforma que, además de incrementar la concentración de la tierra, sentaría las bases para la emergencia de una nueva burguesía agraria y del actual modelo agroindustrial del oriente boliviano (cf. Urioste y Kay 2005, Soruco *et al.* 2008, Colque *et al.* 2016).

En el Chaco y Cordillera, lejos de implicar una redistribución (o restitución) de las tierras hacia las comunidades guaraníes, la reforma legalizó buena parte de los derechos propietarios de las haciendas existentes, además de intensificar el proceso de expolio vía “dotación” de nuevas tierras a particulares. En el marco de una ideología de modernización de la economía “tradicional” y fomento de un nuevo mercado capitalista agrícola, las haciendas ganaderas chaqueñas fueron conceptualizadas como “medianas o grandes empresas agropecuarias” y los ganaderos como “empresarios”, cuyas “inversiones” debían ser protegidas de la “afectación” (expropiación y distribución entre los campesinos) a la que se vio sometido el “arcaico” latifundio andino (Colque *et al.* 2016:100).

En medio de un “desorden casi general” donde “el límite entre lo legal e ilegal era casi invisible” (Bazoberry 2003:154), aumentó no solo la dotación a particulares sino también el valor meramente especulativo de la tierra y, en consecuencia, las operaciones de compra-venta. Entre 1952 y 1992, el 30% de las tierras de la Provincia Cordillera fueron vendidas casi inmediatamente después de haberse conseguido la dotación (ibíd.:155). Además, al igual que el conjunto del Departamento de Santa Cruz, la mayor parte de estas dotaciones a particulares –hasta un 73% del total de las adjudicaciones de tierra en la Provincia Cordillera (Albó 1990:272)– se produjeron durante la dictadura de Hugo Bánzer (1971-1978), oriundo del Departamento de Santa Cruz, vinculado a la élite agrícola cruceña y cuyo golpe de estado se gestó nada menos que en la referida hacienda Itaguazurenda de los Gutiérrez (ibíd. 2012:47).

Los datos existentes sobre tenencia, uso y distribución de la tierra en la Provincia Cordillera para este período dan cuenta de los resultados de este proceso de expolio y concentración territorial. Según el Censo Agropecuario de 1978, tan solo el 4,5% del total de explotaciones ganaderas de Cordillera (que ocupan una superficie total de 1,5 millones de hectáreas) acumulaban 125.000 cabezas de ganado, el 78% del total de cabezas de la provincia (Albó 1990:273). Hasta 1985, el 93% de las tierras dotadas o consolidadas por la oficina de la reforma agraria fueron a favor de ganaderos; en ese período, solo 112.551 hectáreas habían sido tituladas a favor de comunidades guaraníes y tan solo el 35% de las comunidades de la provincia tenían títulos consolidados (ibid.65). Cabe decir que una parte significativa de los títulos conseguidos por las comunidades en este período fue a través de procesos de compra de tierras previamente

dotadas gratuitamente por el estado a particulares, compras que a menudo se hicieron con el apoyo de las instituciones (la parroquia jesuita, CIPCA) que empezarán a trabajar en Charagua desde mediados de los años sesenta (véase Capítulo 4).

Este “nuevo” modelo ganadero de pretendida orientación empresarial, aunque dependiente de subsidios estatales y con un sistema de acceso a la tierra ligado a los vínculos y relaciones políticas personales, empezaría a entrar en decadencia en los años ochenta, coincidiendo con la fuerte crisis económica que atravesó Bolivia. Paralelamente, la acuciante problemática territorial de los pueblos indígenas de las tierras bajas fue ganando cada vez más protagonismo gracias a la acción del movimiento indígena y sus aliados, sobre todo a través de organizaciones inter-étnicas como la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviana), creada en 1982 bajo el auspicio de la ONG APCOB y con una participación determinante de los isoseños (véase Capítulo 4).

Con la histórica “Marcha Indígena por el territorio, la vida y la dignidad” de 1990 (cf. Lehm 1999), la CIDOB, y muy especialmente las organizaciones regionales indígenas de la Amazonía, lograron situar la demanda territorial en el centro mismo de la agenda política nacional. Pocos días después de que 800 marchistas llegaran a pie desde Trinidad a La Paz, la mayoría de la Amazonía pero entre ellos también diversos guaraníes (Lehm, *ibíd.*:118), el presidente Paz Zamora reconocía vía decreto supremo cuatro territorios colectivos indígenas, un precedente de la que sería la “segunda reforma agraria” impulsada con la Ley INRA de 1996 (Colque *et al.* 2016), que abrirá la posibilidad de que las organizaciones indígenas planteen demandas de titulación colectiva de sus territorios (Tierras Comunitarias de Origen o TCO).

Sumidos en una crisis económica que agudizó las propias contradicciones internas del modelo ganadero chaqueño, y ante la inminente llegada de un proceso de saneamiento agrario que podía cuestionar derechos de posesión adquiridos sin demasiada base legal, diversos hacendados de Charagua optaron por vender la tierra al mejor postor. Y es en este contexto que entraron en juego los menonitas, ya presentes en el oriente boliviano desde 1954 (cf. Kopp 2015). Los menonitas se convertirían en “el sueño de todo vendedor” (Bazoberry 2003:156) y, como veremos con más detalle en el Capítulo siguiente, también en un nuevo, importante y un tanto desconcertante actor del espacio rural charaguense. Sin llegar a modificar la estructura de tenencia de la tierra, ni

(al menos todavía) desplazar territorialmente a los guaraníes, sí que alterarían sus usos productivos –más agrícolas y con más maquinaria–, así como el marco de relaciones laborales con las comunidades guaraníes que, sin excepción, consideran que los menonitas los tratan mucho mejor que los hacendados karai.

Itaguazurenda ejemplifica, de nuevo, esta evolución de la hacienda. La primera colonia menonita instalada en Charagua, Pinondi, se fundaría en 1986 a través de la compra de 10.561 hectáreas a su entonces propietario, Miguel Gutiérrez, a 20 dólares por hectárea, aunque la tierra comprada no estaba siquiera desmontada (Bazoberry, *ibíd.*). Formada por menonitas de origen mexicano pero asentados desde 1967 en una colonia al sur de Santa Cruz, Pinondi fue la avanzada de este grupo religioso-étnico en Charagua. Durante los noventa, coincidiendo con la etapa de mayor expansión de los menonitas en Bolivia, incrementarían su presencia hasta llegar a constituir las seis colonias actuales y a ocupar en total más de 100.000 hectáreas, siempre a través de la compra de tierras de antiguas propiedades ganaderas (véase Capítulo 2).

La mayoría de colonias menonitas se ubicaron a las puertas del Isoso, una región que merece un punto aparte con el que cerraremos este Capítulo. Y es que los isoseños –y, sobre todo, sus capitanes hereditarios– emprendieron, y con relativo éxito, su particular camino para revertir el proceso de expolio territorial karai.

2.3.3. La lucha del Isoso (y sus capitanes) por la tierra

Cuando se promulgó la Reforma Agraria de 1953, el Isoso, desde mediados del siglo XIX muy afectado por la penetración de la hacienda, era la única región de las tierras bajas bolivianas que poseía títulos de propiedad colectiva –“títulos ejecutoriales”⁴⁰– de algunas tierras comunales (Combès 2005:307). En 1945, Aguaragua y sus vecinas Iyovi y Koropo, en el Bajo Isoso, consiguieron, a través de un procedimiento de “dotación”, un título que les reconocía un total de 4.699 hectáreas,

⁴⁰ Como notan Colque *et al.* (2016:47), la importancia que le dan los indígenas y campesinos a la figura del “título ejecutorial” es una herencia directa del régimen de propiedad de la tierra de la Corona Española. Durante la colonia, la titularidad de la tierra, vía “encomiendas” pero también de las “comunidades originarias” andinas, era concedida directamente a través de un título validado por el rey de España. Actualmente, los procesos de distribución de tierras (individuales y colectivas) concluyen con la entrega de “títulos ejecutoriales” firmados directamente por el Presidente (o cargos de alto rango) y son registrados como tal en las oficinas públicas de “Derechos Reales”.

ampliadas a 6.775 en 1986 (comunicación personal de un comunario de Aguaraiagua). En 1948 y 1949, otras comunidades del Alto Isoso también obtendrían su título, de 5.000 hectáreas, con el mismo procedimiento (Ibasiriri y Guirayoasa, por un lado, Copere y Yapiroa, por el otro).

Hasta hoy día, todos los documentos originales que tienen que ver con los trámites agrarios de Aguaraiagua, Iyovi y Koropo (testimonios previos, el título ejecutorial y otras actualizaciones legales que le siguieron) siguen resguardados en Aguaraiagua por alguien de máxima confianza que dejaremos en el anonimato.

“¿Sabes pa qué he guardado todo esto joven?”. Y en la respuesta que nos da quien resguarda los títulos de tierra vemos la centralidad del territorio y su estrecho vínculo con la memoria del expolio y de “los abuelos”: “he guardado porque antes algunos querían vender. Y cuando vende, pue, uhh, va a venir los que compran y vamos a desalojar de aquí. Y ahora no se puede vender porque tengo todo aquí, todo guardado aquí. Los 193 títulos individuales de los trabajos de los abuelos”.



Ilustración 11 “Los trabajos de los abuelos”. Títulos y trámites agrarios de Aguaraiagua

La obtención del título ejecutorial en 1945 –de propiedad colectiva pero donde consta el reparto a partes iguales entre 193 comunarios– fue la culminación de unos largos trámites agrarios iniciados una fecha tan temprana como 1925, que incluyeron la

contratación de abogados karai para redactar las solicitudes previas⁴¹ y un viaje a pie hasta La Paz (1927) de 17 capitanes isoseños para tratar de hacer avanzar los trámites (Combès 2005:282), un precedente de las marchas del movimiento indígena contemporáneo, pero también de los constantes viajes y trajines burocráticos que deben realizar los dirigentes indígenas como parte central de su rol y legitimidad dirigenal. Todo ello fue financiado mediante el trabajo de los isoseños, en el que tuvieron un papel central los tejidos de las mujeres (Combès 2005:277-288).

Así nos lo cuenta don Natalio Baisigua, *arakuaa iya* (“dueño del saber”) de Aguaraiagua, gran conocedor de las historias, viajes y luchas de los “abuelos”: “De su caraguatá [cactus chaqueño del que se hace hilo] hicieron chispa, hicieron sogá, hicieron de las ovejas las lanas, lo tejían las mujeres para los sergoneros, porque los cruceños pues montan a caballo, así lo llevan por ahí, para que puedan pagar al que está solicitando” [Natalio Baisigua, 16/09/2014].

Los trámites fueron impulsados por el capitán grande Enrique Iyambae y el entonces segundo capitán Casiano Barrientos, sobrino de Enrique ejecutado tras la Guerra del Chaco. Pese a su avanzada edad, don Natalio posee una memoria extraordinaria. Y aunque en este relato “olvida” mencionar algunos personajes incómodos (capitanes pertenecientes a linajes rivales)⁴², evoca con detalle las dificultades que entrañaron aquellos trámites, exaltando la figura de un hombre que “siempre se pone como hombre”, Enrique Iyambae, quien vivió y murió en Aguaraiagua:

⁴¹ Combès (2005:276-277) analiza los argumentos jurídicos utilizados en estos “expedientes” necesarios para el proceso de dotación de tierras realizado por los abogados contratados por los isoseños. Resalta que estos se apoyan “en un número impresionante de leyes y decretos supremos” para hacer valer su derecho sobre la tierra, como un decreto de Bolívar de 1824 que establece el derecho de propiedad indígena de los “terrenos de origen llamados de comunidad” o el “reglamento de tierras baldías” de 1907, entre muchos otros (ibíd.)

⁴² En el relato de Natalio apenas tiene protagonismo Bonifacio Barrientos Iyambae (sobrino de Enrique) y futuro capitán grande de *todo* el Isoso (alto y bajo), aunque el nombre de Bonifacio aparece, junto con el de Enrique, en la fotocopia del título ejecutorial de 1945 que me mostró Natalio. En realidad, en su relato, no queda claro qué capitanes fueron exactamente a La Paz en este primer y muy recordado viaje (que sitúa en 1929, mientras Combès lo hace en 1927). Combès (2005:282) menciona a Casiano y Bonifacio, mientras que Natalio –muy crítico con Bonifacio por ser “contratista” (véase Capítulo 4)- señala solo el protagonismo de Enrique, ayudado por Casiano. Por otro lado, Natalio me habló de un segundo viaje a La Paz en 1945 de Enrique conjuntamente con Bonifacio (ya muerto Casiano), un viaje que no habría tenido que ver con trámites territoriales sino para formalizar la división del Isoso entre Alto (Bonifacio) y Bajo (Enrique), viaje que no menciona Combès, si bien sí que indaga en profundidad en las ambivalentes relaciones entre Enrique y Bonifacio, la división alto/bajo y en cómo, tras la muerte de Enrique en 1958, Bonifacio asumió el control de todo el Isoso pero desplazando su centro político desde el Bajo hacia el Alto (ibíd.296-303).

“Los karai se adueñaron a los pobres, a los pobres indígenas. Lo hacen trabajar en vano, no le pagaban, le maltratan. A Enrique Iyambae lo agarró corregidor Agustín Gutiérrez. Tres días lo han tenido al cepo [instrumento de tortura], en semejante sol. No querían ni su familia que daban agua. Querían matarle allí en el cepo. Pero su hermano, no tenían miedo, y se fue y le llevó algo de comida. Y así lo aguantó tres días y lo sacaron. Lo vendió con animales, le dio al corregidor y lo sacaron. Y se fue hasta a pie a Santa Cruz, de noche, de noche nomás viajó Enrique Iyambae haciendo trámite, ha salido de noche de aquí (...). Se fueron también a La Paz, hasta La Paz. Fue antes de la Guerra, el veintinueve. A pie fueron, despacito, pidiendo donde le faltan algo para su diario, y buscan trabajo y trabajan, ganan, y después pasan, así van hasta llegar a La Paz. Pero consiguió pues todo lo que ellos querían. Consiguió el título, sacaron los documentos, y los sacaron esos, cuando traían eso documentos ya se callaron los karai (...). Harto luchó con los karai. Los ganó Enrique Iyambae. Nunca se acobarda Enrique Iyambae, siempre se pone como hombre” [Natalio Baisigua, 16/09/2014].

A diferencia de otras regiones guaraníes, desde mediados del siglo XIX, la opción de los isoseños ante el “dilema de la colonización” (Saignes 2007:85) no pasó por la sublevación armada, sino por utilizar a su favor las “armas blancas” –títulos, papeles, cartas, sellos, leyes, abogados (Combès 2005). Como revelan las indagaciones etnohistóricas de Isabelle Combès, este tipo de lucha (legal y pacífica) para tratar de hacer valer derechos colectivos, pero también “derechos dinásticos” de capitanes y linajes enfrentados, es una constante de la historia isoseña desde mediados del siglo XIX. Ya en 1856, el capitán José Iyambae, padre de Enrique, viajó a la capital de la República (entonces en Sucre) para protestar ante el creciente avasallamiento ganadero (ibíd.185-187).

Si bien de este tipo de lucha, más allá de la obtención de títulos para algunas comunidades concretas, no logró alterar la situación estructural de relegación y pobreza de la mayoría de isoseños, sí que revela, al tiempo que contribuye a re-afirmar, una identidad colectiva diferenciada de los *otros* guaraníes, y muy particularmente de los *ava* de Charagua: los anteriores “dueños” de los isoseños “se dejaron adueñar de su territorio por los karai”, me dirían varios comunarios del Isos. Así, la configuración socio-histórica de Charagua no se reduce solamente a la oposición entre colonizadores y colonizados, karai y guaraní, patrones y peones, sino que incluye múltiples procesos de diferenciación que, veremos, han conformado un *espacio abigarrado*.

CAPÍTULO 2

ESPACIOS ABIGARRADOS, ESCENARIOS DE INVESTIGACIÓN

“Algunos pueblos (éste es el caso, el de Bolivia) no son explicables cuando se los desprende de su escenario”
René Zavaleta (2013 [1984]:280)

A partir de las aportaciones del geógrafo Henri Lefebvre sabemos que el “espacio” no es algo dado e inerte, como si se tratara de “una especie de plano neutro sobre el cual se inscriben las diferencias culturales, las memorias históricas y las organizaciones sociales (Gupta y Ferguson, 2008:235). Para Lefebvre y el amplio campo de estudios sociales que desde distintas perspectivas han seguido sus pasos⁴³, el espacio debe entenderse como un *constructo social*, producido y significado a partir de la sedimentación de procesos históricos, interacciones sociales, luchas políticas, relaciones de poder. El espacio es una construcción nunca acabada y en constante tensión dialéctica entre lo percibido, lo vivido y lo concebido, tensión expresada por Lefebvre a través de la tríada conceptual *práctica del espacio, representaciones del espacio y espacios de representación* (Lefebvre [1974] 2013: 92, 97-99).

Si hasta ahora hemos dotado de historicidad a la producción de Charagua como espacio social, haciendo énfasis en el proceso de colonización karai de la región, la periferización de los chiriguano-guaraníes y los distintos mecanismos de espacialización estatal, en este Capítulo continuamos profundizando en la cuestión del “aquí”, abordándolo desde el presente etnográfico. Mientras transitamos por algunos de los caminos y bifurcaciones del proceso de investigación sobre el terreno, iremos dotando de textura a ese mismo terreno, cuya morfología social y geográfica han marcado profundamente los alcances y desarrollo del trabajo de campo.

⁴³ Cito algunas aportaciones que han inspirado más directamente mi lectura de Lefebvre y la consecuente problematización del espacio y territorialidades charaguieñas: Van der Geest y Peluso 1995; Scott 1998; Escobar 2001; Ferguson y Gupta 2002; Gupta y Ferguson 2008 [1997]; Damonte 2009. Para una síntesis de algunas de esas miradas sobre las dimensiones sociales de la territorialidad resulta especialmente útil el artículo de Escobar (op.cit.).

En primer lugar se explicará cómo, a través de las redes paceñas de “apoyo” a las autonomías indígenas, llegué hasta la lejana Charagua. Además de responder a uno de los interrogantes que más me plantearon los charagüeños –cómo fui a parar, precisamente, a Charagua–, el recorrido desde La Paz a Charagua, tantas veces transitado (en sentido inverso) por los impulsores del proyecto autonómico guaraní, resulta clave para empezar a vislumbrar una cuestión fundamental: las relaciones y actores trans-locales involucrados en el “acompañamiento” de la organización política guaraní y en los procesos de construcción autonómica indígena en la Bolivia plurinacional.

Una vez aterrizados en Charagua se presentará un panorama socio-espacial de sus principales dinámicas contemporáneas, especialmente atento a la cuestión de la heterogeneidad –y a los instrumentos conceptuales y analíticos para *leerla*– y a las ambivalencias de las muchas transformaciones que ha atravesado Charagua desde la segunda mitad del siglo XX. Entre estas, una de las más destacadas es, sin duda, la nueva centralidad guaraní, que se expresa tanto a nivel demográfico, político como territorial. Se trata, no obstante, de una centralidad precaria y en pugna, compatible con la pervivencia de un racismo persistente, desigualdades socioeconómicas estructurales y un conjunto de dinámicas de relegación material y simbólica de las comunidades rurales guaraníes del núcleo de la charagüeñidad.

Así, las múltiples “formas de adscripción territorial” (Damonte 2011) que coexisten dentro de la jurisdicción de Charagua, y los procesos diferenciación e identificación social, siguen (re)produciéndose en un esquema de jerarquización espacializada –pueblo-campo, karai-guaraní, charagüeños-indios, modernidad-atraso– de tipo (neo)colonial. Para pensar el tipo de heterogeneidad sociocultural charagüeña – un dato objetivo y una las tramas centrales de los discursos charagüeños– propongo recorrer a la imagen de *abigarramiento* propuesta inicialmente por René Zavaleta, que permite pensar la *diversidad* etnocultural y de prácticas y representaciones espaciales de Charagua sin olvidarnos de la *desigualdad* socioeconómica, la conflictividad y la sedimentación de relaciones de poder y subordinación.

1. Caminos de llegada: desde La Paz a Charagua

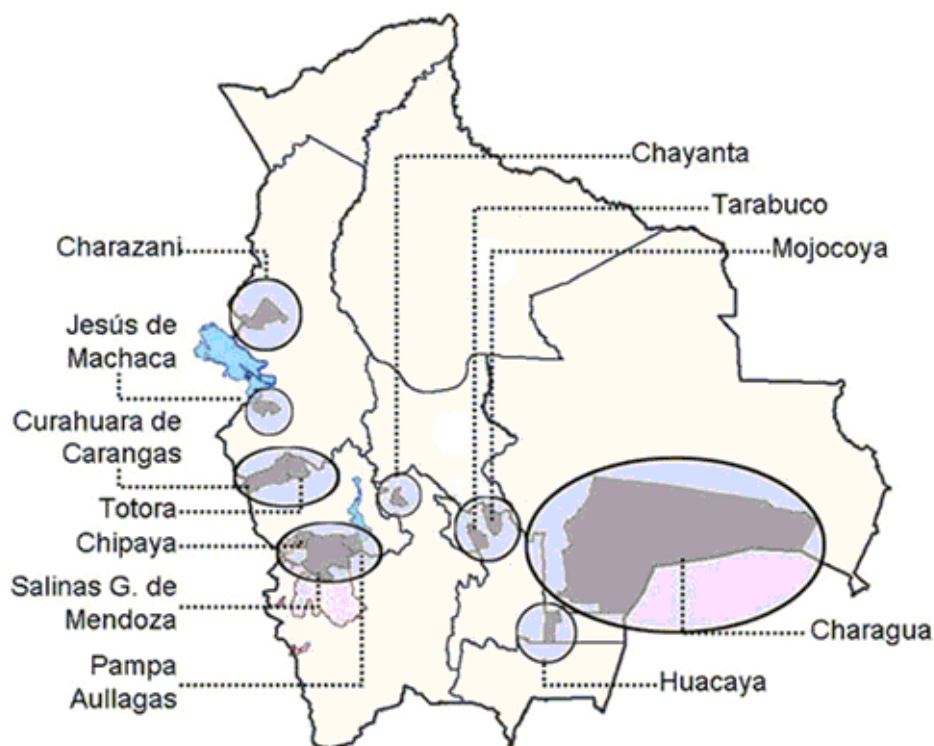
En marzo de 2012 llegaba a La Paz con la perspectiva de seis meses de trabajo por delante. Si bien tuve la oportunidad visitar brevemente Bolivia unos años antes⁴⁴, este fue mi primer contacto con “el campo”, y el inicio del camino que me llevaría hasta Charagua. Una vez instalados con Joan Roura⁴⁵, compañero de beca, maestría y andanzas bolivianas, en un frío y pequeño *garzonier* cerca de la Plaza Villaroel, empecé una persistente peregrinación por la ciudad que se acabaría prolongando por dos meses.

Ya desde sus inicios, conceptualicé La Paz como uno de los principales escenarios de investigación. En tanto que sede del gobierno y centro político del Estado Plurinacional, que no su capital oficial (que es Sucre), una estadía en la ciudad resultaba imprescindible para atender la compleja trama de intervenciones y discursividades en torno a los procesos autonómicos indígenas en marcha. Mi intención era quedarme allí el tiempo necesario para empezar a indagar en estas redes y, a la vez, recabar los contactos y permisos necesarios para la definitiva entrada al campo.

Si bien tenía claro que la unidad de análisis principal de una investigación etnográfica sobre la construcción de autonomías indígenas debía ser alguno (o algunos) de los 11 municipios que, desde el referéndum de diciembre del 2009, se encontraban en proceso de conversión a autonomía indígena (ver mapa 1), todavía no tenía decidido cuál podría ser el municipio, qué criterios de elección seguir y cuáles eran las mejores estrategias de entrada.

⁴⁴ El viaje coincidió con la primera y mediatizada victoria electoral de Evo Morales (19 de diciembre del 2005), un hito histórico que atrajo hasta Bolivia a un nuevo flujo de visitantes, observadores, militantes y curiosos de todo tipo. El hecho de que mi primer contacto con Bolivia coincidiera con la llegada al poder de alguien que se presentaba y era presentado como “el primer presidente indígena” no solo de Bolivia sino también del conjunto de América Latina, tuvo, sin duda alguna, importantes consecuencias en la formación de mi interés “académico” por Bolivia. Así como también en los propios contenidos y sesgos de este interés.

⁴⁵ Tras solicitar distintas becas, con resultados negativos, pude financiar la práctica totalidad de esta primera estadía gracias a que Joan Roura decidió asumir un “pacto” sellado en condiciones más que dudosas desde cualquier mínimo criterio contractual y compartir conmigo la mitad del importe de la beca que había obtenido. Joan no solo es responsable directo de las condiciones materiales que dieron inicio a esta investigación, sino que esta se encuentra fuertemente influida por su propio trabajo etnográfico en Bolivia –centrado en el rol del fútbol en el contexto de la migración (Roura, 2013 2014) – y por nuestras infinitas conversaciones e indagaciones en y sobre Bolivia (cf. Morell y Roura 2013).



Mapa 3. Los primeros 11 municipios en conversión a AIOC⁴⁶ (elaborado por la Fundación Tierra)

Atendiendo a criterios de mera distancia y accesibilidad geográfica, tan solo dos de estos 11 municipios (Jesús de Machaca y Charazani) se encontraban administrativamente dentro del Departamento de La Paz, y solo Jesús de Machaca, un emblemático y combativo municipio aymara, a una distancia prudencial de la ciudad de la La Paz⁴⁷.

En realidad, terminé “eligiendo” el municipio más alejado de La Paz. Como hemos visto en el Capítulo anterior, más allá de la evidente distancia geográfica con respecto a los centros políticos del país, Charagua –y el conjunto Chaco boliviano– es, sobre todo, un espacio representado como distante, ubicado en la periferia de las

⁴⁶ En el mapa aparece también Curahuara de Carangas que, si bien celebró el referéndum de conversión el 6 de diciembre de 2009, ganó el No, con lo cual no empezó a desplegarse el proceso.

⁴⁷ Aparte de una pionera obra de Xavier Albó (1972), quien residió durante años en Jesús de Machaca, y entre otros estudios más recientes (cf. Colque y Cameron 2009) destacan los trabajos desarrollados en el marco del Taller de Historia Oral Andina (THOA) por científicos sociales aymaras como Estaban Ticona (sociólogo) o Roberto Choque (historiador), editados en forma de trilogía por CIPCA en sus cuadernos de investigación (Choque y Ticona 1996, Ticona y Albó 1997 y Choque 2002 [reedición])

construcciones sociales (y académicas) sobre lo boliviano –también sobre lo indígena boliviano–, que siguen siendo predominantemente de carácter andino-céntrico. De todas formas, desde la victoria en el referéndum de 2009, Charagua había logrado una exigua pero nueva centralidad. Los actores que impulsaban el proyecto autonómico guaraní habían ido tejiendo y articulándose activamente en redes de apoyo más o menos institucionalizadas, con La Paz como uno de sus nodos centrales.

Practicando una suerte de “etnografía siempre activada” (Esteban 2011:28), alterné entrevistas formales con largas y apasionadas conversaciones nocturnas; visitas a instituciones y bibliotecas con la asistencia a todo tipo eventos (conferencias, talleres, seminarios, foros); lecturas y notas de campo con paseos por los mercados de las laderas de La Paz o de la ciudad de El Alto. A las pocas semanas disponía de una nutrida agenda de contactos en mi celular: desde la misma Ministra de Autonomías y distintos técnicos del Ministerio, hasta investigadores –bolivianos, extranjeros o “bolivianizados”– que, en su mayoría vinculados a ONG, trabajaban sobre los procesos autonómicos, pasado por distintos dirigentes indígenas de los municipios en conversión.

1.1 Redes de apoyo a las autonomías indígenas: entre la burocracia, los conflictos internos y el cansancio

Enseguida identifiqué dos tipos de redes institucionalizadas que, con variaciones, se mantienen en la actualidad. Por un lado, en términos de instituciones de “apoyo” o “acompañamiento”, la **Plataforma Interinstitucional de Apoyo a las Autonomías Indígenas Originario Campesinas**, un convenio de colaboración entre diferentes instituciones rubricado por primera vez en agosto del 2010 (renovado nuevamente en 2012 y 2016), agrupando instituciones del Estado, ONG nacionales, agencias de cooperación internacional y organismos del sistema de Naciones Unidas⁴⁸.

⁴⁸ En 2012, el convenio que constituye la Plataforma fue rubricada por las siguientes instituciones públicas (Ministerio de Autonomías, Escuela de Gestión Pública Plurinacional e Instituto de Investigaciones Sociales de Bolivia), organizaciones bolivianas (CIPCA, Fundación Tierra, Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria) y distintas instituciones de tipo internacional como la GTZ (agencia de cooperación alemana), IBIS (agencia de cooperación oficial danesa), la Asociación Mundial de Pueblos de la Montaña, Visión Mundial Bolivia (VMB), Veterinarios Sin Fronteras - Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola (VFS - CICDA) y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Bolivia (datos del trabajo campo). Cabe decir que la participación y los grados de “apoyo” de cada una de estas instituciones es

Por otro lado, en términos más orgánicos, otra red importante es la **CONAIOIC** (Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas Originario Campesinas), constituida en 2010 para coordinar la acción y demandas de las autonomías indígenas en formación, compuesta tanto por representantes de las organizaciones indígenas locales como de los distintos “órganos deliberativos” o “asambleas autonómicas” conformados en cada uno de los municipios. Desde 2010, con el apoyo técnico y financiero de varias de las instituciones que hacen parte la Plataforma Interinstitucional, especialmente del Ministerio de Autonomías, la CONAIOIC se reúne periódicamente para celebrar asambleas generales y mesas técnicas, sobre todo en La Paz pero también en otras ciudades bolivianas y, de forma rotativa, también en los municipios en conversión a autonomía.

A partir de la asistencia a algunas reuniones de la CONAIC, y de las entrevistas que realicé a distintos actores de estas redes, llegué a diversas conclusiones, tanto sobre las dinámicas de los propios procesos autonómicos como sobre las estrategias metodológicas a seguir.

Para empezar, enseguida se hacía evidente que el “avance” de los procesos autonómicos no solo era lento y desigual, también repleto de trabas burocráticas y conflictos internos. En algunos municipios, el proceso estaba completamente bloqueado a causa de estos conflictos que, sin desechar otras razones, tenían que ver con luchas internas por el poder, generadas por el desinterés de los gobiernos municipales elegidos en abril del 2010 –todos ellos, indígenas– en impulsar unos procesos que entendían que amenazaban su continuidad en el cargo durante los cinco años. En los municipios donde las respectivas asambleas autonómicas se habían conformado sin demasiados problemas y se encontraban en desiguales etapas de avance en la elaboración de sus estatutos, la situación, bien palpable en las reuniones de la CONAIOIC, era de cansancio y cierta indignación debido a la conjunción entre demoras burocráticas y falta de financiación. Claudia Peña, entonces, Ministra de Autonomías, era consciente de esta situación:

muy desigual, y que el propio funcionamiento e implicación de la Plataforma ha ido oscilando al ritmo de las propias oscilaciones de los procesos. Además, también existen otras instituciones que apoyan los procesos autonómicos sin formar parte de la Plataforma.

“Las asambleas autonómicas se han empoderado en el último tiempo, si bien nosotros y otras instituciones estamos asistiendo todo el tiempo, son ellos los que están cada vez más tomando sus propias decisiones. Pero al lado de este proceso de empoderamiento, también hay un proceso muy tangible de cansancio de los asambleístas. Hay algunos que llevan ya dos años, sin sueldo, dejando sus casas, sus ocupaciones, sus responsabilidades. Entonces ya va siendo tiempo de cerrar los procesos, ¿no? Para que sean, digamos, exitosos, porque si no la gente se cansa y lo deja a medias” [Claudia Peña, 17/4/2012].

El criterio de accesibilidad y distancia geográfica a la hora de elegir el municipio donde emplazar el trabajo de campo iba perdiendo peso frente a la necesidad de encontrar un municipio donde el proceso estuviera en marcha o, simplemente, *existiera* tal proceso. Esto delimitaba considerablemente el rango de elección y, directamente, descartaba algunas opciones, como el caso de Jesús de Machaca, donde los conflictos internos han paralizado el proceso indefinidamente.

Junto a la burocratización, otro de los elementos que enseguida se hacía evidente era la dependencia de los proyectos autonómicos del “apoyo” externo, un debate complejo y que, como veremos, en Charagua formó parte del campo de disputas entre impulsores y opositores a la autonomía indígena. El hecho de que el marco jurídico boliviano no establezca un sistema de financiación público para llevar a cabo tramos centrales de los procesos de conversión a autonomía indígena, sitúa los proyectos autonómicos en una situación claramente precaria, y discriminatoria con respecto a la situación de los otros niveles de autonomía del Estado Plurinacional (municipios, departamentos, regiones).

En definitiva, la suerte de las autonomías indígenas dependía (y depende) de las posibilidades y habilidades de los actores locales involucrados para acceder a recursos económicos. Algo que tiene mucho que ver con su inserción previa en redes de apoyo institucionalizadas, principalmente en forma de ONG nacionales y, a su vez, de los vínculos y habilidades de estas ONG para conseguir financiación a través de agencias de cooperación internacional (véase Capítulo 6).

En mi caso, este tipo de vínculos tuvieron importantes consecuencias a la hora de encontrar “mi municipio” y la forma de acceso al campo. Si bien en un inicio entendía que lo esencial era contar con los permisos de las organizaciones y

representantes indígenas de cada municipio, lo cierto es que rápidamente entendí que había otra vía de acceso, mucho más rápida y sencilla. Lluís, director de la Agencia Catalana de Desarrollo en La Paz, institución que hasta inicios 2012 –cuando los recortes presupuestarios del gobierno autonómico catalán acabaron con el puesto trabajo de Lluís y con la propia Agencia– había formado parte de la Plataforma Interinstitucional, me dejó claro que si quería “entrar” a un municipio era imprescindible, primero, saber qué ONG boliviana trabajaba en cada uno de los municipios, y después, llegar ahí convenientemente “acompañando” por los técnicos de las ONG que, a su vez, “acompañan” los procesos [DC 13/4/12].

Si bien tenía ciertas reticencias con la “vía ONG”, que entendía que podría crear confusiones sobre mi rol y funciones, tras sucesivos intentos y fracasos con la “vía orgánica” –básicamente, fracasos en forma de silencios desconcertantes por parte de los dirigentes indígenas cuando les explicitaba mis intenciones–, consideré más que razonable apostar decididamente a esta opción. En otro de los múltiples actos que aquellos días no dejaban de celebrarse en La Paz, esta vez se trataba del II Foro Andino-Amazónico, abordé a Xavier Albó, quien participaba en el Foro para hablar, precisamente, sobre autonomías indígenas.

1.1.1 Aterrizaje a Charagua, vía CIPCA (y Xavier Albó)

No creo que sea exagerado afirmar que, durante las últimas cuatro décadas, Albó se ha encargado de hacer que varias generaciones de antropólogos –bolivianos o extranjeros– lleguen a algún sitio a hacer algo de provecho. Sacerdote jesuita, lingüista y antropólogo originario de La Garriga (Catalunya) pero, en sus propias palabras, “renacido” en Bolivia, donde llegaría de forma casi coincidente con la Revolución Nacional de 1952, Xavier Albó es eso que suele llamarse “toda una institución”⁴⁹ (cf.

⁴⁹ Menos metafóricamente, el nombre de Xavier Albó da nombre, desde 2006, a una institución que fue central para el vaciado bibliográfico de la presente investigación: la Fundación Xavier Albó, que recoge, amplía y sistematiza la anterior Biblioteca de CIPCA (conformada, en buena parte, por la propia biblioteca personal de Albó) [el catálogo está disponible en <http://www.fxa.org.bo>, 13/12/17, última consulta]. La “institucionalización” de Albó ha seguido recientemente, por ejemplo, con la otorgación de la máxima distinción boliviana (el Cóndor de los Andes) en abril del 2016 – junto con Maricio Bacardit, también de origen catalán y desde hace unos 10 años párroco de Charagua–; o con la reciente y progresiva publicación en distintos volúmenes cronológicos de sus “obras selectas”, que

Alvizuri 2009:132-135). Aparte de ser autor de centenares de publicaciones centradas sobre todo en cuestiones de etnicidad, lingüística y política –algunas de ellas sobre los guaraníes (Albó 1990) y, concretamente, sobre Charagua (Albó y Pifarré 1986, Albó 2012)–, a lo largo de su dilatada trayectoria ha sido también un actor político importante: participando en huelgas de hambre contra las dictaduras de Bánzer y García Meza, como consultor en las reformas multiculturalistas de los noventa o apoyando a Evo Morales y el “proceso de cambio”, aunque cada vez de forma más crítica y desencantada.

Además de su rol intelectual en el proceso de concepción y conceptualización del Estado Plurinacional y, muy particularmente, de las autonomías indígenas –alguna gente me diría, de forma un tanto exagerada, que él es el “inventor” del Estado Plurinacional y/o de las autonomías indígenas–, Albó fue uno de los tres fundadores de **CIPCA** (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado) en 1971, una institución de “investigación-acción” que, a caballo y en tensión, entre ONG de desarrollo, institución de capacitación política y centro de investigación, ha logrado convertirse en una de las instituciones no gubernamentales con más influencia, prestigio y recursos del país (cf. Gianotten 2006). Además, CIPCA fue la primera ONG que, un lejano 1976, abrió una oficina en el pueblo de Charagua, algo por entonces nada común el mundo de las ONG bolivianas, concentradas en las grandes urbes, y que, como veremos en el Capítulo 4, tendría profundos impactos en la historia guaraní.

Cuando le planteé mis planes y, más que nada, mis dudas, en un catalán que conserva intacto, Albó me direccionó insistentemente hacia Charagua. Hacía poco que él mismo había terminado de redactar una investigación sobre el proceso autonómico de Charagua y Gutiérrez, otro municipio de mayoría guaraní de la Provincia Cordillera (Albó 2012)⁵⁰. Yo podría retomar la investigación donde él la había dejado (la victoria de Los Verdes en las elecciones municipales de abril de 2010), incorporar el último

se estima que llegarán a las 10.000 páginas (notas CIPCA 2016, disponible en <http://www.foroandinoamazonico.org/noticias/noticias-2016/382-xavier-albo-presenta-los-dos-primeros-tomos-de-sus-obras-selectas>)

⁵⁰ Aunque las dos capitanías guaraníes que se encuentran dentro de la jurisdicción municipal de Gutiérrez (Kaipendi-Karovaicho y Kaaguasu) solicitaron la celebración del referéndum ya en 2009, al no lograr superar los trámites exigidos por una mezcla de conflictos con el Gobierno municipal y demoras burocráticas (Albó 2012:211-213), el referéndum no se llegó a celebrar. Seis años después, el 20 de noviembre del 2016, el referéndum de acceso a la AIOC se acabaría celebrando, recabando un 63% de votos positivos.

tramo de discusiones de la Asamblea Autonómica alrededor del estatuto hasta llegar a su aprobación o, incluso, quedarme hasta que se celebrase el próximo referéndum de aprobación del estatuto –que entonces ya se consideraba “próximo” pero que no se celebraría hasta al cabo de tres años (20 de septiembre del 2015) (véase Capítulo 9).

En el mismo foro, Xavier me presentó a Magaly, una joven socióloga charagüeña y, desde hacía unos años, la responsable de la oficina local de CIPCA en Charagua. Nacida en una familia karai enraizada en Charagua Pueblo, Magaly fue la primera charagüeña que conocí. Enseguida pude percibir ciertas reticencias sobre mis intenciones que, más adelante, supe que tenían que ver con el hecho de que ya entonces le había tocado asumir, vía Xavier Albó, la carga extra-profesional de guiar a todo tipo de investigadores extraviados que aparecían por Charagua precisando su ayuda y que, muy a menudo, desaparecían sin devolver el fruto de sus indagaciones. Superadas rápidamente tales reticencias, Magaly no solo se convertiría en la persona clave para la entrada y presentación en Charagua –y para recorrerla físicamente con el vehículo de CIPCA–, también devino una de mis principales y más incisivas interlocutoras. Por su posición institucional disponía de abundante información, pero además, tenía una visión personal compleja, audaz y (auto)crítica de la sociedad charagüeña y del proyecto autonómico guaraní, con el que estaba profundamente comprometida más allá de lo estrictamente profesional.

Quedamos en que me avisaría cuando próximamente se convocara en Charagua Pueblo una “gran asamblea interzonal” que reuniría a los capitanes del conjunto de las comunidades de Charagua con el objetivo de discutir y validar el primer borrador del estatuto que había redactado la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua, un paso que calificó de “trascendental para el proceso”. Allí tendría la oportunidad de charlar con los “compañeros” y plantearles mi trabajo, pues “son los que conducen el proceso y son ellos los que tienen la última palabra, nosotros solo acompañamos”, puntualizaría. [DC, 10/05/12].

Una vez encontrado “mi municipio” me dediqué, básicamente, a esperar la llamada de Magaly. Mientras tanto, atesoré todo lo que pude encontrar sobre los guaraníes, el Chaco y Charagua y, siempre en flota, me trasladé hacia la ciudad de Santa Cruz. Desde entonces, y en el resto de etapas de investigación que siguieron, Santa Cruz devendría mi “campo base” cuando no estaba en Charagua, y otro escenario importante

de una investigación que había descendido desde las alturas andinas para establecerse definitivamente en las llanuras bolivianas.

Al cabo de unos días, recibí la llamada: el 29 de mayo, a primera hora de la mañana, se produciría la asamblea inter-zonal en la sede de una institución cuyo nombre fui incapaz de captar: Arakuaarenda (literalmente, “casa o sitio del saber”). Tras algunos problemas logísticos, logré llegar al pueblo de Charagua, a Arakuaarenda y a la asamblea interzonal justo cuando empezaba el cuarto intermedio para el almuerzo. Magaly me presentó a los primeros mburuvicha. Uno de ellos, me dijo que en la tarde me darían un “campito” para que me presentara. Cuando se retomó la asamblea, me senté en un lateral de la sala. Contabilicé a unas 90 personas: muchos hombres, algunas mujeres, diversos niños. El responsable de comunicación hizo saber que, antes de retomar el orden del día, había alguien que había venido de lejos y quería tomar la palabra.

Subí a la tarima y me presenté como un estudiante de antropología venido de Barcelona y destacué que no tenía ningún vínculo con ninguna institución. Simultáneamente, intenté comunicar el objetivo de mi presencia, mostrar mi solidaridad con la lucha guaraní por la autonomía y pedir permiso para residir un tiempo en Charagua. Dudo que lograra hacerme entender, pero recibí un sonoro aplauso del auditorio que me reconfortó. Más adelante comprobaría que se trataba de una respuesta protocolaria –una suerte de salutación de bienvenida– ante cualquier *gringo* que toma la palabra para presentarse en una asamblea guaraní.

En cualquier caso, podemos tomar este aplauso de bienvenida como la señal del definitivo aterrizaje en Charagua. Faltaba lo más difícil: comprenderla.

2. “Como una Bolivia en pequeño”. Inmensidad, heterogeneidad y complejidad

En todas mis estadías en Charagua Pueblo me alojé siempre en el mismo lugar donde fui a parar tras este primer aterrizaje: la Estancia Charagua [seud.], un hostel ubicado en una de las esquinas de la plaza principal, regentado por doña Rosana [seud.], afable y corpulenta charagüeña karai. Mientras Rosana se encargaba de la contabilidad y gestión del hostel, Milagros y Pura [seuds.], ambas guaraníes, mantenían a diario la merecida fama de la Estancia Charagua como uno de los hospedajes más limpios del pueblo.

Algunas noches, Rosana conectaba la radio que tenía en la cocina. Entre chasquidos y ecos de otras frecuencias, trataba de intercambiar alguna frase con su marido y sus hijos, quienes la mayor parte del tiempo residían en la estancia ganadera fundada por su abuelo, ubicada en el Bajo Isoso, no muy lejos de la comunidad de Aguaraiqua: el segundo lugar donde más tiempo residí durante el trabajo de campo, alojado siempre en la pequeña tienda de abastos de don Justino.

Una de las cosas que más intrigaban a Rosana era saber qué hacía exactamente cuándo me iba a Aguaraiqua y, sobre todo, cómo yo, perteneciente a un mundo que imaginaba opulento y ultra-desarrollado, lograba acostumbrarme a un mundo que imaginaba como su antítesis más radical. Y aquí es importante subrayar el verbo imaginar. Pues Rosana, charagüeña de nacimiento, nunca había estado en una comunidad guaraní de Charagua, más allá de pasar de largo en vagoneta cuando iba a visitar la propiedad de su marido, algo que, atareada con las obligaciones del hostel, había dejado de hacer años ha.

Su curiosidad se centraba sobre todo en aspectos de la cotidianeidad más inmediata de las comunidades, representadas como lugares pobres, inhóspitos, estancados, sucios; incompatibles con vivir una vida mínimamente digna, básicamente porque los propios guaraníes son, en tanto que guaraníes, incapaces de hacer ningún esfuerzo para crear las condiciones para vivirla:

“¿y qué comes allá? ¿arroz con tierra?”; “dicen que las mujeres cocinan con fuego en el suelo ¡sin silla para sentarse, ni altillo saben usar!”; “¿y ya te acostumbras a ese viento?”; “están los hombres todo el día tumbados en la hamaca y las mujeres sacándose los piojos, vos lo has visto ¡no trabajan!”; “¿has dormido con *vinchuca*?” [chinche que transmite el “mal de chagas”, enfermedad endémica en el Chaco]; “¿ya hay casas de material o todavía son todas de puro barro y tabique?”; “me dijeron que no hay letrina, que hay que esperar que se haga la noche para...que atrás de la escuela, dice uno, amaneció todingo sucio”.⁵¹

Como tantos karai de Charagua Pueblo, Rosana convive a diario con guaraníes, sean comunarios o residentes en el pueblo. Aparte de Milagros y Pura, *sus* trabajadoras, algunos de los clientes de la Estancia Charagua son guaraníes que están de paso por Charagua Pueblo; aunque la clientela más habitual la conforman “residentes charagüeños” (karai) en la ciudad de Santa Cruz, trabajadores de las explotaciones hidrocarburíferas de la zona y “técnicos” de instituciones públicas o privadas. No obstante, esta convivencia y *cercanía* cotidiana entre karai y guaraníes, entre charagüeños del pueblo y comunarios del campo, no siempre se traduce en conocimiento mutuo, tampoco son muy frecuentes las familias mixtas. Es como si la *proximidad* geográfica estuviera mediada por un tipo de *separación* profunda y, en ciertos aspectos, insalvable.

En mis conversaciones sobre los guaraníes con Rosana u otros karai de Charagua Pueblo utilizaba a menudo mis propias observaciones empíricas para tratar de matizar o, directamente, desmentir este tipo de afirmaciones que, desde un tipo de racismo absolutamente naturalizado, sitúan a los guaraníes en un mundo aparte, social y simbólicamente lejano e inferior. La alteridad absoluta. Mis observaciones servían de poco ante un tipo de discursos y representaciones de naturaleza auto-referencial, cuya veracidad no depende de la realidad a la que apelan sino que reafirman la posición social de quién los emite: los charagüeños karai, los “vecinos verdaderos de Charagua, nuestra gente”, como dejaría ir en una conversación el cuñado de Rosana y actual presidente de AGACOR, la asociación que agrupa a los ganaderos de Charagua.

De poco me sirvió insistir a Rosana y sus parientes ganaderos de que en Aguaraiagua absolutamente todas las *okas*, los patios de las casas, tienen su letrina –

⁵¹ Recojo extractos de distintas conversaciones informales con Rosana y de un largo diálogo/discusión (registrado en audio) con su cuñado, su marido y la misma Rosana [24/3/15]

“¿será Pedro? ¿no te estarás equivocando?”–, o que en la comunidad de Iyovi pude ver incluso un reluciente baño –“toda regla tiene su excepción pues Pedro”. Tampoco les convenció que les dijera que, lejos de estar tumbados en una hamaca o sacarse los piojos todo el día, los guaraníes trabajan, y mucho –“ellos se levantan de la cama, se caen en la silla, y recién se levantan si se acuerdan de ir a buscar algo. Así es su vida. Por eso no hay progreso”. Cuando planteaba que las comunidades guaraníes están atravesando profundas transformaciones, que “progresan” con mejoras materiales, de infraestructura, con cada vez más guaraníes “profesionales”, negaban que esto fuera suficiente para que haya un “progreso” verdadero: “es otra mentalidad la que tiene el guaraní, no quiere progresar”.

2.1 Caracterizando (y problematizando) la heterogeneidad charagüeña

A su manera, este tipo de discursos no hacen sino expresar una de las características centrales de Charagua como espacio social: su **heterogeneidad**. Doña Rosana es muy consciente de que en Charagua coexisten realidades sociales, formas de vivir y condiciones de vida radicalmente disímiles y desiguales. A poca distancia del confort e higiene de la Estancia Charagua existe un verdadero universo *otro*, incompatible y, al mismo tiempo, claramente inferior al suyo, ubicado fuera –y concebido como obstáculo– de la rueda del progreso. Un mundo no del todo reconocido como parte de una charagüeñidad común a pesar de compartir un amplio rango de interacciones, además del mismo espacio jurisdiccional y la misma condición formal de ciudadanía.

La heterogeneidad charagüeña no se reduce tan solo a sus dimensiones étnicas, pero sí que tiene en las diferencias (y semejanzas) afirmadas desde la etnicidad una de sus expresiones más evidentes, y más evidenciadas por los mismos charagüeños. Como afirma Peter Wade (2000:25-26), la etnicidad es un lenguaje de “diferenciación cultural” pero que “tiende a utilizar un lenguaje de *lugar*”: “la diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada”. En Charagua, etnicidad y territorialidad están claramente vinculadas, imbricadas además con categorías de clase y

estatus social.

2.1.1 Etnicidades y territorialidades. Una mirada panorámica al espacio charaguëño

Si utilizamos las categorías de auto-adscripción étnica de los censos oficiales de población, no siempre coincidentes con el rico y variado léxico utilizado por los mismos charaguëños para demarcar sus diferencias, Charagua tendría la composición étnica que se observa en la tabla siguiente. Dadas ciertas problemáticas –técnicas pero también estructurales– de los censos de población para identificar “identidades” en esencia flexibles, contextuales y estratégicas (cf. Spedding 2010, Lavaud y Lestage 2012), prefiero utilizar porcentajes estimados, explicitando cierto rango de variación:

Guaraní 60-65%
Menonita 25-30%
Mestizos o karai 10-15%
Quechua 5%
Aymara 3%

Tabla 1 Composición étnica de Charagua⁵²

Tal diversidad de grupos sociales que se reconocen mutuamente como diferentes (y desiguales) entre sí es única entre los once municipios en conversión a

⁵² Para esta estimación me baso en los datos de auto-identificación arrojados en los dos últimos censos de población (2001, 2012), teniendo en cuenta los datos de crecimiento poblacional disponibles e informaciones del trabajo de campo. Cabe apuntar que el último Censo de población tuvo diversas deficiencias técnicas en su realización que, junto a otros factores más profundos, explican la bajada significativa y generalizada de la auto-adscripción indígena en el conjunto de Bolivia (véase Introducción). El total de población boliviana auto-identificada como guaraní descendió considerablemente, lo que en el caso específico de la población auto-identificada como guaraní en Charagua supuso un descenso del 67% al 56%. Por otro lado, tanto el Censo de 2001 como el de 2012 solo identifican con categorías étnicas concretas a la población que afirma *primero* pertenecer a algún “pueblo indígena” (Censo 2001) o “nación y pueblo indígena originario campesino” (Censo 2012). Para la población *karai* o criolla-mestiza presento una estimación teniendo en cuenta aquellos que dijeron no pertenecer a ningún pueblo indígena en el Censo de 2012 (2.294, o el 7% del universo censal) y datos de campo. Para el caso de los menonitas me baso en datos lingüísticos del Censo de 2012 (población que habla un “idioma extranjero”) y en los recuentos de la población menonita de Adalberto Kopp (2015: 65-66), quien utiliza fuentes diversas, incluyendo auto-registros de las propias colonias.

autonomía indígena: con la excepción de Huacaya (departamento de Chuquisaca), también de mayoría guaraní (en un 61%), en el resto de municipios la población auto-identificada *con un solo pueblo indígena* se aproxima, y en su gran mayoría supera, al 90 por ciento de la población total (ver Plata 2010: 253).

En contraste, Charagua es un espacio con importantes *minorías no indígenas* (karai y menonitas), con *diversas expresiones de indigeneidad* (guaraníes, quechuas, aymaras)⁵³ y, para complicar todavía más el panorama, con *diferencias entre guaraníes* que se expresan también en términos étnicos: ava-guaraníes e isoseños-guaraníes, conformando dos regiones de mayoría guaraní (las comunidades ava-guaraníes de Charagua Norte y Parapitiguasu, y las comunidades del Isoso) con dinámicas históricas, económicas y políticas diferenciadas que serán convenientemente abordadas en los dos capítulos siguientes.

Además, de entre estos once municipios que iniciaron el camino autonómico en 2009, Charagua es el espacio que cuenta no solo con el mayor número de población (más de 35.000 habitantes según las proyecciones poblacionales del INE para el año 2015), también con una de las dinámicas de crecimiento poblacional anual más elevadas (por encima de la media boliviana y de la Provincia Cordillera) y con más tipos de núcleos poblados, de muy distinto tamaño y configuración étnica; a saber:

- unas **110 comunidades rurales**. Pese a su creciente complejización con la reciente formación de nuevas comunidades o “asentamientos” de población migrante de origen andino, el grueso de ellas sigue siendo de mayoría poblacional guaraní, con algunas excepciones de comunidades “históricamente” karai (como Saipurú en Charagua Norte o San Silvestre en el Bajo Isoso) y mixtas⁵⁴. En su

⁵³ Aun representando un porcentaje numérico no muy significativo, cabe destacar que el Censo de 2012, que a diferencia del de 2001 no presentó una lista cerrada de pueblos indígenas, arrojó la presencia en Charagua de otros pueblos indígenas (aparte de guaraníes, quechuas y aymaras), como “chiquitano” (91), “afroboliviano” (28), “guarayo” (18), “itonama” (17), “mojeño” (12), entre otros que no superan la desena de personas. Datos disponibles en <http://censosbolivia.ine.gob.bo> [12/09/17, última consulta].

⁵⁴ La práctica totalidad de estas comunidades o “asentamientos” de migrantes de origen andino –este último, un concepto que denota un estatus de mayor provisionalidad que una “comunidad”– se están estableciendo en el Bajo Isoso, en su extremo norte colindante con el municipio de Pailón, una zona yerma, sin servicios ni apenas acceso a agua, pero que por su conexión con la ciudad de Santa Cruz se está convirtiendo en una área de “colonización” campesina. Es difícil establecer el número y peso poblacional de este nuevo tipo de ocupación del territorio charagüeño, que se inscribe en los procesos

mayoría, se trata de comunidades pequeñas, de 200 habitantes o menos, si bien en todas las zonas hay comunidades de más de 500 habitantes y en, en el Isoso, región donde se concentra el mayor número de comunidades (68), encontramos algunas pocas comunidades que se aproximan o incluso superan los 1.000 “comunarios” registrados (como La Brecha, Iyovi o Rancho Nuevo), sin que por ello sean consideradas *pueblo*;

- **dos “núcleos urbanos” o *pueblos*** (Charagua Pueblo, Estación Charagua), además de una comunidad “semi-urbanizada” como es San Antonio del Parapetí, en Parapitiguasu, con unos 1.500 habitantes. En Charagua Pueblo, Estación Charagua y, en menor medida, San Antonio del Parapetí, es donde se concentra el grueso de la población karai, quechua y aymara (estos dos últimos, también denominados “collas”, “paisanos”, “campesinos” o “residentes del interior”) de Charagua;

- **seis colonias menonitas** pobladas exclusivamente por población de este grupo etno-religioso de ascendencia centro-europea⁵⁵;

- casi **400 propiedades privadas agropecuarias** (“haciendas” o “estancias”) de distinto tamaño (pequeña propiedad, mediana y propiedad “empresarial”) y, con alguna incursión colla (también de extranjeros), casi exclusivamente de propietarios karai. En algunos casos y en muy poca proporción, hay población que reside en las haciendas de forma más o menos estable, tanto karai como guaraní.

de ocupación de tierras “baldías” por parte de pequeños productores campesinos. De hecho, su estatus político y territorial como “comunidades” es motivo de importantes pugnas dentro de la capitanía del Bajo Isoso.

⁵⁵ La “colonia” es la agrupación poblada “propriadamente” menonita, estructurada en “campos” (*dörfer*) con asignaciones de tierra (de 50 y 60 hectáreas) entre las diversas familias (que pueden llegar a superar los diez hijos) que los conforman y explotan. Cada colonia se auto-organiza a través de “jefes” (*vorsteher*) y “ministros” (*prediger*): los primeros son elegidos periódicamente y, además de organizar aspectos vinculados con la producción y asignación de parcelas, son los que ejercen de representantes con el mundo exterior; los segundos, de carácter vitalicio una vez elegidos, ejercen la autoridad político-religiosa: dirigen el culto en las iglesias y controlan la correcta observancia del *Ordnung*, un cuerpo normativo oral de cuya observancia por parte de *todos y cada uno* de los miembros de la colonia depende la salvación colectiva (cf. Hedberg 2007). Al igual que su población exacta, el número de colonias menonitas en la jurisdicción de Charagua también varía según las fuentes, pues no es extraño la re-agrupación de campos para formar nuevas colonias. Durante el trabajo de campo he podido recoger los siguientes nombres (coincidentes con los datos aportados por Kopp, pero incrementando en dos el número de colonias): Pinondi, Durango, Casa Grande, Pirango, Nueva Esperanza, Kansas y La Sierra. Las más pobladas son Pinondi (3.139 habitantes), Durango (2.917) y Casa Grande (1.229) (Kopp 2015:65-66).

Si bien más adelante matizaremos la “clásica” diferenciación entre espacio rural y espacio urbano planteando una división tripartita del espacio (*monte, campo y pueblo*) que emerge de las propias prácticas y concepciones espaciales de los charagüeños, esta tipificación sigue siendo útil para plantear una primera clasificación del tipo de asentamientos poblados de Charagua y del peso poblacional de cada uno de ellos. Así, tal como se observa en la Tabla 2, a pesar de que en la última década se ha producido un claro crecimiento de la población categorizada como “urbana”, principalmente debido al crecimiento demográfico de Charagua Pueblo, Charagua sigue un espacio eminentemente rural.

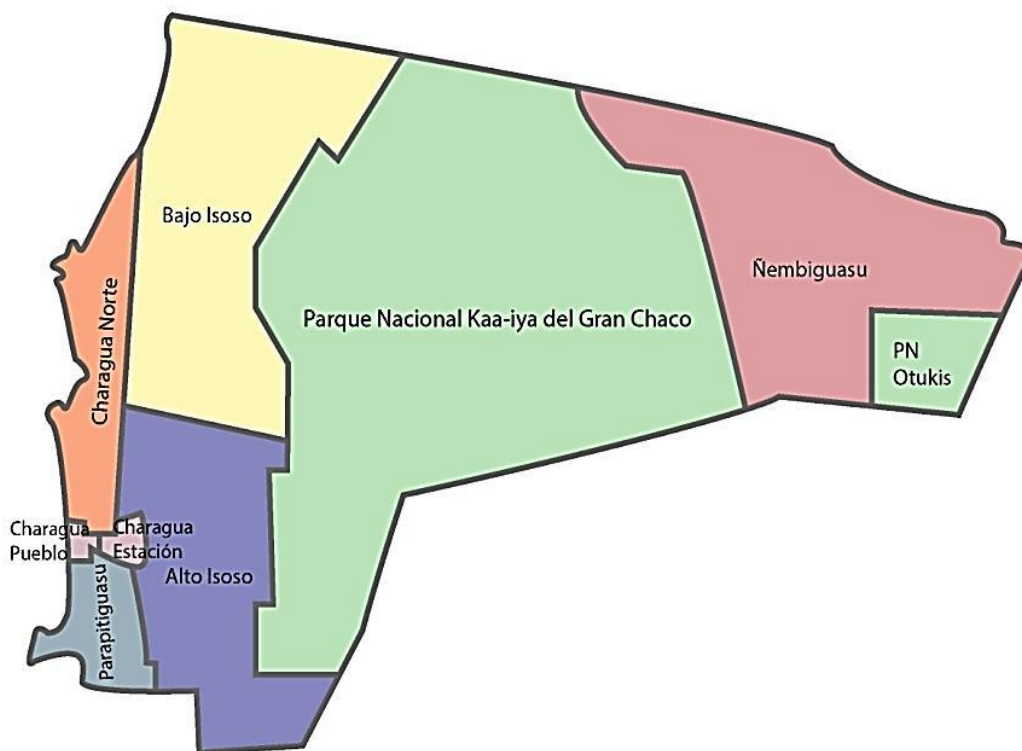
Centros poblados	Población Total	Tipo de Población	Población Total	
Charagua Pueblo	3.496	URBANA	5.247	16%
Estación Charagua	1.757			
Comunidades	19.380	RURAL	28.133	84%
Colonias menonitas	8.478			
Propiedades agropecuarias	274			
TOTAL	33.379			

Tabla 2 Población según tipos de centros poblados en Charagua (elaboración propia a partir del PGTC 2017:24)⁵⁶

La organización político-administrativa de un espacio de estas características – que tanto por su extensión como por su configuración social desafía lo que suele entenderse por “espacio local”– presenta enormes retos y problemáticas. Lo veremos a lo largo y ancho de esta tesis. Por el momento, basta con destacar que desde la plena entrada en vigor del estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae (enero del

⁵⁶ Los datos de población provienen del Censo de 2012, desagregados por zonas y actores territoriales en el Plan de Gestión Territorial Comunitaria (PGTC). Pese a su precisión, hay que advertir que son datos aproximados (ver nota 52) En el caso de los menonitas, utilizo los recuentos (más fiables pero también estimados) del reciente estudio de Adalberto Kopp (2015:66) sobre las colonias menonitas de Bolivia.

2017), la organización interna del territorio de Charagua ha dejado de estar estructurada administrativamente en cuatro “distritos municipales” (Charagua Norte, Parapitiguasu, Charagua Centro e Isoso)⁵⁷ para pasar a organizarse en **seis “zonas”** (Charagua Norte, Parapitiguasu, Charagua Pueblo, Estación Charagua, Alto Isoso y Bajo Isoso), definidas en el estatuto autonómico como “espacios territoriales administrativos conformados de acuerdo a la estructura sociocultural de la población” (art.16.II). Además de las seis zonas donde se concentran la totalidad de núcleos de población estable, el espacio jurisdiccional de Charagua incluye también dos Parques Naturales (Kaa Iya y Otuquis) y el Área de Conservación e Importancia Ecológica Ñembiguasú.



⁵⁷ En la anterior división distrital, los distritos de mayoría guaraní se reconocieron como “distritos municipales indígenas” (DMI), una figura que busca “reconocer” realidades socioespaciales mayoritariamente indígenas dentro de municipios de mayoría no indígena o, como es el caso de Charagua, con distritos municipales urbanos, otorgándoles atribuciones ligeramente diferenciadas a las del resto de distritos, como la posibilidad de elegir por normas y procedimientos propios el “subcalde” distrital e incidir a través de las propias estructuras organizativas en la elaboración del presupuesto municipal anual. Cabe destacar que el primer DMI de toda Bolivia se formó en el Isoso, un reflejo tanto de la importancia que en su momento tuvo la CABI, como de la identidad diferenciada del Isoso con respecto al conjunto de Charagua.

Cada una de las seis zonas presenta dinámicas sociodemográficas y formas de ocupación del espacio diferenciadas, tanto entre sí como en su interior. Por el momento, lo presento de forma esquemática a través de la tabla que sigue:

Zonas de Charagua	Formas de ocupación del espacio
Charagua Norte	31 comunidades 74 propiedades privadas agropecuarias
Parapitiguasu	11 comunidades 30 propiedades privadas agropecuarias
Alto Isoso	27 comunidades 275 Propiedades privadas agropecuarios (en el conjunto del Isoso)
Bajo Isoso	41 comunidades Propiedades privadas ganaderas y agrícolas
Charagua Pueblo	Área urbana de Charagua Pueblo 3 comunidades (Capitanía GKK)
Estación Charagua	Área urbana de Estación Charagua 6 colonias Menonitas

Tabla 3 Zonas de Charagua y formas de ocupación del espacio (elaboración propia a partir del Plan de Gestión Territorial Comunitaria [PGTC 2017:110], complementado con datos del trabajo de campo para el caso de las comunidades del Isoso)

Como veremos en detalle al analizar el diseño del nuevo sistema de gobierno autonómico guaraní (Capítulo 8), el cambio más relevante de esta reterritorialización por “zonas” no tiene tanto que ver con la territorialidad formal que ocupa cada una de ellas, bastante parecida a la anterior división por “distritos” y a la primeriza división “cantonal” esbozada ya a fines del siglo XIX⁵⁸, sino con sus atribuciones políticas: cada

⁵⁸ A nivel de territorialidad, la principal novedad con respecto a la anterior subdivisión distrital municipal, es el aumento del número de divisiones territoriales internas: de cuatro distritos a seis zonas. Por un lado, se consolida la división interna del Isoso entre alto y bajo, división geográfica según la ubicación de las comunidades en los tramos altos y bajos del río Parapetí, pero también división (y tensión) histórica inserta en una lógica política propiamente isoseña (cf. Combès 2015). Por otro lado, se separan los dos núcleos urbanos (Charagua Pueblo y Charagua Estación) que antes pertenecientes al mismo distrito municipal (Charagua Centro) en dos zonas independientes.

zona se organiza de forma autónoma y elige independientemente, con los mecanismos electivos que crea convenientes, a las autoridades del nuevo gobierno autonómico.

Mientras que las zonas Charagua Pueblo y Estación Charagua asumen el ámbito territorial de los dos núcleos urbanos y sus respectivas “áreas de influencia”⁵⁹, la territorialidad de las cuatro zonas rurales de mayoría guaraní (Charagua Norte, Parapitiguasu, Alto Isoso y Bajo Isoso) se basa explícitamente en el espacio jurisdiccional de las **cuatro capitanías guaraníes** y las comunidades que articulan en cada caso (véase Tabla 3). Así pues, a diferencia de lo que ocurre en diversos municipios de mayoría guaraní, donde los límites de las capitanías atraviesan y se superponen con diversas divisiones administrativas estatales (cf. Salgado 2011), en Charagua las formas de adscripción territorial y organizativa de las cuatro capitanías coinciden con la territorialidad administrativa⁶⁰.

La situación es un poco más compleja si tomamos en cuenta las diferentes formas de adscripción territorial que se dibujan a partir de los regímenes agrarios de acceso, uso y propiedad de la tierra. Y es que dentro de cada una de las cuatro zonas rurales coexisten formas de propiedad colectiva y aprovechamiento comunal con formas de apropiación privada y uso mercantil-empresarial de la tierra. Desde la Ley INRA de 1996, las comunidades acceden a la tierra a través de un régimen agrario especial de titularidad colectiva, las **Tierras Comunitarias de Origen o TCO**⁶¹, cuyo proceso de

⁵⁹ Además del núcleo urbano, dentro de la zona de Charagua Estación también se encontrarían las seis (u ocho, dependiendo de las fuentes) colonias menonitas actualmente asentadas en Charagua, aunque hay que apuntar que su territorialidad exacta no está bien delimitada y estas están más próximas al Alto Isoso y Parapitiguasu que al pueblo de Charagua Estación. Por otro lado, dentro del “área de influencia” de la zona Charagua Pueblo también se incluyen tres pequeñas comunidades guaraníes, de menos de 150 habitantes en total (Kapiakuandi, Ibabiyuti e Itayu) que pertenecen administrativamente a Charagua pero “orgánicamente” se adscriben a la capitanía del Gran Kaipependi-Karovaicho (GKK), que tiene su mayor número de comunidades y territorio en el municipio de Gutiérrez, limítrofe al oeste con Charagua.

⁶⁰ Cabe apuntar que, hasta 2013, la capitanía de Parapitiguasu atravesaba las fronteras municipales charagueñas y, además de articular once comunidades del municipio de Charagua, agrupaba a seis comunidades que se encontraban en el municipio de Boyuibe, limítrofe al sur. Esta superposición de jurisdicciones se terminó con la separación de estas seis comunidades para formar una nueva capitanía independiente de Parapitiguasu, la capitanía Boyuibe. Aunque no entraremos en ello, la reciente y un tanto conflictiva segregación de Parapitiguasu ilustra la dificultad de mantener en la práctica jurisdicciones territoriales indígenas no coincidentes con las trazadas por el estado.

⁶¹ Con la Constitución de 2009 se cambió la denominación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) a Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC), adaptando esta figura del “multiculturalismo neoliberal” al nuevo lenguaje plurinacional de reconocimiento de la indigeneidad. Sin embargo, el cambio de denominación ha corrido el mismo éxito –muy poco– que la categoría “indígena originario campesino” (véase Capítulo 4). Además, la nueva terminología legal ha despertado no pocas

saneamiento y titulación, todavía curso, se basa en demandas territoriales planteadas al estado directamente por las capitanías, que son quienes las gestionan y las titulares de la propiedad (colectiva) de la superficie efectivamente titulada como TCO.

Las tres TCO existentes en Charagua (Charagua Norte, Parapitiguasu e Isoso)⁶² han dibujado un nuevo espacio territorial sujeto a protecciones legales y prerrogativas especiales. Además de tener un carácter inalienable, inembargable e indivisible, las TCO gozan de exención fiscal. Por otro lado, las organizaciones indígenas que las gestionan pueden hacer uso exclusivo de los recursos naturales renovables y tienen derecho a reclamar la realización de procesos de consulta previa y compensación socio-ambiental ante los proyectos de explotación de recursos no renovables que se encuentran dentro de la superficie de las TCO titulada a favor de las comunidades (cf. Salgado 2010, 2011; Fundación Tierra 2011, Colque *et.al* 2015).

Sin embargo, la apertura del proceso de saneamiento del conjunto de las propiedades agrarias de Bolivia conllevó también la titulación de los predios privados que se encontraban dentro del territorio demandado por las capitanías guaraníes que, por otro lado, fue muy superior al territorio efectivamente titulado por el Instituto Nacional de la Reforma Agraria. Tal como ocurrió en el conjunto del Chaco guaraní (cf. Arandia y Váldez 2006), la mayoría de propiedades privadas de Charagua vieron legalizados sus derechos sobre la tierra –no siempre adquiridos de forma legal–, convirtiéndose en “terceros” que se encuentran dentro de las TCO.

Las TCO son, entonces, espacios (re)productivos guaraníes, utilizados para la reproducción material de las comunidades y gestionados desde las capitanías, pero al mismo tiempo son espacios “agujereados” por numerosas propiedades privadas agropecuarias que, en total, disponen de una mayor superficie de tierra titulada que el conjunto de las tres TCO de Charagua (véase Tabla 4 más abajo)⁶³. No obstante, pese a no revertir la desigual estructura de tenencia de la tierra, las TCO sí que han contribuido

suspicias entre los pueblos indígenas de tierras bajas en torno a potenciales derechos sobre la tierra que podrían tener los migrantes de origen andino (denominados, entre otros, “campesinos”) sobre las TCO. A lo largo de la tesis, utilizaremos el término TCO.

⁶² Dado que la división del Isoso en dos capitanías es más reciente (inicios del 2000) que el inicio del proceso de titulación colectiva, el Isoso tiene una sola TCO gestionada por las dos capitanías que se “rebelaron” e independizaron de la CABI.

⁶³ En el Anexo se recogen los mapas de las tres TCO de Charagua, donde puede observarse claramente la situación de discontinuidad territorial de regímenes de propiedad agraria.

a consolidar el sentido de territorialidad “propia” de las capitanías guaraníes y a consolidar las mismas capitanías como a actores territoriales del espacio charaguëño.

En definitiva, las divisiones espaciales internas de Charagua –llámense ahora “zonas”, o anteriormente “distritos” o “cantones”– constituyen espacios de adscripción e identificación colectiva que, fruto de procesos históricos de ocupación poblacional, demarcación administrativa y lucha por el territorio, han ido configurando localidades y regiones claramente distinguidas por todos los charaguëños en sus interacciones y prácticas espaciales: *micro-localidades* que matizan –y, en algunos casos, confrontan– la pertenencia común a ese inmenso espacio administrativo que, por economía lingüística, llamamos “Charagua”.

2.2 Nombrando la heterogeneidad post-colonial. Lo abigarrado en la obra de René Zavaleta

Viendo esta extraordinaria diversidad étnica y espacial, no es extraño que Charagua sea calificada a menudo por los charaguëños como “una Bolivia en pequeño”: un espacio inmenso –comparable por eso mismo con un país– donde se encontraría reproducida a escala, y espacializada en su interior, gran parte de la heterogeneidad étnica, lingüística, socioeconómica y regional característica de Bolivia, al tiempo que también buena parte de sus complejidades, contradicciones y problemáticas.

Si Bolivia fue pensada por René Zavaleta (1938-1984), uno de los pensadores políticos bolivianos más relevantes del siglo XX (cf. Tapia 2002a, Antezana 2009, Souza 2013), como una *formación social abigarrada*, propongo pensar también Charagua, esa “Bolivia en pequeño”, desde el abigarramiento. Vale la pena detenernos a desentrañar la elaboración original del concepto. No entraremos en algunos de los desarrollos y reconsideraciones ulteriores del término que, al calor de las luchas y movilizaciones populares, campesinas e indígenas que a inicios del siglo XXI repensaron y “refundaron” Bolivia, re-conceptualizaron lo abigarrado en un sentido más positivo que en el caso de Zavaleta: como una forma de explorar las potencialidades transformadores de las subjetividades populares, indígenas y plebeyas desde una mirada descolonizadora (ver, por ejemplo, Tapia 2002b, Rivera Cusicanqui 2010b o Gago 2014).

Las reflexiones de Zavaleta en torno al abigarramiento se encuentran dispersas a lo largo de una extensa y ambiciosa obra⁶⁴ que plantea una historia política boliviana atenta a los pliegues de los mundos populares, una historia planteada desde “la digresión compleja” (Souza 2013:16) y con los instrumentos analíticos de un “marxismo crítico de estirpe gramsciana” (Antezana 2009:119), alejada por tanto de definiciones escolásticas, conceptos cerrados y lecturas fáciles.

Podemos decir que lo abigarrado es usado por Zavaleta como una categoría con que nombrar y calificar, desde postulados marxistas y, por lo tanto, más materialistas que culturalistas (íbid:25-28), el tipo de heterogeneidad y complejidad propia de formaciones sociales como la boliviana, o, *mutatis mutandis*, la charagüña, esto es: sociedades post y sobre todo *neo* coloniales, dependientes de los centros del capitalismo “avanzado” en tanto que economías primario-exportadoras, ubicadas en la periferia del sistema-mundo y desigual o inconclusamente articuladas en torno a un aparato estatal y a una idea fuerte de sociedad nacional –o, en el caso de Charagua, de un aparato administrativo y una sociedad locales.

Según Zavaleta, “si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella”:

“se han superpuesto las épocas económicas (...) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario (...). Verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos (Zavaleta 2013: 105, las cursivas son mías).

La condición abigarrada de la sociedad boliviana derivaría de la incapacidad histórica de las élites criollas (políticas e intelectuales) de ejercer como tales, esto es, impulsar un proceso de modernización capitalista enmarcado en un proyecto de integración territorial y articulación nacional, movimientos en esencia unificadores y

⁶⁴ Me baso aquí en el segundo volumen de sus Obras Completas, que recoge diversos ensayos del autor editados inicialmente entre 1975 y 1984. La mayoría de citas provienen de dos de sus ensayos más reconocidos, y en los que desarrolla de forma más extensa la noción de abigarramiento: *Las masas en noviembre* (1983) y *Lo nacional-popular en Bolivia* (1984).

homogeneizantes. Más que un estado-nación moderno capitalista la élite criolla “preburguesa” o la “casta señorial” boliviana “construyó un subsistema señorial aldeano” de matriz colonial, profundamente racista y anti-popular (Zavaleta 2013:219). Un estado, en efecto, “oligárquico”, pero también un “Estado aparente” o “fantasmal”, donde “existen los elementos formales o paramentales del estado moderno pero no los fundamentos de su entidad sustantiva” (ibíd.313); un estado que no aspira a “integrar nacionalmente”; “incapaz”, por tanto, “de su propio objeto” (ibíd.:314).

De esta forma, la formación social abigarrada se contrapone directamente a la “sociedad civil” orgánica y estratificada en clases sociales del estado-nación moderno capitalista. Si bien Zavaleta utiliza las categorías propias de una historicidad marxista de tintes evolucionistas, al mismo tiempo se aleja de los postulados de un marxismo ortodoxo al insistir que las sociedades post-coloniales, nacionalmente desarticuladas y con una débil o desigual penetración del capitalismo (las “sociedades atrasadas”) son, de hecho, sociedades mucho *más complejas* que las capitalistas. En sus palabras:

“Es cierto que el capitalismo multiplica el tiempo social, pero no lo es menos que torna homogénea (estandarizada) a la sociedad. Al fin y al cabo, las clases nacionales, la propia nación, las grandes unidades sociales relativamente uniformes son propias del capitalismo y, en este sentido, *cualquier sociedad atrasada es más abigarrada y compleja que una sociedad capitalista*” (ibíd.194, las cursivas son mías).

Lo abigarrado sería entonces un tipo de heterogeneidad radical, en que sus elementos constitutivos no han sido del todo subsumidos por el capitalismo, ni domesticados por la unificación nacional-estatal. En una sociedad abigarrada coexisten de forma fragmentada y conflictiva no solo diversos modos de producción desigualmente articulados entre sí, también múltiples “estratos superpuestos” y “no combinados”, “densidades temporales mezcladas”. Se trataría, además, de una heterogeneidad de difícil cuantificación, pues las sociedades abigarradas son también –y esto es especialmente importante para entender los problemas que entraña leer Charagua– “sociedades no legibles” (ibíd.).

Según Luis Tapia, uno de los autores bolivianos que más ha trabajado y popularizado la obra de Zavaleta, lo abigarrado aludiría a un tipo de “heterogeneidad

mal compuesta por la dominación”, una situación de “densa coexistencia de dos o más tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones coloniales. Hay variedad o diversidad social y cercanía pero no hay articulación continua y orgánica a lo largo de los cuerpos sociales y los territorios productivos y políticos” (Tapia 2002b:10, 58).

Así pues, y para cerrar, podemos entender lo abigarrado como una sugerencia conceptual abierta que resigue el hilo rojo de una serie de categorías propias del pensamiento crítico latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX (“dependencia”, “asincronía”, “heterogeneidad estructural”, “marginalidad”, “colonialismo interno”, “desarticulación”) preocupadas por describir y problematizar la desigual estructura social latinoamericana y las pervivencias de dinámicas de dominación neo-coloniales (Svampa 2016:194).

Entendido de esta manera abierta, el abigarramiento zavaleteano nos permite leer Charagua como un espacio social donde, a causa del proceso de colonización karai pero también de otros procesos de transformación mucho más recientes, coexisten de forma jerárquica y superpuesta diferentes formas de organización sociopolítica, económica y territorial. Una mirada, creo, más rica y sugerente que no tratar de reducir la amplia gama de interacciones sociales a través de categorías étnicas discretas, territorialidades estáticas o conceptos como “multiculturalidad”, “interculturalidad” o “mestizaje” que, aun con importancias disonancias entre sí, comparten una visión aconflictual y despolitizada sobre los procesos de diferenciación social.

Si hasta ahora hemos planteado una descripción más panorámica del espacio charagüeño y su organización territorial, en lo que sigue profundizamos con más detalle en torno a su abigarrada configuración social contemporánea, partiendo de las prácticas y representaciones espaciales de los mismos charagüeños.

3. Monte, campo, pueblo: prácticas y representaciones espaciales abigarradas y en transformación

La primera vez que llegué a Aguaraiagua, don Valeriano [seud.], suegro de Justino, me recibió con *käguiyi*, chicha de maíz que, a diferencia del *kägui*, no está del todo fermentada y es, por tanto, apta para “hermanos” evangélicos que, en Aguaraiagua, son la mayor parte de los comunarios. Mientras su mujer me servía la chicha, Valeriano me indicó que, al fin, había llegado al *campo*: “ahora sí que está en el campo-campo, porque Charagua no es campo, ya parece más ciudad, todo es con plata, en el campo vivimos tranquilos, no falta la chicha”. Don Valeriano también me preguntó si en mi país todavía quedaba algo de *monte* o si, por el contrario, como imaginaba, todo el territorio estaba recubierto por *ciudad*.

Pocos días después de mi llegada, al anochecer, por primera y única vez en todas mis estadías en Aguaraiagua, Justino salió al monte a cazar, montado a caballo y acompañado de una escopeta y los dos escuálidos perros que merodeaban por la *oka* (patio) de su casa –tratados, literalmente, a palos, piedras y patadas. Cuando le planteé si podía unirme a la expedición, Justino se rió. Si ya era dudoso que lograra “acostumbrarme” al campo, era inconcebible que pretendiera aventurarme a “salir al monte”: “se va a cansar”.

Justino regresó del monte con cinco *tatus*, un armadillo de carne muy apreciada, que su mujer cocinó acompañado de abundante arroz y sazonado con *ajínomoto*, un popular potenciador del gusto de origen industrial, fabricado en Perú por una multinacional de capital japonés, un producto que Justino ofrece en la pequeña tienda de abastos donde me alojaba en las estadías en la comunidad. “De eso seguro que no has comido en el pueblo”, afirmó satisfecho mientras mordisqueaba una de las patitas del animal.

* * *

Los charagüeños –sean guaraníes, karai, migrantes andinos e incluso menonitas– suelen reconocer y distinguir tres grandes espacios dentro de Charagua:

monte, campo y pueblo, distinguidos a su vez de la *ciudad*, espacio asociado sobre todo a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, *karai renta* o “lugar de la gente blanca” en guaraní. Se trata de una clasificación que funcionaría de modo análogo a la distinción tripartita del espacio que propone la antropóloga, novelista y cocallera angloboliviana Alison Spedding (2013:14-16) para entender las prácticas y representaciones espaciales de la población de los Yungas de La Paz: espacios simbólicos que, si bien pueden vincularse a lugares y regiones geográficas específicas, se definen por su asociación con prácticas económicas, relaciones sociales y valoraciones culturales diferenciadas.

Sin embargo, dada su abigarrada configuración social, en Charagua estos espacios ni se asocian a las mismas prácticas, ni son concebidos de forma homogénea por todos los habitantes de Charagua. Tampoco ocupan la misma *posición simbólica*, sino que son construidos por los diferentes actores territoriales de Charagua desde un marco de espacialización de las diferencias étnicas y de pugna por el control político, (re)productivo y simbólico del territorio.

La gran mayoría de la población charaguëña, hasta un 84%, vive de forma más o menos permanente en el campo, que podemos entender como aquel espacio ganado al monte donde se *vive* y, a diferencia del pueblo, se *produce*: sea para la reproducción material de quienes “desde siempre” han vivido allí (comunidades guaraníes que *producen para vivir*), la acumulación privada de excedentes orientados al mercado (propiedades privadas agropecuarias que *viven de producir*) o una eficiente combinación de ambas actividades (las colonias menonitas que, no creo exagerado afirmar, *viven para producir*).

En Charagua, el campo se construye en oposición al pueblo, espacio de vida, comercio, servicios y consumo, asociado sobre todo con Charagua Pueblo. El campo está físicamente próximo pero a la vez constituye un espacio claramente diferenciado del monte, espacio no habitado ni tampoco habitable. De hecho, quienes lo habitaban, grupos de ayoreos y otros pueblos chaqueños semi-nómadas, eran denominados despectivamente *ñanaigua* por los guaraníes, “los que viven en el monte”, eminentemente “salvajes” (cf. Combès 2004b). Además de su inhabitabilidad para el ser humano sedentario, o “civilizado”, el monte se distingue del campo porque no está dedicado a ninguna actividad agrícola. Para poder cultivar, previamente, hay que convertir el monte (espacio natural) en campo (espacio social), hay que hacer

“desmonte” a través de la tala o quema, pero también colocando postes, mojones, alambres, cercos que demarcan *propiedad* al tiempo que separan campo de monte.

Veamos con más detalle cómo se configuran y relacionan estos tres grandes espacios sociales que, veremos, están atravesando profundas y ambivalentes transformaciones.

3.1 Un espacio recubierto de “monte” (y recursos naturales)

Más de dos tercios del territorio jurisdiccional de Charagua está recubierto por monte. Lo que equivale a decir que el inmenso territorio dibujado en los mapas y acotado con precisión milimétrica (74.424km²) pese a que sus límites efectivos siguen siendo inciertos⁶⁵, se encuentra escasamente poblado: menos de media persona por kilómetro cuadrado, una de las densidades poblaciones más bajas de toda Bolivia, que contrasta también con los otros municipios bolivianos que se ubican en la eco-región del Chaco, caracterizada precisamente por la baja densidad demográfica y la dispersión poblacional (cf. Bazoberry 2012:22).

La totalidad de la población de Charagua se aglutina exclusivamente en las áreas norte-occidentales del territorio, donde se concentran los principales recursos hídricos: cauces fluviales del río Parapetí y pozos subterráneos en las llanuras orientales, vertientes y quebradas en las ondulaciones sub-andinas y el piedemonte occidental. Buena parte de los núcleos poblados de Charagua –las comunidades de Parapitiguasu y Charagua Norte, además Charagua Pueblo y Charagua Estación– se encuentran en esta última área, entre el Río Grande al norte y el municipio de Boyuibe al sur, bordeando con los cerros del Aguaragüe que atraviesan de norte a sur el territorio de Charagua y proveen corrientes permanentes de agua antes de que sus vertientes se infiltren en la pampa oriental, proporcionando fuentes de agua subterránea.

⁶⁵ Ignoro cuándo se trazó exactamente esta delimitación espacial exacta, pero es casi seguro que fuera tras el proceso de municipalización de los años 90s, cuando la transferencia de recursos presupuestarios estatales a los municipios, supeditada a su número de población, impulsó a dibujar límites exactos de sus extensiones territoriales y núcleos de habitantes, muchas veces creando importantes disputas limítrofes con municipios vecinos, como es, de hecho, el caso de Charagua, que tiene conflictos y discusiones limítrofes con buena parte de los ocho municipios con los que colinda (cf. Albó 2012:91-92).



Ilustración 12 "El monte". Vista satelital de Charagua

Las colonias menonitas actualmente asentadas en Charagua –cuya inmensa huella agrícola (entre Charagua Pueblo y el Río Parapetí) es perfectamente visible desde un mapa satelital– se ubican más al este de los cerros del Aguaragüe, en el área de transición entre el piedemonte y las llanuras chaqueñas, al sur del Isoso, el otro núcleo de población históricamente asentada en la zona, cuyas comunidades se encuentran ubicadas en una subárea específica de las llanuras chaqueñas: las planicies fluviales de ambas laderas del río Parapetí, el principal río que atraviesa Charagua, cuyos cambiantes cauces (con agua superficial solo en verano y épocas de lluvia) avanzan hacia el noreste, hasta perderse en los bañados del Isoso, cerca del municipio de Pailón, limítrofe por el norte con Charagua y donde actualmente se están formando nuevas comunidades y asentamientos más conectados con la ciudad de Santa Cruz que con el centro administrativo de Charagua, Charagua Pueblo.

Al este del Río Parapetí se abre un inmenso espacio formado por bosques

bajos, dunas, arenales y ocasionales lagunas, un espacio (casi) completamente deshabitado⁶⁶. Desde los años noventa, esta vasta área de *puro monte* se encuentra organizada, y protegida, a través de tres parques naturales y áreas de conservación ecológica, el más extenso de ellos, el Parque Nacional Kaa Iya del Gran Chaco, creado en 1995 e incluido como parte de la jurisdicción territorial de Charagua a pesar de estar gestionado por el estado a través del SERNAP (Servicio Nacional de Áreas Protegidas) y que el 20% de su territorio se adentra en municipios limítrofes (San José de Chiquitos, Roboré y Pailón). Con una superficie total de 34.411 km², el Kaa Iya es el parque natural más grande de Suramérica y uno de los bosques secos tropicales más bien conservados del mundo, con una densísima biodiversidad en la que destaca la población de jaguares, algo que recientemente está impulsando el “ecoturismo” desde San José de Chiquitos.

Aunque la mayoría del espacio charaguense sea monte deshabitado y no destinado a la agricultura, este tiene una gran importancia económica, social y cultural, y está sujeto a apropiaciones y concepciones en pugna. Además de ser un espacio central para la reproducción de la vida en las comunidades guaraníes, y reivindicado como parte de su territorio “ancestral”, el monte es concebido principalmente como un espacio con *recursos naturales* –renovables y, sobre todo, no renovables– a “gestionar”, “conservar”, “proteger”, “cuidar”, “explotar” o “extraer”, dependiendo de los discursos y los intereses –variables y no siempre públicos ni coincidentes– del tipo de actor territorial.

3.2.1 *El monte como espacio de reproducción sociocultural y “conservación”*

El monte es, en primer lugar, uno de los espacios de reproducción social más inmediato de las comunidades guaraníes, de acceso, uso y propiedad comunal. Al menos en caso del monte que no ha sido apropiado privadamente por la ganadería, que

⁶⁶ Además de guardias forestales y puestos militares, los únicos grupos que pueblan estas zonas son algunas escasas familias de indígenas ayoreos itinerantes en “aislamiento voluntario”: concretamente se habría detectado (y probado) la presencia de una comunidad ayorea que se mueve por el Parque Kaa Iya y el Paraguay, y es probable que también haya algún grupo ayoreo en el Área de Conservación Ecológica Ñembiguasú. Diversos isoseños que trabajan como guardabosques en estas áreas me comentaron haber encontrado rastros de presencia ayorea relativamente cerca del Iso.

en Charagua sigue siendo mayormente de “ramoneo” y extensiva, desarrollada en pastos sin cultivar en tierras a menudo delimitadas con cercos, alambres, mojones u otras formas de demarcación de la propiedad, que producen un espacio en los límites entre monte y campo.

La mayor parte del territorio de las tres TCO es monte no destinado al cultivo, utilizado para la caza, pesca (en la época de crecida del Río Parapetí) y recolección. También para la extracción de madera, cuya tala para fines comerciales se encuentra limitada en las TCO, destinándose mayormente a energía para cocinar o la autoconstrucción de viviendas⁶⁷. Se trata, en cualquier caso, de actividades económicas que utilizan el monte para el sustento familiar y que, con algunas excepciones, no generan ingresos monetarios para las comunidades⁶⁸.

Además de sus usos reproductivos, el monte es un espacio culturalmente significado por los guaraníes, denominado *kaa*, territorio en el que se realizan actividades sociales y económicas diferenciadas del *koo*, los chacos de cultivo, y de las *oka*, los patios de las casas de las comunidades. El monte es un espacio dotado de una fuerte densidad simbólica y espiritual, con dueños tutelares sobrenaturales: los *iyareta*, que son “dueños del bosque” o *kaa iya*, a los cuales hay que temer –pueden hacer enfermar– y pedir permiso antes de adentrarse a utilizar alguno de sus recursos (Lowrey 2003)⁶⁹.

Por otro lado, el monte hace parte del espacio concebido y políticamente reivindicado como propio y ancestral por el pueblo guaraní, recorriendo a una concepción del “territorio” que va más allá del acceso (re)productivo a la “tierra” y que,

⁶⁷ Aunque, en Bolivia, la región del Chaco no sufre el problema de la tala ilegal en la misma proporción que la Amazonía o la Cuquitania, diversos comunarios de Charagua Norte señalaron que había gente (karai y guaraníes) que talaban madera de la TCO para su comercialización de forma ilegal [DC, 12/06/14].

⁶⁸ Una actividad “extractiva” practicada en el monte y destinada a la comercialización fue la caza de loros para su venta (ilegal) a distintos tipos de intermediarios, práctica que se concentró en el Isoo durante una breve “fiebre del loro” (años 80s-principios de los 90s) (Lowrey 2003:52-53). Aunque esta práctica ya decayó, muchos comunarios de Aguaraigua me hablaron de una pista de aterrizaje ubicada en Rancho Viejo donde “más antes” venían “japoneses” en avioneta a comprar los loros a los *loreros*.

⁶⁹ Por lo que pude observar y preguntar, este tipo de prácticas ceremoniales de “respeto al *kaa iya*”, que no todos los comunarios que salen al monte practican (no, en todo caso, los evangélicos), suelen realizarse con ofrendas de la coca, cigarrillo y/o alcohol que suelen llevar encima los hombres guaraníes que se adentran a cazar o pescar, en una clara trasposición de los objetos y prácticas ceremoniales andinas asociadas al culto a la Pachamama.

precisamente por esto, recorre estratégicamente a discursos que resaltan los vínculos entre espacio territorial, identidad colectiva y espiritualidad, entrelazados con discursos de “conservación” medioambiental que tienden a conceptualizar de forma un tanto unidimensional a los indígenas como “guardianes de la naturaleza” (y sus recursos) (Benería-Surkin 2003:70-72).

En Charagua, y concretamente en el Isoso, hubo una importante experiencia de traslación práctica de este tipo de representaciones conservacionistas, y de sus contradicciones. Desde 1995 hasta 2010, el Parque Kaa Iya, que toma el nombre de estos seres tutelares de la cosmología guaraní, estuvo administrado a través de un sistema de “cogestión ambiental indígena” que entregó ciertos ámbitos de la gestión del Parque a la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI), a la cabeza del malogrado capitán Boni Chico. La dirigencia isoseña gestionó ingentes recursos económicos destinados a proyectos de conservación del Parque provenientes de USAID y grandes ONG internacionales ambientalistas, convirtiendo la CABI en una de las organizaciones indígenas más importantes del continente (cf. Benería-Surkin 2003, Lowrey 2003, Combès 2005:318-320).

Los proyectos vinculados con la gestión del Parque representaron una importante fuente laboral para muchos isoseños, pero sobre todo por quienes tenían vínculos de parentesco con la dirigencia “aristocrática” de la CABI. La percepción actual de muchos isoseños sobre esta experiencia es que no cambió la situación de pobreza de las comunidades del Isoso y, además, que los “proyectos” fueron utilizados para los intereses políticos (y beneficios materiales) del núcleo dirigenal de la CABI. Si bien desde 2010 los isoseños perdieron la gestión del Parque, que fue re-estatalizado por el gobierno del MAS, y la CABI se encuentra hoy en absoluta decadencia, los isoseños siguen considerando y reivindicado el Parque Kaa Iya como parte de *su* territorio, y aparte de utilizar sus áreas de amortiguación para la caza, este sigue siendo una fuente de empleo para no pocos isoseños que trabajan como guardabosques.

3.2.2 *Desarrollo oculto bajo el monte: el gas “de todos los bolivianos”*

De forma claramente contradictoria con los discursos conservacionistas, si algo

marca la concepción actual del monte son las reservas de gas natural que se encuentran en su subsuelo, una situación común a otras áreas del Chaco guaraní, especialmente en el caso de Tarija, el departamento donde se concentran las mayores reservas de gas de Bolivia (cf. Gustafson 2010a).

El gas es el principal recurso natural que exporta Bolivia (a Brasil y Argentina) y el eje central sobre el que pivota el “milagro económico boliviano”: las cifras de crecimiento macroeconómico sostenidas a lo largo de toda la gestión de Evo Morales. Pero también es mucho más que esto.

Desde que el “gas es de todos los bolivianos”, y más concretamente del estado boliviano, que “en nombre y representación del pueblo boliviano”, reza la Constitución, “ejerce la propiedad de toda la producción de hidrocarburos del país” (art.359.I CPE), este es el principal sostén de las políticas de redistribución de la renta e inversiones en infraestructuras que cimientan la hegemonía del MAS en el espacio rural boliviano. Entendido como recurso re-apropiado por el pueblo boliviano a través de las luchas populares contra los gobiernos neoliberales, pero también gracias a la acción heroica de Evo Morales al impulsar su re-nacionalización⁷⁰, el gas es, en fin, un componente central del relato de legitimación oficialista del “proceso de cambio”.

Si bien hace décadas que Charagua está catalogada como una zona con reservas de gas, y fue en una fecha tan temprana como 1912 cuando se iniciaron las primeras perforaciones de fines comerciales (Bazoberry 2008:66), no fue hasta los años noventa que las actividades hidrocarburíferas (de exploración, extracción o transporte) tomaron importancia. Entre 1997 y 1998, la empresa de capital estadounidense Enron construyó uno de los principales gaseoductos que conecta Bolivia con Brasil (propiedad de la empresa Transredes, desde 2009 nacionalizada), atravesando buena parte del territorio charaguëño, mayormente el Isoso. La construcción del “ducto” implicó

⁷⁰ La llamada “nacionalización” se concretó a través de la promulgación el 1 de mayo de 2006 del Decreto Supremo 2871, intitulado decreto de los “Héroes del Chaco” en homenaje a los caídos durante Guerra del Chaco. Pese a la inflamada retórica oficialista, no pocos analistas cuestionaron entonces (y cuestionan ahora) que este decreto impulsara una “verdadera” nacionalización de los hidrocarburos, hablando incluso de “falsa nacionalización”. El Decreto no implicó la expropiación de empresas transnacionales, sino la compra de la mayoría de sus acciones por parte de YPF, por un lado, y un cambio en las tributaciones de las empresas privadas mucho más favorables al estado boliviano, por el otro. Como demuestra Marco Gandarillas (2014), en la práctica, el control de YPF es mínimo y son las empresas transnacionales las que continúan controlando la mayor parte de reservas y la producción de hidrocarburos.

compensaciones económicas tanto para el municipio de Charagua –que incluyó gas domiciliario para las viviendas del casco viejo de Charagua Pueblo– como, sobre todo, para la CABI⁷¹.

En la medida que avanza la frontera extractiva en el conjunto de Bolivia, de forma cada vez más acentuada y con mayores facilidades legales, las actividades hidrocarburíferas no ha hecho sino crecer en Charagua, concentrándose en las TCO de Charagua Norte y Parapitiguasu, en su mayor parte realizadas por empresas privadas de capital transnacional, denominadas “empresas petroleras” (pese a que extraen mayormente gas natural): un nuevo actor territorial que está generando múltiples y ambivalentes impactos que van mucho más allá del ámbito ambiental⁷².

Sin que esto signifique la retirada de las empresas petroleras de Charagua, que siguen controlando la mayor parte del proceso de extracción, en los últimos años ha aumentado el protagonismo de la re-estatalizada YPFB, la empresa-símbolo que encarna el relato de desarrollo de la “nueva” Bolivia de Evo, que ya cuenta con una oficina en Charagua Pueblo. YPFB ha introducido un nuevo tipo de relaciones con las capitanías guaraníes, con un cariz mucho más político e introduciendo prácticas que no pasan tanto por el cumplimiento con los procedimientos de consulta previa y los mecanismos de compensación socio-ambiental anteriormente asentados, sino por la mediación directa entre gobierno y la dirigencia de las capitanías, y por la “entrega” de obras y proyectos a cambio de no realizar la consulta (véase Capítulo 9).

En definitiva, ese monte yermo y agreste se ha convertido en un espacio susceptible de contender, oculto en su subsuelo, enormes potencialidades de desarrollo que pueden transformar profundamente el presente y futuro de Charagua y, muy especialmente, de las zonas y comunidades guaraníes que viven *sobre* las reservas de

⁷¹ Según informaciones de campo, la CABI consiguió “sacar” a la empresa 3 millones de dólares, colocados en un fondo fiduciario que todavía generaría ingresos por intereses y que permite que esta organización siga manteniendo sus oficinas en Santa Cruz pese a su escaso apoyo en el Isoso.

⁷² Actualmente, en Charagua Norte hay cuatro pozos en activo, todos ellos gestionados por Pluspetrol, de capital mayormente argentino, que también inició en 2015 un proceso de exploración sísmica 3D en la misma zona. En Parapitiguasu no se encontraría ningún pozo en activo, aunque sí un gaseoducto gestionado por Transredes que ocasionó conflictos importantes entre la capitanía y la empresa en 2006. En 2012 la empresa china Sinopec empezó exploraciones; trabajo retomado en 2015 por la empresa estatal YPFB, con una proyección de explotación de 20 años con 4 pozos <http://www.ypfb.gob.bo/es/informacion-institucional/mision-y-vision/14-noticias/526-ypfb-recupera-su-rol-como-operador-e-inicia-la-perforaci%C3%B3n-del-pozo-itaguazurenda-x3.html>.

gas: “sentadas en un banco de oro sin sacar provecho”, como se dice a menudo. Y es que, al menos por el momento, aunque las relaciones entre las capitánías, las empresas petroleras e YPFB puedan pasar por la conflictividad abierta, los discursos tanto de dirigentes como de comunarios guaraníes de Charagua no se enfocan tanto en la “defensa” medioambiental e identitaria de su territorio ni en la de “resistencia” frontal a la extracción *per se*, sino en cuáles deben ser los mecanismos que garanticen una distribución territorializada de los beneficios del “gas de todos los bolivianos”, pero que se encuentra en territorio guaraní.

3.2 Vivir, producir y subsistir en el campo

Aplicando técnicas de cultivo aprendidas de su juventud en *Mbaaporenda*, Argentina, don Fidel [seud.], vecino de Justino, había logrado convertir la *oka* de su casa en un exuberante patio de frutales y hortalizas, regadas con un pozo propio bombeado a motor. Algo nada habitual en Aguaraiagua, y en el conjunto de comunidades guaraníes de Charagua, donde los chacos de cultivo están lejos de las casas y no disponen de riego o, en el caso del Iroso, son irrigados a través de canales comunitarios que aprovechan los caudales del río Parapetí durante una época de lluvias cada vez más imprevisible, “arruinando” por defecto o exceso (sequías o inundaciones) los cultivos de los comunarios y las capacidades productivas de las comunidades.

Sentando en la sombra de uno de sus frutales, mientras degustábamos uno de sus famosos pomelos, el *tío* Fidel reflexionaba sobre los cambios en los modos de vivir y producir en el campo:

“Ya no producen los *tètara* [comunarios, “parientes”], quintales enteros traen de la zafra: arroz, fideo, azúcar, a veces hasta maíz traen. Más antes no era así, ni azúcar se compraba, sabíamos hacer molienda, nada se vendía, se regalaba nomás, había hartito. Ahora nos hemos vuelto refinados. Las mujeres ya no saben cocinar lo de antes, los jóvenes no saben tomar chicha, puro refresco. *Estamos lejos en el campo, somos pobres. Pero queremos vivir como ricos en la ciudad*” [DC, 12/06/14].

La reflexión de don Fidel se inscribe en un tipo de discursos muy frecuentes

entre los comunarios guaraníes más mayores que, al ritmo en que se ha ido expandiendo la economía monetaria y de mercado, dibujan un pasado de “abundancia” en contraste con un presente de “pérdida”: pérdida de productividad, variedades y técnicas de cultivo; de fiestas y rituales asociadas a la agricultura; de prácticas culinarias y alimenticias; de fuerza, energía y vitalidad; de *ñande reko* (“nuestro modo de ser”).

Pero, además, la reflexión del tío Fidel nos señala algo más: la creciente cercanía entre los *modos de vivir* del campo y la ciudad mientras que continúa la lejanía en lo que respecta a las *condiciones de vida*, uno de los elementos centrales que caracteriza el campo y lo diferencia de la ciudad y, en el caso de Charagua, de un pueblo que, cada vez más, “parece ciudad”. Su reflexión condensa así una de las transformaciones más relevantes que atraviesa no solo el campo charagüño, también el conjunto del mundo rural boliviano e incluso latinoamericano: la creciente disociación entre vida, trabajo y producción agrícola, las actividades que definen (o definían) el campo como espacio socioeconómico y reproductivo.

Esta disociación tiene múltiples expresiones y consecuencias, empezando por la creciente diversificación de las economías rurales, pero que no acaban de traducirse en una mejoría de las condiciones materiales de existencia: en la Bolivia que en los últimos diez años se ha reducido la pobreza total más del 20%, esta sigue teniendo un rostro mayormente rural e indígena: en 2014, el 71,5% de la población rural era catalogada como “pobre”, frente al 32,1% de la población urbana (Colque *et al.* 2015:22).

Aunque las causas aducidas puedan variar –cambios climáticos, plagas, falta de maquinaria e infraestructura, no acceso a los mercados, mal estado de los caminos, poca disponibilidad de tierras aptas para el cultivo, etc.–, el diagnóstico es más que generalizado: el campo ya no “da más”, no “alcanza” con lo producido en la comunidad para poder vivir dignamente (o para vivir como se desearía hacerlo), teniendo que optar, cada vez más, por actividades económicas de generación de ingresos desvinculadas de la producción agrícola (multiactividad), mayormente desarrolladas fuera de la comunidad por parte la población más joven (multiresidencia).

Si bien la gama de actividades no agropecuarias se está diversificando, y se ha consolidado un nuevo sector de “profesionales” guaraníes que desarrollan trabajos no

manuales vinculados sobre todo al ámbito de la educación y las ONG, también de la dirigencia orgánica y la política; el grueso de estas actividades siguen consistiendo en la venta temporal de la fuerza de trabajo: tanto dentro del campo, en las estancias ganaderas de la zona o, ahora también, en las colonias menonitas; como sobre todo fuera de él, en el pueblo y, mayormente, en la ciudad, con las migraciones temporales a la zafra del norte cruceño como una de las estrategias centrales de subsistencia en el caso de las comunidades isoseñas, que durante la época de la zafra (mayo-octubre) se “vacían” mucho más que las comunidades de Charagua Norte y Parapitiguasu.

Pero la disociación entre vida y producción se da también en otro sentido. Mientras que la producción en el campo se va desvinculando del sustento material de quienes viven allí y siguen representando la mayoría de la población de Charagua, no dejan de aumentar los volúmenes de una producción agropecuaria no destinada a la reproducción de la vida, sino a la acumulación privada de fines mercantiles, en su mayor parte ganado bovino destinado a mercantilizarse fuera de Charagua.

Así pues, el campo charagüeño es un espacio profundamente estratificado, donde unas economías comunitarias en proceso de diversificación económica coexisten de forma subordinada con formaciones socioeconómicas que, a su manera, pueden calificarse de “empresariales”. Una mirada a la estructura agraria del campo charagüeño, y a lo que podemos calificar como una *economía política de la vaca*, nos puede ayudar a complementar con explicaciones más estructurales las preocupaciones del tío Fidel sobre la baja productividad de los *tëtara*.

3.2.1 Comunidades entre vacas y menonas. Estructura agraria del campo charagüeño

No pocos charagüeños me comentaron que en Charagua hay “más vacas que personas”. Y en efecto, el Censo Agropecuario del 2013 registró exactamente 200.240 “cabezas de ganado”: una “población” de vacas que cuadruplica la población humana de Charagua (35.000). Suponiendo que se repartieran de igual forma entre todos los charagüeños, esto equivaldría a cinco vacas y media por persona. Lo que es, por supuesto, una suposición.

Lo más significativo de este dato aparece cuando se considera su distribución entre los distintos actores del campo, que podemos conocer gracias al reciente Plan de

Gestión Territorial Comunitario (PGTC) elaborado a instancias del nuevo gobierno autonómico guaraní⁷³. Las comunidades, que representan más del 70% de la población que vive en el campo, poseen el 12% del total de ganado vacuno, mientras que el 68% es acaparado por estancias privadas, en su mayoría de propietarios karai, y el 20% restante es controlado por las colonias menonitas (PGTC 2017:45).

Este dato explicita la centralidad que sigue teniendo esta actividad económica, emblema de Charagua como “municipio productivo”, y su carácter eminentemente karai, pese a la incursión menonita y de algunos comunarios en el rubro. En este último caso, se trata de proyectos ganaderos de “manejo integral” a pequeña escala, promocionados por ONG u organismos públicos que, lejos de cambiar la estructura productiva de las comunidades, se han integrado a las estrategias de generación de ingresos familiares a corto término.

En el campo charagüeño la ganadería ocupa el 57% de la tierra destinada a fines productivos (frente al 43% de tierras agrícolas), concentra el 82% de la demanda total de agua y dinamiza la mayor parte de las actividades económicas de transporte. Pero además, la ganadería también ha reorientado la agricultura hacia la comercialización y el monocultivo: hasta un 68% del total de la producción agrícola de Charagua es sorgo forrajero utilizado para la alimentación y “engorde” de las vacas (PGTC 2017:36). La preponderancia de la agricultura mercantil con respecto a la agricultura de autoconsumo se hace más que evidente si nos fijamos en los volúmenes de producción agrícola que arrojó el Censo Agropecuario de 2013: la producción agrícola de las economías comunitarias es mucho más diversificada (principalmente: maíz, yuca, frejol o *poroto* y hortalizas) que en el caso de las propiedades privadas y las colonias menonitas, pero su peso sobre el total de la producción agraria de Charagua es ínfimo: el 7,4% entre las cuatro zonas guaraníes (ibíd.:38). De hecho, la mayor parte de la producción de maíz, cultivo estrechamente vinculado a la “cultura” guaraní, es ya de fines comerciales y no guaraní, en un 80% controlado por las propiedades karai y las

⁷³ El PGTC (un documento todavía inédito) elabora un diagnóstico bastante completo de la realidad socio-económica y agraria de Charagua, planteando a partir de aquí un conjunto de objetivos y políticas a desplegar hasta 2020 en el nuevo marco autonómico. Se trata de un tipo de documento bastante parecido a los Planes de Desarrollo Municipal que tratan de planificar las políticas municipalistas, pero mucho más atento a la realidad guaraní y a las diferencias entre actores territoriales de Charagua. Agradezco a Marcelo Alberto Quelca la facilitación de este documento.

colonias menonitas (ibíd.).

Y otro dato importante a retener: el 85% de la producción agrícola –y hasta el 98% del sorgo forrajero– es controlado por las seis colonias menonitas asentadas en Charagua, pese a ocupar solamente el 4% de la superficie total de la tierra destinada a uso productivos (PGTC 2017:27). Un claro indicador del tipo de agricultura intensiva que practican los menonitas, también intensiva en lo que respecta al “desmote” de tierras forestales y al uso de maquinaria y agroquímicos. Este dato evidencia también la sigilosa emergencia de los menonitas como la nueva “élite” del campo charaguëño.

Se trata, sin embargo, de una élite ambivalente, que disloca las definiciones más canónicas de lo que se viene entendiendo por “élite”, pues los “menonas”, como son conocidos popularmente, no compiten por acumular prestigio, influencia o poder político, no al menos en relación a la sociedad charaguëña y sus símbolos de distinción. Aun así, gracias a una serie “privilegios” legalmente garantizados en sus convenios con el estado boliviano, que les permiten mantener un rígido sistema de organización social asentado en una ética del trabajo cercana al autoritarismo calvinista, los menonitas han logrado acumular muchos de los factores productivos (tierra, trabajo, capital, maquinaria, semillas mejoradas, agroquímicos, etc.) claves para poner a producir el campo a un ritmo desconocido hasta su irrupción, con consecuencias ecológicas que pueden calificarse de devastadoras, como puede observarse en el mapa satelital de más arriba⁷⁴.

Así pues, casi dos siglos después de la aparición de la hacienda ganadera en Cordillera, los comunarios guaraníes siguen viviendo y produciendo entre vacas de propiedad ajena, y en el caso específico de Charagua, también de menonitas en

⁷⁴ Profundizar mucho más en la “cuestión menonita” excede por completo los límites y posibilidades de esta tesis que, si los toma en consideración, es porque son absolutamente fundamentales para entender la configuración socioeconómica del campo charaguëño y las profundas transformaciones que está experimentando, todavía difíciles de calibrar en lo que respecta a los impactos de su silenciosa pero ubicua presencia. Solo cabe apuntar que los menonitas llegados a Bolivia pertenecen a la corriente más conservadora y rigorista de la iglesia menonita (las denominadas *Altkolonisten* o *Old Colonys*), que, gracias a la sucesión de convenios firmados con el estado boliviano desde los años 50, han encontrado en Bolivia un lugar idóneo para reproducir un modo de vida basado en el rechazo a ciertos aspectos de la “vida moderna”, pues, por el momento, se les exime del servicio militar, la obligación al voto o la inserción al sistema educativo nacional. Los trabajos de Ana Sofía Hedberg (2007), de carácter etnográfico, y de Adalberto Kopp (2015), donde se calibra más sus impactos económicos, son referencias ineludibles para el lector que quiera adentrarse más en la vida de este grupo anabaptista en Bolivia.

explosión demográfica y productiva, que son el principal frente de avance de la frontera agrícola y una suerte de “enclave agroindustrial” dentro de Charagua. La principal diferencia es que, ahora, las comunidades hacen frente a esta situación con un territorio “propio” en un régimen agrario especial y legalmente protegido: las TCO. Sin embargo, la progresiva consolidación de las TCO en la medida que avanzaban (muy lentamente) los procesos de saneamiento y titulación, no ha alterado en lo substancial la estructura de tenencia de la tierra, ni las capacidades productivas de las comunidades.

Como puede observarse en la Tabla 4 (página siguiente), no es cierto, como se repite muy a menudo, que las comunidades guaraníes dispongan de más tierra que los propietarios privados: hasta un 43% del total de superficie titulada hasta 2010 ha sido a favor de “terceros”, es decir, de las propiedades agropecuarias privadas que, con títulos o sin ellos, se encontraban dentro la superficie demandada por las capitanías y ahora gozan de plenos derechos de uso y explotación de la tierra pese a encontrarse dentro de las TCO.

Por contra, si bien hay diferencias significativas entre las tres TCO y todavía hay una superficie considerable en proceso de titulación (29%), el total de la superficie titulada en régimen de tenencia colectiva representa solo el 28% del territorio de las tres TCO. Además, hasta un 84% en promedio de estas tierras está destinada al “manejo forestal” (PGTC 2017: 36), es decir, se trata de monte no cultivado y, en gran parte, incultivable, quedándose los terceros con las tierras de mayor potencialidad productiva. La alta presencia de terceros y la incorporación dentro del territorio titulado como TCO de tierras difícilmente productivas se repite en la mayoría de las TCO guaraníes de Bolivia (Arandía y Valdez 2006, Salgado 2011), reflejando claramente que el eje central que guió la Ley de reforma agraria de 1996 no fue tanto la justicia social (redistribuir tierra) sino la seguridad jurídica (consolidar derechos de propiedad) (Colque *et al.* 2016).

TCO de Charagua	Superficie total sujeta a saneamiento (en hectáreas)	Titulada como TCO		Titulada a favor de terceros		Tierras fiscales y en proceso de saneamiento	
Isoso	2.073.777	455.122	22%	919.912	44%	698.74	34%
Charagua Norte	226.621	108.991	48%	108.328	48%	9.302	4%
Parapitiguasu	193.282	137.606	71%	51.030	26%	4.646	3%
TOTAL	2.493.680	701.719	28%	1.079.270	43%	712.691	29%

Tabla 4 Distribución de la tierra (en hectáreas) dentro las TCO hasta 2010 (elaboración propia en base a Paye et al. 2011)

Si tenemos en cuenta el total de superficie cultivada (del ciclo agrícola 2011-2012) y consideramos también a las colonias menonitas, asentadas en antiguas haciendas ubicadas fuera del territorio de las TCO pero muy cerca de las tierras de varias comunidades guaraníes, el panorama de constreñimiento (re)productivo guaraní se refleja nítidamente: las comunidades controlan solo el 23% del total de superficie agrícola cultivada, las propiedades privadas karai (pese a dedicarse mayormente a la ganadería) el 17% y los menonitas un impresionante 59% (PGTC 2017:37).

Existen múltiples factores –no solo económicos, no solo estructurales– para explicar el poco peso productivo de las economías comunitarias. Pero aún sin ser el único factor, resulta evidente que esta estructura agraria, encubierta por representaciones culturales de los guaraníes como sujetos esencialmente incapacitados para la producción, condiciona tanto las posibilidades presentes como las potencialidades futuras de los modos de producir guaraníes. Lo cual no significa que los guaraníes no hayan sido capaces de encontrar otras estrategias reproductivas relativamente exitosas. Tampoco que la diversificación económica implique necesariamente mayor precariedad y aumento de la “pobreza” material. De hecho, el porcentaje de población con “necesidades básicas insatisfechas” se ha reducido (en el conjunto de Charagua) del 83% al 70% entre 2001 y 2012, y la “pobreza extrema” del

21% al 11% (PGTC 2017:99)⁷⁵.

Con sus propias particularidades, podemos decir que esta situación reproduce a escala local, y abigarrada, los fuertes contrastes y desigualdades del mundo rural boliviano desde la “gran transformación” que ha supuesto la consolidación de un modelo agroindustrial asentado en la exportación de *commodities*, principalmente soya producida en Santa Cruz, y en el crecimiento exponencial (triplicado en la última década) de la importación de productos alimenticios de Brasil, Argentina o Chile (Colque *et.al* 2015). Como demuestran Gonzalo Colque y sus colegas de la Fundación Tierra, la implantación de este modelo agrario ha ido desplazando las formas de trabajo, producción y sustento de las familias campesinas e indígenas. Además, al tiempo que se ha ido ampliando la frontera agrícola en el oriente boliviano se ha abierto una enorme brecha regional, con un oriente agroindustrial que acapara el grueso de la tierra y la producción agrícola y un occidente andino que, con menos tierra y capacidad productiva, concentra la mayor parte de la población que vive (o trata de vivir) de la producción agrícola⁷⁶.

En el campo charagüeño, en lugar de un “complejo sojero” encontramos un “complejo ganadero”, ciertamente mucho más antiguo, rudimentario y menos rendible, pero que representa la principal actividad económica del campo charagüeño, ocupa la mayor parte de la superficie de la tierra y constriñe la capacidad productiva de las economías comunitarias. Pero en el campo de Charagua, los contrastes entre modos de producción, ocupación de la tierra y peso poblacional no se dan entre regiones geográficamente separadas, sino dentro de un mismo espacio territorial donde las economías reproductivas de unas comunidades en expansión demográfica y espacial coexisten de forma subordinada con una agricultura y ganadería de tipo empresarial y

⁷⁵ Se trata, no obstante, de una “medida” de la pobreza que utiliza una serie de indicadores (vivienda, agua, energía, educación y salud) que no se vinculan con los ingresos monetarios ni con valor neto de la producción agropecuaria en las economías comunitarias, sino con el acceso a servicios básicos que ilustran, sobre todo, la intervención institucional – sobre todo pública, pero también privada– en las comunidades, pero que no siempre se traducen en una sensación de reducción de la pobreza material por parte de los comunarios.

⁷⁶ Mientras que en la región andina (valles y altiplano) se ubican hasta el 83,5% del total de las “unidades productivas agropecuarias” (UPA) del país, en su práctica totalidad de base familiar campesina e indígena, la superficie de cultivo que ocupan representa el 38% del total nacional (Colque *et al.* 2015:29). Por el contrario, en el oriente de Bolivia, la superficie cultivada llega al 62% del total nacional y es ocupada por tan solo el 16,4% del total de UPA, evidenciando la preponderancia de la agricultura empresarial en esta región (ibíd.)

en expansión productiva.

Por último, es necesario apuntar que la producción agropecuaria charagüeña no solo está desvinculándose de los modos de vida en el campo, también de los del pueblo, el otro gran espacio social de Charagua que, en contraste con el campo, es concebido como un espacio de *comercio, consumo y servicios*. Con la excepción de la carne de res y cerdo (no así la de pollo, una de las más consumidas), la mayoría de productos alimenticios que se venden, compran y consumen en Charagua Pueblo, así como en la emergente Estación Charagua, no provienen de la producción agropecuaria local, sino del mercado Abasto de Santa Cruz, uno de los más importantes de Bolivia que, a su vez, se nutre de la producción agrícola del conjunto del país, pero también de alimentos (primarios y procesados) importados.

Mientras que en las comunidades son los mismos guaraníes quienes “importan” alimentos desde Santa Cruz; en los núcleos urbanos de Charagua son sobre todo los sectores de extracción andina quienes controlan la totalidad de la cadena comercial: compra mayorista (en Santa Cruz pero también en la frontera argentina), transporte y venta final en Charagua. De forma tan paradójica como significativa, son los menonitas quienes más articulan producción en el campo y consumo en el pueblo. Y es que además de la producción de sorgo forrajero (y, en menor medida, maíz), los menonas también se han especializado en la producción de queso y huevos —controlan hasta el 48% del total del ganado avícola (PGTC 2017:45)—, que mayormente son comercializados en el pueblo.

Todos estos cambios en el campo también han reconfigurado la composición socioeconómica del pueblo, desdibujando algunos de los contornos que lo construían como una suerte de reserva moral de una charagüeñidad esencialmente karai, rodeada al tiempo que contrapuesta y superior a un campo repleto de indios “improductivos”.

3.3 “Los charagüeños nos estamos acabando”: un pueblo karai en proceso de des-karaización

Como en muchos pueblos bolivianos de provincias, las plazas centrales o “de armas” funcionan como ejes simbólicos que vehiculan la identidad de las élites rurales o semi-urbanas tradicionales frente a las periferias indígenas y campesinas (ver, por ejemplo: Canessa 2006:28-32 o Spedding 2013:16-18). De la Plaza 21 de Abril de la “Ciudad Benemérita” de Charagua también se cuenta que, hasta hace no tanto, los comunarios guaraníes y los primerizos migrantes andinos tenían tácitamente prohibida la circulación. O, al menos, que no se atrevían, les daba vergüenza o, simplemente, no se sentían cómodos irrumpiendo en un lugar que ocupa el centro simbólico y político – allí está la iglesia católica y la sede de la municipalidad– de un espacio, el *pueblo*, concebido como eminentemente karai.

Hoy, los tiempos han cambiado. Con la plaza como escenario privilegiado desde donde observar las transformaciones que vive el pueblo que le vio crecer, Juliño Salek, charagüeño karai que, como tantos, vive entre el pueblo y Santa Cruz, y ex-rector de la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz, tejía la siguiente reflexión:

“Antes, el guaraní como que no sentía con derecho a entrar acá en la plaza, no iba, le daba vergüenza, no sé si porque es acomplejado o porque está demasiado ubicado en el estrato social y se siente que es muy abajo. Ahora es otra cosa. A veces voy y me siento en la plaza, tipo ocho, nueve de la noche y pasan hablando finísimo en guaraní, pucha, ¡a ratos parece que uno está en el Paraguay caramba! (...)

Porque realmente estamos rodeados por más de cien comunidades guaraníes. Los chicos han salido bachiller ya de las comunidades guaraníes, y vienen aquí a buscar un futuro mejor. Están haciendo sus casas, su familia. Por eso decía, *Charagua ya no es pueblo de oligarcas, esto es un pueblo de guaraníes ¿Hace cuándo?* Tres, cuatro gestiones que tenemos alcalde guaraní. Se acabaron ya los grandes oligarcas. Aquí los únicos que quedaron fueron *los charagüeños que se apegaron al pueblo* y, claro, quedaron con este estigma de que éramos de raza blanca, que al “camba” no hay que juntarse, *quedó eso ya de puro títulos nomás*” [Julio Salek, 20/09/14].

Menos comedida y optimista que Julio, Liliana [seud.] considera que lo que se está

acabando no son tanto los “oligarcas”, sino, directamente, los *charagüeños* como ella: “¡qué más quisiera yo que ser, como dicen, “oligarca”! Menos que clase media somos nosotros, estamos sin un duro como decís en España”. Y es que Liliana, junto a su marido, hijo y suegra vivió por más de diez como migrante en el estado español, un recorrido migratorio que, como tantos bolivianos, han seguido también no pocos charagüeños karai.

Un atardecer, Liliana tomaba *poro* (hierba mate) en uno de los característicos portales de madera de las casas que rodean la plaza principal. Le acompañaban diversos charagüeños karai, entre ellos, algunos de los más activos miembros del Comité Cívico de Charagua, institución sociopolítica eminentemente karai conectada con el movimiento regionalista cruceño, y uno de los núcleos de la oposición urbana al proyecto autonómico guaraní (véase Capítulo 5 y 9).

“Entre los cambas y los menona que solo hacen que parir y con tanto colla que se viene, los charagüeños nos estamos acabando”, comenta Liliana mientras ceba su poro. “Peor va a ser cuando tengamos la carretera, todingo de colla se va a llenar, este pueblo va a parecer El Alto”, le responden. “El charagüeño ya es muy pa nada, estamos solo de servicio pa el menonita y el colla”, comenta otra. “Nosotros estamos *yesca* [sin plata], y al guaraní le regalan la tierra, vacas, escuelas, vagonetas, todo le dan”, añade Liliana, mientras el poro circula al ritmo que la plaza se va llenando de paseantes que aprovechan el fresco nocturno para charlar (en español y guaraní), o para chatear (quizás, también en guaraní) con sus *smartphone* gracias al *wifi* público instalado en 2014 por la municipalidad.

Cubriendo toda una amplia gama de matices que abarcan desde un racismo más o menos explícito y catastrófico hasta posiciones más mesuradas y optimistas, las conclusiones de los karai de Charagua Pueblo son unánimes: Charagua ha cambiado, ya no es más aquel *pueblo karai* que “parecía la Santa Cruz de antaño”, donde “todos nos conocíamos”. Pese a estos cambios percibidos por todos, la charagüeñidad, una de variante local con toques chaqueños de la *cruceñidad*, continúa siendo una identidad que constituye una suerte de “comunidad imaginada” que se imagina a sí misma como blanco-criolla. Si bien puede reivindicar un “mestizaje” pretérito con los guaraníes que, desde una “ideología de la amalgama” encubre procesos de segregación colonial (Rivera Cusicanqui 2010a:68-72), la charagüeñidad se construye desde una doble

oposición a lo indio y campesino: al guaraní “autóctono” (o *camba*) y, también, al indígena andino “foráneo” (o *colla*). La rica e intrincada etnonimia popular de Charagua es una de las expresiones más evidentes de la pervivencia de esta concepción colonial de la charagüenidad.

Como en otros enclaves karai del Chaco guaraní, el término *camba*, cuyo origen lingüístico podría ser guaraní (Saignes 2007:294), sigue funcionando como un término peyorativo para referirse a los guaraníes, a los antiguos “peones” de las haciendas karai. Se trata de un uso que funciona (relativamente) al margen de su reciente apropiación por parte del movimiento regionalista cruceño, que resignificó el término *camba* como identidad etnocultural y cuasi-nacional de los llanos orientales de Bolivia, que tuvo una de sus expresiones políticas más extremas en un movimiento denominado precisamente Nación Camba, actualmente marginal pero que en los momentos más álgidos del conflicto entre la oposición regionalizada y el gobierno nacional del MAS llegó a propugnar la independencia de la región oriental de Bolivia (cf. Gustafson 2006, Lowrey 2006, Fabricant 2009). Entendido en este sentido, lo *camba* se construye como una identidad opuesta –y en tanto que más “blanca”, “europea” y “mestiza”, superior– a *lo colla*, noción que alude a la región andina de Bolivia al mismo tiempo que señala (y marca) a los miles de migrantes quechuas y aymaras que se han desplazado en “territorio *camba*”⁷⁷.

En la abigarrada Charagua actual, el uso “tradicional” (y racista) del término *camba* coexiste de forma un tanto contradictoria con este nuevo uso regionalista (y potencialmente racista). Tal como he podido observar, concretamente en los últimos coletazos de una de las muchas fiestas patronales charagüeñas celebradas en la plaza, el mismo sujeto que grita “*camba de mierda*”, expresión no poco frecuente, pocas horas (y

⁷⁷ En Charagua, la población migrante de origen andino y extracción indígena (quechua y aymara) recibe múltiples denominaciones (“paisanos”, “campesinos”, “residentes del interior”, “interculturales”, “colonizadores”, “gremialistas”) repletas de matices y variaciones dependiendo del contexto. Pero el término *colla* es, sin duda, el más popular de ellos, y el que acumula una mayor densidad connotativa fruto de sus procesos de resignificación y ampliación geográfica. Sus orígenes aludirían a un grupo étnico (queros, *kolla* o *qulla*) de la región altiplánica denominada Collao, incorporada como uno de los *suyos* o “provincias” (Kollasuyu) del Imperio Inca (cf. Arnold *et.al* 2008). Actualmente, su uso se ha ampliado e incluye a cualquier habitante del occidente andino de Bolivia, pero lejos de ser un identificador regional neutro se refiere sobre todo a la población visibilizada como “indígena”. Al mismo tiempo, el término también ha ido perdiendo parte de su carga peyorativa, y en el contexto de Charagua y Santa Cruz, también funciona como auto-denominación de la población de origen o ascendencia andina.

bastantes cervezas) después puede reivindicarse orgullosamente “camba” al tiempo que chilla “colla de mierda”, otra expresión nada extraña. Desde una situación simétricamente inversa, los mismos sujetos racializados como cambas, los guaraníes, también pueden reivindicar estratégicamente su pertenencia a una identidad regional cambia, especialmente cuando sus intereses territoriales se contraponen a los de los collas “avasalladores” de los territorios de los pueblos indígenas “autóctonos” de las tierras bajas.

También el mismo término *charagüeño* condensa connotaciones raciales y de estatus que reflejan la configuración estratificada de Charagua como espacio social. Lejos de ser un gentilicio neutro que identifica a la totalidad de habitantes de Charagua, la noción de charagüeño sigue funcionando como marcador de distinción karai y urbano (y de *ciertas* familias karai del pueblo) ante los “nuevos” charagüeños y los charagüeños racializados del campo.

Pero este uso restringido del término charagüeño no solo está siendo activamente disputado por los *otros* charagüeños. Además, como –cada uno a su modo– observaban Salek y Liliana, cada vez tienen menor peso demográfico quienes pueden usar lo charagüeño a modo de símbolo de ascendencia “pionera”, o quienes, ubicándose en la cima de una cadena colonial de “desprecios escalonados” (Saignes en Rivera Cusicanqui 2010:130), pueden gritar a *otros* “camba (o colla) de mierda”.

3.3.1 Emergencias urbanas: el mercado y el “progresismo” colla

Desde los años 80s y 90s, al tiempo que no pocos propietarios charagüeños vendían sus tierras para marcharse a Santa Cruz y, como señalaba Salek, se quedaban los “charagüeños *más apegados* al pueblo”, la composición étnica y socioeconómica de Charagua Pueblo se ha ido diversificando en la medida que se ha intensificado su crecimiento demográfico, principalmente con guaraníes llegados del campo y bolivianos provenientes de toda la geografía del país, sobre todo, aunque no solo, de los valles y altiplano andinos⁷⁸.

⁷⁸ Julio Salek situaba en menos de 500 habitantes el pueblo que él conoció en su juventud, en los años 60s y 70s. Según el Censo de 2012, Charagua Pueblo tendría actualmente 3.496 habitantes, un

Este proceso ha reestructurado profundamente el paisaje social y arquitectónico del pueblo, actualmente compuesto por once barrios (organizados con sus respectivas Juntas Vecinales), varios de ellos de nueva creación, con viviendas mayormente de obra vista: algunas más precarias, otras mucho más sólidas que las casas tradicionales, en cualquier caso, diferenciadas de los barrios y casas que, aglutinadas en las calles de alrededor de la plaza, conforman el núcleo del *pueblo antiguo*. A unos cinco kilómetros al este, Charagua Estación, el segundo núcleo urbano de Charagua, también ha dejado de ser un precario “asentamiento” organizado alrededor de la estación de tren para convertirse en un pueblo emergente, mucho más colla y guaraní (sobre todo isoseño) que Charagua Pueblo, también, con menos acceso a servicios, infraestructura y, en general, peor calidad de las viviendas.

Si bien la Plaza 21 de Abril sigue siendo el escenario donde se desarrolla la nutridísima agenda de celebraciones festivas y políticas de la charagüeñidad, se puede afirmar que, actualmente, el centro social y económico –y dado su crecimiento, también geográfico– del pueblo ya no es su plaza, sino su mercado, paradigma de una nueva Charagua mucho más popular e intercultural que karai y charagüeña, estructurada alrededor del comercio informal, el transporte y el auto-empleo, pero también con un nuevo sector de “profesionales liberales” que se han instalado a Charagua para trabajar en instituciones públicas o privadas de distinta índole.

Entre parlantes y pantallas que exhiben películas y series a todo volumen, en el mercado de Charagua uno puede encontrar numerosas paradas de ropa, puestos de reparación de celulares y de venta de todo tipo de “aparatos” tecnológicos. Casi sin excepción, sus productos son importados de contrabando desde la Argentina. Además de carnicerías, herrerías, parafarmacias, verdulerías y tiendas de “abastos” que venden un poco de todo (alimentos procesados, refrescos y bebidas, coca, cigarrillos), también hay distintos tipos de “servicios”: principalmente pensiones que sirven menús (con el pollo a la *broaster* como “plato estrella”), pero también peluquerías, dos sucursales bancarias y *cyber-cafés* con conexión a internet, en claro crecimiento y muy populares entre los

crecimiento del 22% con respecto al dato arrojado por el Censo de 2001, donde se registraron 2.871 habitantes. Cabe apuntar que se trata de un porcentaje de crecimiento inferior al del conjunto de Charagua durante el mismo período (31%), algo que nos señala que, debido a las explosivas tasas de natalidad menonita y al crecimiento demográfico de las comunidades, el campo crece más que el pueblo, al tiempo que el crecimiento del pueblo se nutre de una parte de este crecimiento diferencial del campo charagüeño.

jóvenes.

Además de los camioneros, en su mayoría collas, que cargan y descargan los productos que llevan de Santa Cruz, en la zona del mercado es donde ofrecen sus servicios los transportistas, de una composición social más variopinta. Si los mototaxistas se dedican sobre todo a transportar comunarios de y hasta las comunidades más próximas al pueblo, los taxistas, con sus autos *chutos* importados ilegalmente desde Chile, se han especializado en el transporte de menonitas, aprovechando la proscripción religiosa que les impide conducir vehículos a motor⁷⁹. De vez en cuando, en el mercado aparecen también comunarios guaraníes que venden los productos de sus cosechas directamente en el suelo.

A pesar de su aspecto un tanto destartado, y de la informalidad que permea toda su actividad económica, el mercado es un espacio altamente organizado y conectado con el mercado nacional (y global) desde el tipo de cultura organizativa y laboral propia de las ascendentes “economías populares” (Tassi 2012, Gago 2014). Los “gremialistas” de Charagua organizan sus intereses colectivos a través la combinación de estrategias de multi-asociación, multi-empleo y multi-residencia que, a su vez, optimizan la densidad de unas redes étnicas y de parentesco que se expanden no solo más allá de Charagua, también de Bolivia.

Zenobio Quispe [seud.] es secretario general de la asociación Mercado Bolívar, miembro de la sección local del MAS y de la directiva de la organización de “residentes potosinos”. Es dueño de una caseta de reparación de celulares que, gracias a un “curso intensivo de arreglo de celulares” que hizo en un mercado Santa Cruz, atiende él mismo. También es propietario de un puesto de abastos que alquila a otro “residente del interior” y, además, de un potente equipo de voces que ameniza la mayoría de fiestas charagüeñas, este último, un negocio que heredó (y amplió) de su padre, originario de Potosí, quien después de años trabajando en Charagua en el “sector de lo que es la fiesta y el baile”, se marchó a la Argentina, a seguir trabajando.

Partiendo de su experiencia y de la de otros comerciantes collas asentados en

⁷⁹ Un aspecto que ilustra que la rigidez religiosa menonita convive con un fuerte pragmatismo productivo y laboral, es que la prohibición de conducir vehículos a motor no se extiende a los tractores, elemento central para la práctica agrícola. Además de otro tipo de maquinarias a motor, los menonitas pueden poseer y utilizar tractores para labrar, pero estos deben ser sin neumático de caucho para garantizar que su uso sea solo agrícola, evitando así que puedan utilizarlos para desplazarse fuera de las colonias.

Charagua, Zenobio resaltaba la *mentalidad progresista* propia (y diferencial) de los collas, un progresismo que no tiene que ver con una adscripción ideológica, sino con el ascenso social y material asentado en una estricta ética del trabajo, el esfuerzo y el ahorro, convertida en consigna étnica de transmisión trans-generacional:

“La diferencia de nosotros, nuestra visión, nuestra mentalidad, por principio es *progresista*, a diferencia de *otros sectores*. Usted va a ver, por ejemplo, si viene una familia del interior como comienza. No tiene capital. Comienza colocándose un caramelero, como le decimos, una maletita y coloca sus caramelitos, cigarritos. Usted lo va a ver por ahí, tanto aquí como en la ciudad de Santa Cruz. Entonces, desde ahí comenzamos. Vamos vendiendo, vamos gastando centavitos. No es como otras personas, tiene algo de platita ¡y ya! Lo gasta en lo que sea. *Nosotros somos muy diferentes*. A veces, dejamos de comer a veces. Puede ser un almuerzo, puede ser un almuerzo y una cena, o a veces nada. Si no vendemos a veces no comemos nada. Y eso pues nos han enseñado nuestros padres, nuestros antepasados que nosotros tenemos. *Nosotros tenemos también una consigna*, como ya es a nivel nacional: “*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* [no seas flojo, no seas mentiroso, ni seas ladrón]⁸⁰, ¿no es cierto? Bajo estos principios nosotros nos regimos, la gente del interior [Zenobio Quispe, 1/5/14].

Pocos meses después de nuestra conversación en su caseta de reparación de celulares, en la que ya me evidenció su disconformidad con una autonomía indígena que “es como si la lo hubieran hecho unos pocos intelectuales”, Zenobio se convertiría en uno de los principales líderes urbanos de la oposición al proyecto autonómico guaraní. Al tiempo que esto refleja la ambivalencia de esa nueva indigeneidad colla “progresista”, en algunos ámbitos más cercana a la “visión” de la charagüeñidad karai que de la indigeneidad guaraní, también ilustra que las élites tradicionales charagüeñas –o lo que quede de esa “oligarquía” en la que nadie parece reconocerse– necesitan hablar a través de voces indígenas y populares (véase Capítulo 9).

⁸⁰ Considerado un “código moral” del estado incaico, esta célebre expresión quechua que aparece en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (Albó 2009:8) fue utilizada por el indianismo-katarismo de los 70s (cf. Portugal y Macusaya 2016) e incluida en la Constitución ecuatoriana de 1998. También se incorporó en el artículo 8 de la Constitución boliviana de 2009, como parte de un conjunto de “principios ético-morales de la sociedad plural” que el estado “asume y promueve”, entre ellos, diversos en guaraní (véase Capítulo 4 y 7). Recientemente, Xavier Albó, en el marco de su crecientemente distanciamiento con el gobierno del MAS, viene insistiendo en la necesidad de añadir a la trilogía el precepto aymara *ama llunk'u* (no seas adulador, servil), ya utilizado por el katarismo aymara (cf. Albo 2002:71).

* * *

Hacia el final de mi trabajo de campo, muy cerca del mercado, se estaba terminando de construir un edificio que, inaugurado en 2016, es ya uno de los más altos y deslumbrantes del pueblo: la nueva sede de la capitania guaraní de Charagua Norte. Si su estatura y color amarillo chillón son una suerte de alegoría de la nueva centralidad que reivindican –más que *ocupan* en términos materiales y socioeconómicos– los guaraníes sobre un espacio post (o neo) colonial abigarrado y con múltiples transformaciones en marcha, su proceso de construcción condensa buena parte de las complejas dinámicas socioeconómicas, étnicas y espaciales que hemos presentando hasta ahora.

La construcción de una nueva sede en el *pueblo* para organizar los intereses colectivos de gente que vive (y trata de producir) en el *campo* fue financiada a través de plata proveniente del *monte*, recibida en “compensación ambiental” por la extracción de gas del territorio titulado de la TCO de Charagua Norte por parte de una empresa petrolera de capital transnacional. Mientras que la mayoría de trabajadores a pie de obra eran guaraníes de las comunidades de Charagua Norte, los capataces eran “ingenieros” karai y los encargados del abastecimiento y transporte de productos, casi sin excepción, collas.

La nueva construcción no pasó desapercibida entre los karai del pueblo. Un día que me invitó a su casa para que probase la “tortilla española” (con huevos menonas y papas traídas de Santa Cruz) que aprendió a cocinar en su etapa de migrante, Liliana se haría eco de esta nueva construcción: “¿has visto las oficinas que están haciendo los de Charagua Norte? ¡Parece que los guaraníes nos quieren gobernar a todos desde allá arriba!”

En lo que sigue, nos centraremos en analizar el proceso de (re)construcción y articulación política de ese “nosotros” guaraní.

PARTE II NOSOTROS



Ilustración 13 Aprobación del estatuto autonómico por parte de la Asamblea Autónoma (junio 2012)



Ilustración 14 Desfile cívico en Charagua Pueblo



Ilustración 15 Fiesta de conmemoración de la fundación de la escuela de Aguaragua (I)



Ilustración 16 Fiesta de conmemoración de la fundación de la escuela de Aguaragua (II)

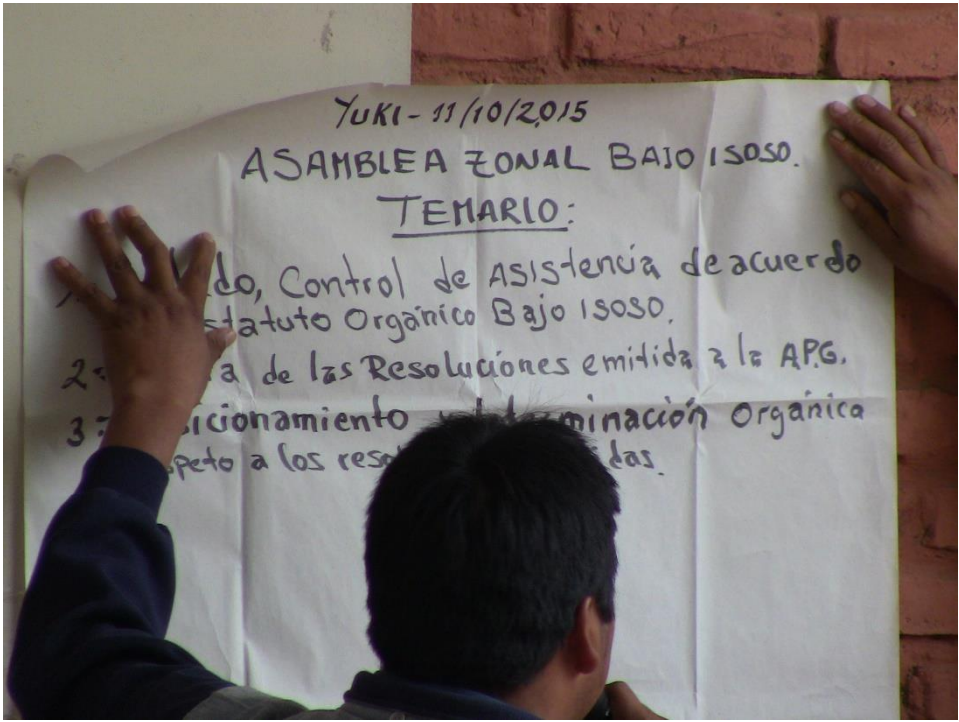


Ilustración 17 Asamblea zonal del Bajo Isozo. Orden del día



Ilustración 18 El mburuvicha Huber Rivero en la Asamblea Zonal del Bajo del Isozo



Ilustración 19 Ángel Yandura en el 30 aniversario de la muerte de Bonifacio Barrientos Iyambae (La Brecha)

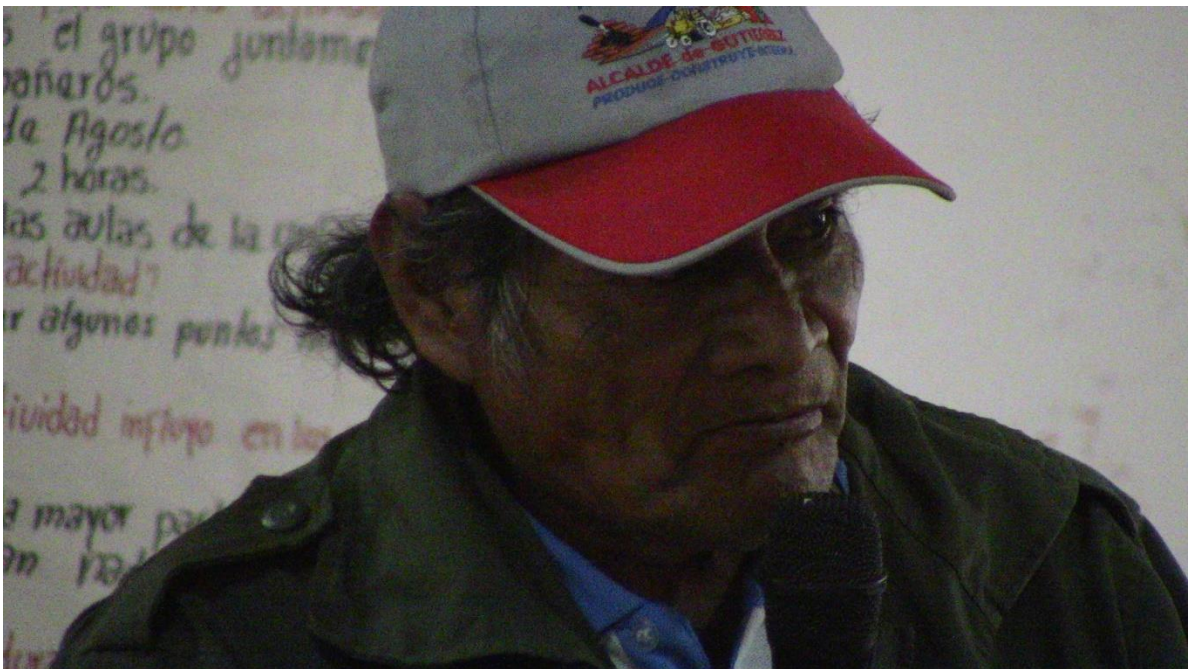


Ilustración 20 El *arakuaa iya* Felipe Román en un taller en la Fundación Arakuaarenda

CAPÍTULO 3

LA CONSTRUCCIÓN DE LA GUARANIDAD

Narrativas y discusiones sobre el ser (o no ser) guaraní

“Se puede detectar (...) una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los Guaraní “históricos” y que también aparece con la misma importancia en los Guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko*, que puede ser traducido como “nuestro modo de ser”, pero que encierra también otros significados”
Bartomeu Melià (1981:5)

- “¿Y en España hay indígena?
- ¿Qué quiere decir con indígena?
-Gente que vive así como nosotros, en el campo, pobre nomás”

Justino, Aguaraiagua, octubre 2014

Aduciendo motivos pragmáticos, evitar la “reiteración”, pero quizás queriéndonos decir *algo más*, el término “indígena” desapareció del nombre del proyecto político impulsado por la organización guaraní de Charagua: del inicial “Autonomía **Indígena** Guaraní Iyambae en Charagua” –el nombre que figuraba en el primer borrador de estatuto, publicado en diciembre de 2011– se pasó al definitivo “Autonomía **Guaraní** Charagua Iyambae”. Lo guaraní desplazaba a lo indígena, convirtiéndose en el principal epíteto de la (potente y vacía) noción de “autonomía” y situándose en el centro de un proyecto que, en boca de alguno de sus ideólogos, pretende *guaranizar* Charagua.

¿Qué implicaciones tiene este desplazamiento nominal cuando sabemos que los nombres nos hablan de las complejas relaciones entre historia, identidad y sus identificaciones? Y sobre todo: ¿qué quiere decir *guaraní* y *guaranizar* en boca de sujetos que en tiempos recientes rechazaron el término con que fueron nombrados por la

sociedad colonial –*chiriguano*– para organizarse como guaraníes y tan-solo-guaraníes?

Y es que el renacimiento de los guaraníes como sujetos políticos a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la “organización matriz” del pueblo guaraní de Bolivia, planteó diversos desafíos. El más elemental de ellos, sin duda, a los generalizados pronósticos historiográficos que, desde la masacre de Kuruyuki (1892) venían insistiendo en el ocaso definitivo de los chiriguanos, como se ha visto en el Capítulo 1, no sin razones meramente demográficas. Pero además, el renacimiento guaraní y su articulación como un (solo) *pueblo* o *nación* también planteó (y plantea) otro tipo de desafío, en este caso, a las sugerencias aportadas por buena parte de la literatura académica coetánea a este proceso, sobre todo la de carácter etnohistórico, que insiste en afirmar que “el nombre no hace al indio” (Combès 2006b): por mucho que así se nombren, los ex-chiriguanos rebautizados como guaraníes, no serían, *en esencia*, guaraníes o no solo-guaraníes o, acaso, no igual-de-guaraníes entre sí, sino un grupo étnico heterogéneo, al tiempo que desigual y esencialmente mestizo: chanés *guaranizados* a la vez que guaraníes *chaneizados*.

Para abordar estas cuestiones pondremos en juego un neologismo, *guaranidad*, que estructurará el presente capítulo. Entendemos la *guaranidad* como un conjunto de representaciones y narrativas –coloniales, misionales, académicas, activistas, populares– sobre y, en parte, también conformadoras de lo guaraní, un espacio de diálogo y retroalimentación entre “adentros y afueras” culturales (Rappaport 2008) en el que entran en juego discursos, reflexiones y prácticas en torno al *modo de ser* o *ñande reko* guaraní.

Tomando como principal criterio de clasificación el parentesco lingüístico existente entre grupos indígenas suramericanos que hablan lenguas de la familia tupi-guaraní, la *guaranidad* resalta el parentesco histórico y cultural de los pueblos de habla guaraní: la *especificidad* de los guaraníes en tanto indígenas y sus *semejanzas* en tanto guaraníes. Aun teniendo un desigual impacto entre los sujetos susceptibles de ser agrupados bajo esta categoría –los pueblos guaraní-hablantes–, la *guaranidad* construye y asienta “lo guaraní” como categoría de identificación cultural y étnica, esto es, como una categoría de organización de las interacciones sociales a través de un lenguaje de la “diferenciación” y “mismidad” cultural (Barth 1976 [1969], Wade 2000).

Este Capítulo se centra en las narrativas y representaciones que versan sobre la diferencia y la mismidad de los guaraníes, sea para llenar de sentido cultural la “macro-categoría” guaraní (Barbosa 2015:25) o para cuestionar la idoneidad de la misma cuando se aplica a realidades socio-históricas concretas y complejas, como la que se formó en las últimas estribaciones de los Andes surorientales a partir del encuentro entre grupos de habla guaraní “advenedizos” y grupos chané-arawak asentados previamente en la región. Nos centraremos sobre todo en los discursos coloniales y académicos, núcleo de los estudios guaraníes, pero también incorporaremos los puntos de vista de algunos activistas e intelectuales guaraníes que, desde adentro del movimiento pero con un ojo (y a veces, los dos pies) afuera, están realizando sus propias lecturas y aportaciones al campo de la *guaranidad*, sea de forma alineada y complementaria con las aportaciones académicas, o de forma mucho más polémica con estas.

Si las aportaciones narrativas en torno al ser (o no ser) guaraní dibujan un “nosotros” posible, no dejan de ser discursos y representaciones que crean un *objeto étnico* (los “guaraníes”, los “chiriguano”, los “chané”) pero no necesariamente un *sujeto político*, algo que es necesario construir a través de articulaciones planteadas desde contextos históricos, espacios y relaciones sociales concretas. Nos ocuparemos de ello en el siguiente Capítulo, viendo cómo, a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní, se movilizaron y politizaron ciertos elementos del *ñande reko* para conformar un nuevo sujeto y actor político: el pueblo (ahora, también, nación) guaraní de Bolivia.

* * *

Antes de entrar en materia, conviene recordar una de las principales tensiones que atraviesan los debates sobre la *indigeneidad*. Nos referimos a las frecuentes disonancias entre quienes se dedican a representar académicamente –pero también a movilizar políticamente– la identidad indígena, y quienes, siendo representados como portadores de esa identidad, la viven y conceptualizan desde una experiencia y cotidianidad que, pese a la creciente valorización política de lo indígena, sigue atravesada por relaciones de racialización y fuertes procesos de exclusión

socioeconómica (Canessa 2006, 2012).

A modo de una suerte de recordatorio anti-esencialista (y materialista), estas disonancias quedan reflejadas en los dos textos que abren el Capítulo. Por un lado, un fragmento de un texto fundacional de la *guaranidad* entendida como la afirmación de un *teko* (“cultura”) o *ñande reko* (“nuestro modo de ser”) entendido como *propio* de los guaraníes, *compartido* entre pueblos de habla guaraní de distintos lares y, en lo fundamental, *mantenido* a lo largo del tiempo, escrito por el jesuita-antropólogo residente en Paraguay Bartomeu Melià, calificado de “gurú” (Gustafson 2015:150) o “tótem” (Villar 2013:25) de los estudios guaraníes contemporáneos. Como contrapunte, presentamos un extracto de un diálogo con un “guaraní” o, en este caso, isoseño-guaraní: nuestro inefable y siempre pragmático Justino, curioso por saber si existe más gente como él –“indígena”– en España.

Lejos de ser aislado, este diálogo se produjo de modo similar con otros comunarios, quienes ante la presencia de un *dringo* o “gringo” sentían la misma curiosidad que Justino: “¿En su país hay gente cómo *nosotros*, indígenas, guaraníes?”. Una oportunidad que aprovechaba para redireccionar el interrogatorio hacía mis interlocutores, obteniendo respuestas que revelaban concepciones de experiencia próxima sobre la *indigeneidad/guaranidad* muy similares a las de Justino: *ser* indígena es *ser* “pobre”, “campesino”, “de clase muy baja”, “vivir en el campo”, “en casas de puro tabique y adobe”, “vivir así como vivimos nosotros”. Así, más allá de cuáles serían los atributos diferenciales del *ñande reko* guaraní (lengua, historia, religiosidad, cosmología, lógicas políticas, sistemas de organización socioeconómica), las verbalizaciones más inmediatas de muchos guaraníes se alejan de los clásicos marcadores culturales (u ontológicos) para apelar directamente a un *modo de vivir* en condiciones de relegación material y lejanía geográfica y simbólica con los “centros” de la nación.

De forma paralela a las sofisticadas teorías sobre la indigeneidad, a las discusiones etnohistóricas sobre la *guaranidad* de los guaraníes bolivianos o la creciente institucionalización de un modo de ser guaraní –el mismo Melià (2004a:154) habla de los “etnologizados Guaraníes de papel”–, para muchos guaraníes de “carne y hueso” los significados más intuitivos de categorías como indígena o guaraní siguen asociados en primer lugar, que no únicamente, a una condición socioeconómica y a una posición de

subalternidad fuertemente auto-percibida como tal. *Ser* indígena –nos dicen, nos recuerdan, nos advierten– es también, o es sobre todo, *vivir* “así como vivimos nosotros”. Organizarse desde la afirmación de un modo de *ser* compartido, como lo hicieron los guaraníes bolivianos a través de la APG y sus capitanías, también tiene mucho que ver con una estrategia para tratar de transformar este modo de *vivir*.

1. Ser (y denominarse) guaraní. Nombres, identidades y puntos de vista

“Dado el desenlace tan rápido y trágico de la sociedad chiriguano, conviene, después de una ruptura de tres generaciones, preguntarse cómo definir a los descendientes actuales en la medida que *un nombre refleja un punto de vista exterior y una perspectiva de poder*”, **Thierry Saignes** (2007:314)

“Yo te cuento cómo es, porque *yo soy guaraní*”, **Felipe Román**, *arakuaa iya*, Camiri, mayo de 2015

No es para nada extraño que las sociedades indígenas utilicen o reivindiquen denominaciones alternas a aquellas que les atribuyeron las sociedades dominantes a través de procesos de colonización simbólica, malentendidos lingüísticos, empeños taxonómicos poco atentos a los matices de las categorías clasificatorias indígenas o una combinación de todo ello. La recuperación y resignificación de auto-designaciones indígenas hace parte de los propios procesos de articulación política y revalorización cultural indígenas, de la búsqueda de un nosotros no definido desde quienes se abrogan el “monopolio de la nominación legítima” (Bourdieu 2008 [1984]:41). Se trate de auto-designaciones recuperadas o denominaciones genéricas reapropiadas políticamente nos encontramos ante un ejercicio de *autodeterminación de-nominativa*, un paso básico para la restauración de una subjetividad propia que permita reconocerse a uno mismo e interactuar con los otros desde una identidad no degradada (Taylor 2009 [1992]).

Al mismo tiempo, la atribución de un nombre propio y característico se inscribe en las dinámicas y estrategias de los movimientos indígenas contemporáneos, así como también en las exigencias de las políticas de reconocimiento estatal y las instancias de identificación político-jurídica de las identidades culturales (Terradas 2000). La búsqueda de un reconocimiento oficial como sujetos colectivos portadores de derechos específicos requiere de la afirmación de una identidad cultural circunscrita y delimitada, también a través de un nombre que permita su identificación.

Aunque desde lógicas muy distintas de aquellas que nombran al Otro desde una

posición de poder, los procesos de subjetivación política indígena conllevan también cierta objetivación cultural (un nombre=una cultura), algo que tiende a diluir la pluralidad interna de las sociedades indígenas bajo concepciones homogeneizantes de “cultura” o “grupo étnico”. Asimismo, la utilización de categorías indígenas a la manera de etnónimos también puede desdibujar la flexibilidad contextual y la riqueza semántica de los términos indígenas utilizados para la autodesignación, que no siempre, o no solo, siguen la lógica etnonómica de demarcar grupos humanos a través de la particularización de un “nosotros” nítidamente contrapuesto al “resto” del universo social (Viveiros de Castro 1996, Erikson 1999).

Asumiendo todo el rango de complejidades que se esconden tras la “simple” cuestión de los nombres, la mayoría de antropólogos optan por asumir como propias las categorías de identidad utilizadas y elegidas por sus sujetos de estudio, aunque estas no se correspondan con las denominaciones históricas más asentadas. De hecho, en no pocos casos, han sido los mismos estudios etnográficos los que han contribuido a rehabilitar o difundir las propias auto-designaciones indígenas utilizadas a nivel interno o en la interacción con otros grupos, normalmente designaciones etno-centradas que apelan a su absoluta universalidad y, a la vez, singularidad como grupo social (“los hombres”, “nosotros”, “los verdaderos”), dibujando una “humanidad que cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces aun de la aldea” (Lévi-Strauss 2015 [1952]:74).

Cuando trasladamos este tipo de cuestiones para el caso concreto de los “guaraníes” de Bolivia nos encontramos ante una serie de excepciones tan significativas como paradójicas. Para empezar, los guaraníes bolivianos han decidido, en efecto, no identificarse más a través del término genérico que les fue atribuido desde los primeros tiempos de la Colonia, *chiriguano*, cuyas etimologías populares son, como veremos, claramente despectivas. Tampoco han sido objeto de reapropiación otros términos genéricos que empezaron a extenderse tras la “desintegración” de la sociedad chiriguana como sociedad indígena (relativamente) independiente, como el término *camba*, que de designar inicialmente a los chiriguanos convertidos en “peones” de hacienda actualmente puede llegar a abarcar a cualquier habitante (criollo o indígena) de las tierras bajas bolivianas que no sea de origen andino o *colla* (véase Capítulo 2).

Al nombrarse como “guaraníes”, los (ex)chiriguanos han elegido un término

desprovisto de significados peyorativos, o de connotaciones que rememoren un pasado bien presente de empatronamiento en el régimen de hacienda, pero que, al mismo tiempo, es un término (todavía más) genérico, de origen también colonial y que, además, tiende a desdibujar sus particularidades sociohistóricas y culturales, tanto internas como también con respecto a otros grupos suramericanos de habla guaraní.

En este sentido, el renacimiento cultural y político guaraní no ha supuesto una recuperación de sus propias auto-designaciones: *ava*, *simba* e *isoseño*, términos de distinto origen que aluden a diferenciaciones regionales, lingüísticas, sociohistóricas y culturales que si bien siguen funcionando a modo de “fronteras étnicas internas” en la interacción entre guaraníes (Combès 2005:20) no se utilizan como etnónimos desde donde afirmarse exteriormente. Con la excepción de quienes siempre representan una excepción: los isoseños, quienes sin negar en ningún caso su *guaranidad* –más bien afirmándose “mucho más guaraníes” que el resto– se denominan simplemente como isoseños (acaso isoseños-guaraníes), un nombre que alude a la zona donde viven (el Isoso o Izozog) y que, a su vez, deja de lado otras designaciones (*tapii*, *chané*) con las que habían sido nombrados históricamente.

La segunda excepción significativa (y problemática) es que el rebautizo de los (ex)chiriguanos como guaraníes no ha contado con el aval de la literatura “experta”. Más bien todo lo contrario. Dando al término chiriguano un sentido distinto que lo rehabilita de sus significados despectivos para conectarlo con su historia e identidad (la migración y el mestizaje), buena parte de los “estudios chiriguanos” siguen utilizando y reivindicando este término para hablar de quiénes y cómo son *realmente* sus sujetos de estudio, quienes, por otro lado, han hecho caso omiso a sus sugerencias. Así, mientras los chiriguanos se denominan hoy “guaraníes”, reivindicando sin matices su *ñande reko* guaraní e, incluso, se han convertido en una suerte de vanguardia continental de la guaranidad más allá de las fronteras bolivianas, como veremos más adelante, una parte significativa de sus estudiosos cuestionan la idoneidad del término “guaraní” como categoría de identificación cultural y discuten la guaranidad de los guaraníes bolivianos, conceptualizándolos como un grupo heterogéneo, mestizo y *guaranizado*.

Este panorama nos sitúa ante dos interrogantes básicos que vamos a tratar de resolver en las páginas que siguen: ¿por qué los chiriguanos renacen reclamándose guaraníes y tan-solo-guaraníes? ¿Y por qué a algunos de los estudiosos de su historia

no les convence la actual reivindicación de la *guaranidad* de los (ex)chiriguanos?

Tales interrogantes están atravesados por una interesante discusión entre actores con diferentes, a veces irreconciliables, puntos de vista en torno a la historia y la identidad: por un lado, aquellos que *usan* la historia y la identidad para la lucha y movilización política (los activistas e intelectuales de la APG y sus aliados) y, del otro, aquellos que las *analizan* desde el distanciamiento académico y la búsqueda de precisión historiográfica o etnológica. Aun de distinta forma, ambas miradas participan en el campo de representaciones de la *guaranidad*: la primera más preocupada para otorgar legitimidad a los procesos de *subjetivación política* en los que están involucrados, la segunda para acotar la *objetividad histórico-cultural* de sus sujetos de estudio.

Para abordar estas cuestiones es necesario entender primero de qué hablamos cuando hablamos de “guaraní”, una “macro-categoría” (Barbosa 2015:23) de límites difusos y tendientes a la expansión, atravesada desde sus inicios por el clásico debate entre parentesco lingüístico y cultural que tensa el conjunto de representaciones académicas canónicas en torno a lo guaraní, donde los guaraníes bolivianos han ocupado (y, en buena medida, siguen ocupando) una posición tan ambivalente como discutida.

1.1 Entre lengua y cultura. Acotaciones (imposibles) de la “macro-categoría” guaraní

Como sugiere Pablo Barbosa (2015:23) desde el Brasil, el término guaraní “bien podría ser el resultado de los mismos “estudios guaraníes” más que el reflejo de una realidad concreta”. De usarse inicialmente para referirse a los habitantes de las islas del río Paraná⁸¹, los mismos colonizadores la fueron utilizando para “nombrar a todos los indígenas que hablaban, incluyendo variantes, la misma lengua que estos primeros “guaraníes”; hasta devenir “una macro-categoría o una categoría genérica, general y

⁸¹ El primer registro del término “guaraní” es de la época de Sebastián Gaboto, en los años 1530 (Barbosa, *ibíd.*; Combès 2010:161). Combès (*ibíd.*), señala que en las fuentes quinientistas de la región de Santa Cruz el término “guaraní” funcionaba como sinónimo de otras denominaciones genéricas— como “cario” y “chiriguanae”— que inicialmente se utilizaban para nombrar a cualquier grupo guaraní-hablante.

hasta caricatural, que designa a todas las personas que hablan la lengua guaraní y sus variantes” (ibíd:23-24).

La categoría nace, entonces, como instrumento de clasificación colonial y se expande como un filtro que, desde criterios taxonómicos lingüísticos, trató de desenredar la “telaraña étnica” (Villar y Combès 2012:26) que han sido (y son) las tierras bajas sudamericanas, donde además de la historia de movimientos y contactos inter-étnicos endógenos –incluidas las “clásicas” migraciones tupí-guaraníes con las consecuentes *guaranizaciones* (lingüísticas y/o culturales) de otros grupos étnicos–, hay que tener en cuenta que el propio sistema colonial fue un agente *guaranizador*, acentuando por distintas vías los desplazamientos de grupos de habla guaraní que, por otro lado y como notaron bien pronto los colonizadores, se caracterizaban por su “espantosa capacidad de desterritorialización” (Viveiros de Castro 1987, citado en Chamorro 2009:76).

Asimismo, la lengua “guaraní” –o algunas de sus variantes– fue escriturizada y “reducida” por los misioneros jesuitas como un eje central de su proyecto evangelizador colonial, que tuvo uno de sus núcleos en el Paraguay (Melià 1988b). Más allá de las misiones, el guaraní funcionó también como *lingua franca* en buena parte de la amazonia brasilera y en el Paraguay, donde si bien castellanizado y des-indigeneizado, el “guaraní” (también denominado *yopará*) es hablado actualmente por al menos el 90% de los paraguayos (Chamorro 2009:84-85).

De este modo, uno de los principales problemas a la hora de presentar una mera acotación analítica de tal “macro-categoría” surge de las interferencias entre el “guaraní” entendido como **lengua**⁸² y como **etnónimo** atribuido a (y a veces, usado por)

⁸² Definir y delimitar qué es una “lengua” (o términos asociados: variedad lingüística, dialecto, etc.) es una tarea tan complicada como definir “cultura” o “etnia”. La lingüista catalana Carme Junyent (1989:14) considera que “las lenguas (...) no son siempre clasificables como entidades independientes” y se pregunta: “¿Quién debe decidir o quién decide dónde están los límites de una lengua? ¿Los hablantes o los lingüistas? En todas partes podemos encontrarnos con ejemplos de comunidades vecinas hablando lenguas diferentes que ignoran las diferencias cuidadosamente descritas por lingüísticas, ya sea recíprocamente o unilateralmente, y viceversa, variantes de una misma lengua son consideradas como lenguas distintas por los hablantes de cada una o por los de una de ellas” (la traducción del catalán es mía). Valga este apunte para advertir que tampoco la categoría “guaraní” en su acepción meramente lingüística está desprovista de problemáticas taxonómicas, como se demuestra en la variabilidad, dentro de los mismos estudios lingüísticos, de “lenguas” (o variantes) que se incluyen como parte de la familia lingüística tupi-guaraní, o las discusiones sobre la idoneidad de la misma categoría “tupi-guaraní” para denominar a esta familia lingüística (Chamorro 2004:36).

algunos grupos indígenas suramericanos que hablan cualquiera de la cuarentena de lenguas (la mayoría de ellas ya desaparecidas) que se han llegado a registrar como parte de la *familia lingüística tupí-guaraní*, perteneciente a su vez al tronco lingüístico tupí, “comparable con el tronco lingüístico indo-europeo” (Chamorro 2004:36)⁸³.

Como se ha apuntado, este parentesco lingüístico es el principal punto de partida para la formación y expansión de la *guaranidad* como discurso de semejanza cultural. Es desde una concepción que entiende la lengua como uno de los principales transmisores de cultura entre sus hablantes a través del tiempo y el espacio (Julien en Combès 2006:139) que los estudios guaraníes clásicos han acuñado categorías como “civilización tupí-guaraní” (Métraux 1928) o “profetismo tupí-guaraní” (H. Clastres 1978 [1975]), susceptibles de explicar atributos comunes y persistentes de la cultura de unos supuestos “tupí-guaraníes” genéricos.

Tal como ha sido señalado por diversos estudios recientes (Pompa 2004, Chamorro 2010, Combès y Villar 2013, Barbosa 2015), estas perspectivas tienden a desdibujar las especificidades culturales e históricas de los distintos grupos guaraní-hablantes en dos direcciones: por un lado, subestiman los contactos e influencias entre grupos que no necesariamente pertenecen a la misma familia lingüística, por el otro, extrapolan atributos de *algunos* grupos étnicos de habla guaraní al *conjunto* de grupos de la familia lingüística tupí-guaraní, recorriendo además a fuentes históricas de épocas muy distintas. “En virtud de la «civilización tupí-guaraní», [se asume que] todos los grupos de esta familia lingüística pensaron de la misma manera, y desde siempre”, apunta Combès (2012:139), quien insiste en que “hablar guaraní no significa, necesariamente, “ser” guaraní (Combès 2005:332). Y es que, de hecho, con la significativa excepción de los “guaraníes” bolivianos, la mayoría de grupos guaraní-hablantes no se identifican simplemente, o solamente, como “guaraníes” y algunos pequeños grupos lingüísticamente guaranizados, como los *tapiete* bolivianos o los

⁸³ Según Chamorro (2004:33), “popularmente se suele aplicar el término “tupí” a los grupos indígenas de la antigua área de colonización portuguesa en Brasil y a las lenguas habladas por ellos, y “guaraní” a las lenguas de la antigua área de colonización española en el Paraguay y a sus respectivos hablantes indígenas”. Chamorro también señala que mientras que el término “guaraní” ha sido usado de forma constante desde el siglo XVI, el de “tupí” solo se utilizó en los primeros tiempos de la conquista –para referirse a la lengua de los hoy desaparecidos *tupinambá* de la costa del Brasil–, y no se recuperó hasta mediados del siglo XIX, cuando en el contexto de construcción de la nación brasilera, el término *tupí* permitía buscar sus propios “orígenes” indígenas alejados del “enemigo” Paraguay, asociado a lo guaraní (ibíd.:34-36).

chané argentinos, se niegan explícitamente a ser clasificados como “guaraníes”, resistiéndose a sucumbir ante un “imperialismo guaranizante” que “suprime particularidades culturales y lingüísticas” (Villar 2013:25).

Tan solo en Bolivia encontramos actualmente otros cinco grupos étnicos que hablan lenguas de la familia tupí-guaraní. Aparte de los guaraní-chiriguanos, que son, de lejos, el grupo demográficamente más numeroso y el único que utiliza la lengua como etnónimo, los otros grupos de habla guaraní presentes en Bolivia son (según sus propias auto-denominaciones): los *yuki*, *sirionó*, *guarayos*, *tapietes* y *guarasug'we*⁸⁴, denominaciones todas ellas incorporadas en la Constitución boliviana –junto con el “guaraní”– como parte de las 36 “lenguas” oficiales del Estado Plurinacional (art.5.I CPE), con-fundiéndose una vez más lengua (o variedad lingüística) con etnónimo. Complicando aún más el debate en torno a las expresiones de la “identidad guaraní” en la Bolivia contemporánea, hay que tener en cuenta que la lengua común que sirvió a los chiriguanos para resaltar su afinidad cultural como “pueblo guaraní” no es actualmente un factor determinante para la auto-identificación étnica. Y es que, según los datos del Censo de 2012, a pesar de los esfuerzos de la APG en la formación de maestros bilingües, la mayoría de quienes se auto-identificaron como guaraníes tienen el castellano como lengua materna.

Si ampliamos el foco más allá de Bolivia el panorama de pueblos guaraní-hablantes se amplía. En consecuencia, los juegos de endónimos y exonónimos se vuelven más intrincados, más aún si tenemos en cuenta que la realidad transfronteriza de muchos grupos ha conllevado y conlleva cambios en la denominación de un mismo grupo dependiendo del país⁸⁵. Si bien las aproximaciones académicas no son siempre coincidentes entre sí, la mayor parte de la literatura consultada (por ejemplo, Métraux

⁸⁴ Estos son los datos de población que arrojó el Censo del 2012 de cada uno de estos grupos étnicos guaraní-hablantes, excepto los guarayos, claramente minoritarios. Concretamos número de personas que se auto-identificaron con estos pueblos y ubicación geográfica: *yuki* (342 personas, Cochabamba, provincia Carrasco), *sirionó* (782, provincia Guarayos de Santa Cruz y provincia Cercado del Beni), *tapiete* (144, provincia del Gran Chaco de Tarija), *guarayo* (23.910, provincia Guarayo de Santa Cruz) y *guarasug'we* (125 personas, provincia Velasco de Santa Cruz).

⁸⁵ Esto también es así en el caso de los chiriguanos que no se encuentran en territorio boliviano. El importante núcleo de población chiriguano que se asentó en el noroeste argentino desde las migraciones a *Mbaaporenda* son conocidos como *ava-guaraní* o, peyorativamente, “chaguancos” (Hirsch 2004). En mucha menor medida que Argentina, desde la guerra del Chaco también hay chiriguanos en el departamento Boquerón del Paraguay, conocidos como “guarayos” o “guaraníes occidentales” (Combès 2005:20)

1948a; Chamorro 2004, 2009, 2010; Melià 2004a, 2004b) incluye dentro de la categoría “guaraní” a los grupos considerados descendientes de quienes desde el siglo XVIII serían conocidos por la sociedad colonial con el término de *kayngué* o *caayguá*, traducible como “provenientes del monte” o “monteses de idioma guaraní”, término despectivo que, sin demasiada precisión y conviviendo con otras denominaciones, se aplicó a los grupos guaraní-hablantes del actual Brasil, Paraguay y Argentina que “permanecieron fuera del sistema misionero y colonial de formación de pueblos”, diferenciándolos así de los “guaraníes” cristianizados (Chamorro 2004:47-48).

“Estos indígenas”, apunta Chamorro (ibíd.), “son los ancestros más próximos de los grupos guaraní actuales”: los *mbya*, *ñandeva* y *pāi-tavyterã*, según unas autodenominaciones que apelan a su universalidad como grupo social (“los hombres”, “nosotros”, etc.) y que se fueron conociendo “recién en el siglo XIX, con la etnología de los viajeros, y especialmente en el siglo XX con la de los antropólogos” (ibíd.:48)⁸⁶. Si bien estos grupos pueden utilizar el término “guaraní” como un complemento a sus auto-designaciones específicas, insertándose así en una *guaranidad* de tintes trans-estatales, lo hacen sin llegar a diluir sus particularidades étnicas en una *guaranidad* de carácter genérico.

Estos “monteses de habla guaraní” han constituido el núcleo fundacional de las representaciones académicas de la *guaranidad*, muy especialmente los *mbya*, hasta el punto que Graciela Chamorro (2004:43, 2010:80) alerta de la tendencia a la *mbya-ización* de la etnología guaraní, esto es, la extensión de rasgos particulares *mbya* al conjunto de grupos guaraní-hablantes. En contraste, los guaraníes bolivianos, que reivindican sin matices su *guaranidad* con más énfasis aún que quienes desde siempre fueron considerados parte de lo guaraní, han ocupado una posición más bien periférica

⁸⁶ Graciela Chamorro (2004:48) recoge la distribución espacial, población estimada y autodenominaciones actuales de estos grupos guaraní-hablantes y considerados-guaraníes, a saber: 1) los avakatueté, chiripá o ñandeva, cerca de 12 mil personas, en Paraguay y en Brasil; 2) los mbyá, cerca de 15 mil, en Paraguay [más de 8.000], en Argentina [3,640] y en Brasil [3,000]; 3) los pai-tavyterã o kaiowá, que llegan a 25 mil, en Paraguay y en Brasil; y 4) los chiriguano, que suman más de 70 mil, viviendo en el oriente boliviano y en las regiones fronterizas entre Paraguay y Argentina (ver también Melià 2004:154, o aun con denominaciones y criterios no del todo similares, Metraux (1948a:70-72). Nótese que, en el listado de Chamorro, solo en el caso de los “chiriguano” no se utiliza su autodenominación actual (“guaraní” sin más), ni tampoco se hace referencia a sus etnónimos específicos (*ava*, *simba* e *isoseño*).

en la construcción de los estudios guaraníes canónicos y de sus tramas centrales.

1.2 El (ambiguo) lugar de los chiriguanos en los estudios guaraníes

Si bien Alfred Métraux, siguiendo los pasos de su maestro Nordenskiöld, trabajó entre los chiriguanos, realizando contribuciones centrales sobre su religiosidad, cultura material y trayectorias migratorias (cf. Bossert y Villar 2007), estos no aparecen consignados en el capítulo que el antropólogo suizo dedicó a los “guaraníes” en el monumental *Handbook of South American Indians*, sino que les dedica un capítulo aparte en tanto que *Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes* (Métraux 1948a, 1948b). Y es que, de acuerdo con su esquema comparativo de matriz difusionista, los chiriguanos, sometidos a la influencia tanto arawak-amazónica como del área andina, se ubican en el extremo geográfico y cultural de lo que Métraux llamó la “civilización tupí-guaraní”, con los tupinambá del litoral atlántico brasileño como el núcleo de difusión original que reuniría los rasgos esenciales de lo “tupí-guaraní” (Bossert y Villar 2007:7-9).

Por su lado, cuando Hélène y Pierre Clastres, otra referencia ineludible de los estudios guaraníes, hablan de “tupí-guaraníes” o “guaraníes” tampoco tienen en mente a los chiriguanos⁸⁷, sino a los “guaraníes históricos” de las fuentes quinientistas y a los grupos guaraní-hablantes contemporáneos con los que realizaron trabajo de campo⁸⁸; además de otras indagaciones etnográficas de mediados del siglo XX sobre distintos grupos guaraní-hablantes, como las de Curt Nimuendajú o Leon Cadogán (cf. Sztutman 2009). Las referencias etnográficas de los Clastres sobre “los guaraníes” provienen sobre todo de sus experiencias de campo entre los *mbya* del este paraguayo, “los últimos indios guaraníes”, “admirables por su perseverancia en no renunciar a sí mismos”, afirmaba Pierre Clastres en los años setenta (2010 [1974]:171). Así, para el matrimonio Clastres, los *mbya* fueron entendidos como descendientes de los antiguos tupí-

⁸⁷ Dado que su trabajo se centró específicamente en la cuestión de las migraciones tupí-guaraníes, Hélène Clastres sí que se refiere en alguna ocasión a los chiriguanos, consignados (en pretérito) como un “grupo guaraní que vivía junto a las fronteras del Imperio Inca (H Clastres 1978:8,58).

⁸⁸ Pierre y Hélène Clastres realizaron trabajo de campo de forma conjunta entre los aché (o guayaki) y *mbya* del Paraguay, ambos de la familia lingüística tupí-guaraní, y entre los yanomami del norte amazónico; además, Pierre Clastres también estuvo entre los chulupí del Chaco paraguayo (Sztutman 2009:130).

guaraníes, portadores de una “cultura guaraní” agónica pero que todavía se podía rastrear en ciertos ámbitos de su vida social, como los cantos y palabras rituales de sus chamanes, en las que los Clastres reconocieron los ecos de las poderosas y contrastatales soflamas proféticas de los tupí-guaraní de antaño.

Si, como veremos más abajo, las aportaciones de Hélène y Pierre Clastres en torno al “profetismo tupí-guaraní” fueron centrales para la construcción de lo que denominaremos las narrativas libertarias de la *guaranidad*, el rescate y difusión de los términos *ñande reko* (“nuestro modo de ser”) y *teko* (“cultura”), de la mano de Bartomeu Melià, jugarían un rol fundamental en la construcción de una discursividad cultural pan-guaraní que irá abarcando también a los chiriguano, al ritmo en que estos fueron descubriendo, reclamando y ganando su lugar dentro de la *guaranidad*.

1.2.1 Formación y expansión del ñande reko hacia la “nueva nación guaraní” del occidente

Como se ha apuntado, las aportaciones lingüísticas de los misioneros jesuitas del Paraguay colonial fueron determinantes tanto para el conocimiento de la lengua guaraní, como también para ir asentando esta misma categoría como etnónimo e identificador cultural. Un ejemplo paradigmático son las aportaciones léxicas y gramaticales del padre Antonio Ruiz de Montoya, especialmente su *Tesoro de la Lengua Guaraní* (1639), un glosario “de una amplitud de información lexicográfica que nunca ha sido superada después”, afirma el también jesuita Bartomeu Melià, quien lo califica como la “mejor descripción etnográfica” de los guaraníes coloniales (Melià 1988b:256).

Es del *Tesoro* de Montoya de donde Melià, en un texto de 1981 titulado *El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jesuítica*, extraería la voz *teko*, que Montoya asoció a un amplio rango de valores semánticos: “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito” (Melià 1981:7), y que tanto Melià como posteriormente Albó (1990:332-334) entenderán que puede traducirse como “modo de ser” o “cultura”, significados recogidos también en el *Diccionario etimológico y etnográfico* elaborado por Elio Ortiz y Elías Caurey, donde aparece consignado como

“costumbre, cultura, modo de ser y de vivir” (Ortiz y Caurey 2011:377)⁸⁹. A su vez, el término *teko* está gramatical y semánticamente asociado a la expresión *ñande reko*⁹⁰, que aparece en otra publicación de Montoya, *La Conquista Espiritual*, referida como “costumbre”, “modo de vivir” y que Melià considera que puede traducirse como “nuestro modo de ser” (ibíd.5).

La intención de Melià en el referido texto no es solo recuperar estos conceptos de la obra de Montoya, sino leerlos desde una perspectiva etnohistórica y etnográfica según “la *totalidad cultural* de los Guaraní actuales”, buscando así “procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea *auténticamente guaraní*” (Melià 1981:5, las cursivas son mías). El mismo Melià es consciente de los riesgos que entraña esta operación. Primero, porque las apreciaciones jesuitas sobre la realidad guaraní estuvieron siempre subordinadas al proyecto colonial evangelizador: “todo era juzgado y “criticado” desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva”, afirma (ibíd.:4) Segundo, porque, asumiendo de forma mucho más explícita el peso de la historia de lo que lo hicieron los Clastres, “entre los Guaraní actuales y los “históricos” media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos” (ibíd.:5).

Hechas estas consideraciones, Melià entiende las apelaciones al *teko* y *ñande reko* que recogieron Montoya y otros jesuitas como discursos de reafirmación cultural que los “guaraníes históricos” pusieron en juego ante los intentos de imposición de un “nuevo modo de ser” (*teko pyahu*) que, a través de la colonización y las reducciones jesuitas, buscaba suplantar el *teko katu*, “la buena manera de vivir” según las reglas de los antepasados y en libertad, expresión recogida por Montoya en alusión a los “salvajes que viven como bestias” (Melià 1981:7, ver también Chamorro 2009:332-333).

A partir de aquí, Melià resigue el uso contemporáneo de este término entre los *pãi-tavyterã* del Paraguay, “que no son otros que los antiguos Guaraní del Itatín” (ibíd.9), uno de los grupos “reducidos” (lingüística y espiritualmente) por Montoya

⁸⁹ Cabe apuntar que en el guaraní hablado en Bolivia, el término *teko* tiene otro significado sin aparente conexión con el campo semántico “cultural” y que no es recogido por Melià. *Teko* también quiere decir “culpa, error, problema” (Ortiz y Caurey 2011:377). En su tesis doctoral sobre el Isoso, Kathleen Lowrey (2003:96) recogió también este segundo significado del *teko*, que considera que puede traducirse como “culpa” o “pecado”.

⁹⁰ En lengua guaraní, las letras iniciales de los “sustantivos oscilantes” cambian a “r” cuando van acompañados de un adjetivo posesivo (como en este caso, del pronombre personal “nosotros” o *ñande*) (Farré 1991:40).

(Caballos 2011:14-15). Melià vincula el *teko* con las concepciones y reivindicaciones territoriales de los *pāi-tavyterã*, expresadas a través del concepto de *tekoha*, “el lugar donde vivimos según nuestras costumbre” (Melià 1981:10, ver también Chamorro 2010). Vinculando cultura, etnicidad y territorialidad, Melià concluye que “sin *tekoha* no hay *teko*”, dado que “la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica” (ibíd.:10).

En cualquier caso, ni entre los “Guaraníes históricos” ni entre los “Guaraníes actuales” (en este caso, los *pai-tavyterã* del Paraguay) a los que se refiere Melià aparecen referencias a los guaraníes bolivianos o chiriguanos. Al menos no en este texto. Pues sería el mismo Melià quien pocos años después insertaría a los chiriguanos, conceptualizados como “una nueva nación guaraní al occidente” (Melià 1988a:15), en el discurso del *ñande reko*. Lo haría en un libro titulado precisamente *Ñande reko. Nuestra forma de ser*, la primera entrega de la influyente “trilogía guaraní” editada por CIPCA entre 1988 y 1990, elaborada con las aportaciones antropológicas e históricas de tres eruditos jesuitas de origen catalán: Bartomeu Melià (1988a), Francisco Pifarré (1989 [nueva edición en 2015]) y Xavier Albó (1990)⁹¹.

No es para nada casual que la trilogía guaraní de CIPCA se publicase en esta época, cuando la Asamblea del Pueblo Guaraní, conformada en Charagua el 1987, daba sus primeros pasos. De este modo, los jesuitas-antropólogos contribuían a acompañar desde el campo intelectual un proceso de articulación territorial y política que, como se verá en el Capítulo siguiente, CIPCA y la parroquia jesuita de Charagua venían acompañando sobre el terreno desde más de una década atrás.

⁹¹ A la trilogía cabría sumar la gramática guaraní elaborada por el también jesuita Luis Farré, publicada por CIPCA el 1991, un año después de la publicación de la trilogía histórica y antropológica.

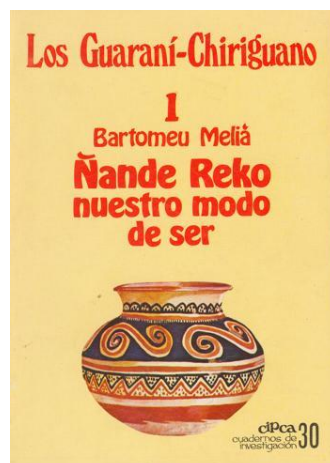


Ilustración 21 Portada del libro “Ñande Reko, nuestro modo de ser” (Bartomeu Melià 1988) (fuente: www.cipca.org.bo)

En esta nueva aportación –hasta donde sé, la única de la amplia bibliografía del autor que se focaliza en los “guaraníes” de Bolivia–, Melià no incorpora nuevas reconceptualizaciones en torno a las categorías de *teko* o *ñande reko*, limitándose a repetir las referencias al *Tesoro* de Montoya ya apuntadas en su artículo anterior. Añade empero que la expresión *ñande reko* es también “usual entre los Guaraní-Chiriguano actuales”, como lo demostraría que fuese recogida en 1916 en el *Diccionario Chiriguano-Español* elaborado por el padre franciscano Doroteo Giannecchini (Melià 1988a:31-32).

Basándose en crónicas coloniales, misionales y aproximaciones etnológicas más contemporáneas, Melià rastrea las expresiones del *ñande reko* en distintos planos de la vida social guaraní-chiriguana: las formas de acceso y propiedad (comunal) de la tierra, las prácticas y rituales agrícolas, las creencias religiosas o el rol de la palabra y la asamblea comunal. Todos estos ámbitos tienen la comunidad o *têta* en el centro, entendida como la “patria” guaraní, el lugar donde “el Guaraní realiza su verdadero *teko*” (ibíd.:37)⁹². Además de incursionar en el debate sobre las causas de la migración guaraní hasta la Cordillera, polemizando con los estudios que sitúan la religiosidad en el centro para apuntar hacia una hipótesis fundamentalmente económica (la búsqueda de

⁹² Si en su artículo anterior Melià vinculaba la noción de *teko* a la de *tekhoa* entre los *pāi-tavyterā*, para el caso chiriguano (donde esta última expresión es inexistente), recurre a la noción de *tekua*, “un concepto básico para explicar la unidad socio-política de una maloca o rancho, identificada a su vez con una familia extensa” (ibíd.37). Ortiz y Caurey (2011:378) lo traducen al castellano como “querencia, espacio donde uno vive y se siente a gusto”.

mejores tierras de cultivo), el libro también incluye una amplísima biografía comentada que incluye todo lo publicado sobre los chiriguanos hasta el momento: unos 500 títulos, la inmensa mayoría de carácter histórico –como, literalmente, “histórico” era hasta hace pocas décadas su objeto de estudio.

Pero lo que me parece más relevante del *Ñande Reko* de Melià es que es uno de los primeros textos académicos que inserta las prácticas culturales consideradas “propias” de los chiriguanos en un discurso cultural más amplio de matriz explícitamente guaraní. Si bien Melià advierte que el “modo de ser guaraní” está lejos de “aplicarse automáticamente al Isoso”, y habla de un “modo de ser chané” que podría estar en la base de algunas particularidades isoseñas, al mismo tiempo subraya la “gran unidad de los Guaraní de la Cordillera con el *complejo guaraní general*”, algo que permitiría “levantar hipótesis a partir del *sistema guaraní como un todo*” (ibíd.:25, 29, las cursivas son mías).

La propuesta sería exitosa. Sin llegar a sostener que el *ñande reko* ha llegado a los guaraníes bolivianos exclusivamente a causa de la aportación de Melià, sí que es cierto que su aportación sería importante para asentar esta categoría como parte del discurso político y cultural de la APG, como lo demuestra el hecho de que en muchos textos publicados por la APG e intelectuales afines en que se alude al *ñande reko* se hace referencia directa a la obra de Melià (por ejemplo: APG 2006, 2008; Fernandez e Illanes 2010; Caurey 2012, 2015).

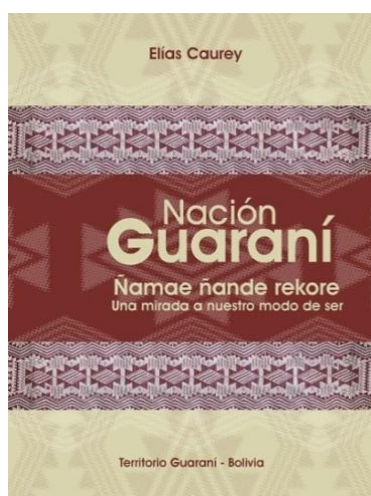


Ilustración 22 Portada del libro "Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore" (Caurey 2012) (fuente: eliascaurey.blogspot.com)

Así, en virtud de este “todo guaraní”, una categoría recogida en el siglo XVII entre grupos guaraní-hablantes del Paraguay jesuítico, posteriormente resignificada (y valorizada académicamente) como parte de un discurso de reafirmación cultural guaraní, irá deviniendo un eje estructurante del discurso contemporáneo de los activistas guaraníes bolivianos y de sus aliados, hasta el punto que los conceptos de *teko* y *ñande reko* forman parte del nuevo lenguaje jurídico de la Bolivia plurinacional, incorporados en la Constitución del 2009 como “principios ético-morales de la sociedad plural” (art.8.I CPE)⁹³, conjuntamente con el término guaraní *ivi maraei* (tierra sin mal), concepto, como veremos, absolutamente central en la conformación (y expansión) de una *guaranidad* de tonalidades libertarias.

En su contribución a la trilogía guaraní, Albó (1990:333) destacaba la flexibilidad del “*teko chiriguano*”, comparándolo con un “organismo vivo que, manteniéndose fundamentalmente el mismo, asimila a la vez que expulsa lo que ya no le sirve”. Siguiendo esta lógica flexible e instrumental, podemos afirmar que, actualmente, cualquier práctica o principio conceptualizado como parte de la cultura guaraní es susceptible de ser incluido dentro del *ñande reko*, que ha devenido un discurso indigeneizado (o guaranizado) para nombrar, recrear y reivindicar una identidad cultural propia: “la manera guaraní de hablar de “cultura” (Albó, *ibíd.*:332).

En tanto que marco general utilizado para posicionarse como “guaraníes” ante la sociedad nacional dominante, el *ñande reko* puede leerse a la luz de lo que Joanne Rappaport, al analizar los discursos políticos y culturales de los activistas nasa del Cauca colombiano, denomina “utopías interculturales”, esto es, proyectos contruidos y

⁹³ El mencionado artículo constitucional, que recoge otros términos en aymara, quechua y mojeño, traduce *ñande reko* como “vida armoniosa”, traducción que no coincide con los sentidos más asentados de la expresión y que, de hecho, es lingüísticamente errónea. Por otro lado, también recoge el término *teko kavi*, traducido en la Constitución como “vida buena”, emulando así al famoso Buen Vivir andino (véase Capítulo 7 y 9), aunque este mismo concepto también es traducido de otras formas en otros textos guaraníes: por ejemplo, como “vida armoniosa” en el estatuto autonómico de Charagua, como “vida plena” en el “Plan de Vida” de la Nación Guaraní (APG 2006:8) o como “vivir bien en armonía entre el ser humano y la naturaleza” en el estatuto autonómico guaraní de Huacaya (art.6.8 Estatuto Huacaya). Preguntado al respecto, el lingüística y antropólogo Bret Gustafson, considera que: “En la vida cotidiana, *teko kavi* generalmente se escucha en referencia al ser de una persona, que es buena persona, generosa, hospitalaria, a diferencia de *teko pochi*, un ser anti-social, etc. Durante los días de movilización se expandió ‘teko’ para referirse a cultura y vida, así que la buena vida, ‘teko kavi’, es más, como con un individuo, una situación de estar bien colectivamente” (comunicación por e-mail, 11/4/17)

recreados por los activistas e intelectuales indígenas través de un movimiento constante entre “adentros” y “afueras” culturales, una “dicotomía que no delimita unas constelaciones fijas o cerradas de cultura, sino que proporciona indicadores para conceptualizar nociones politizadas de cultura que están en proceso de creación” (Rappaport 2008:30-31).

El sociólogo guaraní Elías Caurey, exponente de una nueva generación de intelectuales guaraníes “letrados”, asume este juego entre adentros y afueras cultural al entender que el *ñande reko* –título de una de sus obras (véase ilustración 21)– no se constituye solo de prácticas y valores culturales “propios”, sino también de investigaciones de extranjeros o de nacionales karai, que califica como “aportes de capital importancia para entender al guaraní” y su *ñande reko* (Caurey 2015:18-19). Entre los autores citados por Caurey encontramos la infaltable “trilogía guaraní” de CIPCA, Isabelle Combès –que ha prologado otra publicación de Caurey (2012)– o a Thierry Saignes. Junto a este último, aparecen mencionados los “esposos Clastres”, los únicos que nunca pisaron Bolivia, ni escribieron sobre los chiriguano. Sin embargo, los considera también parte de estas contribuciones a un *ñande reko* que la nueva hornada de intelectuales guaraníes lee desde adentro para difundir hacia afuera las esencias de su propia cultura.

En una de las muchas conversaciones que sostuve con Milton Chakay –también sociólogo, también guaraní– cuando me alojaba en su casa en Camiri, este iba un poco más allá. Consideraba que el “reto de la nueva generación que vaya estudiando a su propia nación es *pensar al margen*” de los autores citados por Caurey. Según Chakay, “los pocos guaraníes que han podido escribir siempre han tenido como referencia la trilogía de CIPCA, algo de Saignes y de Clastres, esta es su base. Lo que han escrito siempre termina un poquito encajando con estas ideas” [Chakay, 5/5/14].

No obstante, es difícil “pensar al margen” de estas ideas. De hecho, fue precisamente en casa de Milton donde pude leer por vez primera la descatalogada edición al castellano de la *Tierra Sin Mal* de Hélène Clastres, en una versión fotocopiada. Con la voluntad de contribuir a su biblioteca –aunque quizás poniéndole todavía más difícil esto de “pensar al margen” de los autores karai canónicos– en mi última estadía en Bolivia le traje a Milton un ejemplar de *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres, en una edición reciente de Virus editorial, editorial libertaria con

sede en Barcelona.⁹⁴

Ambos textos –especialmente el de Pierre Clastres – inauguran una narrativa libertaria de la *guaranidad* que, aun originada fuera del mundo guaraní-chiriguano y sin necesidad de recurrir explícitamente a las teorías de Clastres, permea buena parte del discurso tanto de los activistas guaraníes de Bolivia, y de Charagua, como de (algunos de) sus estudiosos.

1.2.2 De la Tierra Sin Mal a las “sociedades contra el estado”: narrativas libertarias de la *guaranidad*

Una de las temáticas que funda y estructura los estudios guaraníes contemporáneos es el “mito” de la Tierra Sin Mal o *Ivi Maraei*, apuntado por vez primera por el antropólogo de origen alemán Curt Nimuendajú (1883-1945) en su libro *Las Leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapocúvas-guaraní* (1914) (cf. Barbosa 2015). A partir de su propia experiencia acompañando a un grupo guaraní-hablante del Mato Grosso (los *apapocúva*)⁹⁵ en una migración colectiva a inicios del siglo XX y de la reconstrucción de otros desplazamientos guaraníes del siglo XIX, Nimuendajú sugerirá una hipótesis (y una categoría indígena) con potencialidad de resolver el problema histórico de los movimientos migratorios tupí-guaraníes. Tales desplazamientos, sugiere más que concluye, no se deberían a razones externas sino religiosas, a la búsqueda de una “Tierra Sin Mal” o “*Yvy marãe ’y*”,⁹⁶ un paraíso terrenal alcanzable en vida “donde los cultivos

⁹⁴ A la reedición de *Virus* se le añade una introducción en la que Beltrán Roca Martínez resigue tanto las influencias del pensamiento ácrata en Pierre Clastres, presentado como “antropólogo y anarquista”, como también las influencias de Clastres en una “antropología contra el Estado”, en que las fronteras entre lo académico y lo político se diluyen, como se diluían en este fragmento de uno de los últimos textos de Clastres: “Y quizás la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita establecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (P Clastres en Roca Martínez 2010:11).

⁹⁵ Según Barbosa (2015:26), los *apapocúva* podrían considerarse uno de los antepasados más inmediatos de los *ñandeva* de Mato Grosso.

⁹⁶ *Yvy marãe ’y* es la expresión que utiliza Nimuendajú como el equivalente guaraní a Tierra Sin Mal, traducido de la siguiente forma: “*marã* es una palabra que no se utiliza más en el dialecto apapocúva; en el antiguo guaraní significa ‘enfermedad’, ‘maldad’, ‘calumnia’, ‘luto’, ‘tristeza’, etc. *Yvy* significa ‘tierra’, y *ey* es la negación” (Nimuendajú en Villar y Combes 2007:202). Como nota Pablo Anthuna Barbosa (2015:179), Nimuendajú en ningún momento explicita de dónde sacó este concepto, tampoco qué informante le aportó la expresión. Barbosa considera que lo más probable es que lo extrajera del *Tesoro* de Ruiz Montoya, el único que registró la expresión *Yvy marãe ’y* antes de Nimuendajú,

crecen solos, la fiesta es eterna y no existe la muerte” (Nimuendajú en Villar y Combès 2013:203).

Como se han encargado de demostrar diversas aportaciones etnohistóricas de tono desmitificante (cf. Noelli 1999, Pompa 2004, Combès 2006a, Villar y Combès 2013, Barbosa 2015), más que un “mito guaraní” registrado a través de la observación de creencias o prácticas religiosas explícitamente sostenidas por diferentes grupos guaraní-hablantes, o de registros historiográficos sólidos, la Tierra Sin Mal puede entenderse como un “mito antropológico”, esto es, un objeto re-elaborado a través de sucesivas interpretaciones académicas que, con sus propios ingredientes, comparten el mismo marco: la presunción de la “existencia de una única e inmutable “cultura” tupí-guaraní” (Pompa 2004:230) construida desde la mencionada equivalencia entre lengua y cultura. Así, de ser una categoría originariamente acuñada por Nimuendajú en un contexto étnico e histórico muy concreto –las explicaciones dadas por un grupo guaraní-hablante del Mato Grosso a sus desplazamientos–, el alcance del “mito” de la Tierra Sin Mal se expandirá en el tiempo y el espacio, convirtiéndose en “la clave interpretativa que permite entender todas las migraciones “tupí-guaraní” registradas desde tiempos coloniales e incluso precolombinos” (Villar y Combès 2013:205).

Actualmente, como si se tratara de una metáfora de lo que en realidad intenta explicar –la expansión de grupos guaraní-hablantes por las tierras bajas suramericanas–, la Tierra Sin Mal se ha expandido más allá de las fronteras académicas, hasta devenir uno de los *tropos* de un discurso pan-guaraní que atraviesa también fronteras estatales. Vinculada a una “cosmología guaraní” un tanto etérea, la Tierra Sin Mal se utiliza sobre todo para otorgar sentido cultural a las reivindicaciones territoriales de distintos pueblos guaraní-hablantes. Además, en Bolivia, como ha ocurrido con otras categorías guaraníes (como *iyambae*), la Tierra Sin Mal ha trascendido el ámbito de lo estrictamente guaraní para incorporarse no solo en los “principios ético-morales” del Estado Plurinacional, también en el nuevo lenguaje indigeneizado movilizado por el regionalismo criollo

mediando casi tres siglos de diferencia (ibíd.180). No obstante, las traducciones del mismo concepto entre ambos autores no son coincidentes: mientras que Montoya le da un sentido puramente material –traduciéndolo como “suelo intacto (que no ha sido edificado)”–, Nimuendajú introduce el elemento religioso, acuñando la Tierra Sin Mal como una “categoría antropológica lo bastante general para describir y registrar una serie de creencias (...) sobre la relación entre el fin inminente del mundo y la existencia de un paraíso que podría salvar a los hombres” (ibíd.181).

cruceño (véase Capítulo 7).⁹⁷

Pero más allá de las nuevas y, a veces, sorprendentes, variaciones del mito de la Tierra Sin Mal, reseguídas en el “análisis mito-lógico” que plantean Villar y Combès (2013), lo que nos interesa destacar aquí es su importancia a la hora de tejer una de las más potentes narrativas en torno a la *guaranidad* que, de forma un tanto difusa, permea el conjunto de sociedades amerindias. Se trata de aquellas que destacan elementos como la horizontalidad, el igualitarismo y, en general, el espíritu anti-autoritario y contra-estatal como parte intrínseca (histórica, religiosa, cultural) de las *lógicas políticas guaraníes*.

Si Alfred Métraux fue el autor que popularizó la Tierra Sin Mal acuñada por Nimuendajú y la expandió como una creencia “mesiánica” susceptible de incluir y explicar los desplazamientos de sociedades tan distantes en el tiempo y el espacio como los tembé, los tupinambá o los mismos chiriguano (Villar y Combès 2013.:206),⁹⁸ fueron Hélène y Pierre Clastres quienes, apelando a un “profetismo tupí-guaraní” de raíces precoloniales, dieron un giro marcadamente político a la cuestión de las migraciones guaraníes y a la misma categoría de Tierra Sin Mal, una “tierra prometida en la tierra que, sin embargo, no es un reino sino por el contrario *la abolición de toda forma de poder*” (H. Clastres 1978:113, las cursivas y la traducción son mías).

La búsqueda de la Tierra Sin Mal a través de migraciones colectivas lideradas por profetas con cualidades semi-divinas (*karaí*) aparece en las tesis de los Clastres como una suerte de “anticuerpo” generado por la propia sociedad tupí-guaraní (Villar y Combès 2013:210) para impedir, a través del éxodo y la disolución social, la emergencia de un poder político unificado. Este poder emergente estaría encarnado en unos “jefes” o *mburuvicha* que, debido al aumento de la densidad poblacional de las

⁹⁷ En las elecciones municipales y regionales de marzo de 2015, la Tierra Sin Mal se convirtió en eslogan electoral del MDS (Movimiento Demócrata Social), la nueva marca del movimiento regionalista cruceño. Además de utilizarse en los discursos públicos, se incorporó en una de las canciones electorales en que, a ritmo de cueca bailable, se invita al “pueblo cruceño” a “hacer germinar” (al lado y con Rubén Costas) “la alegría en esta Tierra Sin Mal”, que debe entenderse como la Santa Cruz promovida por Rubén Costas. Por si el lector siente curiosidad, aquí la versión televisada del anuncio electoral: <https://www.youtube.com/watch?v=dnga8Gnd4Io> [21/03/2017, última consulta]

⁹⁸ No podemos entrar en detalle en ello, pero cabe apuntar que existe una suerte de versión o traducción chiriguana de la Tierra Sin Mal, el *Kandire*, cuya aplicación en el caso de los chiriguanos fue sugerida también por Métraux y que, como la Tierra Sin Mal, también tiene usos y lecturas que trascienden lo académico. Isabelle Combès (2006a) se ha encargado de dilucidar históricamente la conformación de este “mito” y sus genealogías erróneas o inexactas.

aldeas guaraníes entre los siglos XV y XVI, empezaron a acumular más poder, amenazando los fundamentos de unas “sociedades primitivas” que, dice Pierre Clastres (2010:217), “son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí”. Y es que, según las conocidas tesis del antropólogo francés, el estado es la antítesis absoluta y radical de las “sociedades primitivas”:

“El único vuelco estructural, abismal, que puede transformar la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir en su seno, o del exterior, aquel cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimiento de los hombres, el Estado” (Clastres 2010: 214-215).

Pierre Clastres asume decididamente que no fue “la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del estado entre los tupi-guaraníes”, sino un proceso endógeno que emerge de su propia estructura social”: “la prédica encendida de ciertos hombres [los profetas o karái] que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la Tierra sin Mal, el paraíso terrestre” (ibíd.226). Las migraciones proféticas son leídas, pues, como una estrategia para evitar el surgimiento del estado, “esa muerte lenta a que condenaba la emergencia del poder (...) a la sociedad tupí-guaraní como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado” (ibíd.226-227).

Así, el mito guaraní (o antropológico) de la Tierra Sin Mal es interpretado como un mecanismo nativo para impedir la escisión del poder del cuerpo social, jugando un rol análogo a la lógica centrífuga de la guerra en las sociedades primitivas (Clastres 1987:181-216). Esto le permite a Clastres convertir la “guerrera” y “profética” sociedad tupí-guaraní en uno de los paradigmas de sociedad contra el estado y, a la vez, en un ejemplo “etnográfico” que sostiene su modelo de jefaturas amerindias sin poder coercitivo, modelo potencialmente válido para entender no solo las lógicas políticas de unos “guaraníes” genéricos, también de unas todavía más genéricas “sociedades indígenas de América” que “se distinguen esencialmente por el sentido de la democracia y el gusto por la igualdad” (ibíd.:38).

La potente propuesta de Clastres, tan sugestiva como abstracta y

esquemática (cf. Gledhill 2000:33, Villar 2013), ha contribuido a consolidar una representación de lo guaraní que coincide en destacar el igualitarismo, el consenso social, el rechazo a las jerarquías, la autonomía grupal y la externalidad del estado como atributos nucleares y definitorios del *ñande reko* guaraní. En el caso de Bolivia fue, sin duda, Thierry Saignes, calificado como “más clastreano que su propio inspirador” (Combès y Villar 2004:65), quien aplicó de forma más explícita el modelo de Clastres, si bien, añadiría yo, con muchos más matices y profundidad etnohistórica que su inspirador. Saignes (2007:33) entendió la sociedad chiriguana como una “sociedad fundada en la discordia civil”, insertando las aparentemente irracionales refriegas bélicas intra-chiriguanas dentro de una lógica política propia: la de la guerra permanente –inter-grupal, inter-ética y anti-colonial a la vez– contra el estado, llegando a interpretar la revuelta de Kuruyuki como una suerte de “suicidio colectivo”, opción preferible antes que la aparición del estado (Combès 2005b).

Más allá de Saignes, que destacó más el *ethos guerrero* que las dimensiones proto-democráticas e igualitaristas de la estructura social de los chiriguanos históricos, no es difícil identificar ecos de las propuestas clastreanas en las aproximaciones académicas más contemporáneas sobre los guaraníes bolivianos. Así, Melià (1988a:65) destaca que “el Guaraní considera que su libertad y poder de decisión es inalienable y no los entrega ni siquiera por contrato social a nadie”, situando la asamblea por encima del mburuvicha, y entendiéndola como la instancia que expresa una “autoridad retenida por el grupo”. Albó (1990:241) se refiere también al “sentido de libertad del Chiriguano, simbolizando muy bien en la importancia que tiene la idea-fuerza de iyambae (sin dueño)”. A su vez, Jürgen Riester, uno de los primeros antropólogos que trabajó en el Isoso (véase Capítulo 4), considera que incluso en la aristocrática capitanía isoseña, “todo el poder concentrado en una o varias personas tiene su control desde la base [en asamblea] y no hay posibilidad de que la autoridad abuse de su posición privilegiada” (en Albó 1990:242).

No nos interesa entrar a discutir hasta qué punto estas representaciones se ajustan o no a una realidad guaraní contemporánea tan heterogénea como compleja, difícilmente amoldable por tanto a un solo modelo formal de “jefatura”, “lógica

política” o tipología de “poder” que, como sostiene Diego Villar (2013:30) deben entenderse al modo de “tipos ideales” weberianos: “herramientas heurísticas, provisionales, descartables, elaboradas exacerbando ciertos rasgos considerados diagnósticos para contrastar contra ellas los casos particulares”. Así pues, continua Villar (ibíd.), “no tiene demasiado sentido analítico afirmar que una sociedad es “jerárquica” o “igualitaria”: lo más probable es que sea ambas cosas en momentos diferentes, e incluso que lo sea al mismo tiempo en relación con aspectos o contextos distintos”.

Sin renunciar a explicar no tanto el “modelo político guaraní” sino prácticas concretas recorriendo a teorías antropológicas de ámbito más general, de lo que se trata es de entender cómo se ha ido construyendo lo guaraní como una categoría cultural y a “los guaraníes” como objeto de estudio, qué tramas atraviesan las reflexiones en torno a la condición de “ser” guaraní, entendiendo que estas ofrecen a los guaraníes de “carne y hueso”, especialmente aquellos que participan en la vida política y en la elaboración de discursos culturales, representaciones (útiles o no) para recrear sus propias auto-representaciones y dar legitimidad cultural a sus luchas contemporáneas.

En cualquier caso, además de ocupar una posición periférica o tardía dentro de los estudios guaraníes más canónicos, la *guaranidad* de los guaraníes bolivianos es, en sí misma, un objeto de discusión académica, con ciertas resonancias también dentro del activismo y la intelectualidad guaraní. La discusión sobre la *guaranidad* de los guaraníes bolivianos –que es también una crítica a la excesiva generalidad de la categoría “guaraní”– se estructura en torno a la idoneidad y los sentidos de “un nombre lleno de sentido” (Albó 1990:349): el de chiriguano.

2. De chiriguanos “puramente” mestizos a “puros” guaraníes

La principal razón que aducen los propios guaraníes para explicar el rechazo del término “chiriguano” tiene que ver con los sentidos peyorativos que le atribuyen las etimologías populares que, ya desde los primeros tiempos de la Colonia, lo vinculan a una voz quechua (cf. Combès 2010, Langer 2011). Una de las primeras versiones etimológicas aparece en una fuente colonial de inicios del siglo XVII, donde el término *chiriguana* (tal y como aparece en todas las crónicas coloniales hasta que en el siglo XVIII se castellanizó en *chiriguano*) es traducido como “castigados por el frío”: *chiri* sería “frío” y *guana* “castigado”. La historia, versión popular, interviene en esta nominación, pues el término nacería de una frase pronunciada por el Inca “al castigar a varios chiriguanos rebeldes, exponiéndoles desnudos al frío a lo alto de un cerro nevado” (Combès 2005:21). A partir de aquí, su significado se ha acabado distorsionando hasta la conformación de la versión más común hoy en día, que traduce el término, ya castellanizado, *chiriguano* como “estiércol” o “excremento” (*guano*) “frío” (*chiri*), también recorriendo a su origen quechua y al castigo infringido por el Inca que, en este caso, habría hecho que los chiriguanos castigados y desnudados en las heladas cumbres andinas parecieran hasta parecer un “estiércol frío” o *chiri-guano*.⁹⁹

Si bien tales etimologías remiten a las frecuentes refriegues chiriguanas con los incas y a su célebre *ethos* guerrero (Saignes 2007), algo reivindicado y utilizado políticamente por sus herederos contemporáneos –no en vano uno de los símbolos centrales de la APG es el arco y las flechas–, es obvio que sus contenidos no son precisamente favorables¹⁰⁰. Menos aún si de lo que se trataba al organizarse como sujetos políticos era “ganarse el respeto del karai”, al decir de Guido Chumiray, activista e intelectual guaraní, además de actual director del *TEKO-guaraní* guaraní, ONG guaraní que institucionalizaría el término que Melià recuperó (y resignificó) de las

⁹⁹ Esta misma versión la escuché en la visita guiada en un lugar tan significativo como las ruinas incas del fortín de Samaipata, al este del departamento de Santa Cruz, una de las varias fortificaciones que los incas construyeron ante la amenazas de las incursiones chiriguano, y seguramente destrozada por los mismos guerreros chiriguanos (Saignes 2007:49).

¹⁰⁰ Combès recoge una versión propiamente isoseña, que conserva el sentido general de la historia pero con el Iso y sus históricas luchas por los “títulos ejecutoriales” de tierras como protagonistas: “un capitán del Iso me contó que el término “chiriguano” había nacido cuando un isoseño fue a La Paz para tramitar sus títulos de tierra en la primera mitad del siglo XX, y murió de frío en las heladas cumbres andinas” (Combès 2005:21).

gramáticas jesuitas coloniales. Chumiray, que participó directamente en la formación de la APG, nos explica cómo y por qué se eligió el nombre de la nueva organización del “pueblo guaraní” de Bolivia (véase también Albó 1990:309-311):

“Cuando nosotros fundábamos la Asamblea del Pueblo Guaraní, allí en Charagua, estaba también Javier Albó y no sé qué otros antropólogos más acompañando todo esto. Y ellos querían que se llame Asamblea del Pueblo Chiriguano. Pero entonces yo me planté bastante fuerte allí. Lo recuerdo bien porque, digo yo, alguna vez he hecho locuras que han valido la pena. Les digo: “no podemos llamarnos así porque vamos a cargar con esto. Si queremos ganar el respeto del karai, no podemos arrastrar un nombre que sea un lastre”. Porque parecía que el término chiriguano era muy despectivo, además parecía que era quechua, porque *dicen que es un cruce entre chiriguano y no sé quiénes*. Pero allí en otros pueblos que lo respetan, dicen, “estos guaraníes”, dicen por los paraguayos, nunca les miran mal, les digo. Entonces, como *nosotros genéricamente somos guaraní*, llamémonos en castellano Asamblea del Pueblo Guaraní, y entre nosotros que quede *Ñemboatĩ Guasu* [literalmente, gran asamblea]. Y, claro, la mayoría dijo que sí. Y se nombró así nomás” [Guido Chumiray, 21/05/14].

Como puede verse, la apuesta de Guido, construida en discusión directa con algunos de los primeros acompañantes de la APG, como Xavier Albó, es, básicamente, *pragmática*. A Guido no le preocupaba tanto como a los “antropólogos que acompañaban todo esto” que el nombre de la nueva organización reflejara la historia o la identidad de los sujetos que se están organizando, sino que esta respondiera a objetivos políticos que se entienden más asumibles si se apuesta por un término genérico como guaraní, que Guido asocia a “los paraguayos que nunca les miran mal”, que no a un término “despectivo” de potencial origen quechua y que, además, parece aludir a “un cruce entre chiriguano y no sé quiénes”.

La cuestión del *cruce* constituye precisamente el eje central sobre el que pivota la otra versión etimológica del término chiriguano, no tan popular como la primera pero bastante más documentada y convincente. Si bien ya había sido sugerida anteriormente (Susnik 1968), la propuesta sería sistematizada por Isabelle Combès y Thierry Saignes en un texto titulado “*Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza*” (1995) [publicado inicialmente en francés como *Alter ego: Naissance de l'identité chiriguano*

(1991)], cuyas tesis serían posteriormente profundizadas (y matizadas) por la misma Combès –sea en solitario (por ejemplo, Combès 2005, 2010, 2011, 2012) o junto a otros autores (Ros y Combès 2003, Combès y Lowrey 2006, Combès y Villar 2007)¹⁰¹.

Aparte de plantear una “rehabilitación semántica” (Combès y Villar 2007:44) de las connotaciones peyorativas atribuidas al término chiriguano, la propuesta planteada en *Alter Ego* va mucho más allá. Leyendo desde un enfoque estructuralista las fuentes coloniales y las aportaciones de “clásicos” de los estudios chiriguanos que ya abordaron la cuestión de las migraciones tupi-guaraníes hacia la Cordillera y las relaciones entre estos “advenedizos” y los chané “autóctonos” (Nordenskiöld 1920, 2008 [1912], Métraux 1929, Susnik 1968), los etnohistoriadores franceses plantean una elaborada teoría sobre el “ser” chiriguano que conecta nombre (*chiriguana*), historia (migraciones tupí-guaraníes y etnogénesis con los chané) e identidad (mestizaje asimétrico).

2.1 Los migrantes y los mestizos: el “doble ser” chiri-guana

Combès y Saignes construyen su alternativa etimológica a partir de una versión planteada en el siglo XVI por el Gobernador de Santa Cruz, Suárez de Figueroa, quien consideró que el término *chiriguanaes*, plural de *chiriguana*, es un “vocablo corrompido” de *chiriones*, “que quiere decir mestizos, hijos dellos [sic.] e de indios de otras naciones” (Suárez de Figueroa 1586, en Combès y Saignes 1995:86). Partiendo de esta asociación semántica con la idea de mestizaje, los autores reconstruyen una explicación etimológica que parte del idioma guaraní y del vocablo *chiri-guana*, en vez de su ulterior castellanización como *chiri-guano* que sirvió de base para las referidas etimologías escatológicas de origen quechua.

Vinculando los *chiriones* a los que se refería Figueroa con los *sirionós*, grupo guaraní-hablante de la Amazonía boliviana, y dado que en la lengua de estos “ch”

¹⁰¹ Protasio Paulo Lager (2011) plantea un completo y renovado recorrido por las diferentes etimologías de chiriguano, donde también se revisan en detalle las tesis de Combès y Saignes. Tal como hace Combès en textos posteriores que matizan sus tesis iniciales (Combès 2010, 2011), Lager plantea que chiriguano sería probablemente un término peyorativo atribuido inicialmente por los incas y otros grupos andinos a los grupos guaraní hablantes que amenazaban las fronteras del imperio, y que se llegó a aplicar a cualquier grupo –independientemente de su filiación lingüística– tan “salvaje” y “agresivo” como estos “chiriguanos” de la Cordillera (Lager 2011:19-23)

equivale a “s”, los autores sugieren que el término **chiriguana** podría ser una derivación de la palabra compuesta **siri-guana**: donde *siri* sería un término guaraní que significa “irse, apartarse” o “expatriarse”, y *guana* una de las denominaciones de los chané más orientales, grupo étnico perteneciente a la familia lingüística arawak, rama mojo-bauré¹⁰² (Combès y Saignes, 1995:87-88; también en Ros y Combès 2003: 23-25). Los *siri-guana* serían entonces “los migrantes y los mestizos”, un nombre que “no reflejaría un acontecimiento histórico preciso, como suelen hacerlo las etimologías populares, sino todo un proceso histórico, el que dio nacimiento a la etnia “chiriguana” (Ros y Combès 2003:24-25). De este modo, el término *chiriguana* apelaría nada más y nada menos que a la “génesis étnica” de la sociedad chiriguana (Combès y Saignes 1995:29): “los chiriguano llevan en su nombre la migración y el mestizaje”, afirman los etnohistoriadores franceses que, de seguido, esbozan su plan de trabajo: “si su “ser” es, en esencia, doble, entonces su singularidad debe ser plenamente iluminada” (ibíd.).

Si bien los chiriguanos harían caso omiso a esta propuesta de iluminación de su “doble ser” para seguir insistiendo en su *guaranidad*, otros investigadores sí que la adoptaron, al menos inicialmente. Xavier Albó, quien en el relato Guido Chumiray aparece involucrado en las discusiones de-nominativas que acompañaron la conformación de la APG, se hace eco de esta propuesta etimológica en su contribución a la “trilogía guaraní” de CIPCA. Aunque en los rótulos de los tres libros se apuesta por utilizar el concepto compuesto “guaraní-chiriguano”, que no tendrá mayor recorrido que este, Albó reivindica el “rescate histórico” del término chiriguano, pues “muestra mucho mejor la especificidad del Pueblo Chiriguano como una nación claramente identificada y diferenciada dentro de la gran Familia Guaraní. Pensamos que la recuperación del nombre Chiriguano puede ser parte (...) del proceso de revalorización de la propia identidad” (Albó 1990:350).¹⁰³

Contribuyendo a este proceso de revalorización identitaria, Albó habla

¹⁰² Según Combès (2010a:122), *chané* significa "hombre, gente, persona" en las lenguas arawak de la rama mojo-bauré. Este fue el término (y no *guana*) que los españoles aplicaron para denominar a todos los grupos que hablan esta lengua y sus variantes (Combès 2010:ibíd, también Combès 2012:137)

¹⁰³ Además de citarse dentro del libro de Albó, este mismo fragmento donde se reivindica la recuperación del nombre Chiriguano en un sentido no despectivo forma parte de las presentación común de los tres libros de la trilogía, pudiéndose entender como una suerte de “manifiesto”, pero también como un diálogo con una APG que justo daba sus primeros pasos como organización solamente *guaraní*.

explícitamente de “Nación Chiriguana” y de la necesidad de construir un “proyecto histórico chiriguano” en el marco de una “concepción de **Estado Plurinacional**, en contraste con el esquema dominante e impuesto que pretende identificar Estado y Nación” (ibíd.356, negritas en el original), una de las primeras referencias académicas donde se menciona explícitamente la re-conceptualización de Bolivia desde la plurinacionalidad, más de una década antes de la apertura del proceso constituyente boliviano que dio lugar a la Constitución plurinacional de 2009, en el cual los guaraníes participarían activamente (véase Capítulo 4)

Pero mientras que para Albó, en su doble rol de antropólogo y actor (muy) activo en los procesos de revitalización étnica de las últimas cuatro décadas, los argumentos para la recuperación del término son de especificidad analítica –distinguir a los chiriguano dentro de la “gran Familia Guaraní”– y, además, se ubican en un proyecto político –reivindicación de los chiriguano como “nación” en el marco de un nuevo Estado Plurinacional–, la propuesta planteada por Combès y Saignes no es política, no al menos en el mismo sentido que Albó¹⁰⁴. Lo que se busca es, literalmente, “iluminar” el (doble) *ser* chiriguano, esto es: poner al descubierto, con criterios “objetivos”, su subjetividad étnica y cultural dentro del enmarañado panorama de relaciones étnicas, históricas y presentes, de las tierras bajas suramericanas.

Cabe decir que en el transcurso de los años e investigaciones, Combès ha matizado sus tesis etimológicas iniciales para pasar de nuevo a las propuestas que apuntan hacia los contactos andinos y el origen quechua del término, si bien con otro sentido: “Ya no creo, como afirmé, que «chiriguano» quiera decir «mestizo» –todo muestra más bien que se trataba de una palabra como la de «chunchos», un sinónimo de «salvaje» para los quechua-hablantes” (Combès 2011:125). Pero aunque quizás, al fin, la migración y el mestizaje no estén tan íntimamente conectados con el nombre chiriguano, el núcleo de la tesis sigue intacta: los chiriguano son portadores de una “identidad mestiza que no se reduce al solo fondo guaraní” (Saignes 2007:33), constituyen una “sociedad híbrida” (Combès y Lowrey 2006): chanés *guaranizados*, sin

¹⁰⁴ Esta diferencia de perspectivas, más acorde con los objetivos y discursos políticos de los sujetos de estudio una que otra, explicaría que, mientras Combès ha seguido indagando en la cuestión terminológica, Albó no ha insistido mucho más en ello, y en su libro sobre el proceso autonómico de Charagua y Gutiérrez (Albó 2012) habla de “Pueblo o Nación *Guarani*”, dejando de lado el concepto de “nación chiriguana”.

duda, pero también guaraníes *chaneizados*. En consecuencia, para comprender no solo la conformación sociohistórica de la sociedad chiriguana sino también aspectos de centrales su contemporaneidad, con las estructuras ideológicas y sistemas de organización política en un lugar central (Combès 2004b, 2005; Combès y Villar 2004; Combès y Lowrey 2006), hay que atender a la “herencia” o “legado” chané-arawak.

Este será el camino que emprenderán un conjunto de investigaciones recientes que se han centrado en regiones geográficas donde la herencia chané es más evidente, principalmente en el Isoso, pero también entre los “chané” de las riberas del río Itiruyo en el noroeste argentino¹⁰⁵. Desde estos “rincones chané”, tales investigaciones insisten en resaltar la doble dimensión cultural de *todos* los chiriguanos (no solo los isoseños o los “chané” del Itiruyo) y reivindican explícitamente la rehabilitación de su “otro lado” chané-arawak, hasta el momento invisibilizado, visto a través de “lentes guaraníes” o reducido a una mera catalogación de elementos de la “cultura material” donde la herencia chané de los chiriguanos resultaba más explícita: como las máscaras rituales del carnaval, los estilos de cerámica y tejidos, ciertas particularidades lingüísticas o los complejos sistemas de irrigación agrícola, elementos consignados ya en las investigaciones pioneras de Nordenskiöld o Métraux (Combès y Lowrey 2006:690).

La recuperación del legado arawak se plantea entonces como una suerte de doble programa de *des-guaranización*. Para empezar, de los propios chiriguanos, quienes “guaranizados, se proclaman guaraní *tout court* y escamotean su herencia chané en beneficio exclusivo de sus raíces guaraníes”, pero también de la “guaranización paralela de sus investigadores, quienes al estudiar hoy a los “guaraní”, dejan demasiado fácilmente de lado el lado chané de la cultura chiriguana” (Combès 2005:45). Si la guaranización sufrida por los investigadores se explicaría por las referidas tendencias a vincular apriorísticamente lengua y cultura, además de la misma influencia de sus sujetos de estudio, la *guaranización* de los chiriguanos y su rechazo al legado chané encuentran una explicación más compleja, enmarcada dentro de las

¹⁰⁵ Los autores “chaneístas” básicamente son tres: Isabelle Combès, Diego Villar y Kathleen Lowrey. Todos ellos han publicado artículos por separado además de conjuntamente: mientras que Combès y Lowrey han focalizado su atención en el Isoso (especialmente en Lowrey 2004 y Combès 2005) Diego Villar (2006, 2013) ha trabajado con los *chané* de Argentina, un grupo indígena guaraní-hablante compuesto por unas 1.500 personas repartidas en cuatro comunidades en el departamento General San Martín (provincia de Salta), una área geográfica de transición entre las laderas orientales de los Andes y la frontera occidental del Gran Chaco (Villar 2006:206-207).

propias lógicas que caracterizaron el proceso histórico de etnogénesis entre guaraníes y chané.

2.1.1 La (¿definitiva?) guaranización de los chiriguanos y las contra-narrativas arawak

En *Alter Ego*, Combès y Saignes afirman que la intensidad de las relaciones que los conquistadores tupí-guaraníes llegados a la Cordillera desde el actual Paraguay y Brasil (autodenominados *ava*, “los hombres”) mantuvieron con los grupos chané-arawak autóctonos de la región (denominados y considerados *tapii*, “esclavos”), que pasaron por la antropofagia ritual, la guerra y la esclavitud pero también las alianzas matrimoniales, fueron conformando, en efecto, una sociedad mestiza: guaraní y chané. Pero al mismo tiempo, también una sociedad asimétrica y fundamentalmente desigual en que lo guaraní es el elemento predominante de la mezcla.

A través de lo que califican de “absorción caníbal” tupí-guaraní de los chané – canibalismo literal, pero también simbólico y cultural– se acabó conformando un “Yo chiriguano” que es Uno e, indisociablemente, también Otro, pero donde Uno y Otro no se vinculan desde una relación de igualdad sino a través de una “asimetría fundadora” donde tan solo uno de los elementos engloba y representa la totalidad, a la manera de los modelos de asimetría propuestos por Dumont (Combès y Saignes 1995:187-189). Se trataría de un “sistema de pareja asimétrica” que, siendo de fundamento inter-étnico, se expresa sobre todo a través de posiciones sociales y simbólicas jerarquizadas, análogas a las que estructuran las relaciones de género: “en el mestizaje, el componente guaraní y masculino domina el elemento femenino y chané, sea esclavizándolo, desposándolo o “guaranizándolo” (ibíd.:186).

En sus *Etno-historias del Isoso* (2005) Combès plantea este modelo de mestizaje asimétrico en los siguientes términos:

“*Alter ego*, el chané es un elemento esencial y necesario de la etnia que surge, pero un elemento siempre inferior, siempre *tapii*. Esta asimetría fundamental relaciona dos términos (guaraní y chané) que juntos constituyen un todo (los chiriguanos), representado a su vez por el término superior de la pareja, en este caso el término guaraní (pues los chiriguanos se declaran *ava* y hoy “guaraní”)

(Combès 2005:73).

Sin negar una dimensión estratégica que se enmarca en las dinámicas de los movimientos indígenas contemporáneos, lo que plantean Combès y los demás autores *chaneistas* (véase nota 105) es que la re-afirmación de los (ex)chiriguano como tan-solo-guaraníes se inscribe en esta lógica de mestizaje jerárquica y asimétrica donde, en realidad, siempre dominó el elemento guaraní. El actual uso (o abuso) del etnónimo guaraní puede leerse entonces como “el último episodio en la historia de la guaranización de los chiriguanos” (Combès 2005:45).

No obstante este proceso de guaranización, el legado chané-arawak seguiría actualmente presente, incluso en el mismo énfasis de su negación. Así, el rechazo actual al término chiriguano es interpretado como un “rechazo ideológico” a la idea de mestizaje (Combès y Villar 2007:45) en pos de un discurso que insiste con un énfasis especial, *muy chané*, en la “pureza”. Aunque sea hablando en guaraní, apelando al *ñande reko* y al “lenguaje ideológico Guaraní” (Lowrey 2003:98), tal insistencia en la pureza como guaraníes y tan-solo-guaraníes formaría parte de las “ideologías de jerarquía social y ritual basadas en nociones de descendencia, ancestralidad y consanguineidad” identificadas por Santos-Granero y Hill (citados en Lowrey 2003:98) como rasgos distintivos de lo que califican de *ethos arawak*¹⁰⁶. De esta forma:

“El rechazo del legado chané por parte de los chiriguano bolivianos bien puede corresponder a la asimetría fundadora de su sociedad, o la absorción “caníbal” del elemento arawak en su cultura. Pero la negación más generalizada del mestizaje en sí, del propio hecho de la mezcla, del énfasis en la “pureza”, *corresponde inversamente a una ideología chané que hasta hoy impregna la totalidad de la estructura política de la sociedad chiriguano*” (Combès y Villar 2007:49, la traducción es mía).

Desde esta lógica, cuando los guaraníes bolivianos enfatizan su identidad “puramente”

¹⁰⁶ Santos-Granero se aparta de las definiciones de *ethos* como, solamente, “constructos ideológicos” o “elementos valorativos (morales y estéticos) de una cultura al estilo de Clifford Geertz” para entenderlo como algo más tangible, partiendo del concepto de *habitus* y “prácticas culturales” de Bourdieu (Santos-Granero y Barclay 2015: 18-19). Se trataría así, de un conjunto “de disposiciones inconscientes y prácticas habituales que dan forma a reglas, estrategias e ideologías que la vez son moldedades por éstas. Estos *habitus* (...) son el producto histórico de un conjunto de condiciones objetivas de existencia, entre las cuales (...) la lengua y la economía” (ibíd.).

guaraní –a través de términos propios como, por ejemplo, *guaraní katui*, “los verdaderos guaraníes” (Gustafson 2015:137)–, no están si no expresando un legado chané que, aun velado o negado, serían de igual modo portadores, como lo demostraría su misma insistencia en designarse solamente (y “puramente”) guaraníes.

A mi modo de ver, una de las problemáticas de las lecturas que buscan rehabilitar el *ethos arawak* –señalada por la misma Isabelle Combès (2005:332-331, 2012:139)– es que, desde contenidos simétricamente inversos, pueden caer en una lógica bastante similar a la que subyace en conceptos como “civilización”, “profetismo” o “ideología” *guaraní/tupí-guaraní*: convertir el parentesco lingüístico en parentesco cultural, en la base para la construcción tanto de tipologías políticas excesivamente abstractas como también en categorías genéricas que tienden a destacar rasgos comunes de diferentes grupos étnicos de la familia lingüística arawak; incluso cuando, como es el caso del chané, el idioma ha llegado a desaparecer desde hace siglos fruto del proceso de guaranización lingüística.

De todos modos, creo que las aportaciones de las investigaciones *chaneistas* son relevantes para nuestro objeto de estudio –la construcción del proyecto político guaraní de Charagua. Para empezar, porque ofrecen un relato alternativo, una suerte de *contra-narrativa arawak* que tensa, y hace más interesantes, las narrativas libertarias de la *guaranidad*, planteando una tensión entre lógicas centrípetas o centrífugas, ya sugerida por Pierre Clastres (2010:227-229) cuando aborda el problema de la escala demográfica entre los “tupí-guaraní”. Frente a las representaciones centrífugas que sitúan en el centro del *ñande reko* el igualitarismo, la distribución social del poder, las jefaturas desligadas de la autoridad efectiva o la asamblea como principal institución de decisión, nos encontramos ante *otras representaciones* que subrayan una serie de “prácticas culturales distintivas” del *ethos arawak* –la “existencia de linajes”, las “ideas de consanguinidad”, los “liderazgos hereditarios”, la tendencia hacia una “organización social jerárquica” o las “ideologías de ancestros de alto rango” (Santos-Granero y Barclay 2015:18-20) –que dibujan una ideología más centrípeta que centrífuga, más jerárquica que igualitaria, más “aristocrática” que “democrática” (Combès y Lowrey 2006).

Como es lógico, las contra-narrativas arawak toman una especial relevancia en la región que las ha inspirado, el Iso y su capitanía hereditaria, y pueden ofrecernos

otras claves interpretativas para entender algunas de las particularidades del Isoso, donde el legado chané-arawak es más explícito, o su guaranidad más problemática, como lo evidenciaba el mismo Bartomeu Melià al matizar que el “modo de ser guaraní” no acaba de encajar con el Isoso, proponiendo un “modo de ser chané” (1988a:562) que podría explicar ciertas particularidades isoseñas.

Por otro lado, las aportaciones que buscan rehabilitar el legado chané son también relevantes en tanto que dan otro tipo de profundidad a un aspecto central, que ya hemos destacado y en el que tendremos que volver a menudo: la heterogeneidad y diferenciaciones internas entre guaraníes, en este caso, resaltando tanto sus dimensiones étnicas e históricas, como también de estatus sociopolítico: antiguos amos y esclavos, *ava* y *tapii*, hoy “hermanos” en las luchas compartidas como guaraníes, pero “hermanos así como lo eran Caín y Abel”, para citar una elocuente metáfora bíblica que utilizaba un comunario isoseño para explicar el tipo de *hermandad* que une (y separa) a los isoseños de sus vecinos *ava* [DC, 2/09/14].

Este marco interpretativo también ofrece una clave más para entender la persistente diferenciación entre *ava* e isoseños. Actualmente, los isoseños se distinguen de los *ava* a través de marcadores muy variados, pero que tienden a destacar su mayor pureza como guaraníes, en contraste con los “mucho menos guaraníes” *ava*, quienes han perdido la lengua, no toman chicha o *käguiyi*, fueron evangelizados por los misioneros católicos, se dejaron someter por los karai, perdieron su territorio, no son *iyambae*...y un largo etcétera de representaciones que insisten en la mayor “pureza” (como guaraníes) de los isoseños. Otra vez, un discurso que apela a lo guaraní pero que podría considerarse que expresa ese *ethos* arawak que insiste en la pureza.

Al mismo tiempo, al identificarse desde el término superior de la pareja guaraní-chané, la afirmación actual de los isoseños como “mucho más guaraníes” implica una negación de su antigua posición como *tapii*. En esta negación del sometimiento pasado a los *ava* es algo en lo que coinciden prácticamente todos los isoseños con quien hablé al respecto, quienes o bien negaban el fenómeno de la esclavitud —“es imposible que fuéramos esclavos de los *ava*, ahora estaríamos sin tierra, y hace más que los *ava* que tenemos nuestro territorio”; “¿si los *ava* eran poquitos, cómo podíamos ser nosotros los esclavos?”—; o planteaban nuevos significados al término *tapii*: “*tapii* no quiere decir “esclavo” tampoco “choza”, me respondió un

comunario de Tamachindi cuando le comenté los dos significados que había encontrado en los libros (cf. Albó 1990:330-331, Combès 2005: 65-67, Ortiz y Caurey 2011), en realidad “significa piedra que nunca se resquebraja, por eso nosotros somos los *tapiĩ*” [DC, 20/4/15], concluyó. Arrojava así una nueva y sorprendente definición que se suma a lista de “nuevas y sorprendentes definiciones” que, a través de la asociación del término con significados positivos, invierten la posición histórica de inferioridad que ocuparon los chané dentro del sistema de pareja asimétrica chiriguana (Combès 2005: 85-87, 332).

Por último, cabe apuntar que las aportaciones de las recientes investigaciones *chaneistas* tienen sus resonancias en términos de legitimidad cultural y simbólica del proyecto autonómico de Charagua en tanto que convierten a los “guaraníes” que buscan *guaranizar* Charagua en sujetos, ellos mismos e incluso a su pesar, *guaranizandos* (o medio-guaranizados). Los guaraníes, y especialmente sus intelectuales, no son ajenos a ello.

2.2 La intelectualidad guaraní ante los “estudios chiriguanos”

Las aportaciones y teorías presentadas hasta el momento han sido leídas y, en algunos casos, apropiadas o rebatidas “desde adentro” por parte de la *intelectualidad guaraní*, categoría en la que podríamos incluir a aquellos guaraníes que, independientemente de sus vínculos orgánicos con la APG y del tipo de “conocimiento” que poseen (tradicional-oral y/o moderno-escrito), son reconocidos dentro del mundo guaraní por su capacidad de elaborar discursos reflexivos (no necesariamente textualizados) que hablan sobre su historia e identidad desde dentro, ejerciendo de “conciencia cultural del movimiento” (Rappaport 2008:38).

En el capítulo que sigue precisaremos el rol de este tipo de figuras en el liderazgo y elaboración del discurso de la APG. Lo que nos interesa ahora es complementar las aportaciones –analíticas y distanciadas– de los estudios guaraníes (o de los más circunscritos “estudios chiriguanos”) a través del contrapunto que nos ofrecen las miradas –auto-reflexivas e implicadas– de dos intelectuales y activistas guaraníes de la misma generación (nacidos entre fines de los 40s e inicios de los 50s),

ambos muy activos en el proceso de articulación territorial y política desde el (re)descubrimiento de una *guaranidad* compartida que, en 1987, llevaría a la conformación de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

Primero escucharemos a Ángel Yandura, “primer indígena sociólogo de las tierras bajas” bolivianas y destacado líder isoseño, quien se aleja de las reivindicaciones de los isoseños como “puramente” guaraníes para pasar directamente a la reivindicación de lo chané, apropiándose de las contra-narrativas arawak para plantear un proyecto político que inserta el Isoso en una “nación chané” mucho más “originaria” y “ancestral” que la guaraní. El segundo punto de vista nos lo aporta un conocido, el indomable *arakua iya* Felipe Román (véase Introducción), quien niega la herencia chané y, rebatiendo directamente lo que dicen “los libros”, nos ofrece una interesante (e inédita) teoría sobre el origen de la cultura guaraní y el mestizaje.

2.2.1 Ángel Yandura, el redescubrimiento de la nación chané

“Te habrás dado cuenta que yo vivo de recuerdos”, me dice Ángel Yandura tras mostrarme uno de los recuerdos que guarda de su larga trayectoria como dirigente: una foto que cuelga en la pared de su casa en Charagua Estación, lugar donde se “retiró” después de “perder todo lo que teníamos”, cuando empezó la decadencia de la que en su día fue una “de las organizaciones indígenas más importantes en el mundo internacional”: la CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso). En la foto aparece el mismo Yandura, Boni Chico, heredero y modernizador de la capitanía grande isoseña (cf. Combès 2005:318-327), y a su lado, otro monarca sonriente: nada más y nada menos que Felipe de Borbón, entonces aún príncipe. “Yo estuve en el premio por la defensa de biodiversidad de los príncipes de Asturias. Estuvimos almorzando allí con el Príncipe, en su casa” –de tú a tú, de aristocracia a aristocracia.

La foto hace más evidente aún el contraste entre lo que fue la CABI en su época de esplendor – “en CABI teníamos mucho recursos, me ha dado movilidad, me ha dado chófer, me ha dado todo”–, y su decadencia actual, cuya culminación trágica fue la oscura muerte de Boni Chico en junio de 2014, seguida por una confusa sucesión de liderazgos paralelos y enfrentados que se prolongan hasta hoy día. En nuestra

conversación, que se dio unos meses antes que el mismo Ángel saliera de su retiro en los recuerdos para ser proclamado o auto-proclamarse –las versiones difieren según el filtro interpretativo de cada facción isoseña– capitán grande de *todo* el Isoso, Yandura contabiliza hasta cuatro potenciales capitanes grandes que se disputan el poder tan solo en el Alto Isoso, uno de ellos incluso desde la prisión de Palma Sola, en Santa Cruz, donde ingresaría tras un violento “avasallamiento” en una comunidad en el extremo bajo Isoso, cerca de Pailón¹⁰⁷.

Visto el contraste entre ese “más antes” dorado y la complicada situación actual le pregunto si podemos afirmar que el Isoso está en “crisis”. Ángel suspira un momento antes de responder: “si no hay crisis, no hay nada. La gente queda ahí estático, y hay que hacer que nuestra gente piense, que haya propuesta”. Es en ese contexto, “hace cuatro o cinco años”, que Yandura empezó a pensar y a dar a conocer *su propuesta*, directamente inspirada en las investigaciones *chaneistas* que hemos presentado, que Ángel no solo ha leído si no que nos lo presenta a modo de un diálogo de tú a tú con la “aristocracia” de los estudios chiriguanos:

“Yo, aparte de las locuras que te cuento, también me gusta la historia. Entonces, tu seguramente has de haber leído algunos trabajados que dicen que los isoseños no somos guaraní, somos chané. *Tenemos una cultura mucho más ancestral que los guaraní*. Los guaraní están aquí solo hace 500 años, los arawak hace miles. Por eso de que yo intento retomar eso: “vamos a hacer una autonomía indígena, pero no ya guaraní sino chané”. Y estoy trabajando en eso, estoy trabajando en eso. Lo primero que hice, antes de empezar a hablar de esto, hablé con Pifarré, que es un historiador. Y dijo: “me parece muy bien, porque yo sabía, pero nunca me atreví a decir en el libro”. Al Riester, yo le consulté, a Isabelle Combès que ya empezó a trabajar esto también” (...).

“Gabriel Siquier decía, el *Tiarö Piru* como le llamábamos [véase Capítulo 4], decía: “ustedes son chané, son diferentes que los guaraníes, son más negociadores, son más pasivos, deberían retomar esto”; “no sé padre”, le decía. Pero ya después, hace cuatro o cinco años que me di cuenta de que sí, evidentemente, somos otra

¹⁰⁷ Para facilitar futuras investigaciones que busquen poner algo de orden en esta confusa etapa histórica isoseña, facilito los nombres de los capitanes en disputa, siempre según Ángel Yandura –él mismo “capitán” desde mediados del 2015 y parte interesada en este conflicto: Ambrosio Choquindi (de Kopere-Brecha, capitán oficialista del Alto Isoso desde 2011 o 2012, sucesor de Darío Ñanduresa), Wilson Garcia (de Ibasiriri, “sucesor” de Boni Chico y líder de la CABI), Delsio Moreno (de la Brecha, preso en Palma Sola desde mediados del 2014 pero aún reivindicado como capitán), Ricardo Moreno (de Tamachindi, sin más informaciones).

clase de cultura, por lo tanto, –ahí está lo grave también– si *los chané somos realmente originarios y dueños de este territorio, los guaraníes son tan usurpadores como los españoles*”. Nosotros sí seríamos los verdaderos dueños de esta tierra, y no los guaraníes. Yo creo que como isoseños tenemos derecho a organizarnos nosotros solos. *Como isoseños no nos darían tanto valor pero sí como chané, como nación, como chané, porque eso es lo que reconoce la Constitución Política del Estado Plurinacional. No reconoce sociedades como isoseña, sino naciones originarias, que en este caso sería la chané* [Ángel Yandura, 27/05/15].

Yandura, me dice, no solo ha hablado de esto “con los capitanes”, también ha empezado a sistematizar su propuesta por escrito –me hará entrega de un borrador y de un librito editado por la Gobernación de Santa Cruz donde indaga en el lado chané del Isoso (Yandura s/f)–, la ha expuesto en la prensa boliviana y, me cuenta, tiene previsto realizar un “congreso internacional con chanés de Argentina y Paraguay”. Es también consciente de algunas limitaciones de su propuesta: “el idioma ya va a ser imposible recuperar”, si bien asegura que “mi padre, mi tía, mi tío Darío hablaban chané y no le dimos importancia. Todo el mundo, ahora recién cuando voy y hablo de eso, dicen “!ah, pucha, mi abuelo también hablaba chané!”. Es más, sugiere, poniendo como ejemplo el “caso del vasco y el catalán” –“así me dijo un amigo filólogo vasco”–, que “los idiomas se pueden recuperar”: “el idioma es un mecanismo de comunicación que se puede crear, hay que trabajar en ello”.

Pero el núcleo de su propuesta no es cultural sino fundamentalmente política, centrada en la mejora de un Isoso en crisis, releído desde las fuentes etnohistóricas que han desvelado su origen chané: una lectura con bastante plasticidad (negando, por supuesto, cualquier atisbo de subordinación pasada para con los *ava*) y adaptada a la gramática y lógicas políticas de la nueva Bolivia plurinacional. “Por eso, hay que reformar la Constitución Política del Estado: ya no 36 pueblos de Bolivia, sino 37. Por tanto, al ser reconocido como nación tenemos nuestros propios diputados. Entonces, estoy en eso, hablando con los dirigentes para que empecemos otra vez. Porque si esta autonomía no funciona, sí o sí nosotros vamos a ser autónomos, el Isoso. Tenemos las condiciones, tenemos la población, tenemos la cultura”.

2.2.2 Felipe Román y el sistema *mbaepiguara*: “batiendo” conceptos e identidades

“Hay una escritora que escribe mucho sobre la historia de los guaraníes, Isabelle Combès se llama. Pero he dejado de creer. No es que no me guste lo que escribe, me gusta así como literatura”. En un modesto bar de la ciudad Camiri, su lugar de residencia desde que dejó de deambular por el Chaco guaraní, el *arakua iya* Felipe Román también se hacía eco de las interpretaciones etnohistóricas sobre el “origen” y la “cultura” de los guaraníes, si bien con una mirada bastante diferente a la de Yandura, menos grandilocuente y mucho más crítica y descreída –incluso consigo mismo:

“Yo recomiendo a todos los investigadores que tengan cuidado, ¿no? Muchos hablan falsedades, aparece y dice “mis abuelos”...no ¡falso! ¡A mí, veinte por ciento de lo que te cuento créeme! Y estas cosas es el riesgo de todos los investigadores. Aferrarse tanto a los libros no es bueno. Puede que me den veinte libros, ya en la introducción yo ya sé qué es verdad y qué es mentida. Ahora, yo no sé cómo hacen todos para vender. Yo creo que ya la historia del pueblo guaraní se ha convertido en negocio. Sale un nuevo libro, “ah, Isabelle Combès, ah, Thierry Saignes”. Tienen un prestigio pero, desgraciadamente, yo no me lo creo” [Felipe Román, 13/5/15].

La historia que sí cree Felipe Román –aunque quizás solo en un veinte por ciento– empieza con un preámbulo tan sencillo como irrefutable: “Yo te cuento cómo es, porque yo soy guaraní”. Pero no cualquier guaraní. Además de su respetado rol como *arakua iya* o “sabio” –respetado sin dejar de ser polémico–, Felipe Román es hijo del fallecido don Jacinto Román, conocido *mburuvicha* de Kaipepe, en Charagua Norte, zona avaguaraní. Según sus propias palabras, Felipe es “de la crema”: “Ahora a mí me pueden decir, “ah, ese *Kuchipunga* [su apodo en guaraní] es un pobre cojudo”, pero ¿sabes qué Pedro? Yo soy de la crema. Aunque yo me haya criado por allá y eso, mi padre y mi tatarabuelo han sido capitanes, mi mamá hija de capitanes también, o sea, yo soy de linaje puro, por decir”.

Más allá de esta referencia a los linajes, *Kuchipunga* es especialmente crítico con los capitanes y líderes guaraníes, los históricos pero también los presentes. Además, su teoría se aleja de los esencialismos históricos para tejerse a través de un concepto –*mbaepiguara*, batar, agitar o remover (*piguara*) “alguna cosa” (*mbae*) (Ortiz y Caurey

2011:321)¹⁰⁸– que define el modo de *ser* guaraní, sobre todo, desde un modo de *actuar* que, además, está vinculado a sus formas de entender y vivir la territorialidad, de modo análogo a lo planteado por Melià a través de los vínculos entre *teko* y *tekoha* pero utilizando otras categorías. Así nos lo cuenta Felipe Román:

“La cultura guaraní viene del *mbaepiguara* ¿y qué es el *mbaepiguara*? En castellano es batir. Entonces, el guaraní cuando sale a cazar, no vuelve por el mismo lugar, sino va y “¡chiiiu!” [dibuja un espiral imaginario con los dedos], y cuando va a buscar miel hace la misma operación, en espiral siempre. Ese es el *mbaepiguara*. Y el territorio es *guara*, “donde se hace la batida”. Culturalmente siempre hace eso: en la cacería, en cualquier cosa ¿no?. Siempre dice, en la asamblea dice: *yaipiguara ñee*: “batamos la palabra”, lo que en español se dice: ¡discutamos pues! Batamos hasta encontrarle el origen. Eso es el guaraní. Puede haber algunas, como dice Isabelle Combès, que haya una fusión entre los chané. Yo por ejemplo soy netamente guaraní! Yo, nada que ver con chané, con chirionó, ¡todo! ¡Soy guaraní! Por eso me gusta batir algún concepto, algún problema, batirlo hasta encontrarle dónde está el origen o lo que hay que hacer. ¡Hay que batirlo! Y eso, entonces, los verdadero guaraní tienen ese concepto” (...).

No es una cuestión de idioma, bueno, idioma por algún lado también, pero *es por su acto de hacer las cosas*, de utilizar el monte, el bosque ¡es eso! Siempre está... [de nuevo, gesto que indica espiral]. Por eso el guaraní considera tres espacios en el territorio, en la tierra. Uno es su *oka*, otro es su *koo renda*, donde están sus chacos –y fíjate que esto ya es un sistema *mbaepiguara*– y más allá es *guatarenda*, donde va a cazar. Es una forma de conseguir el territorio, desde la concepción. Por eso es que no creo, cuando los libros dicen que nosotros somos producto del chiriguano, y no es así. Nosotros somos guaraní y punto. [Felipe Román, *ibíd.*]

Por otro lado, la forma de entender la *guaranidad* de Felipe no niega ni la migración ni el mestizaje, sino que añade a la mezcla más elementos que lo chané, y lee los procesos de etnogénesis históricos desde el abigarramiento de la sociedad boliviana contemporánea, enmarcando las migraciones guaraníes (históricas y contemporáneas) en la lógica circular del *sistema mbaepiguara*:

¹⁰⁸ Agradezco a Julio Chumiray y a Milton Chakay la ayuda virtual para esclarecer los sentidos y transcripciones correctas de los conceptos en lengua guaraní. Sobre el término *mbaepiguara* Chakay introduce la siguiente precisión, que refuerza los sentidos en que lo utiliza Felipe Román: “Lo interesante de esta palabra es que si bien se refiere al acto de remover circularmente, el fin es mezclar, rebatir, disolver los elementos” [comunicación por Facebook, 15/11/17].

“Mira, si eso [el mestizaje con los chané] hubiese ocurrido, ¿qué? ¿Al final el producto qué será? Porque los guaraní, uno es el chané, bueno. ¿Pero con cuántos habrá convivido? A ver, ¿qué está pasando ahora? Te vas a Charagua, hay guaraníes con quechuas, guaraníes con aymaras, y guaraníes con sueco, con español, con menonita! ¡Y sus hijos qué van a ser? ¿*Chiricollas*? ¿*Chiricambas*? ¿*Guaraespañoles*? En mi casa, yo vivo en una interculturalidad que no sé qué, tengo un yerno colla –digo, aymara–, tengo otro entre aymara y quechua ¿Y sus hijos qué son? (...) Y yo pienso que lo mismo habrá ocurrido no sé cuántos años atrás. Ahora, hay otra teoría que dicen que nuestros ancestros vinieron de la costa del Brasil. ¿Pero quiénes habrán vivido acá? Puede ser que los chané, pero puede también que hayan sido *sirionó*, pueden haber sido los *sirakua*, pueden haber sido los *weenhayek*, no sé. Pero la emigración existió, como que ahora existe. Yo si quiero ir a la Argentina, me voy, paso la frontera y estoy feliz allá con mis parientes. Antes igual: siempre iban y venían, iban y venían, iban y venían, en espiral, por eso yo digo: es el *mbaepiguara*”.

* * *

En el Epílogo que cierra y recopila los debates planteados en el libro colectivo *Indigeneidades contemporáneas* (De la Cadena y Starn 2010), Mary Louise Pratt sugiere que la *indigeneidad*, y la misma categoría de “indígena”, puede pensarse a través de la idea de “generatividad”: “se puede imaginar la *indigeneidad* como un montón de posibilidades generativas, algunas de las cuales serán activadas en un momento y lugar dados, mientras otras no lo serán”; como si se tratase de una “fuerza que posibilita, que hace que las cosas sucedan”, “un despliegue en el espacio-tiempo que genera posibilidades realizadas e irrealizadas” (Pratt 2010:445,447).

Lo guaraní, una *indigeneidad* acotada geográfica y culturalmente pero igualmente genérica –susceptible de abarcar desde indígenas de la costa atlántica brasileña hasta grupos ubicados a los pies de los Andes–, puede pensarse también como algo que “hace que las cosas sucedan”, una categoría con “poder generativo” (Pratt, *ibid.*:439). Capaz, por ejemplo, de servir de paraguas a un proceso inédito de articulación política y territorial que, además de desdibujar fronteras étnicas y de estatus internas, rompe (en parte) con la lógica política chiriguana de exacerbación de la autonomía grupal tan sugestivamente señalada por el “clastreano” Thierry Saignes

(2007).

¿Qué es lo que le otorga este *poder generativo* a la categoría “guaraní”? Quizás, justamente, su carácter genérico, expansivo, potenciador de articulaciones, lubricado por las potentes narrativas conformadoras de la guaranidad que, como vimos, fueron ampliándose hasta abarcar, aun de forma ambivalente y discutida, a los (ex)chiriguanos de la Cordillera. En este sentido, Elio Ortiz y Elías Caurey (2009a:33) entienden que el “rebautizo guaraní” respondió a una “perspectiva universalista”, a la voluntad de “despojarse de las identidades fragmentadoras (ava-simba-isoño)” para “ampliar el horizonte étnico y estrechar relaciones con sus similares de Paraguay, Argentina y Brasil”.

En 2011, las potencialidades generativas de lo guaraní se activaban de nuevo y, a iniciativa de los guaraníes bolivianos, se creaba el Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNagua), una organización pan-guaraní que, desde la afirmación de un *ñande reko* compartido por encima de fronteras e identidades nacionales, busca agrupar la totalidad de “pueblos guaraníes” del continente¹⁰⁹. El dirigente guaraní boliviano Celso Padilla, que pasó de presidente de la APG (2009-2011) a presidente de esta nueva organización guaraní trans-nacional, afirmaba que actualmente el CCNagua agrupa guaraníes de los “cuatro países”: Bolivia, Paraguay, Argentina y Brasil. Pero añadía que, visto el éxito de la experiencia, están pensando “en ampliar a los 18 países donde estamos”: desde el Uruguay a Ecuador, pasando por Venezuela y Colombia, hasta llegar a...¡Cuba!. “Sí, hasta Cuba llega”, se re-afirmaba Padilla ante mi estupefacción y escepticismo etnográfico. “Son varios países, 18 países donde estamos. Entonces, *tenemos que articularnos con ellos*” [Celso Padilla, 7/6/14].

Más allá de la anécdota de los “guaraníes cubanos”, y de la capacidad real de incidencia que pueda tener esta nueva organización ya no en la vida de las comunidades guaraní-hablantes¹¹⁰, sino también en la “vida orgánica” de la APG, lo relevante es que evidencia las *potencialidades articuladoras* de la categoría guaraní: susceptible de

¹⁰⁹ En la página web del Consejo [www.nacionguarani.org/consejo-continental] puede verse su estructura interna y los distintos pueblos guaraníes que lo integran: hasta 12 grupos distintos, si bien muchos repetidos entre países pero con denominaciones diferenciadas. Resulta significativo que de estos 12 grupos solamente los guaraníes bolivianos se presenten como “Nación Guaraní”: son los únicos que emplean el término *nación* y que, además, no utilizan adjetivación etnómica alguna que acote su guaranidad.

¹¹⁰ Cabría apuntar que algunos comunarios me hablaron de Celso Padilla como el “presidente” de “todos” los guaraníes del continente y que conocían vagamente la existencia de la organización.

generar nuevos “nosotros” tendientes a expandirse, pero al mismo tiempo también susceptibles a replegarse en “nosotros” más circunscritos. Así lo evidencia la propuesta de re-articulación de la “nación chané” de Ángel Yandura, seguramente una de estas posibilidades “irrealizadas” de la indigeneidad apuntada por Pratt, pero que no deja de evidenciar *una*, no la única, de las tensiones –la *heterogeneidad étnica constitutiva*– que atraviesa el discurso de la unidad guaraní y su principal expresión organizativa: la Asamblea del Pueblo Guaraní.

CAPÍTULO 4

ARTICULACIONES GUARANÍES

La constitución de la Asamblea del Pueblo Guaraní y su rol constituyente

Las potencialidades generativas de la *indigeneidad* (Pratt 2010) no se expresan en el vacío, ni solo a través de representaciones y discursos en torno a la identidad, sino desde alianzas, prácticas, aprendizajes y relaciones sociopolíticas concretas, espacializadas, inestables y, al fin, contingentes, que deben encontrar formas de vincular *modos de ser* con *modos de vivir* y, también, con esperanzas de transformar las condiciones materiales de reproducción de la vida de sujetos concretos.

En este Capítulo ahondaremos en el proceso de articulaciones que llevó a la constitución de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la “organización matriz” que aglutina y representa al conjunto de comunidades rurales guaraníes de Bolivia, una experiencia organizativa pionera e inédita entre los grupos guaraní-hablantes de Suramérica y, que, al menos aparentemente, rompe con las lógicas política chiriguano históricas, tan poco proclives a generar lazos de unión inter-comunal estables y duraderos (Saignes 2007).

El Capítulo se estructura a partir de *dos “momentos constitutivos”*, un concepto zavaleteano que en su libro *Política Salvaje* Luis Tapia retoma y re-define como:

“los momentos en que un conjunto importante de procesos sociales cuaja en la definición de la forma de la sociedad y, sobre todo, es el momento de definición de la dirección del movimiento de una sociedad por un largo tiempo. Los momentos constitutivos son hechos y procesos altamente políticos. Aquí, *política es la articulación de las cosas*, la capacidad de vincularlas con una dirección global (Tapia 2008:110, las cursivas son mías).

El primer *momento constitutivo* es la propia constitución de la APG como una organización con vocación de aglutinar a la totalidad de comunidades rurales que, insertas en el régimen de hacienda y con más de un siglo de expolio colonial a sus

espaldas, empezaban a redescubrir su *guaranidad*. El segundo *momento constitutivo* es el proceso constituyente boliviano abierto en 2006, en el cual la APG participó activamente y trató de plantear una propuesta de redefinición del conjunto del estado boliviano, una propuesta enmarcada con los proyectos re-fundacionales y de transformación radical planteados desde los movimientos indígenas, campesinos y populares antes y durante el transcurso de la Asamblea Constituyente, pero que también seguía sus propias lógicas, intereses y campos de alianza.

Si el primer momento marca el (re)nacimiento del pueblo guaraní desde un nuevo “nosotros”, el de un “pueblo indígena” que empieza a hablar con los lenguajes de la indigeneidad continental, recogiendo empero toda una experiencia previa de articulaciones sindicales e intercambios con actores no guaraníes vinculados a la Iglesia Católica y ONG de desarrollo rural; el segundo momento marca el tránsito del multiculturalismo (neo)liberal a lo plurinacional, de las reivindicaciones étnicas y demandas parciales a las reivindicaciones de transformación global del estado, donde lo guaraní se plantea en términos “nacionales” y busca otro tipo de articulaciones con el nuevo Estado Plurinacional.

Fue en este contexto constituyente, de alto voltaje político, cuando la APG, y un nuevo núcleo de activistas e intelectuales orgánicos aglutinados a su alrededor, empezaron a esbozar un proyecto político planteado en *gramática autonómica*, articulada a través de la noción de “autonomía indígena” y de un *ñande reko* (re)político. Las distancias entre este proyecto que, de distintas formas, planteaba una reterritorialización total de Bolivia en nuevas regiones indígenas autónomas, y un sistema autonómico indígena asentado en la territorialidad de los municipios “coloniales” y mediado por todo tipo de trámites burocráticos, define las correlaciones de fuerza que atravesaron por dentro y por fuera la Asamblea Constituyente, revelando distintas concepciones sobre lo plurinacional que, en el contexto post-constituyente y de institucionalización del Estado Plurinacional, se harían más que evidentes en forma de conflictos entre organizaciones indígenas y el gobierno del MAS.

Como veremos a lo largo de los Capítulos siguientes, ya centrados en el proceso de construcción autonómica de Charagua, los guaraníes no se han sumado –o no *todos*, o no *del todo*– a las voces críticas que, desde el campo de la izquierda intelectual o de ciertas facciones de un movimiento indígena profundamente dividido, se

han alejado totalmente del MAS y reivindican una “reconducción” de un proceso de cambio que traicionó la *verdadera* agenda plurinacional y de transformación profunda esbozada en la Asamblea Constituyente (cf. Schavelzon 2015). Haciendo gala de su reconocida capacidad pragmática, y diplomática, las mismas personas que plantearon eliminar los municipios “neocoloniales” para reconstituir el territorio de la “nación guaraní” en un Estado plurinacional “construido desde abajo” (APG 2006), se pondrían a construir, con la misma energía y siguiendo las normas marcadas *desde arriba*, gobiernos autonómicos indígenas sobre la base de la territorialidad municipal.

1. La constitución de la APG: espacios, actores y momentos de confluencia

La Asamblea del Pueblo Guaraní se conformó como tal en el marco de un encuentro provincial auspiciado por CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), celebrado en Charagua del 4 al 7 de febrero de 1987, que reunió un centenar de “delegados” –con la excepción de dos “promotoras de salud”, todos ellos hombres– en representación de 43 comunidades rurales guaraníes de la Provincia de Cordillera (Albó 1990:311).

El encuentro era conclusión y consecuencia del Diagnóstico de Cordillera, un completo análisis de la (dramática) situación socioeconómica de las comunidades rurales de la Cordillera realizado por CIPCA y CORDECRUZ (la institución de desarrollo de la Prefectura cruceña) durante más de un año de trabajo en la región, elaborado con la participación de las propias comunidades, autoridades comunales, delegados sindicales y otras instituciones de desarrollo que trabajaban en la zona, y que desembocó en una serie de talleres y encuentros intercomunales para socializar los resultados del Diagnóstico (Albó 2012:65). “La conclusión colectiva más significativa” dice Albó (ibíd.), “podría resumirse en una reacción entonces bastante repetida: “Ahora ya comprendemos bien nuestro problemas. ¿Cómo podemos ponerles solución?” Y la respuesta: ¡Organicémonos!”. El Diagnóstico de CIPCA es, pues, el motivo más inmediato que llevó a los guaraníes de Cordillera (o a quienes les representaban) a reunirse para buscar fórmulas concretas de organización colectiva, y a encontrar esta fórmula a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

Pero en la constitución de la APG sedimentarían una serie de relaciones, iniciativas organizativas, complicidades y articulaciones sociopolíticas previas, que empezaron a forjarse al menos dos décadas antes, tanto a nivel local y regional, como también nacional, con los emergentes movimientos indianistas y kataristas¹¹¹ del

¹¹¹ Normalmente se suele asumir el movimiento katarista, que tomó su nombre de Tupaj Katari, cacique aymara y líder de la rebelión anti-colonial más importante del siglo XVIII, como una expresión o como sinónimo del “indianismo”. No obstante, en un texto reciente y fundamental donde se revisan algunas de las tesis del influyente estudio de Silvia Rivera Cusicanqui (2003), Pero Portugal y Carlos Macusaya destacan la necesidad de diferenciar entre indianismo y katarismo: “el indianismo fue un movimiento y un discurso que centró su crítica y lucha en el carácter racializado de la estructura social en Bolivia; mientras que el katarismo fue el movimiento que se enfocó en las diferencias económicas

altiplano aymara actuando como vanguardia de las reivindicaciones étnicas en el conjunto de Bolivia y tensando los cimientos que sostenían el Estado del 52: el Pacto Militar Campesino y el imaginario “mestizo” que permeaba la idea de nación boliviana (Rivera Cusicanqui 2003 [1984], Portugal y Macusaya 2016).

A su vez, estos movimientos recogían y expresaban los influjos de importantes cambios continentales e internacionales: desde la renovación ideológica de la izquierda tradicional que supusieron la teología de la liberación, las pedagogías emancipadoras, los movimientos descolonizadores o las ciencias sociales críticas, que cristalizaron en distintas y variadas iniciativas organizativas desde la sociedad civil; hasta la creciente relevancia de la normativa internacional en materia de descolonización y derechos humanos elaborada en el marco de la ONU, fundamental para ampliar “la frontera de derechos” (Svampa 2016:91) hasta incorporar a los pueblos indígenas como sujetos portadores de derechos colectivos y forjar un nuevo “lenguaje global de la indigeneidad” de una amplia resonancia (Canessa 2012:3).

Ni el Chaco boliviano ni Charagua fueron ajenos a estas agitaciones que recorrían Bolivia y América Latina. En este sentido, serían determinantes un conjunto de actores no guaraníes –muchos de ellos, tampoco bolivianos– que llegaron a la zona imbuidos por estas energías de cambio que, tras un proceso de intercambios, aprendizajes e influencias mutuas con los guaraníes, acabarían sedimentando en la Asamblea del Pueblo Guaraní, una instancia que nace como una organización “puramente” guaraní pero que es producto de un intenso diálogo entre guaraníes y aliados no guaraníes (ambos, heterogéneos) que se sostiene hasta hoy día.

Como señala Joanne Rappaport en su estudio sobre el movimiento nasa del Cauca colombiano, la importancia de los actores no indígenas ha tendido a ser descuidada en los análisis sobre el movimiento indígena, cuando no asumida como una “manipulación” por parte de agentes externos a las organizaciones, “una noción que perpetúa estereotipos de vieja data acerca de la inferioridad indígena, y que no reconoce la visión política y la capacidad organizativa de los líderes nativos, que son perfectamente capaces de entrar en relación con los colaboradores sin ser controlados

y culturales de los campesinos. La diferencia en la forma en que leían la realidad estos movimientos generó necesariamente diferencias en sus tácticas y estrategias. Los unos fueron más partidarios de la ruptura, y los otros de los cambios graduales” (Portugal y Macusaya 2016:26).

por ellos” (Rappaport 2008:99). Asimismo, las miradas que entienden el movimiento indígena como un movimiento *solo de indígenas* y dedicado a *temáticas indígenas*, dificultan comprender no solo las historias concretas de su conformación y praxis cotidiana, también la diversidad de demandas, proyectos y esferas de acción en que están involucradas las organizaciones indígenas.

Esta pluralidad constitutiva del movimiento guaraní es más que asumida por la nueva hornada de intelectuales guaraníes que se mueven en su denso conglomerado de relaciones e instituciones. Ellos mismos, producto de espacios intersticiales entre “adentros” y “afueras” culturales (Rappaport 2008) que, además, se han esforzado a conceptualizar y problematizar en diversos textos (cf. Ortiz 2007, 2010; Ortiz y Caurey 2009a; Caurey 2012, 2014, 2015)¹¹². En lo que respecta a la constitución de la APG, Elías Caurey (2012:27) escribe: “en el sentido noble, se puede decir que hubo manos ajenas que intervinieron en la materialización de la futura organización de los guaraníes bolivianos”. Además de la “manos ajenas”, Caurey explicita que los guaraníes que participaron más activamente en la constitución orgánica e ideológica de la APG no fueron los comunarios de base, los guaraníes “puros”, sino figuras en buena medida análogas a lo que Rappaport (2008) ha denominado “nasas de frontera”, que, en el caso guaraní, Caurey (2012:54) conceptualiza como “karai ficticio”: “aquel individuo que vive en el límite de dos modelos de sociedad, la karai y la guaraní”, “en apariencia es karai y en esencia es guaraní”.

Como señala en otro texto donde se aborda con más detalle el nacimiento de la APG, escrito junto al fallecido Elio Ortiz:

“La APG no es una construcción del guaraní étnicamente “puro”, sino de un grupo reducido de “mestizos” o híbridos culturalmente considerados actualmente como “guaraníes modernos”, “karai ficticio”. Entre éstos, podemos señalar a los *pai jemimboe reta* (discípulos de los curas), a los *oyemboe vae reta* (estudiantes y

¹¹² Si bien se citarán con frecuencia las aportaciones escritas de Elio Ortiz y Elías Caurey, paradigmas de esta nueva intelectualidad guaraní que, tras su paso por las universidades, se ha dedicado a investigar su propia historia y cultura (con el aval y apoyo orgánico de la APG), existen otros “nuevos” intelectuales guaraníes que sin necesidad de publicar textos también contribuyen a la producción de discurso en el marco del movimiento. Tras la trágica muerte de Elio Ortiz, su compañero de andanzas e investigaciones, Elías Caurey sigue recopilando y publicando textos a un ritmo frenético. Charagua se ha convertido también en uno de los lugares donde presenta sus obras. En su blog personal va actualizando sus movimientos: <http://eliascaurey.blogspot.com>

estudiosos), incluidos pastores evangélicos y personas con ciertas destrezas y capacidades para moverse en el mundo karai” (Ortiz y Caurey 2009^a:31)

Ortiz y Caurey no consideran estos “guaraníes del espacio intermedio” (ibíd.32) como sujetos “aculturizados”, sino que responden a una flexibilidad y pragmatismo constitutivo al mismo *ñande reko* guaraní. Citando a dos clásicos de los estudios chiriguano como Nordenskiöld y Saignes, Ortiz y Caurey insertan dentro de una lógica cultural propia la búsqueda de espacios de alianza con el Otro no guaraní: “El guaraní es un pueblo que se ha caracterizado siempre por su capacidad de “fabricar” aliados frente a un adversario técnicamente mejor dotado; la esencia de su naturaleza misma es ésta (Saignes, 1990)” (ibíd.18). Señalan también el “empeño decisivo por acercarse al mismísimo adversario y, por si fuera poco, por tratar de ser como él (Nordenskiöld, 1912), a veces, para convertirlo en aliado o simplemente porque quiere aprender algo de él (aprovecharlo) para finalmente defenderse de él con sus mismas armas” (ibíd.).

Es desde estos juegos de aprendizajes/aprovechamientos, adentro/afueras, adversarios/aliados que nace la APG y se institucionaliza como organización representativa de un renacido *pueblo guaraní* en los años noventa, al tiempo que las élites bolivianas e internacionales que impulsaron los dramáticos ajustes macroeconómicos neoliberales descubrían el potencial –aparentemente apaciguador– del multiculturalismo (Postero 2009).

1.1 Los movimientos previos: prácticas y tejidos institucionales jesuitas

Felipe Román, a su manera, un “guaraní del espacio intermedio”, señalaba una fecha precisa para entender este entramado de movimientos y relaciones previas: 1964, el año en que, tres siglos después de su expulsión del continente, “vuelve la Compañía de Jesús y se afínca en Charagua”. Si bien los jesuitas ya empezaron a asentarse de nuevo en algunas parroquias bolivianas desde fines del siglo XIX, su llegada se produjo en los años cincuenta, cuando se instalarían en Bolivia casi doscientos jesuitas, en su

mayoría de origen catalán (Alvizuri 2009:132)¹¹³. Establecidos mayormente en parroquias de la región andina, la Parroquia de San Miguel Charagua fue una de las primeras de las tierras bajas que pasó a las manos de la Compañía de Jesús, en sustitución de los franciscanos, que seguirían manteniendo su presencia histórica en la región guaraní desde el Vicariato Apostólico de Cuevo, también activo en el renacimiento guaraní.

Al igual que Román pero desde una valoración inversa, los karai más irreductibles de Charagua Pueblo también lo tienen claro: el *campo*, y sus relaciones con el *pueblo*, se transformarían profundamente con la llegada de los jesuitas. Los “curas españoles sublevaron a los guaraníes” y, además, afirmaba uno de los ganaderos del hostel donde me alojaba, “inculcaron el resentimiento hacia el karai”.

Se trata de un tipo de críticas muy frecuentes que, paradójicamente, no impiden que el núcleo de feligreses que asiste con mayor regularidad a las misas y festejos católicos sean karai y que, por otro lado, sea allí donde los jesuitas centraron sus esfuerzos –las comunidades guaraníes– donde distintas expresiones de la iglesia evangélica hayan penetrado con mayor intensidad. Y es que, desde otras lógicas que los jesuitas, de forma más indirecta y con más ambivalencia frente ciertos aspectos *ñande reko*, la “mano invisible” (Ortiz y Caurey 2009a:24) del evangelismo también contribuyó (y contribuye) a forjar muchos de los cuadros dirigentes de la organización guaraní. Un ex-dirigente guaraní de Charagua Norte, “católico” y formado en las instituciones educativas que crearon los jesuitas, consideraba que “es falso lo que dice Xavier Albó de que los jesuitas hayan ayudado a formar líderes para la organización guaraní”. Por contra, notaba como muchos dirigentes guaraníes vienen del evangelismo, que ofrece un tipo de educación-evangelización más activa y horizontal que facilita la creación de líderes: “En la iglesia católica el cura hace sus sermones y los otros solo se mueven para persignarse. En la iglesia evangélica todo el mundo lleva su Biblia, va analizando, busca, aprende, así gana confianza y se hace líder” [DC, 12/09/15].

¹¹³ Además de Xavier Albó, a quien ya nos referimos en el Capítulo 1, cabe destacar aquí la enorme influencia del padre, periodista y cineasta Lluís o “Lucho” Espinal, originario de Sant Fruitós del Bages y llegado a Bolivia en 1968, expulsado por la dictadura franquista. Tras su asesinato en 1980 por los sicarios de García Meza, Espinal se convertiría en símbolo de la lucha por la justicia social y los derechos humanos. Su figura es reseguída, con voces de diversos jesuitas (entre ellos, Albó) en el documental “*Lluís Espinal, un màrtir incòmode*” [disponible en <http://www.ccma.cat/tv3/alacarta/30-minuts/Lluís-Espinal-un-martir-incomode/video/1398609/>].

En efecto, el influjo y presencia evangélica es más que patente dentro de la APG, si bien la intensidad de la *vida orgánica* –que exige también una suerte de “conversión”– es difícilmente compatible con ciertas prescripciones evangélicas. Pero al mismo tiempo, la “mano ajena” y más visible de los jesuitas es imprescindible para entender el proceso de organización de los guaraníes como “guaraníes”. Además de crear un conjunto de instituciones (principalmente CIPCA y Arakuaarenda) directamente involucradas en la constitución de la APG, y de contribuir a insertar a los chiriguanos dentro de las narrativas de la *guaranidad*, en los grandes ámbitos en que se centró la actuación jesuita –educación, producción y lucha por la tierra– podemos identificar los principales ejes que guiarían la acción colectiva de la APG que, hasta hoy día, incorpora indistintamente y sin problemas a católicos y evangélicos, ambos convertidos en “guaraníes”.

1.1.1 La guaranización de la Compañía de Jesús

El grupo de jesuitas que llegaron a Charagua trajeron consigo la apuesta por la apertura eclesial y renovación pastoral planteada en el Concilio Vaticano II (1962-1965), trasladada a la realidad latinoamericana en el encuentro episcopal de Medellín de 1968. La “opción preferencial por los pobres” influyó enormemente en ciertas facciones de la iglesia católica latinoamericana, muy particularmente en la Compañía de Jesús, de donde emergerán los cuadros más prominentes de lo que se vendrá a conocer como la teología de la liberación (cf. Gianotten 2006:49-50, Alvizuri 2009:123-130).

Aunque su padre, además de capitán de Kaipepe (Charagua Norte), fuese un destacado pastor evangélico, a Felipe Román le marcaron mucho más las enseñanzas revolucionarias de la teología de la liberación que, como tantos otros *pai jemimboe reta* (“discípulos de los curas”), aprendió trabajando con los jesuitas y las redes institucionales que fueron tejiendo desde Charagua:

“En las asambleas íbamos hablando de la teología de la liberación, de nosotros como hijos de Dios. Es importante que nos liberemos no solamente del pecado sino también del yugo opresor, materialmente. Hay que liberarse espiritualmente pero también materialmente. Entonces, el mensaje bíblico lo hemos vuelto

revolucionario: [cantando] "no podemos caminar, con hambre bajo el sol", una canción de misa pero que también cantábamos en la asamblea" [Felipe Román, 13/5/15]

Entre distintos nombres de estos primeros jesuitas¹¹⁴, en la que no es difícil reconocer apellidos catalanes, destacan dos: Francisco Pifarré, el “padre Pifa”, nacido en Barcelona y llegado a Charagua en 1968 y, sobre todo, Gabriel Siquier, de origen mallorquín e instalado en Charagua en 1964, apodado cariñosamente por los guaraníes como *Tiarö Piru*, literalmente, “anciana raquítica” o “vieja flaca”. Si Pifa, que tras diversos vaivenes dejó definitivamente Charagua en 2010 –según se comentaba, presionado por ciertos sectores karai del pueblo–, es recordado por su rol en la fundación de CIPCA-Charagua, en la dirección de Arakuaarenda y, además, por su importante contribución en la historiografía de los guaraníes bolivianos; Siquier, fallecido en 2005 y enterrado en la misma Charagua (cf. CIPCA 2005a), es directamente, y en palabras de Román, un “símbolo del pueblo guaraní”. Ortiz y Caurey (2009a:25) consideran que llegó a “comprender la dinámica cultural más que cualquier otro sacerdote de la época”, y que “construyó su entorno con un grupo selecto de jóvenes guaraníes de la época, cuyas potencialidades fueron posteriormente muy bien aprovechadas para la consolidación de la APG” (ibíd.).

En la memoria de los charaguieños, especialmente de los comunarios guaraníes, Gabriel Siquier encarna a la perfección la “idea-fuerza de una iglesia pobre, comprometida con los pobres y marginados” (Gianotten 2006:49). Diversos comunarios me contaron como el *Tiarö Piru* llegaba hasta las comunidades más lejanas en mula, y los visitaba sin preocuparle si eran católicos o evangélicos, hablándoles en un guaraní que aprendió a la perfección. Siquier también es recordado porque no solo acompañaba a los comunarios a la zafra, también, machete en mano, zafreaba junto a ellos (véase también Albó 2012:59-60). Además de publicar, junto con Luis Farré, una gramática de la lengua guaraní-boliviana (publicada en 1979), Siquier indagó en la espiritualidad y religiosidad guaraní, dejando escritas diversas notas sobre la “teología guaraní”, desde un tipo de “inculturación del evangelio” similar a la que emprendieron diversos de sus

¹¹⁴ Entre los nombres más recordados de los jesuitas de esta época (60s y 70s) destacan Antonio Abad, Marcos Reclons, Oscar Vilardell, Luis Farré o Isidoro Mery, este último, charaguieño, y según Román, el que hizo los trámites para la instalación de los jesuitas en Charagua.

compañeros jesuitas que trabajaron en los Andes (Alvizuri 2009:130)¹¹⁵.

Desde sus inicios en Charagua, la tarea de los jesuitas no se ciñó solamente al ámbito pastoral –desde este tipo de evangelio guaranizado– sino que se focalizó sobre todo en la educación. El mismo 1964, los jesuitas impulsarían el Instituto de Educación Rural de la Cordillera (IERCO), un centro educativo de formación básica de los comunarios pero con una marcada voluntad de forjar liderazgos políticos: allí se formaron, entre otros, Ángel Yandura o el mismo Felipe Román. Esta experiencia acabarían derivando en la formación de una nueva institución educativa más enfocada a la capacitación “intercultural” que, en 1896, relevaría el IERCO: Arakuaarenda (“lugar o casa del saber”), de la cual Gabriel Siquier fue ideólogo directo (Ortiz y Caurey 2009a:25). Enfocada como un centro de formación técnica de jóvenes guaraníes en áreas como salud, agropecuaria o mecánica, “el eje dinamizador continuaba siendo, sin duda, el componente ideológico, el trabajo “conciencial”, pudiéndose entender como un “lugar de generación de pensamientos” (Ortiz y Caurey, *ibíd.*:21). Arakuaarenda fue el espacio físico donde se constituyó oficialmente la APG y donde, veinticinco años después, se redactaría y aprobaría el estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae (véase Capítulos 6 y 7).

1.1.2 De la educación a la producción: las Comunidades de Trabajo y la llegada de CIPCA

En la medida que avanzaba su trabajo educativo y pastoral, los jesuitas fueron tomando consciencia de los límites materiales a los que se enfrentaba su proyecto: las paupérrimas condiciones de vida de las comunidades guaraníes, sin apenas acceso a la tierra y donde, además, muchos comunarios se encontraban “enganchados” mediante sistemas de endeudamiento a hacendados locales o, sobre todo, a los ingenios azucareros del norte de Santa Cruz donde iban cíclicamente a zafrear. Según el relato de Marcos Recolons, uno de estos primeros jesuitas, fue el capitán grande Bonifacio Barrientos Iyambae (1896[aprox.]-1985), calificado por Recolons como “monarca y

¹¹⁵ Recientemente, Elías Caurey ha traducido, comentado y publicado diversas de estas notas teológicas de Siquier, publicadas bajo el título de *Ñande Tüpa Regua Ñandereko Rupi* (Teología Guaraní) [véase <http://www.irfabolivia.org/index.php/comunicacion/33-radio-santa-cruz/1304-nanderu-tuepa-regua-ñande-reko-rupi-se-presenta-en-charagua>, 2/1/2018, última consulta]

patriarca del Isoso”, quien insistió a los jesuitas que “además de la educación de los hijos” les apoyaran en “la lucha por la tierra y la producción” (en Gianotten 2006:89).

Como hemos apuntado en el Capítulo 1, es importante recordar que la problemática histórica de las migraciones a la zafra involucraba también a diversos capitanes guaraníes que, no pocas veces, eran quienes coordinaban el sistema de enganche a la zafra a través de los “contratistas”, una figura ambivalente como pocas. Casi siempre un comunario guaraní, el contratista acompaña y, en parte, “cuida” a los comunarios en el ingenio ante “abusos” de patrones y empleadores, pero también es el responsable de intermediar con la propiedad del ingenio durante todo el proceso de explotación laboral: el acarreamiento de los comunarios al ingenio, la administración del “anticipo” que reciben los zafreros (un avance monetario que se convierte en deuda a saldar con trabajo) y el proceso de corte de la caña, recibiendo comisiones según el número de zafreros acarreados y los volúmenes de caña cortada (cf. Riester *et al.* 1979:26-28).

No pocos comunarios del Isoso me contaron que Bonifacio era “contratista”, una acusación recogida también por Combès (2005:297). Si bien hay que enmarcar estas acusaciones dentro de las disputas de poder y legitimidad isoseñas, el involucramiento de la capitanía isoseña con los mecanismos de enganche a la zafra podría explicar algunos de los problemas que se encontró CIPCA a la hora de trabajar en el Isoso, de donde, según cuentan hoy muchos isoseños, sería “expulsada” a mediados de los ochenta.

En cualquier caso, para hacer frente a las problemáticas del acceso a la tierra, el empadronamiento y la dependencia de la zafra surgieron diversas iniciativas coaligadas que convirtieron a los curas y maestros jesuitas también en “rescatadores” de zafreros, asesores legales para la obtención de títulos agrarios, “técnicos” de proyectos productivos e incluso agricultores¹¹⁶. Además del apoyo en los procesos de obtención de tierra –vía asesoramiento legal, compra de parcelas o demarcación física de la propiedad–, una de las principales iniciativas de los jesuitas de Charagua fue el impulso de las famosas Comunidades de Trabajo (CDT), un modelo que buscaba romper la

¹¹⁶ Lo de “rescatadores” es literal: Pifarré me contó que alguna vez fueron de noche a los campamentos de la zafra a rescatar a algunos comunarios “enganchados”. También iban de noche en algunas comunidades, “para que no nos viera el patrón”, a cercar tierra con palos y alambre para demarcar la propiedad de la comunidad ante el Instituto de la Reforma Agraria [Pifarré, 21/7/14]

dependencia económica de la zafra potenciando la capacidad productiva autónoma de las comunidades desde un modelo de trabajo y producción agropecuaria colectiva. Aunque nunca llegaron a involucrar al conjunto de la comunidad como inicialmente se pretendía, sino solo aquellos comunarios que se constituían como socios de los grupos de trabajo, las CDT partían de la propia estructura organizativa comunal y buscaban reforzarla (Albó 1990:299-301)¹¹⁷.

Con el objetivo de dar sostén institucional y económico al experimento de las CDT, en 1976, a petición de los jesuitas, se instaló una oficina regional de CIPCA en Charagua, la primera de esta institución en las tierras bajas. Además de su vinculación orgánica con la Compañía de Jesús¹¹⁸, la apuesta por CIPCA tuvo que ver con su experiencia en la formación de comunidades de trabajo en otras regiones de los andes. De hecho, el modelo de las CDT se convertiría en uno de los emblemas de la acción de CIPCA entre los setenta y ochenta, hasta que fue definitivamente abandonado a mediados de los noventa, al tiempo que CIPCA fue convirtiéndose en co-gestora de las reformas descentralizadoras y multiculturales impulsadas desde el estado (Gianotten 2006:185-194).

Para formar las CDT primero se tuvo que liberar a los comunarios que querían integrarse a la iniciativa de las deudas que habían contraído en la zafra. A través de un fondo de crédito, CIPCA inició la “operación relámpago” (Recolons en Gianotten 2006:91-92), consistente en el pago de golpe a los patronos de los montos adeudados. La primera experiencia se llevó a cabo en El Espino (Charagua Norte), una comunidad que, poco antes, con el apoyo de los jesuitas, había logrado ganar un largo pleito de tierras con un avasallador karai de Santa Cruz. El Espino se convertiría en un ícono de esta experiencia de trabajo comunitario, y en uno de los núcleos de formación

¹¹⁷ La experiencia de las CDT ha sido analizada por Vera Gianotten (2006:89-93, 141-142,185-194), que destaca que si bien hubieron diversos modelos y debates ideológicos que influyeron en su configuración— desde los *kibutz* de Israel o las *comunas* chinas, hasta las cooperativas de *soviets* o incluso las reducciones jesuitas coloniales—, estas funcionaron como realidades flexibles que fueron evolucionando, adaptándose (no sin problemas) a las culturas locales y a las necesidades de cada comunidad.

¹¹⁸ CIPCA se desvincularía jurídica y orgánicamente de la Compañía de Jesús tras constituirse como “asociación civil” en 1995 (Gianotten 2006:251), mientras que Arakuaarenda sigue siendo parte de la “obra” de la Compañía de Jesús. Actualmente el director ejecutivo de la institución es laico, pero preside la directiva uno de los tres sacerdotes de la Parroquia de Charagua: Mauricio Bacardit, también de origen catalán.

de liderazgos guaraníes que posteriormente se aglutinarían en la APG¹¹⁹. A partir de allí, se formaron CDT en diversas comunidades de Charagua y el Isoso y, progresivamente, la experiencia se fue extendiendo hasta que, en 1985, abarcaba un total de 21 comunidades, de Charagua y otras partes de la Cordillera guaraní¹²⁰.

Como asume Albó (1990:300), la experiencia fue solo parcialmente exitosa en términos económicos y de ruptura con las dinámicas de dependencia de la zafra: mientras que las migraciones se redujeron de forma significativa en las zonas avaguaraní, en el Isoso, con sus dinámicas socioeconómicas y ecológicas diferenciadas, estas siguieron, al igual que siguen en la actualidad en condiciones relativamente mejores que en tiempos anteriores¹²¹.

De todas formas, las CDT fueron una experiencia fundamental. Para empezar, para la consolidación de CIPCA en la región, y de las ideas de “proyecto” y “desarrollo productivo” entre los comunarios. Por otro lado, contribuyeron a tejer espacios de complicidad, confianza, deliberación y organización colectiva dentro de las comunidades, entre las comunidades y, también, entre estas y CIPCA. Pifa calificaba las reuniones y asambleas que se celebraban entonces de “catárticas”: una sucesión de relatos repetitivos de rememoración de sufrimientos y abusos de los patrones, al tiempo que también espacios de toma de consciencia sobre la necesidad de organizarse y actuar políticamente desde una subjetividad compartida que fue transitando de la campesinidad a la etnicidad, sin que ello significara que el eje socio-económico –expresado en la problemática de la tierra, la producción y, cada vez más, el “desarrollo”– dejase de ser un componente absolutamente central del proceso organizativo.

¹¹⁹ La historia oral y documental de El Espino, que además de dos “turbiones” que obligaron a refundar la comunidad y del conflicto de tierras, incluye una visita del Che Guevara y sus guerrilleros, fue recogida en un libro editado por CIPCA y elaborado por Pifarré y Albó (1986), un precedente de la “trilogía guaraní” de CIPCA (véase Capítulo 3) que, además, refleja la vocación de investigación y difusión cultural que acompañó la acción de los jesuitas.

¹²⁰ Como se ha apuntado, esto no equivale a decir que todos los comunarios formasen parte de la CDT. Albó calcula que de las 17 comunidades con CDT en 1983, estas involucraban solo al 38% del total de comunarios (Albó 1991:300).

¹²¹ Si bien las salidas a la zafra suelen ser entendidas por los mismos isoseños como un indicador de pobreza e improductividad, el estudio empírico que presenta Jordi Benería-Surkin (2003:98-103) en su tesis doctoral demuestra que estas se inscriben no solo en una lógica que ha devenido prácticamente cultural, también en un esquema de racionalidad económica: los hogares con miembros que van a la zafra tienen mayores ingresos y productividad agrícola que los que se quedan “año redondo”, algo que demostraría que, en algunos casos, se ha logrado cortar los vínculos de dependencia forzosa e incorporar la zafra dentro de las estrategias de reproducción social comunitaria.

1.2 Confluencias (y divergencias) entre indigenismo, sindicalismo y desarrollismo

Las experiencias de articulación de intereses colectivos que empezaron a gestarse desde mediados de los setenta tendrían que hacer frente al incremento de la represión durante el gobierno del general Hugo Bánzer (1971-1978) y al golpe de Luis García Meza (1980-1981), que quebraría un breve y caótico interregno democrático en que se formarían nuevos sindicatos independientes y partidos políticos de izquierda que habrían de sufrir la represión y pasar a la clandestinidad. La región del Chaco estuvo lejos de ser el epicentro de la represión, pero esta también se ensañó contra los “curas comunistas”, sus instituciones, trabajadores y ayudantes, sobre todo durante la feroz dictadura de García Meza¹²².

Tras ser “golpeado, pateado y torturado”, Ángel Yandura se exilió en el Paraguay [27/5/15]. Román también fue apresado y maltratado: entre el abundante anecdótico que pone en juego en las charlas y talleres que realiza entre las generaciones más jóvenes, suele destacar la historia de los dientes que perdió por culpa de los golpes de los “milicos”. En 1980, el padre Gabriel Siquier fue detenido en Charagua por los militares sublevados del cuartel y trasladado a Camiri, puesto en libertad poco después gracias a la intervención del obispo de Camiri (Gianotten 2006:118).

Fue, pues, con el retorno de la democracia en 1982 cuando se re-activarían los procesos de organización colectiva que, cinco años después, cristalizarían en la APG. Además de las prácticas y tejidos institucionales de casi tres décadas de presencia jesuita, y de los propios *habitus* socio-organizativos de las comunidades guaraníes, en la constitución de la APG convergieron dos tipos de dinámicas de organización colectivas diferenciadas tanto en sus lógicas e incidencia regional, como en las “manos ajenas” que contribuyeron a materializarlas. Por un lado, la del sindicalismo campesino que, a fines de los setenta, se reestructuró de forma autónoma al estado a través de la poderosa Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) que, con una marcada influencia del movimiento katarista/indianista, logró “minar por dentro las

¹²² Como tantas organizaciones de la sociedad civil, CIPCA y sus principales responsables pasaron a la clandestinidad durante la dictadura de García Meza. Tras unos meses de confusión, su estrategia consistió en cambiar los directores de sus oficinas regionales y cambiar de nombre, con un perfil mucho más técnico. Así, la oficina de CIPCA-Charagua siguió operando con la denominación de Servicio de Asistencia Social del Vicariato Apostólico de Cuevo (Gianotten 2006:110-119).

estructuras del sindicalismo oficial” (Rivera Cusicanqui 2003:193). CIPCA, “mano ajena” ya conocida por los guaraníes, optaría para que los guaraníes se articularan, en tanto que “campesinos” e “indígenas”, en este nuevo sindicalismo campesino independiente y combativo, que la ONG jesuita venía apoyando desde la región andina sobre todo a través de la “capacitación” de cuadros que acabarían asumiendo el control del aparato sindical (Gianotten 2006:100-103).

Mientras que el sindicato tuvo una mayor penetración en las zonas avaguaraníes, el Isoso siguió su propio camino. Asumiendo más explícitamente el emergente discurso indígena, la estructura tradicional isoseña, la capitanía hereditaria –desde los años cincuenta, en manos de Bonifacio Barrientos Iyambae–, se articuló con las nuevas propuestas de confederación inter-étnica que, previamente, se empezaron a poner en práctica en la Amazonía ecuatoriana y peruana, y que en Bolivia se concretarían en 1982 con la formación de la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano) (cf. Albó 1991, Yashar 2005). En este proceso fue fundamental la intervención de uno de los nuevos actores de desarrollo que, desde fines de los setenta, fueron desembarcando en la región: la ONG APCOB (Apoyo Para el Campesinado del Oriente Boliviano), que apostaría por encontrar articulaciones específicamente bolivianas del nuevo lenguaje de indigeneidad y derechos indígenas.

El hecho de que los dos aliados no guaraníes que apoyaron estos procesos fueran ONG que, aun con diferencias entre ellas –CIPCA, desde una perspectiva más “clasista” y APCOB más “indigenista”–, tenían en la idea-fuerza del “desarrollo” uno de sus principales ejes discursivos y de acción, marcaría profundamente los objetivos, funcionamiento y la estructura orgánica que adoptó la APG: una “organización indígena” que nace de las conclusiones de un diagnóstico socioeconómico y en la que confluyen dinámicas organizativas y lenguajes del movimiento indígena continental de las tierras bajas suramericanas, ecos y prácticas del sindicalismo etno-campesino boliviano y, además, una marcada orientación hacia el “desarrollo” muy vinculada al mundo de las ONG.

1.2.1 Articulaciones inter-étnicas: la CIDOB, Jorge Riester y las sombras de Sombra Grande

La influencia de APCOB en la conformación de la CIDOB, la primera “organización indígena” (no sindical ni campesina) de Bolivia, se hace patente si tenemos en cuenta que esta se constituyó oficialmente en la sede de esta ONG en Santa Cruz, que serviría como sede de la CIDOB durante sus primeros años de existencia. A su vez, la influencia de la capitanía isoseña en su formación también es más que evidente: Bonifacio Barrientos Iyambae es considerado actualmente el “fundador” de la CIDOB y, en los primeros años de existencia, los isoseños –todos ellos vinculados con la capitanía hereditaria– se sucedieron de forma casi consecutiva en la presidencia de una organización de vocación pan-étnica pero que, de hecho, era considerada prácticamente una organización isoseña¹²³.

APCOB se constituyó como tal en 1979, a iniciativa de un grupo de antropólogos alemanes formados en la Universidad de Bonn que previamente a su llegada a Bolivia habían estado en el Perú, donde se involucrarían en la formación de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), una experiencia que serviría de modelo para la posterior creación de la CIDOB (Albó 2012: 61). Jürgen o “Jorge” Riester fue uno de estos antropólogos alemanes que centraron su atención en las tierras bajas bolivianas, co-fundador de APCOB y director de la misma hasta la actualidad¹²⁴. En las estadias e investigaciones realizadas por Riester durante los setenta entre chiquitanos, ayoreos y otros pueblos de tierras bajas, el Isoso ocupó un lugar prominente, donde vivió durante varios años (concretamente en la comunidad de Ibasiriri, en el Alto Isoso) junto a su mujer Bárbara y un “equipo interdisciplinar” (Riester 1998:13-15, t.1).

Además de sus investigaciones antropológicas en torno a la religiosidad,

¹²³ Según datos de campo que podrían estar sujetos ligeras variaciones, los tres primeros presidentes de la CIDOB fueron isoseños: Victor Vaca (Tamachindi), Alberto Cuellar (comunidad desconocida) y Cecilio Gomez (Aguaraigua). Tras un presidente guarayo (José Urañavi) otro isoseño, Susano Padilla (Iyovi) ocuparía la presidencia.

¹²⁴ Además de su tarea de desarrollo e investigación, APCOB ha realizado importantes contribuciones en el campo audiovisual, en su mayoría, disponibles on-line en su canal de Youtube. Entre ellas, se encuentra un “video homenaje” a Jorge Riester donde se repasa su trayectoria en las tierras bajas bolivianas.

mitología y formas de organización isoseñas¹²⁵, a fines de los setenta promocionaría (junto al equipo que después formaría APCOB) una serie de reuniones inter-étnicas que serían el embrión de la futura CIDOB. Al abrigo del equipo de Riester, líderes isoseños, chiquitanos y ayoreos (más adelante, también guarayos) se encontrarían para discutir su situación y buscar vías de organización colectiva desde la afirmación de una indigeneidad compartida, algo no tan evidente como podría parecer entre grupos que apenas se conocían entre sí o que, como el caso ayoreo, eran considerados “salvajes” por los otros grupos, cuando no directamente enemigos.

Paralelamente a ello, APCOB –que, en el Isoso, se entiende como sinónimo de “doctor Jorge Riester”– empezaría a “traer proyecto” en el Isoso desde un tipo de enfoque distinto al de CIPCA, con una perspectiva de intervención más ligada a la intermediación personal con el núcleo dirigenal de la capitanía hereditaria que a las “bases” comunales. Podríamos decir que el trabajo de APCOB se mimetizó con la estructura jerárquica isoseña, al menos, más que en caso de CIPCA, que optaba por “democratizar” las capitanías hereditarias y potenciar las asambleas comunales; otra potencial explicación de la marcha de CIPCA de la región –y de la continuidad de APCOB en la misma.

Desde esta cercanía con el núcleo dirigenal de la capitanía, APCOB/Riester jugarían un rol importante en el enaltecimiento –incluso, mitificación– de la figura del capitán Bonifacio Barrientos Iyambae, apodado Sombra Grande o *Kuaraia Guasu* por ser “la “sombra grande” del Isoso que da cobijo a su gente” (Combès 2005:307). Por un lado, resaltaron su figura como *único* capitán grande o *mburuvicha guasu* de *todo* el Isoso (alto y bajo); del otro, incidirían en lectura de Sombra Grande como “líder pan-indígena”: símbolo de la unidad del movimiento indígena contemporáneo de las tierras bajas de Bolivia en tanto que “fundador” de la CIDOB. Junto a su indiscutible biografía de lucha por la tierra, con los viajes a pie hasta las principales capitales karai para

¹²⁵ Aparte de artículos dispersos, el trabajo de Riester y el equipo de antropólogos que trabajó en el Isoso se encuentra recogido en “*Yembosingarú Guasu, El Gran Fumar. Literatura Sagrada y profana Guaraní*”(1998), un monumental trabajo de compilación y traducción de relatos orales isoseños recogido en seis volúmenes, centrados sobre todo en la mitología y religiosidad, pero también en otros aspectos de la vida socioeconómica isoseña. Pese a la importancia de esta aportación, actualmente es prácticamente imposible conseguir los libros que, según Riester, están en proceso de digitalización. Solo los pude consultar (y, con la paciente ayuda de Francesca Scionti, fotografiar) en la biblioteca municipal de Santa Cruz.

conseguir los títulos agrarios en un lugar central (cf. Riester 1998:155-159,t.1), en este proceso de creación del mito de Sombra Grande como líder indígena intervino también el rescate y difusión del término-apellido *iyambae* desde una lectura que lo substraer de sus resonancias “aristocráticas” (chané) para resaltar su dimensión “libertaria” (guaraní) (véase Capítulo 7).

Sin embargo, la cuestión de los apellidos –fundamento de la legitimidad de la “casa real” isoseña (Combès 2005)– es especialmente delicada en el Isoso. Y lo es aún más en el caso particular de Bonifacio que, al retornar al Isoso tras su exilio en Argentina durante la Guerra del Chaco (1932-1935), cambiaría su primer apellido paterno (Arigui) para adoptar el de su medio hermano mayor, y también capitán, Casiano Barrientos, ejecutado acusado de traición después de la guerra (véase Capítulo 1)¹²⁶. Isabelle Combès (2005:300-302) interpreta este cambio como una estrategia consciente de Bonifacio para afianzar su rol de capitán desde un doble movimiento: resaltar su pertenencia, por vía materna, al linaje *Iyambae* y borrar su incómoda condición de hijo biológico de Arigui, denostado capitán que, en la segunda mitad del siglo XIX, usurpó la capitanía “legítima” a los hijos de José *Iyambae* (el primer *Iyambae* del que se tiene registro), inaugurando una disputa entre “linajes reales” emparentados entre sí (*Iyambae* vs. Arigui/Barrientos) que en *Etno-historias del Isoso* Combès resigue hasta la actualidad. El apellido de Bonifacio que Riester destaca (y ressignifica) es, por supuesto, el de *Iyambae*: “[Bonifacio] portaba con orgullo su apellido indígena, *Iyambae*, pues significaba Sin Dueño, Ser Libre, Vivir sin Esclavitud. *Iyambae* era significativo para la lucha que él se había puesto como meta de su vida. Él lo exclamaba *no sólo para su pueblo sino para los demás indígenas de las tierras bajas de Bolivia*” (Riester 1998:14, t.1, las cursivas son mías).

En Aguaraiagua, la comunidad donde nació Bonifacio, aunque tras la Guerra del

¹²⁶ Bonifacio fue hijo del matrimonio que Arigui contrajo (después de conseguir el título de capitán) con Maria Manuela o, en guaraní, Naicho *Iyambae*, hija de José *Iyambae* (Combès 2005:236). Unos años antes del nacimiento de Bonifacio, Naicho daría a luz a Casiano Barrientos, uno de los dos hijos que tuvo con un comerciante vallegrandino (Juan Barrientos) que tenía negocios en el Isoso, medio hermano entonces de Bonifacio, el cual Casiano “adoptaría” durante la guerra y del que este adoptaría su apellido (Combès 2005:300). El hijo de Bonifacio “Barrientos” (Arigüi) *Iyambae*, Bonifacio Barrientos Cuellar (Boni Chico), consolidaría el cambio de apellido su padre, si bien Combès observa como, en la medida que fue consolidando su posición, restauraría el apellido y la ascendencia Arigüi de su padre. Así, en un cuadro que Boni Chico hizo pintar en la CABI donde su padre le hace entrega de la capitanía, este aparece nombrado con los tres apellidos (Bonifacio Arigüi Barrientos *Iyambae*), haciendo “legitimar su nombramiento por nada menos que tres linajes reales” (Combès 2005:324).

Chaco se instalaría (y trasladaría la sede de la capitanía) en el Alto Isoso, las cosas se ven desde otra perspectiva que expresa las tensiones que, desde muy adentro, atraviesan el discurso de la “unidad” indígena. Aún hoy, el trabajo de Riester es comentado por los bajo-isodeños, interpretado como una toma de partido por una zona del Isoso (el alto frente al bajo) y, además, por un liderazgo (y un linaje) en un contexto en que las pugnas de poder actuales se expresan a través de la memoria de los líderes pasados. Natalio Baisigua, *arakua iya* de Aguaraiagua, destacaba explícitamente el papel del “doctor” Riester en la creación del mito de Sombra Grande, un título que, según, él le correspondería a Enrique Iyambae (hijo de José Iyambae y tío materno de Bonifacio): “Jorge Riester lo llamó Sombra Grande, no era Sombra Grande, Enrique Iyambae es Sombra Grande. Enrique no era contratista, solamente luchador contra los karaises. Jorge Riester ha hecho esto, ¿cómo es pues doctor!” [16/09/14].

Pero Natalio iba un poco más allá. Si antes los capitanes isodeños legitimaban su poder ante los suyos (y sus rivales) recorriendo a títulos, nombramientos y “documentos” expedidos por las instancias de poder karai de turno, ahora serían los antropólogos “doctores” quienes cumplen este rol; si en 1966 Bonifacio Barrientos Iyambae consiguió un nombramiento oficial como “capitán grande” expedido por el “prefecto y comandante general del Departamento de Santa Cruz” (Combès 2005:301), su hijo, Bonifacio Barrientos Cuéllar, Boni Chico, utilizaría un “documento” expedido por el mismo Riester. En palabras de don Natalio: “el doctor ha hecho un buen documento pa internacional y en la reunión allá en la banda [la asamblea en el Alto Isoso en que Boni viejo nombra a Boni Chico como sucesor] hicieron traer documentos con Jorge Riester para que Boni, el chico, pueda decir capitán grande del Alto y Bajo Isoso”¹²⁷.

Al margen de estas lecturas específicamente isodeñas (o aguaraiqueñas) de la figura de los Bonifacios (y del rol de Riester), también existen críticas internas y más ideológicas que cuestionan el mito de Sombra Grande. En un incendiario discurso pronunciado en un acto público en Camiri ante la plana mayor de la APG e invitados internacionales, otro *arakuaa iya* más urbanizado que don Natalio, Felipe Román,

¹²⁷ Según Natalio, un comunario de Aguaraiagua fue a ver a Riester para pedirle que rectificara y escribiera también sobre Enrique Iyambae, que “es el verdadero luchador”: “Y Jorge Riester se arrepintió, pero él no puede contradecirse, eso dijo, porque un escritor creo que no puede contradecirse con su escritura ¿no? Eso le ha dado en respuesta”, afirmaba don Natalio entre risas.

despertaba risas e indignación a partes iguales cuando afirmaba: “había un gran capitán que le decían Sombra Grande, Bonifacio Barrientos, que tan grande era la sombra que nos ha dejado en las tinieblas, tan grande era su sombra que nos ha dejado a oscuras a los que estamos abajo” [Felipe Román 30/5/15].

Aparte de considerar que, por su condición de contratista –acusación muy común no recogida ni en los relatos isoseños compilados por Riester (1998) ni en su aportación sobre la problemática de la zafra en el Isoso (Riester *et.al* 1979)–, Bonifacio no merece el título de Sombra Grande, pues “no cobija a todos”, Román interpretaba de un modo completamente diferente uno de los discursos atribuidos a Sombra Grande más repetidos actualmente, convertido en una suerte de consigna para advertir de los peligros de “la política” (karai) y orientar la acción colectiva guaraní hacia el desarrollo económico de las comunidades. Se trata del discurso de *nuestra política es con hacha, pala y machete*, el encargo que el Boni Viejo transmitió al Boni Chico cuando, poco antes de morir, le transmitió el mando de la capitanía, entregándole una hacha, pala y machete para simbolizar tanto el traspaso del mando como la dirección que debía tomar la capitanía, en continuidad con “la política” de su padre.

Lejos de adherirse a la lectura “desarrollista” predominante, Felipe Román entendía ese discurso como una llamada al repliegue en el chaco; una llamada a dejar de estudiar, “meterse en política” e involucrarse en la sociedad nacional; una llamada, en fin, a la continuidad del “sometimiento”: “¿Qué nos quería decir con eso de “nuestra política es hacha, pala y machete”? ¿Acaso que estemos todo el tiempo cortando árboles? ¿Qué nos quería decir el *mburuvicha guasu*? ¿Que nosotros hemos nacido para ser peón! ¿Que nosotros hemos nacido para estar al servicio del patrón! ¿Qué nosotros no servimos para estudiar!” [Felipe Román, *ibíd.*]

Al margen de estas críticas, que expresan una de las tensiones que atraviesa actualmente la APG en la medida en que, además de ser un *agente de desarrollo* regional se ha convertido también en un *actor político*, lo cierto es que la sombra de Sombra Grande sí que cobijó a los asistentes del encuentro provincial auspiciado por CIPCA en 1987. Los “delegados” (todavía no capitanes o *mburuvicha*) de las “zonas” (todavía no capitanías)¹²⁸ que se articularon como Asamblea del Pueblo Guaraní fueron

¹²⁸ Hasta mediados de los noventa se mantuvo, al interior de la APG, la distinción entre “zonas” y “capitanías”. Mientras que el primer término aludía a las agrupaciones de comunidades más

posesionados por Boni Chico (Albó 1990:310), heredero no solo de la capitanía isoseña, también de diversas de las sombras que matizan el mito de Sombra Grande. Al acto de constitución de la APG asistió también el recién nombrado capitán del Gran Kaipependi, Rogelio Aireyu, hijo Santos Aireyu, casi igual de “mítico” pero mucho más polémico que Sombra Grande (cf. Albó 1990:122-135, Gustafson 2015:108-109).

Así, en la constitución de la APG estaban presentes las dos principales estructuras supra-comunales de tipo hereditario que, con profundas transformaciones e imbricaciones con la institucionalidad karai, se mantendrían tras la desintegración colonial del mundo chiriguano-guaraní. Al reservar para el joven Boni el acto simbólico de la posesión de las nuevas autoridades, la flamante organización guaraní se inscribía nítidamente en un ámbito de reivindicación étnica, en una “memoria larga” (Rivera Cusicanqui 2003) de *mburuvicha guasu*, linajes y luchas por la tierra encarnada por las capitanías grandes “tradicionales”: Kaipependi (más ava) y, sobre todo, la capitanía del Isoso; esta última, en efecto, más chané y *tapîi*, es decir, menos “guaraní” desde la perspectiva *ava*, pero también más exitosa en su lucha por el territorio y a la hora de insertar esta lucha dentro de un relato indigenista moderno.

Por otro lado, con la constitución de la APG, antiguos adversarios relacionados desde la asimetría constitutiva *ava-tapîi* se articulaban en pie de igualdad en tanto que “guaraníes”, al menos, *hacia fuera*¹²⁹. En este sentido, la APG puede entenderse como una coalición inspirada en las alianzas inter-étnicas que, valiéndose del “poder generativo” de la indigeneidad (Pratt 2010) y de las intervenciones de las “manos ajenas”, contribuyó a tejer el mito de Sombra Grande.

Rápidamente, la coalición pan-guaraní fue ampliándose. Si en la reunión constitutiva solo participaron comunidades guaraníes de seis “zonas” de la provincia de Cordillera¹³⁰, la llamada a la “unión guaraní” fue propiciando en poco tiempo la

recientes, trazadas normalmente sobre la base territorial de los “cantones”, la segunda hacía referencia a las estructuras supra-comunales “históricas” y nombradas como “capitanía” desde tiempos coloniales. Actualmente, todas las “zonas” (sean históricas o no) se denominan “capitanías”.

¹²⁹ Desde esta vocación de articulación partiendo de la guaranidad, al inicio de la APG se trató de incorporar a otro grupo étnico guaraní-hablante: los *tapiete*, un grupo de origen mataco que, como los chané, también serían lingüísticamente guaranizados (Combès 2004b, 2005:66-67). Vistos por los guaraníes como “salvajes” o *ñanaigua*, a diferencia de los isoseños, la conversión “guaraní” de los tapiete no funcionaría y estos se distanciarían pronto de la APG (Combès 2005:317).

¹³⁰ De las nueve “zonas” en que el Diagnóstico de CIPCA/CORDECRUZ estructuró la reunión, de la provincia de Cordillera asistieron delegados de las siguientes zonas: Lagunillas, Camiri, Gutiérrez Norte, Kaipependi, Charagua Norte y Alto Isoso (Albó 1990:321).

articulación de más comunidades ava-guaraníes (y también *simba*) de otras provincias y departamentos (Chuquisaca y Tarija), que a la vez que se agrupaban entre sí como “zonas” o “capitanías”, se adscribían de modo flexible a la nueva organización guaraní.

El renacimiento guaraní se ratificaría de forma espectacular en el mismo lugar donde, cien años antes, se selló su “muerte”. En 1992, miles de guaraníes acudirían a Kuruyuki, en un acto conmemorativo del centenario de la masacre (véase Capítulo 1), una conmemoración que se repetiría cada año, convirtiendo Kuruyuki en mito fundacional del pueblo guaraní y en un “respaldo y representación simbólica de las luchas guaraníes de la actualidad” (Gustafson 2015:82). Estas luchas, principalmente la cuestión de la tierra pero también el acceso a la educación, resonarían con fuerza en un acto que contó con la presencia del Presidente de la República, Jaime Paz Zamora. Fue allí cuando el *mburuvicha* de la zona Kaaguasu (y pastor evangélico), Mateo Chumiray, pronunciaría un famoso discurso: “Ahora estamos otra vez de pie, pero no diremos, como antes en Kuruyuki, que vamos a pelear o hacer la guerra con flecha y arco, ahora la lucha es con cuadernos, lápiz y papel, con nuestra inteligencia” (en Ortiz y Caurey 2009a:81).

De allí se extrajo la consigna –“nuestra lucha es con lápiz y papel”– que hoy adorna muchas escuelas del territorio guaraní y que, al tiempo que expresa la centralidad de la educación en la “lucha guaraní”, también anuncia la apuesta por luchar desde ámbitos, lenguajes y métodos de lucha propios de los movimientos indígenas contemporáneos.

1.2.2 Articulaciones sindicales: aprendiendo a “hacer política” desde el sindicato

Además de las reivindicaciones vehiculadas desde la identidad indígena, la constitución de la APG se inscribe también en otra genealogía de luchas y lenguajes de movilización social: la del sindicato, menos resaltada en los relatos históricos sobre la organización guaraní debido a que se entiende como una forma de organización eminentemente “campesina” o “colla”: “ajena al modo de ser guaraní” (Caurey 2012:27). Sin embargo, quizás el éxito del centenario de Kuruyuki no hubiera sido tal sin la acumulación de experiencia organizativa y “aprendizajes” –en términos de

contactos políticos, movilización colectiva y disciplina orgánica– en el combativo mundo de un sindicalismo campesino que, al incluir una importante dimensión de reivindicación étnica e irradiación hegemónica sobre el conjunto de las clases subalternas, pretendía generar articulaciones también más allá de los Andes.

Así, en la famosa tesis política de la CSUTCB de 1983, un documento que, más de dos décadas antes de la Asamblea Constituyente de 2006, pone en juego el concepto de “plurinacionalidad” y reclama la institución de un “estado plurinacional”, se apela (sin demasiada coherencia etnonómica) a los “hermanos” “tupiwaraníes”, “tupíguaraníes” o “guaraníes”, junto a otros pueblos indígenas de tierras bajas (CSUTCB 1983 en Rivera Cusicanqui 2003:225-243). Antes incluso que lo reivindicaran los mismos guaraníes, el nombre del líder de la revuelta de Kuruyuki, Apiaguaiki Tüpa, aparece como un héroe anti-colonial de ámbito nacional, entre un panteón de “combatientes que lucharon y ofrendaron sus vidas por nuestra liberación”, al lado de íconos recuperados por el katarismo/indianismo aymara como Tupaj Katari, Zarate Willka o Bartolina Sisa (ibíd.240).

A diferencia de otros pueblos indígenas de tierras bajas, en el caso de los guaraníes, no se trató tan solo de inclusiones retóricas. Si a través de la Central Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Cordillera, creada en 1983 con el apoyo más o menos directo de CIPCA, diversos delegados guaraníes se integrarían en la estructura orgánica de la CSUTCB, la experiencia sindical guaraní continuaría por un tiempo una vez que se constituyó la APG. En junio de 1987, el III Congreso de la CSUTCB establecía una dirección nacional conformada por las “tres grandes nacionalidades” de Bolivia: quechua, aymara y (literalmente) “tupi-guaraní” (Gianotten 2006:160). Los guaraníes pasaban, pues, a ocupar la tercera cartera de la dirección nacional sindical, convirtiéndose en un “referente clave para que la CSUTCB profundizara su discurso sobre la complementariedad entre la cuestión de clase y la cuestión étnica” (ibíd.).

Para ocupar esta cartera de un sindicalismo campesino “plurinacionalizado” se elegiría a Guido Chumiray, a quien en el Capítulo anterior vimos involucrado en la discusión sobre la cuestión del nombre que debía tomar tanto la nueva organización como los sujetos a organizar. Antes de ser “secretario general” de la CSUTCB nacional Guido había impulsado, desde la clandestinidad, los primeros sindicatos en territorio

guaraní. Además, Guido es uno de los hijos del recordado *mburuvicha* Mateo Chumiray, de quien no heredó el fervor evangélico pero sí la actitud de compromiso ético que le transmitió, además de las posibilidades de educarse en una escuela de los evangelistas “gringos” en Camiri, “de las mejores que había en este entonces”. Guido resume así su experiencia como “secretario ejecutivo” guaraní de la CSUTCB:

“Me enviaron allá en La Paz, a aprender cómo se hacía política a nivel nacional. Y alguna cosa aprendimos, a hacer huelgas, bloqueos y todas esas cuestiones. Todas esas mañás que hay por allá en La Paz las traje yo –¡alguna vez me arrepiento de haberlas traído! [ríe]. Allá había mucho manejo político, toda la izquierda manejaba la CSUTCB, y quería que nosotros seamos partidarios de la izquierda. Nosotros aquí, no entendíamos mucho qué es la izquierda, ¿no? (...) De todas formas, eso aprendimos a hacer, decisiones políticas nacionales. Yo visité el presidente Estensoro dos veces, con los capitanes, fuimos con ellos. Porque ellos me decían: “nosotros queremos solucionar el problema del agua, usted que está allá, solicite una audiencia al Presidente”, entonces yo iba como secretario general de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos y nos abrían el paso. ¡Nos querían ver con las plumas y nosotros llegábamos con saco y terno! [ríe] [Guido Chumiray, 21/5/14].

Esta experiencia sindical, un tanto ambivalente y que, asume Guido, “no guardaba mucha relación con nuestro sistema tradicional”, no acabó de cuajar entre los guaraníes. Hacia el 1990, la APG rompería lazos con la CSUTCB y, sin olvidarse nunca del ámbito político nacional, se centraría en la consolidación de la APG a nivel regional. Al respecto de las relaciones guaraníes con el sindicalismo, Albó (1990:304) señala que muchos de los dirigentes sindicales, pudiendo ser también indígenas (quechuas o aymaras) no dejaban de ser percibidos como karai por los guaraníes. Nota también que en el nombramiento de los delegados sindicales de las comunidades guaraníes intervenían a menudo intereses y disputas partidistas, y que estos se hacían desde lógicas que no tomaban en cuenta “la estructura comunal pre-existente” (ibíd.:305).

En efecto, en el mundo guaraní, el sindicato irrumpió como una realidad nueva que, a diferencia de la región andina, no estaba vinculada a ninguna “memoria corta” de emancipación y redistribución agraria (Rivera Cusicanqui 2003) –porque no hubo redistribución alguna (véase Capítulo 1). El sindicato no lograría institucionalizar nuevos espacios de auto-organización y defensa de intereses colectivos, como en las

áreas andinas de penetración de la hacienda, ni tampoco incrustarse en los sistemas de economía moral y autoridad tradicional de las comunidades, como sería el caso de aquellas áreas de los Andes donde la penetración de la hacienda no rompió del todo con la estructura de los *ayllus* y los sindicatos se adaptaron, no sin tensiones, a la institucionalidad pre-existente (cf. Ströbele-Gregor 1996, Colque y Cameron 2009).

Pero aun así, creo que la dicotomía entre sindicato (ajeno al *ñande reko*) y organización indígena/APG (acorde con el *ñande reko*) desdibuja ciertas continuidades entre ambas formas de articulación de intereses colectivos y acción política, expresadas por Guido a través de la noción de “aprendizaje” y reflejadas en su misma trayectoria ulterior como “líder guaraní” de la APG, que llegaría a presidir entre 1995 y 1997. En 1998, Guido sería uno de los principales promotores de la primera huelga de hambre organizada desde la APG, centrada en reivindicaciones educativas (véase más abajo). Bret Gustafson, que acompañó la huelga durante sus 14 días de duración y la analiza ampliamente, observa como esta puso en marcha un “lenguaje organizativo que nunca había visto utilizar a los Guaraníes”, un lenguaje que conectaba e insertaba a los guaraníes dentro de la tradición de luchas nacionales populares contestatarias (Gustafson 2015: 274). La huelga puede entenderse también como un precedente de los repertorios de presión y movilización colectiva (bloqueos de carreteras, cortes de las “llaves” de los oleoductos de gas natural u ocupaciones de las plantas hidrocarburíferas) que la APG desplegaría a inicios del año 2000 y durante el proceso constituyente boliviano.

Pero además, el movimiento katarista/indianista que copó los aparatos de la CSUTCB y creó espacios de auto-organización colectiva en el conjunto de la región andina, incorporaba también un proyecto hegemónico, sustentado en una idea tan sencilla como radical: que los indios se conviertan en gobierno del país, pretensión que encontró distintas (y enfrentadas) expresiones político-electorales a lo largo de los ochenta y noventa (cf. Stefanoni 2010:105-113, Portugal y Macusaya 2016). En su análisis de los movimientos indianistas y kataristas, Portugal y Macusaya, ellos mismos exponentes del neo-indianismo aymara actual, consideran que la vocación de “poder indio” es justamente lo que distingue el movimiento indianista “de otros movimientos surgidos posteriormente, como los indígenas de tierras bajas”, que los entienden como “defensivos” y centrados en el “reconocimiento”, mientras que “indianistas y kataristas

no plantearon ser reconocidos, sino gobernar Bolivia” (Portugal y Macusaya 2016:26-27).

Esta mirada sobre los “indígenas de tierras bajas” y sus movimientos como enfocados exclusivamente a la búsqueda de reconocimiento y, en gran medida, concebidos como “inofensivos” para las estructuras de poder, choca con las concepciones de los dirigentes y, como dice Guido, los “filósofos” que reflexionaron sobre la APG, entendida no solo como un mecanismo de intermediación de demandas ante el estado, o una organización enfocada a la búsqueda de “reconocimiento” cultural, sino también como un instrumento para la toma del poder y la *guaranización del estado* desde una suerte de estrategia gradual que Guido hace partir de la educación:

“Nosotros –cuando digo “nosotros”, los que hicimos filosofía, algo así, de cómo es la APG –dijimos: “nosotros tenemos que apoderarnos del Estado”, porque esta institucionalidad tiene, no sé cuántos años, 500, 600 años –¿cuántos años desde que llegaron aquí tus parientes? [ríe]. Hay que cambiarlo, *hay que guaranizar el estado*: no basta en formar profesores bilingües, que sean los mejores directores y se apoderen de las direcciones de sus zonas. No solo allí, tienen que ir a la departamental, pero no solo nos quedemos allí: ¡tienen que ser Ministro de Educación! Y no sólo allí: ¡el pueblo guaraní tiene que ser Presidente de la República!”

Esta concepción de la organización guaraní, en la que resuenan las desafiantes llamadas indianistas/kataristas al poder indio, podría parecer un tanto contradictoria con otra consideración del mismo Guido Chumiray, que afirma que “la APG no era una organización política, era una organización que nació para el desarrollo de sus comunidades, una organización con proyecto productivo, de infraestructura, de salud”.

Y es que la APG se estructuró orgánicamente desde los ejes de “necesidades socioeconómicas” identificados en el Diagnóstico de CIPCA y CORDECRUZ: producción, infraestructura, salud y educación, nombrando “responsables” de cada una de las cuatro áreas a nivel comunal, inter-comunal y nacional que trabajarían al lado de los capitanes o *mburuvicha*, todos ellos electos y fiscalizados a través mecanismos asamblearios. Así, parte de la estructura organizativa y los objetivos programáticos de la APG respondieron a la voluntad resolver las problemáticas socioeconómicas más inmediatas detectadas en un diagnóstico realizado por instituciones de desarrollo

“externas”. En este sentido, la organización guaraní nace para el desarrollo de las comunidades, promoviendo nuevas dinámicas organizativas internas capaces de adaptarse e intermediar con agentes de desarrollo local, regional, nacional e incluso internacional, pero al mismo tiempo imbricadas con estructuras y formas de organización “propiamente” guaraníes: la capitanía supra-comunal con un *mburuvicha* a la cabeza, pero elegido y controlado por la asamblea o *ñemboatĩ*, situando la palabra, la deliberación colectiva y la búsqueda del consenso en el núcleo de una organización que, a diferencia del resto de organizaciones indígenas del oriente boliviano (nombradas como “comités”, “centros” o “centrales”) se define a sí misma como una Gran Asamblea o *Ñemboatĩ Guasu*.

Pronto, dice Guido, “colamos lo de la tierra, que al principio era un tema tabú. Allí ya sí sé volvió una *organización política*”. Con la inclusión de la “secretaría” de tierra (más adelante, tierra-territorio) a esta primera estructura orgánica se conformaría el PISET, el acrónimo de las distintas carteras o “secretarías” (Producción, Infraestructura, Salud, Educación y Tierra-Territorio) en que se estructura orgánicamente la APG y señala cuáles son sus ámbitos de actuación prioritaria. Si bien se ha ido incluyendo nuevas secretarías adaptadas las necesidades, lenguajes y agendas del momento¹³¹, el PISET estructura hasta hoy todos los niveles territoriales (comunal, zonal/capitanía, departamental y nacional) de una organización que, con el transcurrir de los años, no ha dejado de crecer, complejizarse y ampliar sus esferas de actuación.

Todo ello ha comportado un importante proceso de institucionalización de la organización guaraní y de sus núcleos dirigenciales, algo que no impide que la APG siga actuando desde una lógica altamente flexible, descentralizada y, en fin, propia. Y es que, como notan Ortiz y Caurey (2009a:19), “*hacia fuera*, la APG no posee ninguna diferencia, ni estructural ni orgánica, frente al sistema occidental, y se parece a los organismos estatales (...). Pero eso es sólo imagen, pues *hacia dentro* funciona exactamente a la inversa de lo que dice ser afuera”.

¹³¹ En los años noventa se crearían las secretarías de “Recursos Naturales-Medio Ambiente”, “Género” y “Comunicación”. Hacia el año 2011 se formaría la secretaría de “Justicia Comunitaria –Autonomía Indígena”.

2. La APG, la Constitución y el Estado Plurinacional

Cuando en mayo de 2014 conversé con Guido Chumiray en la ciudad cordillerana de Camiri, sede del tupido tejido institucional que en las tres últimas décadas se iría creando alrededor de la APG, el antiguo líder sindical guaraní y ex-presidente de la APG se encargaba de la dirección de una de estas instituciones: el *TEKO-Guaraní*, guaranizado acrónimo del Taller de Educación y Comunicación Guaraní, fundado en 1989 al abrigo de franciscanos (Vicariato Apostólico de Cuevo) y jesuitas (CIPCA). El Teko, uno de los principales impulsores del programa de educación intercultural bilingüe y de la campaña de alfabetización que se desplegarían en la región guaraní durante los años noventa (cf. Gustafson 2015), sigue funcionando hasta hoy a medio camino entre una institución de formación de maestros y “profesionales” guaraníes vinculada a la estructura orgánica de la APG, una ONG independiente que realiza sus propios “proyectos” (fundamentalmente educativos) en diversas comunidades guaraníes, y una suerte de *think tank* que contribuye a la generación del discurso cultural y político del que se nutre la organización guaraní.

Al lado de las oficinas del Teko, “allí en esta casa que ahora se está medio cayendo”, dice Guido, se encuentran las primeras oficinas que la APG abrió en una ciudad que, progresivamente, pasaría de ser la “capital petrolera” de Bolivia a “capital” política y educativa de la “nación guaraní”. Las antiguas oficinas de la APG son identificables desde la calle por sus ventanas en forma de *kara-karapepo*¹³², que de adorno de los tradicionales tejidos isoseños pasó a símbolo de la APG, y un mural un poco desgastado donde se representa a un *kereimba* (guerrero) que lanza una flecha al cielo y el rostro de un Apiaguaiki Tumpa con *tembeta* bajo el labio, de mirada más melancólica que desafiante. Apiaguaiki está rodeado de alambre, una alusión a la lucha por la tierra –que tuvo en la demarcación de la propiedad a través de palos y alambres uno de sus elementos más físicos–, pero también a la problemática de las “comunidades

¹³² El *kara-karapepo* es tanto una figura geométrica (un rombo compuesto de distintos triángulos superpuestos) incorporada en los característicos *vokoó* (bolsones) isoseños, como una técnica de tejido en sí misma, realizada con el mismo telar pero distinguida del *moisí*, otra técnica más sencilla y rápida que permite realizar distintas figuras no geométricas en los tejidos. Elio Ortiz (2014:72-73) considera que el ícono del *kara-karapepo* no es de origen guaraní sino chané-arawak y que, a su vez, estos habrían adoptado la iconografía de los Incas. Sobre los significados simbólicos de ambas técnicas de tejido, y su interacción con los “gustos culturales” karai, véase el citado texto de Ortiz.

cautivas” en el régimen de hacienda, un fenómeno que en la zona rural aldeana a Camiri, el Alto Parapetí, se prolongó hasta fechas tan recientes como 2008 (cf. Gustafson 2010a, Groke 2012).



Ilustración 23 El rostro de Apiaguaiki Tumpa en las viejas oficinas de la APG

Actualmente, esta iconografía forma parte también de la simbología utilizada por el Estado Plurinacional que, si bien ha oficializado sobre todo símbolos aymaras (como la bandera *whipala* o el líder Tupaj Katari) recreados anteriormente por el indianismo y el katarismo (cf. Alvizuri 2009:cap. 9, Nicolas y Quisbert 2014:cap. V), también se representa a sí mismo como *pluri*-nacional a través de la incorporación de simbologías provenientes de otros pueblos indígenas. Así, el *kara-karapepo* es hoy el logo oficial utilizado por el “pluralizado” Ministerio de Culturas. El célebre *tumpa* que impulsó la última respuesta armada guaraní contra la colonización karai, como vimos, recuperado en la tesis política de la CSUTCB de 1983, fue citado como uno de los “mártires de la liberación” en el discurso de toma de posesión de Evo Morales de 2006, que conectó diversas memorias de luchas indígenas y populares (Nicolas y Quisbert 2014:48).

En 2009, el proceso de consagración de Apiaguaiki como héroe daba un paso más, y este se incorporaría oficialmente al re-indigeneizado panteón de héroes patrios, a través de una ley que lo declaró “héroe nacional y mártir de la lucha por la liberación, soberanía y dignidad del pueblo guaraní”, conjuntamente a otros participantes en la batalla de Kuruyuki (como su “consejero” Juan Añemoti) y a los “kereimba” anónimos

que “ofrendaron sus vidas en la lucha por la libertad y la autodeterminación de los pueblos” (Nicolas y Quisbert 2014:145)¹³³. Además, el *tumpa* da nombre a una de las tres “universidades indígenas” del Estado Plurinacional de Bolivia¹³⁴, fundadas en 2008. Se trata de la Universidad Guaraní y de Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa” (UNIBOL), ubicada en la comunidad de Ivo, muy cerca de la planicie de Kuruyuki. La UNIBOL, donde se forman como “ingenieros” estudiantes guaraníes pero también de otros pueblos indígenas de tierras bajas, se presenta a sí misma como “vanguardia en la transformación del carácter colonial del Estado y de la Educación Superior, que concreta el diálogo de saberes y conocimientos de las naciones indígenas con los occidentales en función del desarrollo económico y sociopolítico del Estado Plurinacional”¹³⁵.

Hacia el 2005 las oficinas de la APG se trasladaron en un nuevo edificio que pudiera albergar una organización que se fue expandiendo en los años noventa y que, actualmente, agrupa a un total de 29 capitanías que, a su vez, articulan a prácticamente 400 comunidades. El proyecto de articulación política y territorial en base a una guaranidad compartida abarca así no solo a la totalidad del territorio reclamado como “propio” y “ancestral” desde la APG (véase mapa más abajo), también llega hasta comunidades peri-urbanas a la ciudad de Santa Cruz que se fueron formando a partir de los años sesenta en la medida que los ingenios cruceños se convirtieron en la nueva *Mbaaporenda* (“tierra del trabajo”) (véase Capítulo 1). En 1992, una veintena de estas comunidades guaraníes peri-urbanas constituyeron la capitanía Zona Cruz (cf. Ros y Combès 2003, Postero 2009: cap.3). Al igual que en la conformación de la APG, el acto de posesión de las autoridades de la nueva capitanía guaraní urbana fue avalado e *indigeneizado* con la presencia del *mburuvicha guasu* isoseño Boni Chico.

¹³³ Cabe apuntar que el *tumpa* no es el primer guaraní en incorporarse al panteón de héroes patrios. En 2004, durante el gobierno de Carlos Mesa (2003-2005), Cumbay, capitán del Ingre que participó y lideró un contingente de tropas guaraníes durante la guerra de independencia (cf. Saignes 2007:97-126), también fue declarado “Héroe Nacional” y se le reconoció póstumamente el “grado de General” por su “mérito” en la “lucha emancipadora” (Molina y Quisbert 2014: 144). Es interesante notar que mientras Cumbay (también muy reivindicado por la APG) conecta a los guaraníes con la memoria de la independencia y la fundación de la República, y fue declarado “héroe” al fin de la etapa republicana boliviana, Apiaguaiki está más vinculado a la lucha anti-colonial contra los karai, y fue declarado héroe en una “nueva” Bolivia refundada en contraposición a una época republicana considerada parte de la “etapa colonial” desde el marco histórico movlizado por el Estado Plurinacional.

¹³⁴ Las otras dos son la Universidad Quechua “Casimiro Huanca”, ubicada en Chimoré (Cochabamba), y la Universidad Aymara “Tupaj Katari”, con facultades en Achacachi y Huarina (La Paz).

¹³⁵ Fragmento extraído de la página web de UNIBOL: <http://unibolguarani.edu.bo/> [última consulta, 13/4/17]



Ilustración 24 La "Casa Grande de la Nación Guaraní"

Ubicadas a las afueras de Camiri, las nuevas oficinas de la APG se conocen como la “Casa Grande de la Nación Guaraní”. Así lo indica el cartel de la entrada, donde la bandera tricolor boliviana aparece pintada junto a la bandera tricolor guaraní, oficializada por la APG como bandera “nacional” guaraní en 2006, de forma coincidente con la apertura del proceso constituyente que “refundó” la República de Bolivia en un nuevo Estado Plurinacional. Fue en este contexto de redefinición profunda del estado boliviano y sus relaciones con los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, de impugnación radical a las élites político-económicas, al proyecto neoliberal y a los lenguajes del multiculturalismo oficial, que términos como “nación guaraní”, “libre determinación”, “autonomía”, “reconstitución territorial” o “descolonización” se incorporarían en el vocabulario habitual de la dirigencia e intelectualidad guaraní, quienes paralelamente emprenderían un trabajo de sistematización y reelaboración de ciertas tramas del *ñande reko*, con un énfasis más político y adaptado a los nuevos horizontes de transformación plurinacional.

Antes de abordar el rol de los guaraníes en el proceso constituyente de refundación de Bolivia, volvamos a las antiguas oficinas de la APG. Aunque, ciertamente, las viejas oficinas estén “medio cayéndose”, estas siguen utilizándose. Ciertamente, para fines diferentes a cuando Guido las ocupó para dirigir la organización guaraní pero que, de una manera un poco particular, reflejan el legado de la APG, sobre todo en el ámbito educativo, una de sus esferas de actuación prioritarias ya de su

nacimiento, entendiéndola de un modo “muy jesuita” – como un instrumento de toma de consciencia y revalorización cultural– y, al mismo tiempo, con un instrumento al servicio de un proceso de “liberación” que, al decir de Ortiz y Caurey (2009a:22), conectaba con sustratos culturales guaraníes más profundos, como el “mesianismo” guaraní.

2.1 Los normalistas isoseños de Camiri: legados y re-significaciones de la “lucha con el lápiz y el papel”

“Ahora en la antigua casa de la APG viven unos isoseños que estudian acá en la normal. En mi época a la APG peleamos duro porque se abriera la normal acá en Camiri y los maestros salieran con título válido como profesionales”, recuerda Guido, quien, como vimos, fue uno de los impulsores de la huelga de hambre de 1998 que conectaba la lucha educativa guaraní con repertorios de movilización más disruptivos. La huelga reclamaba la conversión del hasta entonces “programa de formación de docentes guaraníes”, creado en 1995 con el apoyo de UNICEF, en un “instituto normal superior pluriétnico” con mayor financiamiento estatal y pleno estatus dentro del sistema educativo oficial pero, al mismo tiempo, manteniendo esferas de control desde la APG en cuanto a los criterios de acceso de los estudiantes, sistemas selección de los maestros y contenidos de los programas educativos (Gustafson 2015:272-273)¹³⁶.

Los isoseños normalistas [todos sus nombres son seudónimos] que habían convertido la antigua oficina de la APG en su modesta vivienda y que, hoy, estudiaban gracias a la insistencia guaraní a dirigir su lucha hacia el “lápiz y el papel” no eran otros que Miguel y Javier, el hijo mayor y el hermano menor de don Justino, mi anfitrión en Aguaragua. Durante mi primera estadía en Camiri me alojé junto a ellos, que extendieron la característica hospitalidad isoseña también fuera del Isoso, a pesar de

¹³⁶ El Programa de Formación para Docentes Guaraníes se creó a instancias de la APG tras los problemas que se encontró en la institución donde, desde 1989, se formaron los primeros maestros bilingües guaraníes: la Escuela Normal de Charagua, considerada por Gustafson (2012:272) una “especie de hacienda donde, sobre todo, se profundizaba la mentalidad colonial”. Si el 1999 el Programa obtuvo el estatus de Instituto Normal Superior Pluriétnico, en 2010, tras la aprobación de la nueva Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez (que reemplazaría la Ley de la Reforma Educativa de 1994), el instituto pasaría a nombrarse Escuela Superior de Formación de Maestros Pluriétnica del Oriente y Chaco, y sus estudiantes obtiene el grado de “licenciados” tras superar los cursos de cinco años de duración.

que sus condiciones de vida en la *ciudad* no eran mucho mejores que las del *campo*. Si desde Aguaraiagua, las familias de Javier y Miguel dirigían sus “esfuerzos” y “sacrificios” hacia su manutención con la esperanza que regresaran al Isoso convertidos en “profesionales” con un sueldo estable a fin de mes que mejorara la situación de toda la familia; desde Camiri, los jóvenes normalistas les correspondían llevando una vida austera, gastando apenas lo necesario para comer, con un pequeño televisor como único lujo y los partidos de fútbol del fin de semana junto a otros normalistas como el principal espacio de ocio compartido.

Junto a los dos normalistas isoseños vivía también Yesenia, proveniente del pueblo de Boyuibe, de extracción más mestiza y karai. Tras conocerse en la escuela, Yesenia se había convertido en novia de Miguel. Una de las primeras cosas que me dijo Miguel al llegar a su casa es que no dijera nada a su familia sobre la existencia de Yesenia: “no les va a gustar”: quizás porque el evangelismo, aunque en el Isoso se exprese de una forma bastante flexible, no es muy dado a aceptar el concubinato, pero quizás también porque Yesenia no es isoseña ni tampoco, a diferencia de Javier y Miguel, tiene el guaraní como lengua materna. Yesenia estaba aprendiendo guaraní en la Normal, donde también se forman jóvenes monolingües en castellano (karai o guaraníes) de acuerdo a una concepción de la educación y la “interculturalidad” por parte de la APG como un instrumento que debe servir para la *guaranización* (lingüística pero también cultural) de los no guaraníes. Los planes de Miguel pasaban por volver al Isoso con Yesenia, casarse y ejercer los dos de profesores allí, algo que no parecía entusiasmar mucho a su compañera pueblerina, que guardaba al respecto un denso silencio que, en realidad, mantendría durante los días en que estuve alojado con ellos.

En la primera noche que pasé con los tres normalistas, Miguel me dijo que tenía algo para mostrarme que seguro que me serviría para mi tesis: “así conoce nuestra historia”. Emocionado e impaciente por conocer mi reacción, Miguel abrió su computadora de segunda mano –comprada gracias a la tienda de abastos en que se había reconvertido la habitación de Miguel en Aguaraiagua– y me mostró un vídeo que habían realizado los alumnos de cuarto año en el marco de unas jornadas que reunieron a todo el alumnado y personal docente de la escuela. Se trataba de una representación dramática titulada “Ellos viven en nosotros porque la lucha sigue”. Acompañada con toques de humor que despertaban sonoras carcajadas entre la audiencia, la

representación trataba de hilar el legado del comandante Hugo Chávez Frías y las transformaciones que ha vivido Bolivia desde la victoria de Evo Morales, con el legado de luchas guaraníes y la historia de la escuela normal.

El vídeo empezaba con el conjunto del alumnado y profesorado cantando el himno nacional boliviano en guaraní. Tras un discurso institucional, también en guaraní, de la directora de la escuela, empezaba la actuación. Esta giraba en torno a una *ñemboatĩ guasu* o “asamblea grande” que reunía de igual a igual líderes guaraníes (históricos y más contemporáneos), próceres patrios (indígenas y criollos) y distintas figuras de relevancia internacional: desde Gandhi al Che Guevara, pasando por la madre Teresa de Calcuta. Todos ellos, juntos de nuevo en el marco de una asamblea, institución guaraní por excelencia, para alabar y dar la bienvenida al ex-presidente venezolano a este ecléctico panteón de héroes “revolucionarios” que conectaba –y jugaba– con distintos tipos de memorias e imaginarios.

Enseguida, bajo la mirada satisfecha de Miguel, que se reía y comentaba la actuación junto a su tío y a Yesenia, empecé a tomar notas de la actuación de los alumnos de la Normal. Las reproduzco en la viñeta que sigue:

Miguel, con un sombrero de cuero chaqueño, alpargatas y un *vokoó* colgado en la espalda, representa a Bonifacio Barrientos Iyambae, Sombra Grande, que convoca oficialmente la asamblea. Apiaguaiki Tumpa, equipado con un arco y una flecha, y con una larga peluca negra en la cabeza, está acompañado por su consejero “letrado” Juan Añemoti. Apiaguaiki da la bienvenida con un fuerte abrazo al líder anti-colonial aymara Tupaj Katari quien, vestido con una chompa y uno de los característicos *c’hullos* andinos en la cabeza, afirma: “se cumplió la profecía: he vuelto convertido en millones porque ahora en Bolivia se está construyendo el Vivir Bien”. Pronto aparecen los libertadores Simón Bolívar y José Antonio de Sucre. Este último, le pregunta al *mburuvicha* Mateo Chumiray sobre el estado de la educación en Bolivia, a lo que Mateo responde en guaraní con el famoso discurso sobre las lucha con el lápiz y el papel pronunciado en el centenario de Kuruyuki. Por su lado, Elizardo Pérez y Avelino Siñani, los fundadores de la primera escuela indígenal de Bolivia que hoy dan nombre a la nueva ley de educación boliviana, destacan que en el Estado Plurinacional la educación es “intercultural, intra-cultural, plurilingüe y descolonizadora”. El Che Guevara saluda a los “compañeros revolucionarios” con su diario de Bolivia bajo el brazo.

La mayoría son líderes masculinos y representados por hombres, muchos agarrados de la mano de alumnas que, desde un rol silencioso, representan sus

esposas. Pero también hay voz para liderazgos femeninos autónomos –Juana Azurduy, Domitila Chungara, Bartolina Sisa, la madre Teresa de Calcuta, Tania la guerrillera, Gabriela Mistral o Itandure– que intervienen en la asamblea para reclamar a sus compañeros “igualdad”, “respeto”, “derechos para las mujeres”.

De pronto, la asamblea se ve interrumpida por la irrupción de personajes que reclaman su lugar. Son, sin lugar a dudas, los malos. El primero, Cristóbal Colón, que espada en mano entra junto a Isabel la Católica a escena al grito de “indios de mierda”. Pronto se les junta Pinochet, que exige a los presentes que “dejen de hablar en esta lengua que parece chino”. Entre risas del público, aparecen también Bánzer, Franco e incluso Hitler, todos ellos expulsados a gritos y empujones, con la decidida intervención de Apiaguaiki Tumpa.

Finalmente, Simón Bolívar da la entrada a Chávez. El comandante irrumpe serio y a paso firme, vestido de militar y acompañado de dos guardaespaldas con saco, corbata y lentes oscuras. Su discurso se va alternando con gritos de “¡patria, socialismo o muerte!”, a lo que la asamblea responde al unísono: “¡venceremos!”. Este Chávez de rasgos guaraníes, una de las actuaciones más celebradas por la audiencia, les comunica a los participantes de la asamblea que “gracias a la Constitución creada por el hermano Evo, Bolivia ha dejado de ser República y ahora es un Estado Plurinacional”. Seguidamente, tras referirse a las nacionalizaciones del gas, Entel y “muchas otras cosas”, enumera una serie de instituciones (Arakuaarenda, Tekove Katu, la Escuela Normal de Camiri, la UNIBOL) donde, gracias a la Asamblea del Pueblo Guaraní, hoy “se forman los mejores profesionales y futuros líderes revolucionarios de la nación guaraní”. Un último grito de “¡patria, socialismo o muerte!–¡venceremos!” da por terminada la actuación.

Cuando, tras visualizar el vídeo, les pregunté a Miguel, Javier y Yesenia si ellos eran “chavistas” o “escuálidos contra-revolucionarios”, los dos primeros se rieron a la manera isoseña, sonoramente. Me dijeron que ellos están “firmes con el Evo”, pero que dentro de la APG y de la Escuela –incluso, entre los personajes que hacían de líderes revolucionarios– hay muchos que “no entienden pues”: son “opositores”. Yesenia siguió guardando silencio.

Sin dejar de ser una dramatización con buenas dosis de humor e hipérbole, la escenificación de los normalistas dista de ser anecdótica. Para empezar, refleja la consolidación del discurso cultural y político movilizad por la APG durante sus tres décadas de existencia, transmitido en buena parte a través de estas instancias de educación post-obligatoria para “indígenas” (como la Escuela Normal de Camiri o la

UNIBOL) que, no sin crónicos problemas de infra-financiamiento, han sido capaces de vincular el discurso político movilizad desde la APG con los fuertes anhelos individuales y comunitarios de ascenso social y progreso material a través de la obtención de títulos y la consecuente conversión en “profesionales”¹³⁷.

Por otro lado, la representación escenifica la incorporación de los guaraníes y sus “héroes” históricos al proyecto de Estado Plurinacional y a una de idea de nación boliviana redefinida desde lo indígena, pero también conectada con los horizontes nacional-populares y de las independencias republicanas: un imaginario nacional donde el héroe anti-colonial Apiaguaiki Tumpa convive, y en cierto sentido, su lucha es asimilada con la de héroes criollos independentistas como José Antonio de Sucre o de héroes populares (e íconos pop) como el Che Guevara.

Por último, la dramatización de los normalistas isoseños también evidencia la internalización por parte de las generaciones más jóvenes guaraníes –y, quizás, “futuros líderes revolucionarios” de la nación guaraní– de un nuevo lenguaje que trasciende los límites del multiculturalismo liberal basado en el “reconocimiento” de las diferencias culturales para pasar a plantear lo guaraní en términos nacionales. Durante el proceso constituyente boliviano, este lenguaje fue explícitamente movilizand y articulado por parte de una nueva generación de activistas e intelectuales guaraníes que, recogiendo distintos tipos de legados de la APG, y rechazando otros, trataron de encontrar expresiones políticas concretas que re-definieran tanto lo guaraní como el mismo estado boliviano.

Uno de ellos fue Milton Chakay, responsable de la secretaría de autonomías indígenas de la dirección nacional de la APG entre 2011 y 2013, y otro de mis anfitriones cuando viajaba a la capital política (y educativa) de la “nación guaraní”.

¹³⁷ Aunque no podremos entrar más en detalle en ello, cabe apuntar que el éxito de las instituciones educativas guaraníes (sea para la formación de maestros o la reciente experiencia universitaria) es objeto de discusión entre los mismos guaraníes. Por un lado, está la cuestión del estatus de tales instituciones. Como notan muchos guaraníes, los mismos dirigentes que teóricamente las promocionan llevan a licenciarse a sus hijos en institutos y universidades “karai”, privadas o públicas, en cualquier caso, con más prestigio que las primeras. Por otro lado, otro elemento de discusión, si cabe más profunda, está en el carácter “intercultural” o solo-para-guaraníes que deben tener tales instituciones. Al respecto, Guido Chumiray consideraba que la UNIBOL corre el riesgo de ser considerada una universidad “solo para indígenas”, y que lo que hay que hacer es apoderarse de la universidad karai. Por su lado, Felipe Román criticaba a los dirigentes de la UNIBOL para aceptar a los “hijos de los patrones”. También consideraba que era necesario incorporar carreras humanísticas, no solo ingenierías técnicas.

2.2 La refundación plurinacional de Bolivia desde lentes guaraníes

«Los guaraníes siempre piensan de forma local, pero el proceso constituyente abre las puertas a pensar globalmente», **José Ledezma**

“Lo plurinacional no es solo tener indígenas metidos en todos lados”,
Milton Chakay

Como su mujer, originaria del Beni y profesora en la UNIBOL-Apiaguaiki Tumpa, Milton Chakay también tiene un título universitario, en su caso en sociología y en una universidad “karai”: la Universidad San Simón de Cochabamba, que, sin duda, tiene mucho más prestigio –también, y quizás sobre todo, entre los guaraníes– que las recientes experiencias de universidades indígenas, con un marcado carácter técnico y enfocado hacia el desarrollo. Hijo del carismático Julián Chakay, un verdadero pozo de conocimiento sobre los “tiempos de la hacienda” y el proceso de organización guaraní –y uno de los primeros guaraníes que entró a trabajar en CIPCA-Charagua, donde se quedaría 35 años hasta jubilarse–, Milton hace parte de la nueva generación de activistas e intelectuales guaraníes, como Elio Ortiz y Elías Caurey. Pero en el caso de Milton, su actividad se ha dedicado más a la “vida orgánica” que a la escritura e investigación sobre la cultura guaraní.

Si la primera generación de intelectuales guaraníes (vinculados a los curas jesuitas, las iglesias evangélicas y las ONG) tendría un papel determinante en la fundación de la APG, y en su consolidación durante los multiculturalistas y neoliberales años noventa (al respecto, ver Postero 2009 y Gustafson 2015), a las nuevas generaciones, en diálogo con las primeras y recogiendo parte de esta experiencia, les tocaría involucrarse de lleno en el proceso de redefinición de la APG y de sus objetivos políticos en el marco de la apertura de un nuevo horizonte de refundación estatal donde el movimiento indígena tendría un rol determinante: tanto en el ciclo de luchas de carácter anti-neoliberal abiertas desde el año 2000, al calor de las cuales Evo Morales llegaría a la presidencia en 2005, como en el proceso constituyente abierto en 2006.

Al igual que la primera generación de intelectuales y activistas guaraníes, estas nuevas generaciones también pueden entenderse como “intelectuales orgánicos” en el sentido gramsciano más clásico, esto es, como sectores surgidos de las filas de las clases

subalternas que fomentan la generación de una nueva cultura en un marco de lucha por la hegemonía (Rappaport 2008:37, Gramsci 2017:301-302). Los nuevos intelectuales lo hacen empero con uno de los avales característicos del “intelectual tradicional” de las clases dominantes: un título universitario. Además, viejos y nuevos intelectuales actuarán en un marco de redefinición profunda de lo que se entiende por “cultura”, así como también de los alcances y objetivos de la lucha hegemónica, caracterizada por el progresivo despliegue y, desde 2009, consolidación de una nueva hegemonía nacional-popular vehiculada por el MAS y encarnada en Evo Morales, en que lo indígena se situaría como uno de los principales ejes de articulación discursiva en el marco de una “nueva” Bolivia redefinida como plurinacional.

Este profundo cambio de horizonte de la acción política, organizativa e intelectual guaraní se expresa claramente en las dos generaciones Chakay. Si Julián participó en las reuniones y talleres del Diagnóstico socioeconómico de Cordillera en el que se evaluaba la situación de las comunidades para trazar un plan enfocado, antes que nada, a solucionar los problemas materiales más acuciantes de las comunidades; veinte años después, su hijo Milton participaría en los *Miari* (“diálogo, conversación”) que, durante el año 2005 y con la mirada puesta a la próxima convocatoria de una Asamblea Constituyente, se convocaron en centenares de comunidades guaraníes para levantar propuestas sobre cómo debía ser la nueva Bolivia¹³⁸. En 2006, cuando se convocó la Asamblea Constituyente en Sucre, Milton se trasladaría a la capital constitucional de Bolivia como parte del “equipo asesor” del único diputado constituyente guaraní, el líder parapiteño (de la capitanía de Parapitiguasu, en Charagua) Avilio Vaca, postulado “orgánicamente” por la APG pero concurriendo a través de las listas electorales del MAS. Este tipo de “alianza orgánica” entre el MAS y la APG, que le permitió a la APG tener “un protagonismo especial en el proceso constituyente” (Valencia y Éjido 2009:85), se repetiría en procesos electorales ulteriores de distinta naturaleza (véase Capítulos 6 y 9).

Entre uno de los participantes más activos de esta experiencia constituyente guaraní –como “coordinador” del equipo guaraní en Sucre– estaba José Ledezma,

¹³⁸ Los talleres fueron financiados por la Fundación IBIS. Según el documento que sistematiza los resultados de los mismos (APG 2016:1), los *Miari* se realizaron en el conjunto de las, por entonces, veinticinco capitanías guaraníes y participaron un total de 2.364 personas.

también sociólogo y compañero de Milton durante su etapa de estudiante en la Universidad de San Simón. Originario de Cochabamba, Ledezma es un gran conocedor de la región guaraní y de las interioridades de la “vida orgánica” de la APG, donde trabaja como uno de sus “asesores” desde los primeros años del 2000. Si Milton encarna la figura del nuevo intelectual orgánico guaraní, con título universitario y una mirada amplia y crítica sobre la organización con la cual se encuentra comprometido; Ledezma encarnaría la del “intelectual tradicional” asimilado (o guaranizado) como “intelectual orgánico”: un nuevo perfil de técnico “no-tecnocrático” (también denominados “asesores orgánicos”) que, pudiendo tener vínculos laborales con ONG de apoyo externo, acompañan desde dentro a la APG. A menudo contratados directamente por las capitanías o la dirección nacional de la APG, los asesores tienen un rol importante tanto en la sistematización del discurso político de la organización y la elaboración de estrategias, como también en los procesos de consulta previa, elaboración de estudios de impacto socio-ambiental y negociación con las empresas petroleras que operan en el territorio de diferentes capitanías.

Ledezma, que también ha impulsado diversas iniciativas de auto-edición vinculadas a la APG, sería uno de los encargados de sistematizar los resultados de los *Miari* para integrarlos en una propuesta constitucional de la APG, que vería la luz en un documento publicado en mayo de 2006: “*Ore Ñemongeta*”, *Propuesta hacia la Asamblea Constituyente* (APG 2006)¹³⁹. Si bien el impacto dentro de las dinámicas y debates de la Asamblea Constituyente de este tipo de documentos y propuestas constitucionales que durante el proceso constituye emanaron de distintos actores de la sociedad civil organizada fue más bien escaso –con la excepción de la propuesta de constitución del Pacto de Unidad (ver más abajo)–, se trata de un texto relevante en tanto que plantea un proceso de sistematización y politización del *ñande reko* al servicio de un proyecto de redefinición profunda del estado boliviano, centrado en su reestructuración territorial y control de los recursos naturales a partir de la “autonomía indígena” (de ámbito regional) y la “reconstitución territorial” entendida en términos de (re)construcción nacional.

¹³⁹ El documento, de 17 páginas, se anuncia como una “primera parte”, a ser completada en una segunda parte donde se plateará “cada uno de los regímenes del Estado Plurinacional” (APG 2006:17) que, sin embargo, nunca se llegó a publicar. Según el mismo Ledezma, las intensas dinámicas de la Asamblea Constituyente les absorbieron tiempo y energías, impidiendo su publicación.

Ledezma explicaba así el contexto en que se empezó a sistematizar la “cultura” guaraní, y a hablar de ella *en otros términos*:

“Es a partir de ese período, del 2005, que surge una especie de esperanza y se habla con más énfasis de los temas culturales, porque hasta esta época no se había sistematizado en la dimensión que se ha sistematizado. Entonces en este debate pre-constituyente como que te auto-reconoces. En esta dimensión es que se adopta la autonomía, que la hemos agarrado como un paradigma tan grande, que podías implementarla y eso significaba desestructurarlo al estado colonial, que decíamos nosotros. Entonces a partir de que se diseña el tema de la autonomía y surge los denominativos de “nación guaraní”, de “reconstitución”, porque hasta esta época no se hablaba de estas cosas, en estos términos” [José Ledezma 7/6/12]¹⁴⁰.

2.2.1 Hablando en otros términos: reconstitución territorial, autonomía indígena y décimo departamento

La propuesta esbozada en *Ore ñemongeta* (“nuestra palabra o pensamiento”), más un programa o manifiesto político que un texto de carácter jurídico, es tan ambiciosa como ciertamente utópica si tenemos en cuenta los conflictos regionalistas que emergieron durante el proceso constituyente a través de la demanda de autonomía departamental movilizadora desde las élites político-económicas de los departamentos de la denominada Media Luna (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija). En este contexto donde la estructura territorial de Bolivia era un elemento central de una pugna política vehiculada a través del significante “autonomía departamental”, la APG situaba en el centro de su propuesta la noción de “autonomía indígena” con el objetivo de reestructurar completamente las divisiones político-administrativas de la República de Bolivia (distritos, provincias, municipios y departamentos) para re-convertirla en un nuevo “Estado plurinacional construido desde abajo” (APG 2016:17) y organizado en “regiones” autónomas basadas en identidades regionales y territoriales indígenas, desde la base de la cual se propone la creación de una nueva “región chaqueña”.

¹⁴⁰ Debido a que durante todo el proceso de trabajo de campo he tenido múltiples conversaciones tanto con Milton Chakay como con José Ledezma, en lo que sigue solo fecho aquellas que están en audio.

En substitución de los antiguos “departamentos”, que “nunca representaron para nosotros unidades político administrativas que respondan a nuestra visión de territorialidad” (ibíd.), estas regiones estarían conformados por dos tipos de entidades territoriales autónomas:

1) “Unidades Territoriales Indígenas Autónomas”, denominadas, organizadas y gobernadas según las lógicas de cada “nación indígena”, con capacidad de “confederarse” entre sí y con un amplio catálogo de “competencias”, entre ellas, la propiedad de la tierra bajo su jurisdicción (“suelo”, “sobresuelo” y “subsuelo”) y el control de los “hidrocarburos y los minerales” (ibíd.9-10);

2) “Gobiernos Urbanos Autónomos”, que se constituirían en las capitales departamentales y en las pequeñas ciudades de provincia, partiendo de la base de los antiguos “municipios” antes de que la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994 extendiera el municipio –con nuevas atribuciones y recursos– como figura de gobernanza sobre el conjunto del espacio rural boliviano (véase Capítulo 5).

Pese a que las capitanías guaraníes venían participando estrechamente (y con entusiasmo) dentro, y en algunos casos, a la cabeza de la nueva institucionalidad municipal creada por la LPP, el texto es muy crítico con una descentralización municipal que extendería los brazos del estado hacia el campo (Zuazo 2012). Alineándose con las críticas indianistas a la municipalización (Regalsky 2005), se entiende la creación de municipios rurales sobre la base de las antiguas secciones de provincia como una “absorción neocolonial” y una “imposición de un sistema de representación política ajeno a nuestras formas organizativas” (ibíd.14).

Sin llegar a tener un “gobernador” o “prefecto”, pues “si fuese así no tendría sentido fundar un país Plurinacional construido desde abajo” (ibíd.16), las nuevas regiones autónomas serían co-gobernadas a través de una “Asamblea o Consejo de la Región Autónoma con representantes de los Gobiernos Urbanos y Gobiernos Indígenas de forma equitativa” (ibíd.).

Todo este diseño territorial afirma sustentarse en una serie de “fundamentos filosóficos” que emanan de “nuestro modo de ser “Ñandereko”, entendido “no solamente en su dimensión social-cultural, sino también la económica que nos permite redistribuir nuestras riquezas al interior de nuestras familias y comunidades que son los

nudos de la red que abarca todo nuestro territorio” (ibíd.3). Entre otras categorías en guaraní, aparece, en primer lugar, el término *iyambae*, significado de acuerdo a la nueva gramática autonómica y, también, a las disputas regionales por el control y redistribución de los recursos hidrocarburíferos: como sinónimo de “ser autónomo” y, a la vez, vinculado a la “administración de los recursos naturales” (véase Capítulo 7). Por su lado, la Tierra Sin Mal, traducida a la realidad guaraní boliviana como *Kandire* – traducción discutible en término etnohistóricos (cf. Combès 2006a) –, alude ya no a una suerte de paraíso inalcanzable, sino a un lugar concreto y a un determinado sistema de organización política: el “espacio territorial ancestral de la nación guaraní” que, antes de la colonización karai, funcionaba al margen –y en contra– del estado: desde una “organización sin clases sociales” y con “Asambleas Comunitarias” donde no “había ni mayorías ni minorías” (ibíd.:3-4).

Así, en esta versión todavía no “domesticada” por los juego de intereses, correlaciones de fuerza y pactos políticos que atravesaron por dentro y por fuera la Asamblea Constituyente, dando lugar a un “Constitución Abierta” (Schavelzon 2012), la APG llenó el significante “autonomía indígena” con una propuesta de “reconstitución de las naciones indígenas” de Bolivia, así como también con otros significantes flotantes –una serie de “principios” y “fundamentos filosóficos” en guaraní– que conectan la autonomía indígena con el *ñande reko* y las narrativas libertarias de la guaranidad. La definición de autonomía indígena –más declarativa que operativa– que surge de este diálogo es la siguiente:

“La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación, basado en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social y económica al interior de nuestro pueblo y con el conjunto de la sociedad. Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (tierra sin mal) o de la vida plena (Teko kavi) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso” (APG 2006:8).

La propuesta constitucional planteada por el núcleo dirigencial y pensante de la dirección nacional de la APG puede entenderse, en parte, en términos de continuidad con otros intentos anteriores que, con otro tipo de lenguaje y sin el mismo horizonte de

transformación radical, también pretendían incidir en la configuración del estado boliviano mediante “papeles” o *tüpapire* de vocación jurídica. Así, en 1990, la APG aprobaría en la comunidad de Taputa (Charagua Norte) un “ante-proyecto de ley de pueblos originarios” que serviría de base para la elaboración del Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas presentado por la CIDOB en 1992, finalmente rechazado por el Congreso boliviano por considerarlo contrario a la Constitución (Balza 2001:41). Milton Chakay consideraba que este pre-proyecto constituye el primer antecedente de lo que posteriormente sería la propuesta de autonomía indígena sistematizada por la APG.

Sin llegar a usar la expresión “autonomía indígena”, en el pre-proyecto sí que se entrevé una voluntad de autogobierno y re-territorialización al margen de las divisiones administrativas republicanas cuando se usan categorías como “Territorio Histórico de los Pueblos Originarios” (art.9, en Bazoberry 1994:104). Asimismo, se enumeran una serie de derechos de los “pueblos originarios” que se enmarcan dentro del nuevo lenguaje de “derechos indígenas” que por entonces se empezaría a desplegar a través de instrumentos de derecho internacional como el Convenio 169 de la OIT (aprobado en 1989 y ratificado por Bolivia en 1991), una herramienta trascendente en tanto que situaría a los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo y, junto al derecho a la consulta previa, incorporaría una concepción más amplia e integral, vinculada a la cultura y la propia institucionalidad, de la categoría de “territorio” (Anaya 2013:47-49).

En realidad, el pre-proyecto de la APG iba más allá del Convenio que inspiró la ola de reformas constitucionales multiculturalistas de los noventa (Van Cott 2000, Aparicio 2002). Anticipándose a la Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, y a la misma Constitución boliviana de 2009, entre los derechos indígenas enumerados se introduce explícitamente el derecho a la “autodeterminación”, explicitando que este se desarrollaría dentro de “las circunscripciones territoriales” de los pueblos indígenas y “los límites de Bolivia” (art 3, en *ibíd.*).

En cualquier caso, la propuesta de “reconstitución” guaraní en términos nacionales y, a la vez, de reterritorialización del conjunto de Bolivia en un sentido plurinacional planteada desde la APG, debe entenderse en términos de voluntad de significar una *ruptura* –léxica y política– con lo que se ha venido a llamar el

“multiculturalismo neoliberal”, en el marco del cual se sitúan la ola de reformas constitucionales “celebratorias” de la diversidad cultural encarnada por los pueblos indígenas¹⁴¹. De hecho, en la propuesta constitucional guaraní se impugnan abiertamente los dos grandes pilares de las políticas multiculturales y de reconocimiento de derechos y espacios de participación indígena que se pusieron en marcha en Bolivia a partir de la reforma constitucional de 1994. Además de apostar por la abrogación de los municipios “neocoloniales” creados por la LPP, también se impugna una de las figuras que centró la acción colectiva de la APG desde mediados de los noventa: las TCO, criticadas porque “ponen límites no reales al dominio tradicional del territorio” y, lejos de responder a las demandas territoriales guaraníes, sirven a los “intereses de los terceros” (APG 2006:11) (véase Capítulo 2).

Para Ledezma, la propuesta de reconstitución surgió precisamente de la “frustración” ante un proceso de titulación de tierras colectivas que “agujeró el territorio guaraní” y no alteró el “poder de los ganaderos en la región”. La reconstitución es entonces una vía alterna a la titulación de tierras para “tomar el poder sobre el conjunto del territorio”, afirma. Para Chakay, “el proceso de reconstitución tiene dos elementos: uno es agrario y el otro es político: uno es agrario, en el sentido que vamos a titular pero además es político porque queremos tener poder sobre nuestro territorio ancestral. Allí entra ya la autonomía”. Faltaba, empero, que la autonomía –entendida en este sentido reconstituyente y de ámbito regional– “entrara” en la nueva Constitución.

Menos de un año después de la victoria electoral de Evo Morales y el MAS (12 diciembre de 2005), la Asamblea Constituyente empezaría a sesionar en Sucre el 6 de agosto de 2006: el día de la declaración de independencia de 1825 y la “fundación” de la Bolivia republicana se elegía como fecha para significar el inicio de su “refundación” y definitiva “descolonización”. Expresando la centralidad de la demanda autonómica

¹⁴¹ Asumiendo que el neoliberalismo no se circunscribe tan solo al ámbito económico sino que constituye también un proyecto cultural y de creación de nuevas subjetividades (Zizek 1998, Gago 2014), categorías como las de multiculturalismo neoliberal aplicadas a la América Latina de los años noventa buscan poner al descubierto los estrechos vínculos entre los dramáticos ajustes macro-económicos dictados por los intereses del capitalismo global y las reformas constitucionales, legislativas y políticas que promovieron el reconocimiento de derechos indígenas, la generación de nuevos espacios de participación política local y una re-conceptualización pluralista de la nación que destacaba su “diversidad étnica”. Entre los muchos textos que han abordado la cuestión, cabe destacar los de Charles R Hale (2007 [2002], 2004) Victor Bretón (2009) o Nancy Postero (2009 [2006]).

para los guaraníes, el constituyente guaraní, Avilio Vaca, se integraría a la Comisión de Autonomías, en la cual que se discutió la nueva estructura territorial del estado entre intereses antagónicos que se expresaban desde concepciones completamente distintas de “autonomía”.

Pero además, cabe apuntar que la campaña de Avilio y la APG para las elecciones constituyentes (2 de julio de 2006) no tuvo entre sus ejes centrales la propuesta esbozada en *Ore Ñemongeta*, sino otra en que la reconstitución territorial guaraní se planteaba en términos diferentes: la creación del “décimo departamento” del Chaco sobre la base territorial de las cinco provincias chaqueñas repartidas entre los departamentos de Santa Cruz (Provincia Cordillera), Chuquisaca (provincias Luis Calvo y Hernando Silves) y Tarija (provincias O’Connor y Gran Chaco), las divisiones administrativas que recubren y se superponen al territorio que la APG ha ido conceptualizando como su “territorio ancestral”.

La propuesta de “departamentalización” de la región del Chaco se alejaba de las denuncias explícitas a la colonialidad de la territorialidad republicana y de las reivindicaciones reconstituyentes de marcado tono indianista, desde unos planteamientos muy próximos a las “etnocartografías” alternas a las de la territorialidad republicana (Arnold 2009: 166) trazadas por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), una organización inter-étnica andina que, desde mediados de los noventa, agrupa a los pueblos originarios de los Andes desde una lógica de “reconstitución” de las estructuras territoriales y formas de organización socio-política pre-coloniales andinas, al margen del sindicalismo campesino (cf. Andolina *et.al* 2005, Lucero 2006, Arnold 2009). Por contra, la propuesta del “décimo departamento” se acercaba más a una difusa pero existente identidad regional “chaqueña” de tintes criollos y, sobre todo, a las demandas de control y distribución de las regalías del gas administradas desde las capitales de los tres departamentos, una reivindicación histórica que, hasta el momento, había sido planteada desde distintas instancias chaqueñas no indígenas, como los comités cívicos provinciales y de los municipios urbanos.

En la conmemoración de Kuruyuki de 2005, la APG levantaba, literalmente, la bandera del décimo departamento –creada recientemente– y planteaba la propuesta en unos términos que, como se afirma en uno de los “documentos de trabajo” que

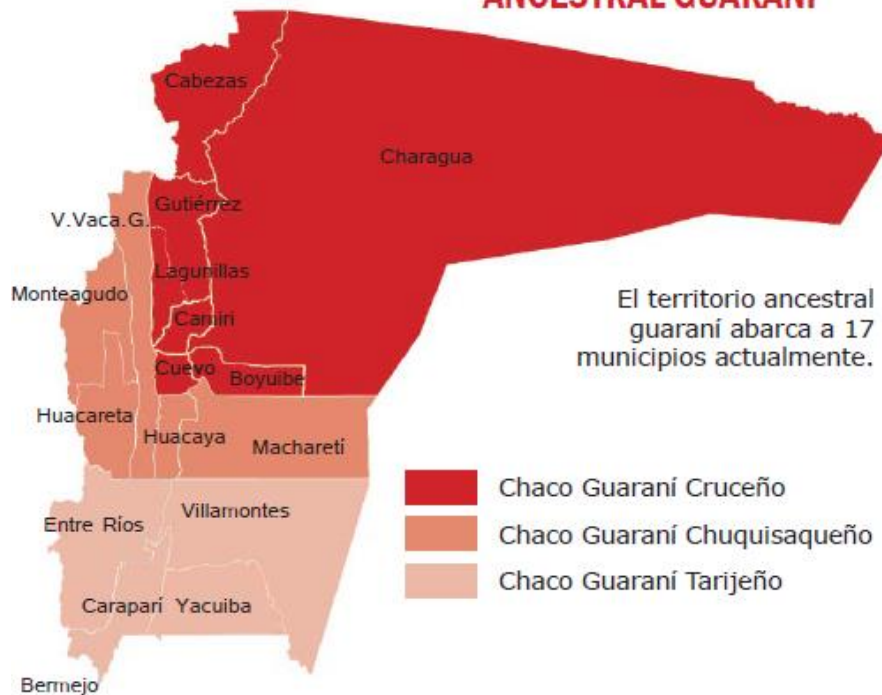
sistematizaron los debates y propuestas de los talleres comunales (APG 2005:7)¹⁴², se busca “no solamente desarticular los intereses mezquinos de las oligarquías petroterratenientes, sino dar un paso en la rearticulación de una nueva Bolivia sobre territorios funcionales, viables, solidarios y autodeterminados por las identidades culturales y naturales de sus pueblos”. En esta conmemoración de Kuruyuki, el pueblo guaraní proponía a la “nación boliviana” que:

“sobre la base de las cinco provincias chaqueñas se debe crear el décimo “departamento del Chaco”. Para ello convocamos a los sectores populares, comités cívicos chaqueños, gobiernos municipales del chaco y otros a unir fuerzas y luchar hasta consolidar nuestro DEPARTAMENTO DEL CHACO BOLIVIANO. En contraposición a las oligarquías cruceña, tarijeña y otras que, bajo el lema de autonomía, siguen usurpando nuestro territorio y nuestra riqueza” (APG, *ibíd.*).

De esta forma, los guaraníes no solo se apropiaban de una demanda regionalista histórica articulada por actores no guaraníes, sino que se proponían articular, con ellos a la cabeza, a estos actores no guaraníes, creando un “nosotros” de ámbito regional que trascendía la etnicidad para construirse desde el exterior constitutivo que representan las “oligarquías” regionales. Aunque la propuesta del “décimo departamento” puede entenderse como contradictoria con la propuesta de supresión de los departamentos planteada en *Ore Ñemongeta*, ambas comparten la misma voluntad de re-cartografiar Bolivia, creando una nueva región “autónoma” que, de forma contrapuesta a otras “autonomías”, recubra el territorio “ancestral” guaraní donde los guaraníes se proyectan como actores hegemónicos.

¹⁴² Agradezco a José Ledezma la facilitación de estos “documentos de trabajo” de la *Serie Ñamae Matĩ (Mirar Lejos)* (cf. APG 2005), editados por él mismo y, hasta el momento, inéditos.

MAPA DEL TERRITORIO ANCESTRAL GUARANÍ



Mapa. Territorialidades alternativas: "El territorio ancestral de la nación guaraní" (Fuente: Revista Arasape, núm. 8, Charagua Iyambae, enero del 2017, página 6)

Por último, el hecho de que existieran dos propuestas –una indianista, otra regionalista e intercultural– expresa la capacidad guaraní para manejar distintos lenguajes, alianzas y objetivos políticos de forma simultánea, planteando propuestas utópicas pero también pragmáticas, moviéndose en distintos campos de reivindicación y acción política. Pifarré (2015:284) hablaba de la “diplomacia guaraní” para aludir a la política de alianzas cambiantes que los *mburuvicha* históricos mantuvieron con los colonizadores, una lógica que Albó (2012:29) considera que sigue “muy vigente hoy en día”. Actualmente, este mismo término es utilizado por activistas e intelectuales guaraníes, técnicos y asesores para referirse a las lógicas de negociación y alianza guaraníes con los partidos políticos y otros actores: flexibles, circunstanciales y, a veces, contradictorias pero que, al fin, responderían a una estrategia de relación con el Otro no guaraní supeditada a la consecución de objetivos concretos desde un marco más o menos “común”, si bien la escala territorial sobre la que se define *lo común* –una

comunidad o facción comunal, una capitanía, el conjunto de la APG— puede ser muy variada.

La “diplomacia guaraní” se pondría en marcha en el marco de la Asamblea Constituyente y del complejo magma de actores e intereses que la atravesaron por dentro y por fuera (Schavelzon 2012). En la sesión inaugural, recuerda Ledezma, Evo Morales ya “nos marcó la cancha” al afirmar que “Bolivia entra a la Asamblea Constituyente con nueve departamentos y va a salir con nueve”. La afirmación del flamante presidente se dirigía a los amagos “separatistas” —más retóricos que reales— de los departamentos de la Media Luna y, especialmente, de Santa Cruz. Pero la defensa de la integridad de los límites territoriales republicanos, en efecto, también “marcaba la cancha” a los proyectos de reterritorialización planteados tanto por la APG —vía “reconstitución” en regiones autónomas indígenas o creación de un “décimo departamento”—, como también por otras organizaciones indígenas que entendían que la “refundación” del estado boliviano en un sentido *plurinacional* no pasaba solo por el reconocimiento e incorporación indígena al estado, sino también por una reformulación profunda de sus estructuras institucionales y territoriales dentro de un nuevo marco común de gobernanza asentado en el autogobierno de sus partes.

2.2.2 (Des)encajes guaraníes con el nuevo “sujeto plurinacional”

En el documento *Ore Ñemongeta*, “nuestra palabra o pensamiento”, se utiliza la primera persona del plural “exclusivo” (*ore*), un pronombre que no existe en español (sí en quechua, aymara y otras lenguas amerindias) y que, a diferencia de la primera persona del plural “inclusivo” (*ñande*), alude a un “nosotros” más circunscrito que no interpela al conjunto de interlocutores (“yo y otros pero no tú”, “yo y tú pero no otros”). Esta opción pronominal, que contrasta con un *ñande reko* que interpela a la totalidad de un “pueblo” o “nación” en esencia heterogéneo, no es casual: “dado que el documento es de la nación guaraní y está dirigido a la opinión pública, a la Asamblea Constituyente”, apunta Milton Chakay, “no incluye a los otros sectores u organización, por eso el ORE y no el YANDE/ÑANDE”¹⁴³. Chakay añade otro matiz relevante: “hay

¹⁴³ Comunicación personal por Facebook [12/02/18]

que tener en cuenta que por esa época la propuesta de la autonomía departamental estaba ya posicionada por la oposición. Por eso “nuestra palabra, nuestro pensamiento” *ante los otros, ante el mundo*”.

Las palabras de Milton reflejan nítidamente cómo los activistas e intelectuales guaraníes concibieron la Asamblea Constituyente, así como también sus relaciones con el conglomerado de actores, bloques, intereses, proyectos políticos y concepciones de “autonomía” que confluyeron (y se enfrentaron) en ella. Además de un espacio que les permitía, cómo afirmaba Ledezma, “pensar globalmente” y plantear su propia propuesta de “refundación” de Bolivia, para los guaraníes la Asamblea también fue una forma de presentar su “pensamiento y palabra” ante *otros* –incluso, ante “el mundo”–, sin acabar empero de “incluir” a estos otros, actuando desde un “nosotros” (*ore*) que, a lo largo del proceso constituyente, iría variando pero siempre marcaría un perfil propio. Así lo notan Valencia y Éjido (2009:85) en su completo análisis del rol del movimiento indígena de tierras bajas durante el proceso constituyente: “la APG afirmó de manera categórica que nunca perteneció plenamente a ninguna alianza, y que su participación en los diferentes bloques inter-organizaciones solamente buscaba alcanzar sus objetivos sectoriales”; una definición perfecta de las referidas lógicas de la “diplomacia guaraní”.

Este posicionamiento de la APG se mantendría en relación al principal instrumento de articulación de las propuestas del movimiento indígena y campesino en el marco de las deliberaciones de la Asamblea: el Pacto de Unidad (PU) (cf. Garcés 2010). Recogiendo la experiencia acumulada de luchas compartidas durante el ciclo de luchas destituyentes y anti-neoliberales, el PU se formalizaría en septiembre de 2004 en Santa Cruz, en un encuentro auspiciado por diferentes ONG bolivianas que agruparía a diferentes organizaciones de ámbito nacional y regional¹⁴⁴ (entre ellas la APG) bajo dos grandes demandas que emanaban del ciclo de luchas abierto el año 2000: la

¹⁴⁴ Además de distintas ONG que tendrían un rol determinante en los talleres y reuniones del PU (como CEJIS, CEDLA o CIPCA), las organizaciones que compondrían el Pacto de Unidad serían las siguientes: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSICB, hasta 2008 denominados Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Originarias e Indígenas de Bolivia “Bartolina Sisa” (*las Bartolinas*), Movimiento Sin Tierra (MST), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEM). Más allá de esta larga lista, las organizaciones que más incidirían en el Pacto y en su propuesta de Constitución (PU 2007) serían las de alcance nacional: CSUTCB, Bartolinas, “colonizadores”, CONAMAQ y la CIDOB.

nacionalización o “recuperación” de los hidrocarburos, y la convocatoria de una Asamblea Constituyente “soberana, participativa y fundacional”¹⁴⁵. Una vez convocada la Asamblea, el PU iría trabajando en la definición de un proyecto constitucional propio. Aprobado en mayo de 2007 (Pacto de Unidad 2007), la propuesta definitiva de Constitución del PU serviría de base a la propuesta defendida por los constituyentes del MAS, entre quienes se encontraban miembros de las organizaciones del PU que, como el guaraní Avilio Vaca, mantenían una doble lealtad –con distintas formas de entender la “lealtad”– entre sus organizaciones matriz y el MAS como “instrumento electoral”.

Los vínculos de la APG con el PU serían cortos y circunstanciales. Al decir de Ledezma y Chakay, la APG sería una de las organizaciones que lo impulsó, a través de una serie de encuentros y talleres previos con el CONAMAQ en los que se elaboró una “propuesta menuda” (Ledezma). No obstante, la APG también sería la primera organización en abandonar el PU, ya en 2006, a pocos meses del inicio de la Asamblea Constituyente¹⁴⁶. Según Ledezma, el PU estaba “manejado por las ONG, nos hacían debatir a la huevada, decidimos hacer nuestra propia guerra, como Aquiles”.

Aparte de expresar la opción guaraní por mantener su propia estrategia de alianzas y cabildos dentro y fuera de la Asamblea, la retirada de la APG también refleja los conflictos internos que a lo largo de todo el proceso constituyente atravesó el Pacto de Unidad, con una clara tensión entre organizaciones de corte campesino-sindical (CSUTCB, Bartolinas y colonizadores/interculturales) y las dos principales organizaciones indígenas integrantes del Pacto (CIDOB y CONAMAQ) (Valencia y Éjido 2009, Garcés 2010).

Además de mantener distintos tipos de vínculos con el MAS, cada uno de estos

¹⁴⁵ Cabe apuntar que la Asamblea Constituyente no se fundamentó en la invocación de un poder constituyente “originario”, como reclamaba el PU, sino que, a través de la reforma constitucional del 2004, que introdujo la figura de la Asamblea Constituyente como mecanismo de reforma completa de la Constitución, la Asamblea convocada en 2006 deriva jurídicamente de los “poderes constituidos” en el marco institucional republicano anterior (Garcés 2013:31-33). Sin embargo, su sentido y desempeño, caracterizado tanto por la conflictividad como por un inédito protagonismo indígena y campesino, imprimieron a la misma idea de “Asamblea Constituyente” un carácter *de facto* refundacional.

¹⁴⁶ Mientras que la APG participa y aparece entre las firmantes de la primera propuesta constitucional elaborada por el PU en agosto de 2006, que incorpora una definición de “autonomía indígena” calcada a la del documento *Ore Nemongeta* y no incluye departamentos en el diseño de la estructura territorial estatal; en la segunda y definitiva propuesta constitucional del PU (mayo de 2007), que sí incluye departamentos, la APG ya no aparece entre las organizaciones firmantes.

dos “bloques” internos al PU tenía sus propias formas de entender la indigeneidad y, por tanto, en qué debía constituir la refundación del estado boliviano desde la plurinacionalidad y su “descolonización” interna. Mientras que las organizaciones indígenas, con una alianza con el MAS más coyuntural y estratégica, priorizaban la agenda de derechos colectivos, la participación directa en las instituciones y el autogobierno indígena como mecanismo de reconstitución territorial, entendiendo la plurinacionalidad como una suerte de confederación de naciones autogobernadas desde su territorialidad e institucionalidad; las organizaciones campesinas, que constituían el núcleo de aliados “orgánicos” del MAS, mantenían una mirada de matriz nacional-popular que entroncaba con los legados del nacionalismo revolucionario y, sin descuidar las reivindicaciones étnicas de la tradición katarista, incidía más en la recuperación de la soberanía, el control estatal de los recursos naturales y la “plurinacionalización” y “descolonización” del estado a través de la incorporación de campesinos e indígenas en su seno.

Pese a las tensiones internas que lo atravesaron o, precisamente a través de ellas, el Pacto de Unidad devino un fructífero espacio de “yuxtaposición constituyente” en que “propuestas indígenas se *campesinizaban* y algunas ideas del sector campesino se *indianizaban* (Schavelzon 2016:95). En efecto, la Constitución finalmente aprobada en 2009 tras un pacto post-constituyente en el Congreso Nacional entre gobierno y oposición (octubre de 2008) –que implicó la alteración de más de un centenar de artículos del proyecto constitucional aprobado por la misma Asamblea Constituyente en diciembre de 2007– dista bastante de la propuesta constitucional consensuada a través del PU (Garcés 2013:34-35). La distancia es especialmente significativa en lo que respecta a la estructura territorial del estado, que no se vería alterada en ninguno de sus niveles, y a los alcances de la autonomía indígena, que en su proceso de operativización dentro de la misma Constitución sería “domesticada” (Garcés 2011) y reducida a la esfera local, vaciándola de competencias y ámbitos de co-decisión con el estado (como la vinculatoriedad de los mecanismos de consulta previa), dejando además muy pocos espacios para que la construcción de autonomías indígenas implicase un proceso de reterritorialización al margen de las divisiones administrativas municipales.

No obstante, es de la experiencia del PU, en la que la APG participaría desde su propia lógica de alianzas flexibles, de donde emergerían las dos grandes novedades

incorporadas en la Constitución boliviana que apuntan –quizás, sin acabarlo de apuntarlo del todo– hacia un cambio de paradigma que, según las consideraciones de Bartolomé Clavero (2010:199), permitirían hablar de la Constitución boliviana como “la primera que rompe de una forma decidida con el trato típicamente americano del colonialismo constitucional desde los tiempos de la independencia”.

La primera y más relevante de tales aportaciones es, sin duda, la proclamación de la “refundación” de la República de Bolivia en un nuevo **Estado Plurinacional**¹⁴⁷, una fórmula de reconocimiento de la diversidad constitutiva de lo social en términos explícitamente “nacionales” que “implica un desafío radical al concepto de Estado moderno que se asienta en la idea (...) de que en cada Estado sólo hay una nación: el Estado-nación” (Sousa Santos 2010:81), algo con muy pocos precedentes desde una perspectiva de constitucionalismo comparado¹⁴⁸. Así, más que seguir las tipologías académicas al uso sobre estados compuestos y lógicas federalizantes, la opción por lo plurinacional debe entenderse inscrita en procesos históricos endógenos y proyectos políticos indígenas que aluden a su historia de relaciones (y subordinación) con el estado republicano, cuya genealogía se encuentra ya en los años setenta y ochenta, en la confluencia entre la crítica indianista al carácter colonial del estado y su reivindicación de la autodeterminación indígena, la experiencia sindical katarista y el influjo de una izquierda alejada de la ortodoxia marxista y más abierta a la articulación entre los

¹⁴⁷ Además de toda una amalgama de adjetivos para caracterizar el estado–“libre, independiente, soberano, democrático y social, que reconoce el pluralismo jurídico, político, cultural y lingüístico; descentralizado y con autonomías territoriales” (art.2 CPE-PU 2007)–, en la propuesta de Constitución del Pacto de Unidad se utilizaba la expresión “Estado Unitario Plurinacional Comunitario”, que en la Constitución definitiva quedaría como “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías” (art.1 CPE). Una vez aprobada la Constitución, el Decreto Supremo 48 [18/03/2009] establecería la fórmula “Estado Plurinacional de Bolivia” como la nueva denominación oficial del estado.

¹⁴⁸ Tan solo tres constituciones previas a la boliviana (la Constitución rusa, la etíope y la ecuatoriana) contienen fórmulas que aluden explícitamente a la pluralidad de sus sociedades a través términos que incorporan concepciones pluralistas de “nación”: la Constitución rusa (1993) se refiere a un “pueblo multinacional” en el preámbulo y en su artículo 3; el preámbulo de la Constitución etíope (1995) habla de “naciones, nacionalidades y pueblos de Etiopía” y la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce el carácter “plurinacional” del estado, si bien, a diferencia de la Constitución boliviana, solo se anuncia en un solo artículo. En otros estados con pluralidad nacional *de facto* (Bélgica, Canadá, el Reino de España, Reino Unido, India, etc.), a pesar de que puedan presentar mecanismos de articulación de la plurinacionalidad y grados de descentralización más profundas que el Estado Plurinacional de Bolivia, en el ámbito declarativo no se reconoce explícitamente la pluralidad nacional. Para un análisis comparado, previo a la aprobación de la Constitución boliviana y ecuatoriana, ver: Requejo (2007).

lenguajes de clase y pluralismo cultural (Schavelzon 2015:75-95).

Más allá del reconocimiento de lo plurinacional, que recorre todo el texto y estructura el conjunto de una institucionalidad estatal, re-bautizada toda ella como *plurinacional*, la segunda aportación del Pacto de Unidad es lo que Fernando Mayorga (2013,2014) ha denominado el nuevo *sujeto plurinacional*, esto es: el término **nación y pueblo indígena originario campesino**, que se encuentra tanto en la propuesta del PU como el texto constitucional definitivo, expresando jurídicamente la coalición de actores e identidades aglutinadas a través del PU.

El vocablo “indígena originario campesino” resulta de la “combinación de tres códigos discursivos” que articulan “la vertiente clasista campesina con las identidades indígenas” (Mayorga 2014:41-42). Mientras que “naciones originarias” es utilizado por las organizaciones indígenas de tierras altas y “pueblos indígenas” en las tierras bajas (aunque los guaraníes también se auto-denominan en términos nacionales y, al mismo tiempo, como “pueblo indígena”), el término “campesino” recoge el legado de la Revolución del 52 y de la reforma agraria que “campesinizó” a los “indios” que, por otro lado, se identifican como “campesinos” sin que ello implique renunciar a su identidad “indígena”.

Todo el edificio del Estado Plurinacional se fundamenta en el reconocimiento de esta nueva subjetividad como portadora de derechos colectivos, cuya piedra angular es la *preexistencia pre-colonial* y la *libre determinación* asumidas en el artículo 2, del cual se derivan el amplio catálogo de derechos colectivos ya enumerados en el mismo artículo y desarrollados más ampliamente en el artículo 30.II de la Constitución¹⁴⁹:

“Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley” [art2 CPE].

¹⁴⁹ Relacionados con la autonomía y autogobierno indígenas, cabe destacar los siguientes derechos colectivos de los pueblos indígenas: el derecho “a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado” (art. 30.II.5), “al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económico acorde a su cosmovisión” (art. 30.II.14), “a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan” (art. 30.II.15).

Ni en la propuesta constitucional del Pacto de Unidad, ni en el texto constitucional definitivo, se enumeran cuáles son las “naciones” que componen lo plurinacional, limitándose a reconocer la oficialidad de 36 idiomas indígenas (art.5.I CPE) y a ofrecer una definición genérica de “nación y pueblo indígena originario campesino” coincidente con la mayoría de definiciones jurídicas de lo indígena que inciden en la preexistencia colonial y la afirmación de una identidad compartida¹⁵⁰. Además de ser la fórmula de reconocimiento de un nuevo sujeto portador de derechos colectivos, la tríada “indígena originario campesino” también nombra a una serie de figuras jurídico-territoriales mediante las cuales se da operatividad a estos derechos, como las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC), la “jurisdicción indígena originario campesina” o los Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC) –la nueva denominación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

Mayorga (2013:7) considera este nuevo sujeto plurinacional como el “rasgo distinto del Estado Plurinacional”. No obstante, también señala que se trata de una “construcción discursiva” y una “ficción jurídica” que, al no existir en la realidad sociológica más allá de la articulación política contingente que supuso el Pacto de Unidad, solo puede ser representado *por y desde el estado*:

“Un pueblo indígena en particular no puede reclamar la vigencia de sus derechos colectivos –tienen carácter “territorial”– si están en contra de los intereses generales representados por el Estado. De esta manera, el Estado Plurinacional condensa, sintetiza y unifica esa diversidad étnica y la somete a sus designios porque, a la usanza del nacionalismo revolucionario, el pueblo y la nación – aunque sea en plural– se condensan en el Estado” (Mayorga, *ibíd.*).

Abandonando el Pacto de Unidad mucho antes de su definitiva ruptura entre 2011 y 2012, en el contexto del conflicto entre gobierno (y sus aliados “campesinos”) y organizaciones indígenas por el proyecto de carretera del TIPNIS (véase Introducción), podemos decir que los guaraníes anticiparon algunas de las grietas de ese *sujeto*

¹⁵⁰ La definición es la siguiente: “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.I CPE, las cursivas son mías).

plurinacional que constitucionaliza un “nosotros” de carácter tan incluyente como genérico. En este sentido, Ledezma recuerda como una de las discusiones dentro de los debates del Pacto de Unidad fue la conjunción “y” entre “indígena originario [y] campesino”: “nosotros queríamos la “y” para distinguirnos de los campesinos, pero al final la depuraron” (véase Schavelzon 2012:93-131). Milton también incide en esta cuestión, señalando las diferencias entre “nosotros” y los “hermanos campesinos”: “diferencias en la forma como es la comunidad, y como es que internamente se distribuye la tierra, por ejemplo, la posesión sobre la tierra, los principios y los valores. No pasa solo por el nombre, pasa por unas diferencias enormes”.

Pero más allá de las diferencias entre los sujetos concretos incluidos en esta nueva subjetividad colectiva “plurinacional”, los intelectuales constituyentes guaraníes tenían una idea de plurinacionalidad que no pasaba tanto, o no solo, por la inclusión *en y a través* del estado. Lo plurinacional se vinculaba a un proyecto de construcción nacional guaraní que buscaba generar esferas de cogobierno *con* el estado. Así lo expresaba Milton Chakay cuando planteaba que “lo verdaderamente plurinacional no es tener indígenas metidos en todos los lados”; la *verdadera* plurinacionalidad se concretaría a través de la “construcción de una institucionalidad propia como nación que te permita hacer realmente una *coadministración con el estado central*”. Cuando Milton hablaba de “institucionalidad propia” no se estaba refiriendo a una “recuperación” de una supuesta institucionalidad “tradicional” o “ancestral”, a la manera de la “reconstitución” de los *ayllus* y *suyus* andinos que plantea el CONAMAQ, sino a un proyecto de *construcción nacional* “moderno”, inspirado en el proceso de constitución de la APG, pero que, al mismo, pretende trascenderlo: dejar de ser una “organización” para ser “nación”:

“No solo tenemos que ser organización, tenemos que ser nación, tenemos que construir y para eso tenemos que re-activar la institucionalidad propia, y si no hay la institucionalidad que consideramos adecuado en este nuevo contexto, hay que construirla. Así como lo hicimos con la APG que agarramos elementos que eran propiamente nuestros, y también otros elementos que eran nuevos” [Milton Chakay, 4/5/14].

* * *

Años después de la experiencia guaraní dentro del proceso constituyente tanto Milton Chakay como José Ledezma hacían un balance crítico: Milton asumía que “hay mucha, mucha distancia” entre los planteamientos pre-constituyentes de la APG y el texto constitucional, distancia que no haría sino acrecentarse con el ulterior desarrollo legislativo post-constituyente. A su vez, Ledezma consideraba que el “MAS ha logrado mantener las estructuras coloniales, los departamentos, sin mover nada, sin reterritorializar”.

Reconociendo estas distancias, ambos mantenían empero un posicionamiento pragmático: “nosotros no somos como otros pueblos indígenas: no está igual que como nosotros habíamos pensado por lo tanto no hacemos nada. Para nosotros”, decía Milton, “es un peldaño más. Si dice la Constitución algo, nosotros construimos sobre esa base”. Por su lado, Ledezma apuntaba: “al pueblo guaraní le sirve, pero no le sirve como objetivo final, entonces, habrá un segundo round”. Mientras no llega este segundo round, opina Milton, “vamos a construir estos gobiernos autonómicos indígenas en los municipios para que aporten a la *cuestión de la nación guaraní*”.

Apenas dos años después de la aprobación de la nueva Constitución boliviana, Avilio Vaca, el constituyente guaraní que trató de hacer llegar la propuesta (o las propuestas) guaraníes a la Asamblea Constituyente, se convertía en uno de los principales líderes e ideólogos de otro “mini-proceso constituyente”, el de Charagua, que, desde la praxis política local y sin demasiada conexión con la estructura dirigencial nacional de la APG, plantea su propia aportación a la “cuestión de la nación guaraní” a la vez que se nutre de las aportaciones y politizaciones del *ñande reko* realizadas antes y durante el proceso constituyente boliviano.

PARTE III MANDAR



Ilustración 25 De campaña por el Sí a la autonomía en Isoso (septiembre 2015)



Ilustración 26 Comunarios llegando a Charagua Pueblo para asistir al acto de campaña del MAS (marzo 2015)



Ilustración 27 Acto de campaña de Los Verdes en Charagua (marzo de 2015)



Ilustración 28 Rubén Costas de campaña en Charagua Pueblo (marzo 2015)



Ilustración 31 "Belarmino Solano 2015-2020", de campaña para las municipales (marzo 2015)



Ilustración 32 "Charagua apoya tu reelección hermano Evo 2020-2025". En la visita presidencial a Charagua (septiembre 2015)



Ilustración 33 Votando en Charagua Pueblo. Referéndum de aprobación del Estatuto (20 de septiembre de 2015)



Ilustración 34 Recuento en Charagua Pueblo (20 de septiembre de 2015)



Ilustración 35 Esperando los resultados en la capitanía de Charagua Norte (20 de septiembre de 2015)



Ilustración 36 La caravana de la victoria del Sí llega a la Plaza de Charagua Pueblo

CAPÍTULO 5

HACER POLÍTICA (MUNICIPAL) EN LOS LÍMITES DEL MUNICIPALISMO

Un campo político en transformación

Al calor de las movilizaciones populares que impulsaron el proceso de cambio boliviano y a través de las experiencias de lucha y debate en espacios como el Pacto de Unidad o la misma Asamblea Constituyente boliviana, la *intelligentsia* y dirigencia de la APG fue dando forma a una nueva demanda política ante el estado boliviano que, a su vez, exigía su transformación profunda.

Como hemos visto en el Capítulo anterior, la dirigencia guaraní y su conglomerado de aliados y acompañantes se apropiaron progresivamente, al tiempo que la enriquecían y guaranizaban, de una nueva *gramática autonómica* con que expresar viejos y nuevos anhelos con términos que trascendían los horizontes del multiculturalismo liberal y las demandas centradas en la cuestión agraria. Conceptos como “libre determinación”, “reconstitución territorial”, “nación guaraní”, “autogobierno”, “autonomía”, así como apelaciones a los derechos colectivos indígenas y a la refundación (y descolonización) del estado boliviano, todos ellos fuentes y afluentes del nuevo lenguaje plurinacional boliviano, se inmiscuían en los discursos dirigenciales y en los documentos orgánicos y estratégicos guaraníes (cf. APG 2005, 2006, 2008).

Charagua, núcleo del renacimiento guaraní de los ochenta, ejemplo –y construida como *ejemplar* (cf. Faguet 2012, 2016; Bazoberry 2008)– en términos de acceso de los pueblos indígenas a los espacios de poder municipal y, además, cuna de una de las regiones guaraníes (el Isoso) considerada más “puramente” guaraní a pesar de su *ethos* chané-arawak, volvía a situarse como vanguardia del mundo guaraní, tomando las riendas de un nuevo proyecto político planteado desde lo indígena. Utilizando el nuevo marco constitucional y legislativo del Estado Plurinacional, y con la noción de autonomía indígena como trama central –si bien reducida a un alcance local y vaciada de muchas de las competencias que se planteaban en la propuesta constitucional

de la APG—, el proyecto político guaraní plantearía una reformulación profunda de las lógicas de funcionamiento que han estructurado la política municipal charaguëña desde las tres últimas décadas.

El progresivo descenso de la autonomía indígena desde los ámbitos discursivos y jurídicos por donde venía planeando hasta aterrizar en los pantanosos (y menos épicos) terrenos de la praxis política local alteraría profundamente la configuración del *campo político* charaguëño. Una noción, la de campo político, que como en su momento plantearon Swartz, Turner y Tuden (1994 [1966]:117) “permite compensar la cualidad absoluta o rígida que se les imputa a conceptos (...) como sistema político, estructura política o proceso gubernamental”.

Si la antropología política post (o anti) funcionalista ya destacó que lo político debía entenderse más como un “campo de tensión” (ibid:105) que como un “sistema” cerrado, sería Pierre Bourdieu quien, en textos y conferencias dispersas (agrupados en Bourdieu 1982 y 2001), insistiría en esta dimensión dinámica de lo político, dando un nuevo recorrido y aplicabilidad a la noción de campo político, entendido como “un campo de fuerzas y un campo de luchas para transformar estas relaciones de fuerza”; “una arena que se da como tal y en la cual hay combates, enfrentamientos declarados”; “el lugar donde se generan, en la competencia entre los agentes que ahí se encuentran, productos políticos, problemas, proyectos, análisis, comentarios, conceptos, acontecimientos” (Bourdieu 2001:3-6).

En las páginas que siguen exploraremos el “campo de tensión”, “fuerzas y “luchas” que han ido dibujando las formas de practicar y entender la política (municipal) en Charagua, haciendo hincapié en las dos últimas gestiones previas al despliegue del proceso autonómico: el epílogo del municipalismo en Charagua, durante el cual se fueron forjando las articulaciones necesarias para el planteamiento de un proyecto que, al tiempo que se nutre de la experiencia guaraní dentro de la institucionalidad municipal, pone en cuestión algunas de sus bases.

En primer lugar, tomando una definición de experiencia propia sobre la política —“la política es sucia”—, trataremos de esclarecer cómo se acercan a (o se distancian de) la política quienes Bourdieu llamaría los “profanos”, esto es, aquellos que quedan fuera de la “competencia por el monopolio de la manipulación legítima de los bienes

políticos” (Bourdieu 2001:16). En segundo lugar, nos adentraremos con mucho más detalle en los últimos años de municipalismo en Charagua tomando como eje narrativo las experiencias de dos actores individuales que (durante un tiempo) sí dispondrían de este “monopolio” en tanto que “profesionales de la representación” (ibíd:31): Roberto Vargas y Claudio López, el último alcalde karai y el primer alcalde guaraní de Charagua.

Si el relato de Vargas nos servirá para entender las profundas transformaciones que implicó la Ley de Participación Popular, entre estas, la progresiva pérdida de centralidad de los karai de Charagua Pueblo al ritmo que el campo político charagüeño se fue *guaranizando*, la llegada del primer guaraní a la alcaldía –un año antes de la victoria del “primer presidente indígena de Bolivia”– evidenció este proceso de (re)cambio, indisociable de las profundas transformaciones que vivió Bolivia desde inicios del presente siglo. Fue hacia al final de la gestión de Claudio López cuando “eso” de la autonomía indígena aterrizó en Charagua. El posicionamiento ambivalente del primer alcalde guaraní de Charagua ante una propuesta de *los suyos*, y ciertas rencillas con los “hermanos” que le habían llevado a la alcaldía, ilustran las problemáticas que atraviesa la práctica política guaraní, a la vez que anticipan la dimensión conflictiva que, desde entonces, articularía la autonomía indígena.

1. Visiones “profanas” en torno a la política

“Alguien que ingresa en la política, al igual que alguien que entra a una religión, debe sufrir una transformación, una conversión, y aun si no parece ser así, aun si no tiene consciencia de ello, esta le es tácitamente impuesta” **Pierre Bourdieu** (2001:5)

“Se ha metido mucha gente en política, no era antes así. Hoy todo se ha vuelto político”.

don Joaquín, [seud.] anciano de Aguarigua, Bajo Isoso

En el edificio teórico bourdeano la noción de “campo”, indisociable de las nociones de capital y habitus (Bourdieu y Waquant 2005:160), es utilizada para aludir a “microcosmos sociales relativamente autónomos” entre sí: “espacios de relaciones objetivas que son el sitio de una *lógica y una necesidad específicas e irreductibles a aquellas que regulan otros campos*” (ibíd.:150, las cursivas son mías). Sin llegar en ningún caso a entender lo político de forma independiente de las estructuras socioeconómicas ni de los otros campos que configuran un determinado universo social –al fin, la noción de campo tiene sentido solamente como una “técnica para pensar relacionalmente”, (ibíd.:149)–, para el sociólogo francés aquello político no se reduciría tampoco a una mera “manifestación epifenomenal de fuerzas económicas y sociales cuyos actores políticos serían de cualquier manera las marionetas” (Bourdieu 1982:9).

De forma coaligada a otros campos, el campo político tiene, pues, su propia eficacia, sus reglas que le proveen de esta eficacia y que lo configuran como “un pequeño mundo social relativamente autónomo (...), un universo que obedece a sus propias leyes, que son diferentes de las leyes del mundo social ordinario” (Bourdieu 2001:3-5). Para Bourdieu, “la mayoría de los campos –religioso, literario, político– descansan sobre presupuestos tácitos que son aceptados por todos: del tipo <<el arte es el arte>>, <<la política es la política>>, etc.”. Y añade: “esto es algo de lo cual los profanos tienen a veces la *intuición*. Tienen una *sospecha* con respecto a la delegación política que descansa sobre ese sentimiento de que las personas que juegan a ese juego que llamamos política tienen entre ellos una suerte de complicidad fundamental, previa

a su desacuerdo” (ibíd.:12).

La entrada de alguien en política exige no solo conocer, sino también adoptar y en gran medida someterse o ser *cómplice* con estas leyes tácitas diferenciadas de las del “mundo social ordinario”, lo cual necesariamente implica una “transformación” de quien se *hace político* equivalente a la del neófito que se convierte a una determinada religión, tal como se afirma en la cita que abre el apartado. Las sugerencias de Bourdieu resultan en buena medida análogas a las consideraciones de George Balandier (1994) en torno a las dimensiones escénicas, teatrales y dramáticas del poder y la *representación* política. En su recorrido por las formas de escenificación del poder político tanto en sociedades tradicionales como contemporáneas, Balandier hace especial énfasis en los efectos modificadores que el poder tiene *también* sobre quien lo ejerce: a través de su “manifestación espectacular”, afirma, “el poder separa, aísla, hace enfermar; eso es algo que todo el mundo sabe. Sobre todo, cambia a quien accede a él. La entronización es una modificación” (Balandier 1994:33).

Estas consideraciones preliminares en torno a la política y sus lógicas en una época en que, al decir de don Joaquín, “todo se ha vuelto político”, nos ofrecen un marco interpretativo para acercarnos tanto a la visión (política) de los “profanos”, como también para adentrarnos con más detalle y sistematicidad en cómo actúan dentro de este micro-cosmos (relativamente) autónomo aquellos que se “transforman” en políticos.

1.1 “La política es sucia”: entre el desencanto, el distanciamiento y el realismo

Hablando en términos generales, si en algo coinciden los charagüños, entre ellos pero también con gran parte de las sociedades que viven en sistemas políticos formalmente democráticos –cada vez, más “post-democráticos”– es en sostener una visión negativa, entre cínica y desencantada, de “la política”: sobre cómo se practica, quienes la practican y en qué consiste, verdaderamente, su práctica¹⁵¹. Caracterizar a

¹⁵¹ Estas consideraciones generalizadas de tipo negativo sobre el funcionamiento de la política charagüña no acaban de encajar, por no decir que resultan francamente contradictorias, con el panorama idílico dibujado por Jean-Paul Faguet (cf. 2012, 2016), consultor del Banco Mundial y profesor de la London School of Economics, con numerosas publicaciones académicas sobre los vínculos entre descentralización local y desarrollo económico en distintos países del “Tercer Mundo”. En la

algo o alguien como *político* equivale prácticamente a una forma de descalificación o, al menos, funciona como una advertencia suspicaz, una “sospecha originaria” (Bourdieu 2001:12) ante este algo o alguien político que, se sobrentiende, se mueve en unos terrenos morales distintos –mucho más elásticos– de los que rigen otros ámbitos de la vida social. En este sentido, la distinción entre *vida orgánica* y *vida política* que orienta el accionar colectivo de la APG a la hora de relacionarse y participar en la institucionalidad estatal (vida política), aparte de constituir una estrategia para conectar esta participación con las estructuras auto-organizativas guaraníes (vida orgánica), busca también orientar en términos morales las relaciones de la organización y sus dirigentes con lo político, conscientes de los efectos transformadores del juego político sobre aquellos guaraníes que entran a jugar en él. Más aún al tratarse de un juego donde las reglas y la mayoría de jugadores son (o eran) karai.

“La política es sucia” es una frase que sintetiza con contundencia y cierta crudeza estas consideraciones en torno a la política: ciertamente reacias a la vez que también realistas, en tanto que definen lo político a través del funcionamiento *real* de las instituciones y las prácticas percibidas como “políticas”, al modo de lo que

investigación –a medio camino entre lo cuantitativo y cualitativo, el análisis de caso y el comparativo– que recoge con más detalle los efectos de la municipalización en diversos municipios bolivianos, Charagua aparece como un indiscutible “ejemplo de éxito” de la descentralización, una suerte de *municipio modelo* que a su vez demostraría el éxito de la Ley de Participación Popular (LPP) como mecanismo de democratización y mejora de las condiciones socioeconómicas en las áreas rurales del país (Faguet 2016). Faguet (ibíd.:138-139) habla de “evidencias abrumadoras de alta calidad” en la gestión municipal charagüeña, algo que confirma con datos cuantitativos y análisis estadísticos sobre los impactos socioeconómicos en la distribución del presupuesto municipal, y también con entrevistas y encuestas entre comunarios guaraníes y vecinos del pueblo, que reportan “satisfacción con su gobierno local”. Asimismo, Faguet se afirma “sorprendido” de que “en docenas de horas de entrevistas con autoridades y ciudadanos de toda condición”, desarrolladas en 1997, no saliera “a la superficie ni una sola acusación de corrupción oficial” (ibíd.:138); acusaciones que yo sí escuché, literalmente, el primer día que puse un pie en Charagua y que, de hecho, chocan con algunas aportaciones del mismo Faguet, que recoge relatos sobre un intento de “soborno” a un concejal municipal para que alterase su voto a la hora de elegir el alcalde (ibíd.:127). Su conceptualización de Charagua como un “caso de éxito” no haría sino confirmarse en su segunda visita al municipio más de diez años después (2009), donde al igual que 1997, encontró “poca discordia social”: “conflictos como tales no existían” (ibíd.:289); algo, como mínimo, sorprendente si tenemos en cuenta que su segunda visita se produce en medio del inicio del proceso autonómico indígena que cuestiona la misma institucionalidad municipal. Ante tales consideraciones se pueden plantear tres opciones: 1) las opiniones de los charagüeños han dado un giro de 360 grados entre las visitas de Faguet y las mías; 2) a los actores entrevistados y encuestados por Faguet no les interesó mostrar al entrevistador/encuestador una parte de su realidad política; 3) al mismo Faguet no le interesó aportar datos que cuestionasen su tesis fundamental: la LPP es un “ejemplo de éxito” a seguir y exportar para otros gobiernos del Tercer Mundo, que por otro lado el mismo Faguet asesora como “consultor”. Cierro aquí esta larga anotación, dejando al lector que se forme él mismo sus propias consideraciones al respecto y explicitando que estas consideraciones críticas el posicionamiento de Faguet no suponen una impugnación a la totalidad de su investigación.

Maquiavelo (2002:99) llamó la “*verdad efectiva*” de la actividad política en oposición a la “idea imaginaria” que se tiene de ella. “La política es sucia” es una frase que he podido escuchar, no pocas veces y en boca de personas muy distintas, al hablar sobre acontecimientos o personajes políticos de la vida política local, regional y nacional, sobre todo en momentos de campaña y elecciones, que es cuando lo que comúnmente se entiende por “la política” –instituciones estatales, partidos políticos, competencias electorales– adquiere una forma mucho más corpórea y se intensifican algunas de sus prácticas consideradas más características y, a la vez, “sucias”.

Esta definición de la política como algo “sucio” funcionaría a modo de los presupuestos tácitos que, al decir de Bourdieu, rigen en los campos: decir que “la política es sucia” equivaldría a decir que “la política es...la política”, simplemente funciona así, esta es su verdadera lógica. De esta forma, al mismo tiempo que la política se concibe, en efecto, como un ámbito *diferenciado* de otros campos de la vida social, el tipo de lenguaje que se utiliza para diferenciarlo es un “lenguaje de la contaminación”, para utilizar las tesis de Mary Douglas (1973 [1966]), quien entiende que las ideas en torno a la suciedad expresan fundamentalmente “desorden”. Pero al mismo tiempo, dice Douglas (ibíd.:19), “la reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el nexo que existe entre el orden y el desorden”. La “eliminación de la suciedad” no sería tanto “un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo para organizar el entorno”, “un movimiento creador” (ibíd.:14-15).

En otras palabras, de la misma autora:

“La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados” (ibíd.:54-55).

En este sentido, el proyecto autonómico debe entenderse también como un proyecto de *higiene* democratizadora, que recoge y trata de movilizar a su favor los anhelos explícitos e implícitos de construcción de un nuevo orden político-moral, *limpio* de los “elementos inapropiados” que ensucian el funcionamiento de la política municipal “tradicional”, también adjetivada como “karai” o “colonial” por los dirigentes

e intelectuales guaraníes.

1.1.1 Corrupción, clientelismo y amoralidad. Los “elementos inapropiados” de la política

¿Cuáles son, desde una perspectiva más concreta, estos “elementos inapropiados” que ensucian la política? Si bien esta pregunta, que está en la base de los elementos propositivos y transformadores articulados en el proyecto guaraní, se irá respondiendo en los capítulos siguientes, los discursos y visiones “profanas” sobre la política insisten de forma recurrente, y a través de un léxico propio del “micro-cosmos político”, en un conjunto de aspectos que, a fines analíticos, podemos clasificar en tres grupos; a saber:

1) Formas de **corrupción política** que, abarcando una amplia gama de prácticas concretas que a menudo se confunden entre sí, podemos dividir en dos grandes tipos. Por un lado, tendríamos la corrupción económica más explícita y ampliamente condenada: el enriquecimiento personal ilícito a través del cobro de comisiones o “diezmos”, malversaciones, desvíos de fondos públicos y otros “desmanes”, “robos” y “aprovechamientos” que, independientemente de la solidez de las pruebas empíricas, se *sospecha* que potencialmente cometen (o quieren cometer) quienes entran en política. Por otro lado, también habría un conjunto más difuso de prácticas, más comunes y más o menos veladas, que tendrían que ver con el uso patrimonialista de las instituciones por parte de quienes ocupan cargos públicos, prácticas que aunque no siempre son calificadas de “corrupción” y suelen asumirse como inevitables y parte del juego político, también son ampliamente criticadas. Básicamente consistirían en la distribución interesada del presupuesto municipal, las obras públicas o las “pegas” (trabajos) en la administración, según redes de parentesco y afinidad personal; o, en su modalidad de “cuoteo”, afinidad política, étnica, organizativa o faccional.

2) Estrechamente relacionado con lo anterior, también suele entenderse que la política funciona a través de mecanismos **clientelares**, esto es: redes de circulación e

intercambio de bienes de subsistencia y consumo, proyectos, cargos y pegas a cambio de *favores*: apoyo electoral, asistencia a actos político-partidarios (“acarrear gente”), reafirmación o cambio de lealtades políticas, etc. Estas redes funcionarían a través de la mediación personal de figuras concretas (“relacionadores”, “operadores”) encargadas de realizar el intercambio con los clientes. La mayoría de charagüeños considera que estas prácticas se producen de forma más intensiva las zonas rurales guaraníes, y muy especialmente en el Isoso, a menudo a través de la intermediación de los mismos capitanes¹⁵².

3) Por último, las visiones profanas de la política se centran también en determinados **comportamientos** considerados “propios” de los políticos y reprobados en términos morales: actos y prácticas consideradas *ilegítimas* que incluirían todo lo señalado en los dos puntos anteriores, pero también un abanico más amplio de prácticas y actitudes: engaños y mentiras; actuaciones políticas que se juzgan movidas solo por intereses personales o materiales, a menudo ocultos y que funcionan al margen de los “principios”, “convicciones” o “compromiso” que *deberían* guiar la acción política; cambios de lealtades a lo largo de una trayectoria política individual (“voltearse”, “venderse”), que también expresarían una falta de principios o la intervención de intereses ocultos; o el tipo de trato que dispensan las autoridades políticas a quienes no son políticos (no “atender” como es debido, ser “engreído”, “descuidado”, “olvidarse” de la gente, etc.).

1.1.2 *Las zonas grises de la política: tres miradas*

Antes de ver de qué manera algunas de estas “sospechas” y representaciones (no siempre, pero a veces también, sedimentadas en *prácticas*)¹⁵³ hacen parte de las

¹⁵² Cabe apuntar que las acuaciones de “clientelismo” o, como es conceptualizado por Auyero (1998) tratando de ir más allá de juicios morales –“redes de resolución de problemas y supervivencia a través de un tipo de “mediación personalizada”– hacen parte de las *representaciones* de los karai del funcionamiento específico de la política guaraní que niega la misma agencia política guaraní y su capacidad de erigirse como sujetos políticos autónomos.

¹⁵³ Durante el trabajo de campo he podido recoger multitud de “sospechas”, acusaciones y rumores que incluían toda la gama de posibilidades presentadas más arriba, y todavía más. Como resulta evidente,

luchas del campo político charagüeño, y del propio sistema municipal, veamos cómo se expresan en la cotidianeidad charagüeña a través de tres viñetas etnográficas que recogen experiencias, relatos y percepciones sobre las *zonas grises* de la política muy diferentes entre sí. De hecho, lo único que comparten es que sus protagonistas –un karai, un isoseño y una cochabambina [todos sus nombres son seudónimos]– pueden considerarse “profanos” (nunca han ocupado un cargo político formal ni se han presentado en contiendas electorales) y que, aun partiendo de visiones y posiciones tan heterogéneas como lo es la propia sociedad charagüeña, mantienen una mirada sobre el funcionamiento real y las consecuencias de la actividad política que bascula entre el desencanto, el distanciamiento y un realismo político tan crudo como lúcido, plegado de matices y complejidad.

“Con calmita con coquita, así es como funciona”. Las “visitas” de Chicho

Chicho y su mujer, Liliana, que esta semana han terminado de pintar su casa de verde para que no quede dudas sobre a quién apoyarán en las próximas elecciones, me preguntan si quiero acompañarlos a hacer un “encargo” en una de las propiedades de Gustavo García, oficial mayor de la alcaldía durante la gestión municipal de Los Verdes (2010-2015), considerado por muchos quién verdaderamente “manda” en el municipio, como me lo dejaría claro la misma Liliana: “¡El alcalde [Domingo Mérida, isoseño-guaraní] no pinta nada! Quien maneja todo es Gustavo. ¿Sabes cómo le llaman algunos? ¡Dios!”. Partimos con Chicho, Liliana, su madre y sus hijos en la vagoneta con que Chicho suele hacer de chofer de la municipalidad. Un trabajo que dejaría pronto. Tras las elecciones generales y regionales de 12 de octubre de 2014, Chicho consiguió una “pega” en la sede charagüeña de una institución de desarrollo agropecuario de la Gobernación de Santa Cruz que, en Charagua, emplea a sectores próximos a Los Verdes.

Paramos un momento en Charagua Estación, donde Chicho comprará varias bolsas de coca de tamaño considerable. Por el camino, como siempre, discutimos. Liliana se dedica a criticar con rudeza a diversos capitanes guaraníes. Por su lado, Chicho insiste en que la mayoría de las comunidades de Charagua Norte no son,

comprobar la veracidad de estas y, aún más, observar cómo algunas de ellas se trasladan en la práctica, resulta mucho más difícil. Además, hay ciertas prácticas (por ejemplo las que se califican de “clientelismo” o de “reparto de pegas”) que reciben distintas interpretaciones dependiendo de la posición e intereses de los actores involucrados. En cualquier caso, lo que nos interesa no es tanto su “veracidad”, sino las propias interpretaciones sobre estas “zonas grises” de la política y cómo se convierten en una parte más del juego político.

como el Isoso, “puramente” guaraníes: son una “mezcla”, “mestizos”. “Lo que pasa es que el Evo quiere hacer creer que en Bolivia todos somos indígenas”, añade la madre de Chicho, quien, por su lado, puntualiza que no todos los capitanes comunales de la capitanía de Charagua Norte apoyan a sus dirigentes orgánicos: “el directorio de la capitanía del Norte está en la cuerda floja”. Añade que tampoco todos los comunarios –guaraníes o “mestizos”– son como los dirigentes que impulsan la autonomía: “resentidos” con los karai. Dice que después del encargo en la estancia de Gustavo, que consistirá en entregar plata y víveres al “mozo”, guaraní, que vive allí, pararemos a “visitar” al capitán comunal de una comunidad [dejo el nombre de la comunidad sin reseñar], donde tampoco todos son guaraníes y donde están trabajando en un proyecto de viviendas financiado por la Gobernación cruceña: “allí, gracias a su capitán, sí tienen visión de desarrollo”. Enseguida sospecho que esta “visita” es el verdadero objetivo del viaje.

La visita será breve. Chicho bajará del auto, saludará afectuosamente al capitán que está cargando ladrillos junto a otros comunarios, y dirigiéndose a él en tono de broma como “mburuvicha guasu” (capitán grande), se lo llevará a unos pocos metros del grupo para charlar. También le dará las bolsas de coca que ha comprado en la Estación. De vuelta al pueblo, Chicho me dirá, una vez más, que “no entiendo nada de cómo funciona la política aquí”. Y dejándome claro que no debo escribir sobre *esto* –“si no te echamos”– me cuenta que ha ido a ver al capitán porque es su “aliado”: “tenemos aliados en todas las comunidades, podemos tumbar al directorio de la capitanía al toque. Las bases no deciden nada, somos *nosotros* quienes manejamos”. Cuando le pregunto quién es “nosotros”, me habla de “los hombres fuertes de la Gobernación”, por quien él trabajaría. Y ese “manejo”, aclara, “no es solo con plata”, es confianza, visitas, “poco, a poco, con calmita, con coquita, así es cómo funciona”. Me muestro entre sorprendido e incrédulo. Liliana se ríe de mi ingenuidad: “Es que la política es sucia, ¿no sabes Pedro?”.

Boni se echó a perder por la política. Las advertencias bíblicas de don Joaquín

Como la mayoría de ámbitos de su vida cotidiana, los análisis políticos de don Joaquín, un respetado anciano de Aguaragua, recorren a la Biblia. De las muchas conversaciones que mantuvimos en la *oka* de su casa, en que acontecimientos políticos y disputas entre capitanes se entremezclaban con pasajes bíblicos y enseñanzas del Señor, el que sigue es uno de los que pude registrar. En un castellano que no es su lengua materna ni la que habla normalmente pero que utiliza con una brillante riqueza expresiva, Joaquín explica cuáles serían los verdaderos “orígenes” de las disputas y conflictos *político partidario religiosos* que, en los últimos años, sacuden el Isoso con una especial intensidad:

“Yo me pongo a analizar estos temas políticos. Siempre viene ya antes, antes de Cristo, viene ya esto, joven. Descendientes de Noé, más antes, los politeístas. Entonces hay *parte político partidario religioso*, hay también. Biblia, allí dice, allí yo lo analicé todo. Allí hay unos grupos, los políticos, en el tiempo de Cristo, ¿no ve?. Sanjoseo, fariseo y escriba, saduseo, herodianos. Aunque ellos *son pocos, poca personas, pero son fuertes en su política*. Ellos no aceptan la resurrección de Cristo, no aceptan el Espíritu Santo, no aceptan, trabajan con Satanás. *Y todo eso grupo de político partidario religioso llega hasta el momento, cual descendiente que sigue eso*. Sale bien la persona que tiene su mentalidad sano, que sigue la palabra del Señor, lo lleva bien. Sino va a fracasar. Lo mismo que está pasando ahora. Eso yo lo analizo”

Don Joaquín realizaba estos análisis meses antes de que, en un solar en las afueras de la ciudad de Santa Cruz, se encontrara el cuerpo sin vida del *mburuvicha guasu* Bonifacio Barrientos Cuellar, “Boni Chico”. Según la mayoría de informaciones —o, al menos, los rumores numéricamente dominantes—, con signos evidentes de violencia. Como no podría ser de otra forma, el “asesinato” de Boni Chico llenó Charagua, y muy especialmente el Isoso, de todo tipo de teorías explicativas: desde su implicación en el “tráfico de tierras”, hasta la intervención de la brujería, llegando incluso a quienes decían que Boni, en realidad, todavía estaba vivo. Joaquín también tenía su teoría que, de forma más o menos explícita, vinculaba su muerte con su implicación, en un bando equivocado (el de Satanás) en esta batalla “político partidario religioso” que viene “de antes de Cristo”.

Al decir de Joaquín, y de muchos isoseños con años y experiencia, Boni se desvió del legado de su padre, Bonifacio Barrientos Iyambae, Sobre Grande, que cuando traspasó el cargo a su hijo dejó muy claro que un *mburuvicha* no debe “meterse” nunca en política, entregando al nuevo capitán un hacha, una pala y un machete como símbolos de la *verdadera política* que debe seguir un capitán. Don Joaquín nos lo cuenta así: “cuando estaba posesionando Bonifacio Barrientos hijo, el padre finao dijo: mire, yo estoy entregando la herramienta, pala y machete, esa es su político, no hay que hacer engañar por un tacito de café, cuando está lleno, que esté lleno también aquí, comemos ya; si está con hambre, que esté con hambre también, no sea tu cuchara la comunidad”.

El Boni joven desoyó los consejos del Boni viejo. Además de no pasar la misma “hambre” que pasaba “la comunidad”, Boni se metió en política: “él ha entrado en política, él era Senador dicen, de allí sale...se maleó, casi no para en Isoso, vive en Santa Cruz”. Pero además, Boni desobedeció algo más que los concejos de Sombra Grande. Para Joaquín el “respeto a las autoridades” es algo, literalmente, sagrado, parte de la “ley de Dios”. En un mundo en que no solo Dios actúa,

también “Satanás tiene poder, tiene autoridad también, *cuando uno le pide*”. Boni Chico –don Joaquín no tiene del todo claro pero analiza (y sospecha)– quizás falleció porque alguno de sus muchos “enemigos políticos” decidió “pedir”. La política es sucia, pero también peligrosa.

Entre el distanciamiento y la resignación. La mirada cosmopolita de Fanny

Fanny, nacida en Cochabamba unos cuarenta años atrás, llegó por vez primera a Charagua Pueblo en 2014, tras más de diez años seguidos residiendo y trabajando en Sevilla, primero cuidando a una persona mayor, después como camarera. Su hermana y su madre, que también vivieron varios años en España desempeñando trabajos de cuidado, regresarían antes y se establecerían en Charagua. Junto a otros miembros de la familia abrirían un puesto de comida en el mercado, en el que también se incorporaría Fanny a su vuelta. A veces aún les llamaba una de las “señoras” a quien cuidaban: “la señora era muy buena, siempre nos acordamos”.

Desde su puesto del mercado, donde atiende seis días por semana desde primera hora de la mañana hasta bien entrada la noche, Fanny se miraba los acontecimientos políticos que se vivían en Charagua con cierto *distanciamiento*: no se consideraba charagüeña sino cochabambina –y un poco sevillana–, llevaba más de una década fuera de Bolivia y, además, lo que veía y escuchaba no le convencía. Menos aún si lo hacía desde la perspectiva que le daban sus años en España. “Allá es diferente, la gente está más informada de la política, se interesan, no se dejan engañar con cualquier cosa”. Uno de los ejemplos que ponía para ilustrar esta comparación era la televisión, siempre encendida en los puestos del mercado. Si en la tele boliviana “todo es atraco, novela, morbo”, en España pasaban más programas de debate y discusión política que, cuando vivía allí, afirma, seguía con asiduidad.

A diferencia de muchos –quizás, la mayoría- de vendedores del mercado, Fanny estaba muy lejos de considerarse *masista*, afín al MAS. Tampoco compartía, ni acababa de entender, el entusiasmo de sus paisanos con el “hermano” Evo. Cuando el presidente vino a Charagua Pueblo, un día antes del referéndum de aprobación del estatuto (20 de septiembre de 2015), Fanny no fue al coliseo junto al grupo de comerciantes del mercado Bolívar. Aunque no había mucho trabajo, se quedó trabajando en el puesto. Una suerte de protesta pasiva.

Unos meses antes de esta visita presidencial, Fanny había acabado cediendo a lo que calificó de “chantaje”, y en las elecciones municipales de marzo de 2015 votó la lista conjunta del MAS y las capitanías guaraníes: “el MAS ha dicho que no trabajará con los municipios opositores, si no les votamos no llegarán obras a Charagua”. Además de votarles por “chantaje”, Fanny estaba muy descontenta con los primeros pasos del nuevo gobierno municipal, encabezado por el guaraní

Belarmino Solano: “han hecho lo mismo que los otros, han puesto solo a su gente a trabajar dentro de la municipalidad, puros guaraníes, muchos no están preparados”. “No creo yo que con la autonomía esto vaya a cambiar, *aquí* la política es sucia”.

2. La política charagüeña y sus transformaciones desde la visión de los “profesionales”

En lo que sigue, nos desviamos de las visiones “profanas” sobre la política charagüeña para, sin perder de vista el contexto regional y nacional más amplio, pasar a analizar su funcionamiento y evolución de la mano de dos actores políticos “profesionales”: Roberto Vargas, el último alcalde karai que ha tenido Charagua, y Claudio López, el primer guaraní que se convertiría en alcalde en un municipio donde, a partir de entonces, todos los alcaldes subsiguientes serían guaraníes.

Sin llegar a desmentir que la política sea una actividad “sucia” o, al menos, que requiere dejar de lado ciertas consideraciones morales para jugar con otro tipo de reglas esencialmente políticas, sus experiencias y relatos *desde dentro* introducen muchos otros matices –y marcos morales– a esta negatividad que impregna las concepciones populares de la política institucional.

2.1 Roberto Vargas, el último alcalde karai ante el “levantamiento” guaraní

Cuando le dije a Roberto Vargas que me interesaba charlar con él para recoger el testimonio del último alcalde karai de Charagua, sonrió. Entre resignado e irónico, introdujo matices trágicos a mi afirmación: “si gana la autonomía voy a ser el último alcalde karai de *toda la historia de Charagua*. Porque si entra la autonomía, ¡se acabó! Nosotros, como personas que no somos guaraníes –porque yo no me considero guaraní– no tendremos opción: ni yo ni mi familia ni mis hijos. Nunca más un karai va a gobernar Charagua”.

Roberto afirma y acota su charagüeñidad a través de un recorrido familiar hecho de memorias y herencias que lo vinculan –a él, a sus ascendentes y descendientes– al pueblo de Charagua:

“Mi abuela llegó a los 15 años aquí a Charagua, a una propiedad que es Itaguazurenda, sus parientes eran administradores en esa propiedad. Mi abuelo Vargas, era de acá, charagüeño que se casa con mi abuela (...) O sea, que mi padre es charagüeño nacido en Charagua, y mi madre también. Soy charagüeño

de padre y madre. Somos ocho hermanos todos nacidos acá en el pueblo. Y soy casado con una *charagüeña-charagüeña*, familia Barba, y mis hijos son charagüeños” [Roberto Vargas, 04/05/2015]¹⁵⁴

Mecánico de profesión y dueño de una pequeña propiedad ganadera en Charagua Norte heredada de su padre, Roberto pasó una larga etapa de su juventud viviendo y trabajando fuera de Charagua. Primero, en Brasil, y después, en la ciudad de Santa Cruz, donde conocería a la *charagüeña-charagüeña* que se convertiría en su esposa. A fines de los ochenta, en medio de una galopante crisis económica cabalgada a golpe de ajustes neoliberales, Roberto y su esposa regresarían al pueblo de Charagua para “formar una familia”. Al poco de instalarse, y siguiendo la estela de su padre, don Abelardo Vargas, director de la Escuela Normal de Charagua y alcalde en una gestión durante los años setenta, Roberto se involucraría a fondo en la política charagüeña, hasta el punto de llegar a ser alcalde en dos gestiones: entre 1990-1992 y entre 2001-2005.

En ambas ocasiones llegaría a la alcaldía de forma un tanto accidentada. En 1990 tras el fallecimiento de la persona que encabezaba su candidatura, y en 2001 después de la destitución por “malversación de fondos” del alcalde inicialmente electo, también, como todos los que le habían antecedido en el cargo, karai. Roberto asumiría la alcaldía gracias a pactos inter-partidarios de geometría variable en el seno del Consejo Municipal, el órgano legislativo municipal que, hasta la introducción de la elección del alcalde por voto directo en 2010, tenía la potestad de elegir el alcalde entre los concejales electos, al modo de un sistema parlamentario¹⁵⁵.

Aun sin seguir siempre la política de alianzas inter-partidarias marcada desde las direcciones nacionales de los partidos, este tipo de pactos reproducían a nivel local las lógicas de la denominada “democracia pactada” boliviana, que desde 1985 hasta la

¹⁵⁴ En adelante, reconstruyo la historia y el punto de vista de Roberto basándome en diversas charlas informales que mantuvimos durante las dos últimas etapas de trabajo de campo y una entrevista en profundidad registrada en audio [04/05/2015], de la que extraigo las citas más extensas.

¹⁵⁵ En 1990, Roberto concurrió en una lista conjunta entre el ADN (Acción Democrática Nacionalista) y el MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria), partidos ideológicamente antagónicos pero por entonces aliados a nivel nacional en el marco del denominado “acuerdo patriótico”. Asumiría la alcaldía con el apoyo del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario). En el 2001, tras la destitución del alcalde electo por el MNR, sería elegido alcalde con los votos del MIR y el MBL (Movimiento Bolivia Libre), aunque al fin de la legislatura perdió el apoyo de estos partidos y recompuso su alianza con el MNR y el NFR (Bazoberry 2008:87).

desintegración del sistema de partidos tradicional en 2003 llevaría a la conformación de hasta cinco gobiernos nacionales de coalición consecutivos, entre partidos de signos ideológicos a menudo antagónicos. Como señala Jose Luís Exeni (2016), tales coaliciones partían de una concepción “patrimonialista” del Estado y lo público, orientada sobre todo al reparto o “cuoteo” de cargos y trabajos (“pegas”) entre las élites de los principales partidos políticos.

Parte de la trayectoria de Roberto en el seno de la institucionalidad municipal está marcada también por estas lógicas de “cuoteo”. Además de su experiencia al frente de la alcaldía, en la gestión de 1996-2000 sería nombrado oficial mayor en el área de recursos financieros, un cargo administrativo de “libre elección” al que accedería gracias a un pacto político, durante la misma gestión en que su padre fue electo concejal (por el ADN) y nombrado presidente del Concejo Municipal, a cambio de su voto a la alcaldía y el cargo para su hijo (Faguet 2016:111-112)¹⁵⁶.

Roberto siempre concurrió a las elecciones a través del partido al que él y su padre se afiliaron ya en 1983: el ADN (Acción Democrática Nacionalista), fundado por el dictador Hugo Bánzer en su etapa de reconversión en líder “demócrata”. Cuando le pregunté si el hoy desaparecido ADN era un partido “derechista”, tratando de ubicar el adenismo (y al mismo Roberto) dentro de unas coordenadas ideológicas estables –y, en efecto, un tanto eurocéntricas–, tras dudar unos instantes como si se encontrara ante algo que nunca se ha preguntado, responde que “la ADN la maneja cada uno como quiere... ¿Cómo le puedo decir? No es lo mismo un adenista yo que un adenista mi vecino”. Tras esta breve caracterización “ideológica” del adenismo como un soporte moldeable a conveniencia de cada vecino, cuenta cómo se hizo adenista:

“Yo me hice adenista porque mi padre era primero emenerrista [del MNR, ver más abajo], pero a mi padre lo ayudó bastante Hugo Bánzer Suárez. Mi padre estuvo, por decirle, 25 años de director de esa Normal [escuela de formación de maestros rurales], famosa Normal, una de las mejores de Bolivia. Y cuando estuvo Bánzer, en el 72 adelante, mi padre fue donde Banzer y le pidió que le dé para construir

¹⁵⁶ Jean-Paul Faguet (ibíd.:127) también recoge distintos testimonios que afirman que el MNR intentó sobornar a Abelardo Vargas con 30.000 dólares para que votara a su candidato como alcalde, “pero el dirigente local de ADN había recibido la orden de apoyar a cualquier partido menos al MNR, y el voto de ADN fue a Saucedo”.

todas esas aulas y Bánzer le dio, le entregó y mi padre hizo esa Normal. Entonces él dijo: “si soy emenerrista y a mí me ha ayudado Bánzer y hay un partido que él crea que es la ADN, yo me vuelvo adenista.” Entonces por esa línea yo, digamos, también me inclino por un partido político, ¿no? Era el ADN”.

De forma consecuente con estas lógicas pragmáticas y flexibles a la hora de entender la filiación ideológico-partidaria, en que las filiaciones de parentesco son un elemento determinante, Roberto considera que cuando fue alcalde no se “vistió del color” de su partido político. Reproduciendo un discurso que constituye uno de los ejes normativos sobre el buen comportamiento de los agentes que intervienen en el campo político, entiende que la política municipal no debe basarse en “líneas”, “colores” o “consignas” políticas. Lo que importa son las “capacidades” de las personas concretas y, sobre todo, cómo estas las orientan para “hacer gestión”, “proyectos productivos”, “entregar obras”, “que se vea una mejora en el municipio” y, a la vez, que no haya “desmanes”. A partir de estos criterios, considera que ha habido dos buenas gestiones en Charagua: la de don Lucho Saucedo [MBL 1996-2000]¹⁵⁷, en la que él estuvo de oficial mayor, “fue una buena gestión porque se trabajó, se vio, inclusive don Lucho tuvo una condecoración, y lo nombraron Charagua municipio estrella”; y la gestión siguiente, con Roberto al frente de alcaldía.

La “refracción” de la plaza del pueblo; el “medio millón de dólares” que “sacaron” como compensación a la empresa hidrocarburífera Transierra por la construcción del oleoducto Bolivia-Brasil que cruza por Charagua y el Iso; tendidos eléctricos en el sur; alcantarillado en el pueblo; postas de salud, construcción de “tinglados” en escuelas, perforación de pozos en varias comunidades... Estas son algunas de las obras y proyectos que *se vieron* y llevan la huella de Roberto, sea como oficial mayor o como alcalde. “Nada que ver”, añade, con las dos gestiones municipales que se sucedieron. En el caso de la gestión de Claudio López [APG, 2005-2010]

¹⁵⁷ Los relatos que he podido recoger sobre la gestión del “profe” Lucho Saucedo, fallecido en 2005, y sobre su misma figura y personalidad, contrastan en gran medida con los que circulan sobre los siguientes alcaldes. El que fue el primer alcalde tras la entrada en vigor de la Ley de Participación Popular, y que logró la alcaldía a partir de una alianza con las capitanías de Charagua Norte y Parapitiguasu (Albó 2012:109-110, Faguet 2016:100-111), es recordado todavía hoy como un “hombre íntegro”, “honesto” y también “carismático”, que luchó “desinteresadamente” por el desarrollo de Charagua (cf. CIPCA 2006, Gianotten 2006:242). Sin que esto implique desmentir lo anterior, los cierto que don Lucho no lograría ser re-elegido alcalde en las siguientes elecciones de 1999, cuando se presentó encabezando la lista del MIR.

considera que tuvo tanto “asesoramiento” –“todos los capitanes, lo que es CIPCA, lo que son los amigos, lo que es la APG”– que le “nublaron el camino, lo confundieron”. “No fue una buena gestión la de Claudio, pero pese a eso”, prosigue, “cuando entra Domingo Mérida con Los Verdes [2010-2015], ya este ya fue lo último, con este ya fue, ha sido la peor gestión que hemos tenido”. Habla de partes significativas del presupuesto sin “ejecutar”, de “gastos sin respaldo”, de “desmanes” y “desorden”.

El balance es tan negativo que, cuando charlamos, al final de la gestión de Los Verdes y a pocos meses de las elecciones municipales de marzo de 2015 (Capítulo 9), Roberto estaba considerando seriamente apostar por el MAS, en un nuevo ejercicio de pragmatismo y flexibilidad que revela una lógica política propia de las áreas rurales bolivianas. Pese a que él no es *masista*, como una parte significativa de los charagueños de Charagua Pueblo, consideraba que la única manera de que “bajaran” los proyectos del gobierno central hasta Charagua era dejar de votar a “opositores” y apostar por el partido de Evo Morales.

2.1.1 “*Más antes no había nada que hacer en la alcaldía*”: la Ley de Participación Popular en carne propia

La segunda gestión de Roberto tampoco tuvo “nada que ver” con su primera experiencia como alcalde entre 1990 y 1992. Y no porque cometiera algún error o “desmán”, sino simplemente y en sus propias palabras, porque “no había nada que hacer en la alcaldía”. Y es que Roberto estuvo en la alcaldía antes y después de la entrada en vigor de la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994, vivió desde dentro los profundos cambios que esta implicó en el espacio rural boliviano¹⁵⁸.

Roberto resume las transformaciones que conllevó la LPP con dos conceptos: “recursos” y “levantamiento” de los guaraníes. Ambas recogen las dos principales

¹⁵⁸ La LPP, en vigor desde el 1º de junio de 1994 hasta su derogación por parte de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (19 de julio de 2010), implicó una reforma en tres grandes aspectos: 1) se crearon 311 municipios (198 inexistentes anteriormente) y se les asignó hasta el 20% del presupuesto general del estado, a distribuirse según la población de cada uno de ellos; 2) se les delegó la responsabilidad en la prestación de la mayoría de servicios públicos y la propiedad de las infraestructuras locales de salud, educación, caminos, irrigación, etc.; y 3) se instituyeron nuevas instancias de participación política y control presupuestario a través de las Organizaciones Territoriales de Base y los Comités de Vigilancia, que reconocían formas de organización territorial indígenas (cf. Postero 2009: 189-190, Faguet 2016:21-24).

reconfiguraciones del campo político charagüeño desde la entrada en vigor de la LPP: por una parte, el aumento exponencial de los recursos presupuestarios, llegados a los municipios del presupuesto general del estado a través del Impuesto Directo de Hidrocarburos; por la otra, la emergencia y consolidación de los guaraníes como actores políticos, hasta llegar, en efecto, a convertirlo en el último alcalde karai de toda la historia de Charagua.

En lo que respecta a lo primero, Roberto pasó de administrar un prepuesto que en 1990 a duras penas llegaba a los 15.000 bolivianos anuales (unos 1.500 euros al tipo de cambio actual), recibir un sueldo meramente simbólico como alcalde y tener a sus órdenes un cuerpo administrativo compuesto tan solo de tres personas (el oficial mayor, un intendente y un “placero que limpiaba la plaza”); a gestionar un presupuesto que entre 1996 y 2005 pasó de 3 millones a más de 7 millones de bolivianos anuales (Albó 2012:115) y a dirigir un personal que aumentaría progresivamente hasta llegar, durante mi etapa de trabajo de campo, a unas 60 personas –sumando los “funcionarios” contratados directamente por el municipio y otro tipo de figuras contractuales indirectas. De disponer de tan solo una bicicleta con que el intendente se movía dentro del pueblo de Charagua y la Estación a cobrar impuestos en las “pocas casas comerciales que había entoces”, en su segunda gestión se encontraría con que la infraestructura logística y de movilidad de la alcaldía le permitiría “salir todo el rato” a las comunidades para comprobar cómo se ejecutaban las obras y proyectos: “todo, conozco todo Charagua, prácticamente todas las comunidades”.

Si antes “Charagua era una alcaldía pa Charagua y nada más” –y para los charagüeños karai–, con la LPP la jurisdicción efectiva del municipio se ampliaría para incorporar en su radio de acción a unas comunidades rurales que, como relatamos en el Capítulo anterior, se fueron articulando política y territorialmente en capitanías adscritas a la Asamblea del Pueblo Guaraní desde fines de los ochenta, buscando sus propios mecanismos de acceso a “proyectos” y tejiendo vínculos con diferentes actores e instituciones de “apoyo”, de una forma que expresa, de nuevo, la diferenciación entre las regiones *ava-guaraníes* y el *Isoso*.

En el caso de las capitanías *ava* (Charagua Norte y Parapitiguasu), los vínculos fueron sobre todo con CIPCA y toda la constelación de instituciones vinculadas a los jesuitas (Arakuaarenda, IRFA y la misma Parroquia de Charagua); mientras que en el

Isoso, también diferente en esto, los vínculos se producirían a través de la mediación personal de los capitanes grandes hereditarios con ONG como APCOB pero también, en una suerte de pacto entre élites, con distintas expresiones políticas de las élites cruceñas.

En cualquier caso, ambas zonas guaraníes establecieron estos vínculos al margen del gobierno municipal, una instancia eminentemente karai que antes de la LPP servía básicamente para la circulación y re-producción de capital simbólico de y entre los charagüeños: karai y, casi sin excepción, de género masculino¹⁵⁹. Cuando le pregunto si antes de la LPP, en el interregno entre la re-instauración del voto directo en las elecciones municipales y la entrada en vigencia de la ley (1987-1994), los guaraníes de las comunidades votaban, responde que sí, “había mesas y todo, como es ahora”. Y añade que la mayoría votaban al MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), el histórico partido de corte nacional-popular que gobernó Bolivia tras la Revolución del 1952, renacido en los ochenta reconvertido al neoliberalismo.

Roberto califica el MNR como “el partido tradicional de Charagua, apegado tanto al guaraní como al karai”. “A veces”, recuerda, “encuentro comunarios que todavía guardan el carnet del MNR de los tiempos de Víctor Paz. Todos le iban al MNR porque les entregó tierras”. Este tipo de discursos, con mucha circulación entre los karai de Charagua, que construyen el “MNR histórico” (no tanto en MNR de los ochenta y noventa) como un partido que, a la vez que “entregó” tierra, educación y voto a los campesinos logró conciliar sus intereses de clase con los de los hacendados locales, chocan con la configuración histórica de este partido en el oriente boliviano. Como se ha explicado (Capítulo 1), en el Chaco y Cordillera, ya desde sus inicios y de alguna forma prefigurando su ulterior conversión al neoliberalismo, el MNR estuvo ligado a los intereses de las élites terratenientes, que fueron quienes directamente constituyeron los “comandos” regionales y locales en que se organizaba el MNR.

¹⁵⁹ Óscar Bazoberry (2008:73, nota 5) recoge la lista completa de los nombres y apellidos de todos aquellos que se sucedieron a la cabeza de la institucionalidad municipal; primero denominados “presidentes de junta”, después de la guerra del Chaco, “alcaldes”. De entre más de treinta nombres, solo encontramos dos mujeres. Los apellidos que se repiten con más frecuencia (Gutiérrez, Barba, Suárez, Hurtado, Mery, etc.) coinciden con diversas de las familias que, todavía hoy, se consideran las familias *charagüeñas* “importantes”, la mayor parte de ellas vinculadas a la ganadería, como el segundo “Presidente de Junta” de Charagua, Juan Antonio Gutiérrez, fundador en 1890 de la hacienda más importante de Charagua, Itaguazurenda (véase Capítulo 1). Tras una buena sucesión de primeros y segundos apellidos Gutiérrez, uno de los alcaldes que cierra la lista es Miguel Gutiérrez Velasco, nieto de Juan Antonio, “el primer Gutiérrez”. En la lista encontramos también a Aberlardo Vargas, el padre de Roberto Vargas.

Por otro lado, los relatos karai sobre la expansión del sufragio universal en el campo gracias al MNR tampoco encajan con los relatos guaraníes. Según los guaraníes, antes de la LPP, el voto de los comunarios no era un voto ni consciente, ni libre ni tampoco limpio, sino que funcionaba a través de un sistema que combinaba la coacción y amenaza física de los patrones de la zona - “antes pegaban a los campesinos y los obligaban a votar por el partido de los ricos” (comunario del Isoso, citado en Faguet 2016:130) – con mecanismos clientelares y de soborno a algunos capitanes: “les daban a los capitanes algo de víveres para que repartan y les llevaban a todos en camiones para que voten al rosado [el color del MNR], hasta la boleta le ponían en el bolsillo, no se podía elegir”, cuenta al respecto un veterano dirigente guaraní.

Sin llegar a ser una institución representativa de la configuración social de la totalidad del territorio, y con una muy baja participación electoral en las áreas rurales guaraníes, antes de la LPP el gobierno municipal tampoco disponía de recursos ni, en definitiva, de poder real. Estos, como revela Roberto, había que buscarlos en otros espacios: “se trabajaba muy estrechamente con el comandante del Boquerón, que era quien *tenía la fuerza*; o con la Cooperativa de Luz y Agua, CORDECRUZ, o inclusive algunas estancias pudientes, que eran quienes *manejaban la plata*”.

2.1.2 “Levantamiento” y “fabricación” de líderes guaraníes: CIPCA en escena

Pero con la LPP no solo llegó *fuerza y plata* hacía el gobierno municipal. La activa apuesta de las capitanías de Charagua por aprovechar, ya desde sus inicios, las oportunidades abiertas por la LPP tendrían consecuencias prácticamente inmediatas. Los guaraníes asumirían el control del Comité de Vigilancia, un órgano de fiscalización del gobierno municipal creado por la LPP que, hasta su definitiva desaparición en 2013¹⁶⁰, estaría siempre presidido por guaraníes.

Por otro lado, las capitanías y comunidades se involucrarían activamente en los nuevos mecanismos de diseño participativo y distribución territorial del presupuesto

¹⁶⁰ En una decisión que no estaría exenta de polémica y protestas, la nueva Ley 707 de Participación y Control Social (promulgada el 5 de febrero de 2013) eliminó los Comités de Vigilancia, optando porque el ejercicio de “control social” a las instituciones de los distintos niveles del estado se hiciera directamente desde las organizaciones sociales de base.

municipal entre los “distritos” (que substituyeron los antiguos e inoperativos “cantones”) y sus diferentes comunidades. Los famosos POA (Planes Operativos Anuales), elaborados con la intervención de las capitanías y dirigencia comunal, y fiscalizados por el Comité de Vigilancia, se convertirían en uno de los principales *leitmotiv* de la política municipal tanto en Charagua como en el conjunto de los renovados municipios bolivianos, además de una eterna fuente de conflictos redistributivos no solo con el gobierno municipal, también entre los distintos núcleos de población de los municipios (cf. Blanes 2000, Spedding 2014).

Una parte cada vez más significativa de la experiencia, recursos y energía organizativa de las capitanías guaraníes empezaría a orientarse hacia los renovados espacios de poder municipal: a *hacer política*, rompiendo el monopolio karai de la política local, pero al mismo tiempo haciendo política junto con los karai y en un marco karai. No vamos a detenernos en relatar los movimientos y alianzas entre las capitanías y los distintos partidos políticos de Charagua desde la entrada en vigor de la LPP, recogidos y analizados en detalle en otras investigaciones (Faguet 2012 y 2016, Bazoberry 2008:83-88,181-184, Albó 2012:109-122). Pero sí que cabe destacar, de forma general, cuatro aspectos centrales para entender de qué manera se desarrolló la actuación guaraní en el campo político charaguëño, y cómo esta lo reconfiguró progresivamente al tiempo que también transformaba a la misma organización guaraní:

1.- Las capitanías guaraníes participaron en las dos primeras elecciones post-LPP (1995 y 1999) a través de alianzas con diferentes partidos políticos, hasta 2004 los únicos actores legalmente habilitados para concurrir a elecciones. Si bien los partidos con que se forjaron las alianzas cambiaron de una convocatoria a otra, estas siguieron una *lógica orgánica* de intensidad variable, análoga a las estrategias “híbridas” de formas democráticas y mecanismos decisorios que los pueblos y organizaciones indígenas de otras latitudes de Bolivia desplegaron para acceder a los renovados espacios de poder municipal (cf. Albó y Quispe 2004, Cameron 2009, Cameron y Colque 2010). Tanto los partidos con que aliarse como los candidatos guaraníes que se incorporaban dentro de las candidaturas o “planchas” se decidían a través de las estructuras organizativas y los mecanismos decisorios de cada capitanía. Esta lógica orgánica también trataba de orientar el voto de los guaraníes (*voto orgánico*) hacia

“sus” candidatos, así como el comportamiento de los cargos guaraníes electos, en una suerte de mandato o compromiso de *lealtad orgánica*.

2.- Las capitanías *ava* de Charagua Norte y Parapitiguasu, por una parte, y el Isoso, por el otro –hasta el año 2000 agrupado en una sola capitanía dirigida por Boni Chico (la CABI)– no actuaron unidos en tanto “pueblo guaraní”, optando por seguir estrategias diferenciadas tanto en lo que respecta a los partidos con que se aliaron en cada ocasión, como en las formas de tejer y entender las alianzas. Mientras que en las capitanías *ava* estas se decían de forma más colectiva y asamblearia, siguiendo una lógica de rotación y equilibrio territorial entre cada una de las dos capitanías y con algún tipo de intermediación y “acompañamiento” de CIPCA; en el Isoso, las alianzas y los candidatos se basaban en la intermediación directa de Boni Chico y “su gente”, incluyendo la postulación de familiares directos del finado capitán¹⁶¹.

3.- Si bien los resultados en términos de acceso de los guaraníes a cargos públicos no siguieron una lógica incremental –en las elecciones de 1995 entraron al Concejo Municipal tres guaraníes (de un total de cinco concejales) y en 1999 tan solo dos–, la participación electoral de las áreas rurales guaraníes, así como también la presencia de candidatos guaraníes dentro de las listas de los partidos, se incrementarían de forma significativa en cada elección¹⁶².

4.- El involucramiento guaraní en la política municipal incrementó la pluralidad del sistema partidario charagüeño, hasta entonces monopolizado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A la vez, también aumentó la movilidad y volatilidad del voto partidario a causa del cambio de alianzas partidarias de las capitanías y, en consecuencia, de la dirección del “voto orgánico” en cada elección.

Roberto condensa este proceso de “empoderamiento guaraní en el municipio” (Albó 2012:109) con el expresivo término de *levantamiento*. Lo vincula a la LPP, pero también y sobre todo a la actuación de CIPCA, un actor que tendría un rol central en el

¹⁶¹ En las elecciones del 2000, se postuló como suplente a alcalde del MRN (y acabaría siendo concejal) Delcia Barrientos Cuellar, una de las hermanas de Boni Chico (Albó 2012:111).

¹⁶² La participación electoral de las áreas rurales aumentó hasta un 140% en las elecciones de 1995, las primeras celebradas en el nuevo marco de la LPP (Faguet 2016:111). Por otro lado, según los datos recogidos por Óscar Bazoberry (2008:86), contando los candidatos suplentes (uno por cada concejal), en las elecciones de 1995 se presentaron doce candidatos “campesinos-indígenas”, en 1999 quince y en 2004 dieciocho.

proceso autonómico y que en el relato de Roberto adquiere ya un importante protagonismo, entendido como un verdadero gobierno en la sombra: “CIPCA va haciendo conocer, va diciendo a las comunidades qué es la Ley de Participación Popular. Entonces, hay un levantamiento para que el guaraní llegue a formar parte de una sociedad como autoridad. Es ahí lo que viene el levantamiento del guaraní, que el puntal fundamental es CIPCA”.

Aun desde un tipo de mirada, compartida por muchos charagüeños del pueblo, que anula toda agencia guaraní para entregársela a CIPCA y sus técnicos, Roberto fue muy consciente de las profundas transformaciones que estaba suponiendo el “levantamiento” guaraní, y de cómo actuar política y estratégicamente al respecto desde dentro del gobierno municipal:

“Yo fui una persona de que yo no quería de que a mí me pongas trabas en mi camino como alcalde, porque sabía de que *CIPCA estaba atrás de los guaraníes y que el guaraní es la mayoría en este municipio*. Entonces, ¿qué era lo que hacía yo? Yo firmé convenios de asesoramiento económico con CIPCA (...). Yo por ejemplo he manejado el PDM [Plan de Desarrollo Municipal, publicado en 2003] a 10 años, yo contrataba los servicios a CIPCA para que los hagan. Inclusive, cuando me tocaba hacer el POA [Plan Operativo Anual] yo contrataba a técnicos de CIPCA (...) Entonces, yo no me metía con temas...a mí me decían: “usted va hacer esto”, y esto me tocaba a hacer. Yo tenía una buena relación, no había donde a mí me pongan trabas, o me digan “usted lo hizo mal, o usted malversó, o usted malgastó”. No había eso. O sea que CIPCA no podía hacer ningún *levantamiento con la parte guaraní* porque no tenía por dónde agarrarme”

En este fragmento del relato de Roberto se condensan dos aspectos centrales: por una parte, el importante rol que asumieron las ONG como cogestoras de las reformas municipalistas de los años noventa (cf. Kohl 2002, Postero 2009), por la otra, la auto-consciencia karai de que, al ampliarse las fronteras espaciales y políticas de Charagua más allá de lo charagüeño-karai, estos se habían convertido en una *minoría* frente a la “parte guaraní” que, aun movida y “levantada” por CIPCA, era, al fin y al cabo, la mayoría social del municipio.

Como si CIPCA no tuviera suficiente con el nuevo rol dentro de la

municipalidad, que en realidad ya empezó con la gestión de Lucho Saucedo¹⁶³, Roberto considera que, hacia el final de su mandato como alcalde, la ONG empezó a *fabricar líderes guaraníes*: “CIPCA comienza a morir, a CIPCA se le acaban los proyectos, entonces tiene que ver dónde agarrarse, se mete al tema político, a fabricar líderes guaraníes. Y lo consigue el 2004 con Claudio López”. “Y ahí”, prosigue Roberto, “hacia al final del mandato de Claudio, empiezan algunos dirigentes, con CIPCA a la cabeza, a levantar la bandera de la autonomía indígena”. No obstante, el panorama se complica: “pasa que Claudio *se volvió verde*, porque él entró a ser alcalde por la APG, y se le *da vuelta a los suyos*, y va y apoya a Rubén [Costas] acá en la plaza y se posiciona en contra a la autonomía”.

Roberto saca sus propias conclusiones de estos cambios de lealtades: “entonces, ¿qué quiere decir esto? De que primero están los intereses personales y no de un pueblo guaraní como dicen que son ellos, ¿no?”

2.2 Claudio López, el primer alcalde guaraní ante los suyos

Entrevistar al primer alcalde guaraní *electo* de la historia de Charagua fue un poco más difícil que en el caso del último alcalde karai¹⁶⁴. A diferencia de Roberto, que vive a una cuadra de la plaza y aún sin estar directamente involucrado en la política charagüeña sigue de cerca sus intrínquilis, Claudio no reside más en Charagua. Y aunque se hable mucho más de su gestión que la de Roberto, Claudio tampoco es más un actor –ni principal ni secundario– en la vida política charagüeña. A decir de muchos, tras su paso por la alcaldía (2004-2010), Claudio, simplemente, “desapareció”, “se perdió”,

¹⁶³ Faguet (2016:103) señala que CIPCA entró a trabajar en la cogestión del municipio durante la gestión de Lucho Saucedo (1996-2000), quien contrató a CIPCA para "desarrollo institucional" y "asesoramiento técnico". Asimismo, Faguet (ibíd.104) también recoge críticas y quejas de Charagua Pueblo hacia el nuevo rol de CIPCA en el municipio.

¹⁶⁴ A pesar de que suele considerarse a Claudio López como el primer alcalde guaraní de Charagua, estrictamente y como me recordaría el mismo Claudio, ya en 1999 un guaraní (Crispín Solano) había ocupado la alcaldía de Charagua, aunque solo durante tres meses y como resultado de la renuncia del alcalde inicialmente electo, Lucho Saucedo. La renuncia se debía a un requisito legal (marcado por la ley electoral) que obliga a dejar el cargo de alcalde los últimos tres meses de mandato si este, como era el caso de Lucho Saucedo, pretende repositarse en las siguientes elecciones, estipulando su sustitución para un concejal electo por el mismo partido, que fue el concejal Crispín Solano, padre de quien también sería alcalde (electo) en 2015 por la lista del MAS-APG: Belarmino Solano (véase Capítulo 9).

como pasa con muchos dirigentes guaraníes que *entran* a la política o *se hacen* políticos. Se trata, por supuesto, de una desaparición metafórica. Todo el mundo sabe dónde está y a qué se dedica Claudio.

En 2010, al cabo de un tiempo de terminar su gestión como alcalde, se trasladó a la ciudad de Santa Cruz, donde consiguió una “pega” como “profesional cuatro” de la dirección de género y cultura indígena de la flamante Secretaría de Pueblos Indígenas de la Gobernación departamental de Santa Cruz. La Secretaría, que Claudio define como el equivalente departamental a un “ministerio indígena”, fue creada en 2012 por la Gobernación autonómica cruceña, al mando de Rubén Costas, el eterno rival de Evo Morales desde que fue elegido prefecto de Santa Cruz en las mismas elecciones (18 de diciembre de 2005) que conducirían a Morales a la presidencia de Bolivia por vez primera.

Desde Charagua se concibe la Secretaría de dos maneras, perfectamente compatibles entre sí y que, a su vez, determinan cómo se interpreta la entrada de Claudio López en esta institución. Por un lado, la Secretaría se define como un “brazo político” de la gobernación que responde a los intereses (políticos) del movimiento cruceñista, cuyo fin último sería cooptar a dirigentes indígenas, “perforar” los espacios orgánicos de las organizaciones indígenas de Santa Cruz para utilizarlas contra el gobierno nacional del MAS. Por el otro, desde estas mismas organizaciones también se la concibe como una nueva instancia de “desarrollo” que hay que aprovechar estratégicamente en tanto que puede manejar proyectos, recursos y “pegas” a discreción de quien la dirige. Y quien la dirigió desde su creación en 2012 hasta 2015 es otro guaraní charagüeño: Ronald Gómez, quien antes de ser elegido director de la Secretaría, fue nombrado por Claudio López oficial mayor de la alcaldía, el cargo de mayor responsabilidad ejecutiva después del alcalde. Ronald Gómez no solo acumula una nutrida trayectoria individual –fue capitán grande de Charagua Norte entre 2010-2012 y en 2015, tras su paso por la Secretaría, sería elegido presidente del Concejo de Capitanes de Santa Cruz–, sino también familiar: es uno de los hijos del “profe” René Gómez Tigua, veterano activista guaraní en temas de educación intercultural bilingüe y, en 2010, nombrado presidente de la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua (véase Capítulo 6).

Desde los espacios orgánicos guaraníes, se entiende la nueva “pega” de

Claudio como una certificación de que, como contaba Roberto, “dio la vuelta a los suyos” (la APG) y a su principal propuesta política (la autonomía indígena) y se “volvió verde”, esto es, se alineó políticamente con Los Verdes, el nombre que, entre 2010 y 2015, utilizó el movimiento político encabezado por Rubén Costas y que, al tomar las riendas del gobierno municipal de Charagua en 2010, se erigió como uno de los principales actores de la oposición a la autonomía indígena. Pero al mismo tiempo, también se considera que las deslealtades orgánicas de Claudio no dieron los resultados que él mismo esperaba. De acuerdo con un marco muy asentado que valora la relevancia de las trayectorias políticas individuales desde una lógica incremental y ascendente –una carrera política consistiría en pasar de cargos de menor a mayor relevancia y responsabilidad–, el nuevo puesto de Claudio (más una “pega” administrativa que un “cargo” político) se entiende como una degradación de su carrera; más aún si tenemos en cuenta que fue rebasado por quien él mismo había elegido como su subordinado en la alcaldía, Ronal Gómez.

Las interpretaciones que deslucen la trayectoria de quien al ser elegido alcalde fue presentado como la “personificación” del largo proceso de luchas del pueblo guaraní en Charagua (CIPCA 2005b), ilustran algunas de las dificultades y tensiones que atraviesa la práctica política guaraní. Como veremos de seguido, estas tensiones, si bien siempre existieron, empezaron a expresarse con más intensidad desde que las capitanías empezaron a apostar activamente por la conversión del municipio en autonomía indígena.

En cualquier caso, es el momento de dejar hablar a Claudio y atender tanto a su punto de vista como al complicado contexto nacional, regional y local en que le tocó encabezar el gobierno municipal de Charagua.

2.2.1 Recomposición y guaranización del campo político.

Las elecciones municipales que llevarían a Claudio López a la alcaldía de Charagua (5 de diciembre de 2004), se celebraron en un clima de efervescencia que sacudía Bolivia entera. Apenas un año antes, la sublevación popular de octubre, la llamada “guerra del gas”, provocó la renuncia y huida del país del presidente Gonzalo

Sánchez de Losada, *Goni* (cf. Miranda 2013). El responsable político de aplastar *manu militari* la revuelta en El Alto y gran parte del altiplano aymara, asesinando a 67 personas, era el mismo que en su primera gestión presidencial (1993-1997) impulsó el paquete de reformas multiculturalistas y descentralizadoras –con la LPP como eje central–, contraparte amable del programa de privatizaciones y ajustes neoliberales. Unas reformas que, sin llegar a pretenderlo, contribuyeron al proceso de emergencia política indígena y campesina que, además de trascender el ámbito local, acabarían con la presidencia de quien las había impulsado.

El MAS, que en esas elecciones municipales se presentaría por vez primera en Charagua, se había erigido ya como la principal fuerza capaz de articular a los distintos movimientos populares, campesinos e indígenas, además de canalizar en una alternativa electoral de alcance nacional las demandas de cambio expresadas por el grueso de la sociedad boliviana, algo que quedaría contundentemente demostrado con la histórica victoria de Evo Morales en las elecciones de 2005. Apremiado por las constantes movilizaciones populares, el presidente interino Carlos Mesa (2003-2005) promovió en 2004 una reforma constitucional que, entre otros aspectos (como la introducción de la Asamblea Constituyente como mecanismo de reforma total de la Constitución), introdujo nuevos mecanismos de participación política que rompían con el monopolio de los denostados partidos.

La ley que concretó esta reforma (Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, 2004) permitía a las organizaciones indígenas, así como a distintos sectores sociales constituidos en “agrupaciones ciudadanas”, concurrir directamente a las elecciones municipales. Asimismo, la Ley de Agrupaciones Ciudadanas introdujo la equidad y alternancia de género como un criterio obligatorio en la composición de las listas electorales. Algo que supondría un (muy) tímido avance en el rol de las mujeres en la institucionalidad municipal, siempre en el contexto de un mundo político absolutamente masculinizado, en que el “capital homosocial masculino”, “un capital interpersonal generado entre hombres en beneficio de otros hombres” (Bjarnegård en Verge y Claveria 2016:3) ,es determinante –mucho más que el capital cultural o “étnico”– para tener tanto entrada como, sobre todo, voz y autoridad efectiva¹⁶⁵.

¹⁶⁵ El criterio de paridad y alternancia de género a la hora de elaborar listas electorales debe entenderse como un “avance” si tenemos en cuenta que, hasta entonces, el marco legislativo municipal estipulaba

Como en tantos municipios rurales con presencia indígena, en Charagua empezaron los movimientos para conformar una lista electoral guaraní sin mediaciones partidarias. El Isoso, como ya había hecho en convocatorias anteriores, optó por mantener sus propias estrategias y alianzas políticas al margen de las capitanías *ava*. Pese a sus vínculos con las distintas expresiones políticas de la derecha cruceña, en esta ocasión los dirigentes isoseños –o una facción de ellos– apostaron por aliarse con el MAS, que se presentó con un isoseño a la cabeza, Filemón Suárez, próximo a Boni Chico y a la dirigencia de la CABI que, por entonces, ya se estaba siendo abiertamente discutida y debía hacer frente a la reciente emergencia de dos capitanías isoseñas separadas –Capitanía del Alto Isoso (CAI) y Capitanía del Bajo Isoso (CBI)– que, desde inicios del 2000, disputaban abiertamente el liderazgo de Boni y de la CABI. De este modo, la candidatura que se conformó con las siglas de la APG¹⁶⁶ solo involucró a las capitanías *ava* de Charagua Norte y Parapitiguasu, quienes seleccionaron orgánicamente a sus candidatos. A la cabeza, Claudio López.

De la misma generación que Roberto, Claudio es de San Francisco del Parapetí, una comunidad de la capitanía Parapitiguasu que, como diversas comunidades de esta zona, fue una misión franciscana en la segunda mitad del siglo XIX. En los sesenta, los padres de Claudio se trasladaron al norte de Charagua para trabajar en la construcción del tren que conectó Santa Cruz con Yacuiba. Así que Claudio no nació en la que considera su comunidad (San Francisco) y su zona (Parapitiguasu) sino en El Espino, una de las comunidades más pobladas de Charagua Norte y uno de sus principales centros políticos.

Claudio fue de los pocos comunarios de su generación que pudo “salir bachiller”. Su recorrido formativo y profesional en diversos programas de formación y/o desarrollo promovidos por instituciones vinculadas a los jesuitas (salió bachiller en el

solamente la necesidad de cumplir con una “cuota” del 30% de mujeres. Sin entrar en el complejo debate sobre si la participación política de mujeres en instituciones políticas con un sesgo masculino y patriarcal estructural puede calificarse de “avance”, hay que apuntar que, en Charagua, hasta el momento las mujeres han sido situadas en los segundos y cuartos puestos de todas las listas electorales, haciendo imposible que una mujer llegue a la alcaldía y alterando muy poco la composición de género de los Concejos Municipales anteriores a la Ley. Esto cambiaría con el nuevo sistema autonómico, donde la paridad se establece como un criterio no solo electivo sino en la composición interna de los órganos colegiados de gobierno (véase Capítulo 6 y 8).

¹⁶⁶ Las siglas concretas con que se presentó la APG fueron “APG-Charagua Norte”, debido a que la Ley de Agrupaciones Ciudadanas exigía una serie de procedimientos y requisitos formales a las organizaciones indígenas para inscribirse como actores electorales, entre estos contar con una “personería jurídica”, algo de lo que disponen las capitanías por separado pero no la APG en general.

instituto IERCO de Charagua, participó en el programa de formación de dirigentes de Arakuaarenda, trabajó en IRFA) se entremezcla con su trayectoria *orgánica*, primero, y *política*, después: “Fui el primer capitán elegido para Charagua Norte cuando se fundó la APG, el primero, en el 87. Y también fui posesionado después, en Kuruyuki, en febrero [del 1992]”. Tras ser mburuvicha comunal de San Francisco en 1999, un año después pasaría a ser el presidente del Comité de Vigilancia, encargándose precisamente de fiscalizar la gestión de Roberto Vargas. Asimismo, antes de su postulación a la alcaldía, realizó un curso “sobre legislación municipal” en la Universidad NUR de Santa Cruz y una “pasantía sobre municipios indígenas” en Ecuador.

Aunque seguramente hubo otros elementos que explican la postulación de Claudio como candidato a alcalde por la APG –su vinculación biográfica y dirigencial con ambas capitanías lo convierten en un candidato que encarna los criterios de rotación y equilibrio territorial entre capitanías–, Claudio destaca que el elemento central fue su “preparación”. El capital cultural acumulado a través de una trayectoria formativa que se diferencia de la mayoría de guaraníes, se entendió como algo que aseguraba su buen desempeño individual al frente de la alcaldía. También, como una suerte de aval colectivo sobre las capacidades de los guaraníes ante aquellos que los consideraban “incapaces” de gobernar:

“Hubieron muchas asambleas y reuniones. Al final, ya para inscribir los candidatos, nos pusieron tres al frente: “está Claudio, está Marcial y está no-sé-quié. A ver, ¿a quién apoyamos?” Y la mayoría dijo, “bueno está preparado porque ha hecho los cursos de este, ha estado en el Comité de Vigilancia, conoce el tema, que esto va a ser más fácil. Y para que no estemos en el tema de que a ver si *nos dicen que somos incapaces porque somos guaraníes*. Bueno, que sea Claudio”. Y así salí como primer alcalde electo del pueblo guaraní.” [Claudio López, 26/07/14]¹⁶⁷

En lo que Albó (2012:112) califica de “razonable cálculo político”, siete de los diez integrantes de la lista de la APG (contando los cinco titulares y los cinco suplentes) eran no guaraníes, si bien los tres guaraníes se reservaron los dos primeros puestos titulares y la suplencia del alcalde. En términos electorales, la experiencia resultó más

¹⁶⁷ En lo que sigue, todas las citas de Claudio López provienen de esta entrevista.

que exitosa. En un contexto de alta competencia y fragmentación electoral, propia del momento de profunda crisis del sistema de partidos tradicional –se llegaron a presentar hasta 11 candidaturas distintas, prácticamente el doble que las dos convocatorias anteriores (Bazoberry 2008:86)–, la APG lograba erigirse como la lista más votada (1.333 votos) de estas elecciones y de toda la historia electoral charagüeña, superando las mejores marcas de los partidos “tradicionales” e históricamente fuertes en Charagua, como el MNR o el ADN. Aunque debido al sistema electoral tan solo consiguió dos de las cinco concejalías, la candidatura guaraní superó en votos a las otras tres fuerzas que alcanzaron representación en el Concejo Municipal: el MNR (709 votos), el MAS (706) y la agrupación ciudadana CACHA (645), que obtuvieron un concejal cada uno.

A la emergencia de la APG como primera fuerza política, acumulando un caudal inédito de legitimidad democrática, hay que destacar la emergencia de dos nuevos actores que, a partir de entonces, devendrían centrales en la vida política charagüeña. Por un lado, el MAS, que además de un isoseño-guaraní a la cabeza situó a un *colla* residente en el pueblo de Charagua en segundo lugar (además de otros dos guaraníes más abajo), algo inédito hasta el momento en Charagua y que convertía el MAS en la lista más “indígena” de las que compitieron. Por el otro, la agrupación ciudadana “Cambio Para Charagua” (CACHA), encabezada por Gustavo García, karai del pueblo hasta entonces residente en la ciudad Santa Cruz, desde donde administraba sus propiedades agrícolas ubicadas en Charagua.

Si agrupando guaraníes con collas urbanos, el MAS trasladaba a la configuración social charagüeña su carácter de fuerza que combina lo indígena con una clara dimensión popular y plebeya (cf. Stefanoni y Do Alto 2006, Do Alto 2011), la agrupación ciudadana CACHA se constituía como una primera expresión local del renovado movimiento regionalista cruceño, de sus vínculos con las “viejas” élites económicas departamentales pero también de su voluntad de irradiación hacía el mundo popular cruceño y, muy especialmente, de los pueblos indígenas “autóctonos” de Santa Cruz. Así, mientras que el MNR no incluía entre sus candidatos titulares a ningún guaraní, algo que ilustraba cierta incapacidad para entender el nuevo momento político que estaba viviendo Bolivia entera, CACHA incorporaba un guaraní en el segundo puesto (Bazoberry 2008:187).

Lejos de ser un fenómeno estrictamente charagüeño, las elecciones municipales

de 2004 transformarían los escenarios políticos locales de toda Bolivia. El conjunto de partidos políticos tradicionales que desde el 1985 se habían alternado y repartido el poder desde la referida lógica de coaliciones inter-partidarias apenas recabaron el 30% de votos. Mientras que el MAS se situaba como el primer partido político acumulando un 18% de apoyo electoral, el voto de la mayoría de la población boliviana, hasta un 52%, se encauzó por fuera de la política partidaria, repartido entre las 346 agrupaciones ciudadanas y 52 pueblos indígenas habilitados por la Corte Nacional Electoral¹⁶⁸.

2.2.2 Política de integración en “*tiempos revueltos*”

“Pucha, no fue fácil hacer gestión”, recuerda Claudio, “entonces todo Bolivia andaba medio revuelta, todo cambiaba rapidingo, a veces uno no sabía dónde agarrarse”. Y es que los cinco años de gestión de Claudio coincidieron con el inicio del mandato de Morales, el turbulento proceso constituyente boliviano y, en fin, la intensificación general de la conflictividad política entre el gobierno nacional y las distintas expresiones de la oposición conservadora, una conflictividad que se expresó desde un tipo de polarización de corte nacional-popular: “pueblo” contra “oligarquía”, “los de abajo” contra “los de arriba” (Errejón 2011). Si bien lo que García Linera (2008) calificaría de “empate catastrófico” entre dos bloques sociales y proyectos antagónicos de país tuvo múltiples momentos de disputa extra-institucional, incluyendo episodios violentos y dramáticos, el conflicto logró encauzarse y, finalmente, dirimirse desde las instituciones: tanto desde arriba, por la vía del pacto político entre el gobierno del MAS y los representantes de la oposición –ejemplificado en el acuerdo congresual de octubre de 2008 que modificó partes significativas del texto constitucional aprobado por la Asamblea Constituyente en 2007–; como también desde abajo, a través de la vía electoral y, muy especialmente, plebiscitaria.

Desde las elecciones generales que llevarían a la presidencia a Morales (18 de diciembre del 2005) hasta su re-elección (6 de diciembre de 2009), episodio que confirma el fin del “empate catastrófico” y abre una etapa de despliegue y consolidación de una nueva hegemonía estatal, los charaguños fueron llamados a pronunciarse en

¹⁶⁸ Para todos los datos electorales de nivel nacional me baso en el Atlas Electoral elaborado por el Órgano Electoral Plurinacional. Disponible en digital en: <http://atlaselectoral.oep.org.bo/> [8/03/17]

hasta nuevo procesos electorales (incluyendo los dos mencionados): cuatro elecciones para cargos públicos de distinta naturaleza y alcance territorial, y cinco referéndums¹⁶⁹. Todos ellos celebrados durante la “revuelta” gestión de Claudio.

A la vez que estos procesos definían el rumbo del proceso de cambio boliviano desde la ampliación de esferas de democratización y participación popular, también recomponían el campo político charagüeño. Los distintos actores debían posicionarse y redirigir recursos organizativos para hacer campaña por *unos* u *otros*. A la vez, sus posicionamientos y actuaciones eran leídas desde este esquema de polarización. Además, en el departamento de Santa Cruz, centro geográfico de la denominada Media Luna (departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz y, en parte, Tarija) y núcleo político de la “oposición regionalizada” (Errejón 2011), la confrontación con el gobierno nacional se expresó a través de una agenda política propia y diferenciada del resto del país, estructurada por el movimiento cruceñista a través de la reivindicación de autonomía departamental y la reafirmación de una identidad cultural –o *cuasi-nacional*– oriental, mestiza y abierta (*lo cambia*) construida en oposición al occidente andino, indígena y retrógrado (*lo colla*) (véase Capítulo 2).

En Charagua también llegarían los ecos de este tipo de conflictividad. Don Pino, tarijeño residente desde más de 20 años en Charagua Estación y uno de los fundadores de la sección del MAS de Charagua, recordaba que en la campaña a las presidenciales de 2005 los “charagüeños” les “correteaban”, al grito de “collas de mierda” [DC, 14/09/15]. Por su lado, unos ex-dirigentes de Charagua Norte, explicaban que para el referéndum de aprobación del estatuto “trucho” de autonomía departamental, convocado unilateralmente por la gobernación de Santa Cruz, declarado ilegal por la Corte Nacional Electoral y boicoteado por los pueblos indígenas (Schavelzon 2012:390-393), en Charagua Norte “no se dejamos abrir ni una mesa, ni

¹⁶⁹ Citamos los distintos procesos en orden cronológico: elecciones generales y a prefectos departamentales (18 de diciembre del 2005); elecciones para la conformación de la Asamblea Constituyente y referéndum para el acceso a la autonomía departamental (2 de julio de 2006); referéndum para la aprobación de los estatutos autonómicos de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, declarado ilegal por el gobierno boliviano y la Corte Nacional Electoral, y bloqueado activamente por las capitánías de Charagua Norte y Paraptiguasu (4 de mayo de 2008); referéndum revocatorio presidencial y prefectual (10 de agosto del 2008); referéndum aprobatorio de la Constitución Política del Estado (incluyendo el “referéndum dirimidor” sobre la extensión máxima de la propiedad de la tierra recogida en el artículo 398 del proyecto de Constitución) (25 de enero del 2009); elecciones generales y referéndum de acceso a la Autonomía Indígena Originario Campesina (6 de diciembre del 2009).

una, controlamos todo para que la *derecha* no entrara en nuestro territorio” [DC 17/04/15].

En medio de este complicado escenario, Claudio se encontró, además, con diversas dificultades internas. Para empezar, la configuración fragmentada del Concejo Municipal obligaba a la APG (con tan solo dos concejales) a llegar a pactos con las otras tres fuerzas (con un concejal cada uno) para lograr tanto la investidura a la alcaldía como para asegurar una mínima estabilidad de la gestión. Los pactos siguieron las referidas lógicas de geometría variable. De hecho, a lo largo de los cinco años de mandato la APG pactó sucesivamente –ofreciendo a cambio la presidencia del Concejo Municipal– con cada uno de los tres partidos del Concejo: primero, con el MNR, después con CACHA y, finalmente, en 2008, con el MAS, considerado por muchos el actor que debería haber sido desde el inicio el “aliado natural” de la APG (Bazoberry 2008:88).

Pero más allá de estos juegos políticos-institucionales, uno de los retos más evidentes que enfrentó Claudio tuvo que ver con el hecho de ser guaraní y comunario: “Cuando llegué a la alcaldía algunos decían: “se le va a quedar grande el asiento”, “¿ese indio cómo nos va a gobernar?”. Algunos charagüeños, más que todo *viejos charagüeños*, pensaban que porque venía de una comunidad, porque soy guaraní...todo eso. Pensaban que era uno que no sabía nada”. Según Claudio, estos recelos de los charagüeños –y, sobre todo, de quienes califica significativamente de *viejos charagüeños*– fueron, hasta cierto punto, superados a través de una gestión descentralizada de los recursos según la población de cada distrito: “lo teníamos descentralizado, así no podían decir: “a ver, está trabajando más para el Isoso, el Norte o para su zona”; no, cada uno sabía lo suyo y nosotros solo administramos”.

Además, consciente que tenía que *integrar* a Charagua Pueblo, promocionó obras visibles y de cierto calibre en el pueblo (pavimento, gas domiciliario), junto con la búsqueda de otros mecanismos de integración que entroncan con la “cultura charagüeña”:

“Al segundo año, al 2006, cuando empezamos a hacer el primer pavimento en el pueblo, puta, allí ya estaban contentos. Y el charagüeño es bien fiestero, les hice también un carnaval a todo el año. Fui a donde el cura, Pifa [Francisco Pifarré], yo soy su alumno, cualquier cosa iba yo a la parroquia a la noche, “padre ayúdame, ¿qué voy a hacer? Estoy con este problema”. Me decía: “Mira, he estado mirando,

les hacés un carnaval de unos 20.000 bolivianos. Cultura”. Empezamos a llevar a los jóvenes, a los estudiantes residentes aquí [en la ciudad de Santa Cruz] a que vayan a pasar el carnaval a su pueblo. Hemos traído gente del Ioso, de San Antonio, de San Lorenzo, de todo. *Allí fue la integración*. Pero hay gente que nunca quiere integrarse, ¿no?”

Al tiempo que consiguió integrar (relativamente) a los no guaraníes de Charagua Pueblo, Claudio también considera que tuvo una buena relación con las capitanías guaraníes que le habían postulado. Cumpliendo con lo que califica de “obligación”, cuenta que cada cuatro meses “pasaba informe” y asistía a asambleas zonales “al rato que lo pedían los capitanes”: “me invitaban a ir a una reunión, iba, les explicaba, a sus fiestas... ¡a todo iba!”. “Y eso no es más así ahora”, sigue, “los capitanes cuentan que con Domingo [Domingo Mérida, alcalde bajo-isoño de Los Verdes entre 2010 y 2015] les invitan a una fiesta y no se aparece nadie del municipio”.

2.2.3 “Otra vez el choque”: el turbulento aterrizaje de la autonomía indígena

Claudio tiene muy claro cuándo y por qué se quebró ese clima de buena convivencia –interétnica (con los karai) y orgánica (con las capitanías y dirigencia guaraní)– que, siempre según su relato retrospectivo, habría caracterizado (casi) toda su gestión. Sin que yo lo traiga a colación en nuestra conversación, aparece *el tema*: “Ya ve, hemos andado bien, hasta que al final aparece este tema de la autonomía indígena. Ahí otra vez fue *el choque*”. Un choque, no tanto con los karai, sino sobre todo con “algunos hermanos guaraníes” que

“venían con un discurso muy agresivo, muy radical, muy fuerte su carácter. No buscaban una unidad. Ellos decían: “ahora sí, estos charagüeños los vamos a manejar”. A mí mismo me venían y me decían: “ahora vas a hacer esto y esto y esto”. A mí me han traído gente de todos lados, un día me trajeron gente de allá de mi zona mismo [Parapitiguasu] a poner cartelones así por la alcaldía que querían las autonomías indígenas (...) Inclusive vino el mismo Javier Albó de La Paz a decirme qué porque no apoyaba, y yo le he dicho: “no, yo tengo una proyección padre. Dios sabe que no es que no quiera la autonomía, yo quiero pero que se haga bien, porque así como está no va a funcionar”.

La decisión de apostar por la autonomía indígena fue dada a conocer el 31 de julio de 2009 (ver Cronología en Introducción), hacia el fin del mandato de Claudio y la APG. Ese día, una “magna asamblea” entre autoridades de las cuatro capitanías de Charagua (Charagua Norte, Parapitiguasu y un Isoso ya dividido entre Alto y Bajo) y dirigencia de la APG nacional resolvía “expresar públicamente mediante un voto resolutivo la decisión de ejercer su derecho a la autodeterminación vía CONVERSIÓN DE MUNICIPIO A AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIA” (CIPCA 2009, mayúsculas en el original). La resolución venía a ratificar una serie de debates previos sobre la cuestión, desarrollados tanto en el marco de la APG nacional, donde en abril de 2009 se creó un “equipo técnico” para estudiar la viabilidad de la conversión autonómica en el conjunto de municipios en que se subdivide el territorio guaraní (comunicación de Milton Chakay, 8/6/14), como dentro y entre cada capitanía de Charagua, con desiguales intensidades en cada una de ellas.¹⁷⁰

Napo Aramayo era entonces mburuvicha de salud de Charagua Norte, además de coordinador político de la capitanía, encargado del “relacionamiento” entre la capitanía y el gobierno municipal encabezado por Claudio, bregando entre el *mundo orgánico* y el *mundo político*. Más adelante, sería nombrado “responsable” de la campaña por el Sí en el referéndum de acceso a la autonomía indígena (6 de diciembre de 2009, véase Capítulo siguiente). Así explica el inicio del proceso:

“Cuando enviamos a don Avilio [Avilio Vaca] a la Asamblea Constituyente, ahí ya empezó la lucha para que se incluya la autonomía indígena en la Constitución, que era propuesta original y propia de la APG, incluso hubo bloqueo en 2007, acá en Pueblo Nuevo [Parapitiguasu] (...). Y ya cuando se aprueba la Constitución [enero de 2009] y vimos que la autonomía estaba dentro, que existía eso de la conversión, ahí fue que decidimos meterle duro, ahí empieza lo bueno del proceso” [Napo Aramayo, 17/04/15].

¹⁷⁰ Según Milton Chakay, que fue uno de los encargados de este “equipo técnico” que estudió la viabilidad de la conversión por la vía municipal y, en 2011, sería nombrado responsable de autonomías indígenas de la APG Nacional, la decisión de convertir Charagua en autonomía indígena se tomó ya a fines de 2008, en una asamblea inter-zonal celebrada en la comunidad de Tentarambe, en el Bajo Isoso. Chakay recuerda también que en esta asamblea se expresó ya bastante oposición interna del Isoso [DC 8/6/2105]

Napo añade, empero, un importante matiz que tiene que ver con el origen de la demanda y el desigual liderazgo del proyecto *entre guaraníes*:

“La demandante en sí fue Charagua Norte, el corazón del proceso autonómico. Parapiti también estuvo fuerte, pero quedó debilitado por culpa de Horacio [Horacio Sambaquiri, ver Capítulo 6]. Y el Isoso a media rienda iba, y que a media rienda aparecía. O sea, este proceso autonómico tiene un dueño, tiene un nombre, ¿no? Y ese nombre es Charagua Norte, que ha liderizado económicamente, con recursos humanos, con todo” [ibíd.].

Más allá de las diferencias de involucramiento entre capitanías y de ciertas rivalidades por el liderazgo político y simbólico del proyecto, dinámicas que expresa nítidamente Napo y que acompañarán todo el proceso de construcción autonómica, uno de los aspectos relevantes es que la decisión de optar por la conversión del municipio implicaba la totalidad del *espacio guaraní* de la jurisdicción territorial de Charagua, atravesado por la histórica diferenciación entre ava-guaraníes e isoseños-guaraníes. Si hasta el momento los dos subgrupos guaraníes habían actuado de forma separada en la política municipal charagüeña, el nuevo horizonte de posibilidades y expectativas dibujado por el nuevo marco autonómico del Estado Plurinacional alentó una alianza pan-guaraní inédita en Charagua por un proyecto de largo alcance como “pueblo guaraní” que, además, interpela a las áreas no guaraníes de Charagua.

2.2.4 *La vía municipal como una vía para la “guaranización” de Charagua*

Llegados a este punto es importante hacer un inciso en torno a la decisión guaraní de apostar por el acceso a la autonomía a través del procedimiento de conversión municipal. Como vimos en la Introducción, la Constitución establece dos vías diferenciadas de acceso a la autonomía indígena, con procedimientos legales y bases territoriales diferenciadas: la *vía municipal* y la *vía territorial*. Si en el primer caso la autonomía indígena se construye desde la territorialidad municipal, la vía territorial de acceso a la autonomía parte de los territorios indígenas colectivos o TCO, una figura que, a diferencia de los municipios, no hace parte del régimen territorial del

estado boliviano sino del régimen agrario. En Charagua, donde hay tres TCO (Charagua Norte, Parapitiguasu e Isoso), la apuesta por convertir las TCO en autonomías indígenas implicaría desmembrar la jurisdicción territorial del municipio en nuevas entidades territoriales independientes entre sí, con al menos tres autonomías indígenas según los límites de las tres TCO guaraníes. En este potencial escenario, el municipio de Charagua habría visto reducida su jurisdicción a las áreas urbanas (y mayormente no guaraníes) de Charagua Pueblo y Estación Charagua.

Sin duda, en la opción por la vía municipal pesaron factores, como el problema de la alta presencia de “terceros” (propiedades privadas) dentro de las TCO y, sobre todo, la problemáticas legales y burocráticas que entraña la conversión de una TCO en autonomía indígena. De hecho, como lo demuestra el análisis de Jorge Salgado (2011:223), la mayoría de las TCO de Tierras Bajas no cumplen con los requisitos legales estipulados para convertirse en autonomía indígena, tales como: acreditar una población mínima, la no superposición de la TCO con límites administrativos estatales o contar con el territorio de la TCO plenamente saneado.

Pero más allá de los siempre presentes constreñimientos legales, la opción de las cuatro capitanías guaraníes por la vía municipal expresa también una *apuesta política* por conservar la integridad territorial del municipio de Charagua que refleja la *vocación hegemónica* de un proyecto político planteado desde lo guaraní pero que busca incorporar y “convertir” a los sectores no guaraníes de Charagua. En lugar de formar autonomías indígenas con mayor homogeneidad étnica, separadas de la Charagua karai i urbana, se optó por *guaranizar* el conjunto de Charagua: “que los karai adopten estructuras de poder guaraníes”, decía un asesor de la APG. Milton Chakay, responsable de autonomías indígenas de la APG nacional, lo planteaba en estos términos, introduciendo el concepto de *guaranización*:

“Que aquel hermano que viene de Oruro, de Potosí y vive en la autonomía indígena, *empiece a ser un guaraní*. Esto es lo que nosotros queremos, y por eso decimos: ¡qué se incluyan, qué se incluyan! Que el karai tradicional, agresor, que algunos momentos sometió al guaraní, *se convierta*. Y por eso nosotros decimos: “la guaranización”. *La autonomía indígena debe permitir la guaranización*” [Milton Chakay, 6/6/12]

Por su lado, Belarmino Solano, uno de los principales líderes e ideólogos del proyecto autonómico, planteaba la conversión del conjunto del municipio como una suerte de “concesión” de los guaraníes hacia unas zonas urbanas que, sin los guaraníes, no podrían “prosperar”:

“Si los guaraníes hubiéramos sido malos hubiéramos ido nosotros con la TCO. ¿Pero qué pasaría con Charagua Estación y el Pueblo? ¿*Qué serían ellos sin los territorios guaraníes?* Por eso les dijimos a los *mburuvicha*: convivimos con ellos, tenemos que ir todo el territorio de Charagua. ¿Qué hubiera hecho Charagua Pueblo con sus siete calles? Nunca hubieran prosperado.” [Belarmino Solano, DC, 21/04/15]

En cualquier caso, la apuesta por la vía municipal requería de la superación de un conjunto de trámites previos a la celebración del primer referéndum de acceso. Solo dos días después de la formalización de la alianza entre las cuatro capitanías, en la simbólica fecha del 2 de agosto, desde los años treinta declarado “día del indio” y, además, la fecha en que se firmó el decreto de Reforma Agraria de 1953, Evo Morales promulgaba otro decreto calificado de “histórico”: el **Decreto N°231**. A falta de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, que no sería aprobada hasta julio de 2010, el decreto reguló el inicio de los procesos de conversión autonómica por la vía municipal. Reconociendo la centralidad que a lo largo del proceso constituyente adquirió para los guaraníes la autonomía indígena, se presentó públicamente en el corazón del territorio guaraní, en un acto público en Camiri, ciudad donde la APG tiene su sede central o “casa grande” (Capítulo 4). Además de fijar la pregunta del referéndum, en el decreto se concretaban los trámites y requisitos necesarios que debían superar las organizaciones indígenas interesadas en celebrarlo, a saber: 1) la emisión de un certificado de “ancestralidad” por parte del Ministerio de Autonomías, 2) la recolección del 10% de firmas del padrón electoral y 3) una ordenanza municipal aprobada por dos tercios del Concejo Municipal.

Mientras que los dos primeros trámites se superaron sin demasiados problemas¹⁷¹, el tercer requisito, que subordina el inicio del proceso autonómico a los

¹⁷¹ Al preguntar a un técnico del Ministerio de Autonomías sobre los “certificados” donde se pide

juegos de intereses dentro de los Concejos Municipales, fue un poco más problemático y requirió de ciertas estrategias de *presión orgánica* a los concejales guaraníes y al mismo alcalde de la APG. En lo que en el relato de Claudio López se entendía como presiones de “algunos pocos” (y muy “radicales”) que lo pretendían “manejar” a su antojo, en el de Napo Aramayo se entiende como acciones legítimas para que *sus* representantes políticos en el municipio acaten un mandato orgánico de la asamblea:

“Para que firmen la documentación teníamos a veces que amenazarlos a ellos: o se alineaban con su organización o los cambiábamos. Hicimos habilitar a sus suplentes incluso, para en caso de que ellos no acatan la decisión de la asamblea, inmediatamente se lo tenía que sacar. No solo a los concejales, al mismo alcalde [Claudio López] lo teníamos que manejar así. Un día se nos ha escapado a Santa Cruz, hemos tenido que corretear hasta allá, y hasta el hotel lo hemos llevado a hacerle firmar (...). Al presidente del Consejo [Filemón Suárez, concejal por el MAS] lo teníamos presionado también.” [ibíd.]

Napo tiene bastante claro cuáles eran las razones de estas reticencias de los *políticos guaraníes*. Más allá de la tensión entre lo orgánico y lo político, en sus palabras se evidencia también la reticencia de los “profesionales” que ostentan el monopolio de la representación política ante un proyecto que, según la mirada de Napo, pone en cuestión este monopolio:

“La cosa era que los mismos guaraníes estaban queriendo bloquear su sueño. Es que el que está acostumbrado a vivir de la política, perdón, pero creo que este sistema [autonómico] lo bloquea ¿no? Entonces, ya va a venir, de repente, el que menos pensaba, *el que menos metido está en política, de repente va a venir a ocupar cargo jerárquico. Y aquel político que siempre vivía de la política, se va a la lona, ¿verdad?* [ibíd.]

Las presiones orgánicas y las apelaciones a la etnicidad compartida por encima de adscripciones partidistas resultaron exitosas. Si en otros municipios de mayoría guaraní que también iniciaron los trámites para la celebración del referéndum, como el

demostrar una “ocupación ancestral de sus territorios”, que en una interpretación rigurosa del concepto “ancestralidad” podría ser problemático para el caso de unos guaraníes “advenedizos” en la Cordillera (véase Capítulo 1), este me comunicó que se trata de un simple trámite que se daba sin mayor problema, e incluso lo consideraba un requisito innecesario [DC, 10/03/14]

caso de Lagunillas o Gutiérrez (ambos en el departamento de Santa Cruz), el proceso se bloqueó en este trámite por desavenencias entre concejales (Albó 2012:211-214), en Charagua, cuatro de los cinco concejales aprobaron la ordenanza: los cuatro concejales guaraníes, aun de colores políticos distintos (dos de la APG, uno del MAS y uno del MNR, estos dos últimos isoseños-guaraníes) contra el único concejal karai¹⁷². Solo Gustavo García, el concejal de CACHA que meses después dirigiría la reconversión de esta agrupación ciudadana en la sección charagüeña de Los Verdes, firmó en contra.

Según una nota de CIPCA (2009) publicada en su portal digital, se opusieron también el “Comité Cívico de Charagua, operadores políticos de la Prefectura de Santa Cruz y seguidores del MNR”, que trataron de “bloquear la sesión del Concejo”, físicamente y también a través de ejes argumentales –“inconstitucionalidad”, “retroceso para el desarrollo de Charagua”, “disminución de ingresos”– que se harían habituales desde entonces, en un campo político cada vez más nítidamente dividido entre *unos* y *otros* según sus posiciones con respecto a “eso” de la autonomía indígena.

Superados estos primeros trámites y rencillas –entre guaraníes *políticos* y *orgánicos*, entre *profesionales* y *profanos*–, el camino para el despliegue de la autonomía indígena estaba trazado. Faltaba lo más difícil: transitarlo y, caminando a través de los enfangados y “sucios” senderos de la práctica política, llenarlo de sentido.

¹⁷² Si bien, inicialmente, el concejal del MNR fue un médico cochabambino que lleva años en el pueblo, tras su fallecimiento este sería substituido por su suplente, una isoseña-guaraní de Iyovi (medio pariente de Huber Rivero) y que, en contra de la oposición del partido, votó a favor de la ordenanza (Albó 2012:113).

CAPÍTULO 6

KEREIMBA Y OPOSITORES

La autonomía indígena como contra-poder al municipio

Cuando a mediados del 2014 hablé con Claudio López en los jardines de la Secretaría de Pueblos Indígenas donde se había “perdido” tras su paso por la alcaldía, me dejó muy claro que él, en ningún caso, estaba en contra de la autonomía indígena: “¿Quién puede estar en contra de la autonomía?”. No obstante, seguía pensando lo mismo que cuando era alcalde: que “eso” no iba a funcionar. Según Claudio, para impulsar un proyecto político como ese falta el tipo de *capital cultural* (preparación, formación, “estudiar fuera”) que, como vimos en el Capítulo anterior, más allá de su trayectoria de liderazgo y de su misma condición de guaraní, fue un elemento determinante para que él mismo fuera postulado como candidato a la alcaldía.

La posición no exactamente contraria pero sí reticente del primer alcalde guaraní ante una propuesta al fin y al cabo planteada por *los suyos*, prefigura la que devendrá una de las dinámicas centrales del proceso de construcción autonómica: las relaciones conflictivas entre el *poder municipal constituido* y los actores e instancias que, desde fuera de la estructura municipal vigente, y desde otras lógicas de actuación y legitimidad política, conformaron un nuevo *espacio de poder constituyente*: la **Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua** (en adelante, Asamblea Autónoma), la instancia deliberativa que se instaló en Charagua a fines de 2010 con el fin de imaginar un nuevo marco político post-municipal y plasmarlo en un **estatuto autonómico** (véase Capítulos 7 y 8).

Si bien la conflictividad entre los órganos deliberativos indígenas y los gobiernos municipales –en su mayoría, gobernados por indígenas– ha estado presente en prácticamente todos los municipios en conversión (cf. Cameron 2012, Tockman 2014), en Charagua esta se expresaría de forma mucho más explícitamente política cuando, pocos meses después de la victoria del Sí en el referéndum de acceso a la autonomía (6 de diciembre de 2009), accedan al gobierno municipal “transitorio”

quienes desde entonces serán calificados de *opositores* por parte de los impulsores de la autonomía: Los Verdes, una agrupación ciudadana vinculada con el movimiento regionalista cruceño y representante de los sectores karai del pueblo, pero también de ciertas facciones del Isoso. Las capitanías guaraníes se quedarían fuera de los espacios de poder municipal, aglutinadas alrededor de la Asamblea Autonómica, y claramente enfrentadas al gobierno municipal de Los Verdes. Si bien esta situación bloquearía ciertos tramos del proceso autonómico, al mismo tiempo, entre los impulsores del proyecto autonómico, auto-calificados de *kereimba* (guerreros), se iría dibujando un adversario claro que posibilitó una (relativa) cohesión entre “hermanos guaraníes”, siempre mucho más frágil de lo que se evidencia en los discursos que insisten en la “unidad”.

Así, en Charagua, la lucha por la autonomía indígena politizaría conflictos de distinta índole que ya tensaban la vida política charagüeña –karai vs. guaraníes; política municipal-partidista vs. política orgánica; profesionales vs. profanos, ava vs. isoseños; gobierno nacional vs. oposición cruceña –, en un marco en que los actores en contienda no compiten tanto (o no solamente) para ocupar posiciones dentro del esquema de relaciones de poder instituido, sino por proyectos políticos que ponen en el centro de discusión ese mismo marco de relaciones de poder: transformar radicalmente el sistema municipal o mantenerlo. Podemos decir entonces que, desde las elecciones municipales de 2010, se fue dibujando un tipo de construcción “agonista” o “adversativa” de lo político (Mouffe 2011), constituida a través de una relación nosotros/ellos en que ambos grupos se excluyen y cohesionan mutuamente¹⁷³, un esquema de disputa entre *kereimba* y *opositores* que envolvería la vida política charagüeña y condicionaría las prácticas de significación de la autonomía indígena.

¹⁷³ El modelo adversarial o agonístico de Chantal Mouffe, crítico con los fundamentos teóricos del liberalismo (que la autora considera post-políticos en tanto que desconocen la conflictividad ontológica de lo político que estaría en la base de la misma democracia), se inspiran en Carl Smith, pero también se alejan claramente de la lógica amigo/enemigo planteada por el jurista nazi. Mouffe distingue entre “enemigos” y “adversarios”, y entre una lógica “antagonista” y “agonista”: “mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a sus conflictos, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes (...); se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto” (Mouffe 2011:27).

1. Urnas y autonomía: victorias, derrotas y traiciones electorales

“Fue algo que nunca olvidaré, uno de los momentos más importantes que he vivido en Charagua”. Marcelo, director de la Fundación Centro Arakuaaenda, guarda todavía un intenso recuerdo de la noche electoral del 6 de diciembre de 2009. Especialmente, de la mañana después, cuando al fin se rompió la incertidumbre que había obligado a postergar la celebración de la victoria del Sí en el referéndum de acceso a la autonomía indígena. El mismo Marcelo era el encargado del recuento informal de los votos, algo que refleja tanto la estrechez de los vínculos entre la “organización guaraní” y las “instituciones acompañantes”, como la multitud de tareas y relaciones que incluye el *acompañamiento*. Cuando de madrugada llegaron los resultados de las comunidades más alejadas del centro urbano, Marcelo avisó a los demás “compañeros”: por unos 700 votos de diferencia el Sí (55,7%) se imponía definitivamente sobre el No (44,3%). Empezaba, oficialmente, el proceso autonómico.

“Recuerdo que allí en la plaza nos reunimos todos. Había comunarios abrazándose con transportistas y comerciantes, mburuvicha bailando junto gente de la periferia del pueblo. Las clases populares charagüeñas unidas. Algo que no había visto nunca en Charagua, donde los distintos sectores siempre andan muy divididos” [Marcelo, DC, 2/06/14].

1.1 El referéndum de 2009: de la “reconciliación” a la expresión electoral de las diferencias

Las “clases populares charagüeñas” festejaban juntas la victoria del Sí en el referéndum de acceso a la autonomía, pero también la continuidad del proceso de cambio en el conjunto Bolivia. En las que serían las primeras elecciones generales (presidenciales y legislativas) en el nuevo marco constitucional e institucional plurinacional, celebradas simultáneamente a los referéndums autonómicos indígenas en 12 municipios rurales, Morales y el MAS consolidarían su hegemonía a través de una nueva victoria aún más contundente que la de 2005: su apoyo electoral rompía otra vez techos históricos, elevándose hasta el 64% de votos. El MAS se llevaba los dos tercios

en las dos cámaras (Congreso y Senado) de la flamante Asamblea Legislativa Plurinacional, allanando el camino para la promulgación de las principales leyes que deberían desarrollar la nueva Constitución y la arquitectura institucional del nuevo Estado Plurinacional.

En Charagua, Evo y el MAS sumaron hasta un 61% de votos (Albó 2012:126). Mientras que la oposición al gobierno nacional, a la cabeza del empresario Manfred Reyes Villa, se imponía en los departamentos orientales de Pando, Beni y Santa Cruz, también en el centro urbano de Charagua, al mismo tiempo quedaba claro que la “oposición regionalizada” (Errejón 2011) perdía fuelle en la medida que se alejaba de las aglomeraciones urbanas. En la denominada Media Luna (los departamentos orientales) el proyecto opositor, asentado en la autonomía departamental, no lograba cautivar a la población campesina e indígena, ni tampoco quebrar las alianzas que distintas organizaciones indígenas de tierras bajas tejieron con el MAS. Entre estas, la Asamblea del Pueblo Guaraní.

Explicitando la alianza entre la dirección nacional de la APG y el MAS, este incorporó en sus listas a la Asamblea Legislativa Plurinacional a dos conocidos dirigentes guaraníes: Wilson Changaray, oriundo de la histórica capitanía del Gran Kaipependi (municipio de Gutiérrez) y presidente de la APG hasta poco antes de su postulación; y Efraín Balderas, dirigente guaraní de Chuquisaca. Ambos resultarían electos diputados: diputados guaraníes, sujetos al “mandato orgánico” de la APG, pero también y quizás sobre todo, a los mandatos partidarios del MAS. A decir de un dirigente guaraní: “Changaray entró a diputado por el MAS, no duró un mes que ya lo tenían de la mano. Él mismo me lo contó: “no puedo, porque me han amenazado” [anónimo, 18/4/14].

Al margen de estas lógicas que siempre tensan las “alianzas orgánicas” guaraníes con los partidos políticos, la alianza MAS-APG se visualizó claramente cuando en noviembre Evo Morales, por primera vez, llegó a Charagua en un multitudinario acto de campaña. Aunque Evo no se refirió en ningún momento a la autonomía indígena (Albó 2012:124), habló rodeado de los principales mburuvicha guaraníes de Charagua que impulsaban el proceso, desde una tarima presidida por una enorme pancarta donde se leía “autonomía indígena, gobierno, libertad, territorio, dignidad”, además del estampado de la embajada de España y la AECID (en Albó

2012:332, fotoB4), anticipando futuras conexiones del proyecto guaraní de Charagua con la cooperación internacional española.

Desde la óptica de los impulsores del proyecto autonómico, la alianza con el MAS adquiriría también ribetes estratégicos, de seducción hacía los sectores collas que conforman la base más sólida del MAS en Charagua, emplazándoles a votar Sí al proceso de cambio liderado por el “hermano” Evo y, al mismo tiempo, Sí a la autonomía indígena impulsada por los “hermanos” guaraníes. Por otro lado, la campaña también buscó interpelar directamente a los karai de Charagua Pueblo. “¿Cuál era palabrita?”, hurga en su memoria Napo Aramayo, el jefe de campaña, “¡Incluyente! Entonces, íbamos a ser incluyente. Que el pueblo reaccione de otra forma, que se implique en el cambio. Y que si alguna vez hubieron en los antepasados huascas sobre la gente humilde, que quede en el álbum de los recuerdos simplemente ¿no? *Que sea una manera de reconciliación este proceso*”.

1.1.1 Los resultados del primer referéndum: geografía electoral charagüeña

Pese a las estrategias de seducción, y al clima de comunión entre las clases populares charagüeñas evocado por Marcelo, lo cierto es que una mirada de los resultados electorales atenta al paisaje social de Charagua muestra que, más que una “reconciliación”, el referéndum expresó, reafirmandolas, diversas de las diferenciaciones que atraviesan la abigarrada sociedad charagüeña: étnicas (y de clase y estatus) entre pueblo y campo, entre karai y guaraníes, pero también entre los mismos guaraníes, revelando las lógicas autónomas del Isoso con respecto a las capitánías *ava* y mostrando, además, un Isoso partido por diferentes batallas internas.

Los datos electorales¹⁷⁴ revelan *tres grandes dinámicas* –un “no” de los no guaraníes, un “sí” de los *ava*-guaraníes y “empate” en Isoso– que presentamos a continuación, y que como veremos en el Capítulo 9, se repetirían cinco años después en el referéndum de aprobación del estatuto (20 de septiembre del 2015).

¹⁷⁴ Agradezco a Marcelo Alberto Quelca la facilitación de la gran mayoría de datos electorales charagüeños.

1. Los no guaraníes se oponen a la autonomía guaraní

Tanto en Charagua Pueblo como en Charagua Estación el No se impuso de forma clara, con resultados muy similares: 61% y 62%, respectivamente¹⁷⁵. Estos resultados no fueron una sorpresa en el pueblo si tenemos en cuenta que el Comité Cívico y las Juntas Vecinales, en alianza con la gobernación de Santa Cruz, se movilizaron activamente por el No. Además, en lo que es una práctica habitual, también movilizaron hacia Charagua Pueblo a residentes charagüeños en la ciudad de Santa Cruz para votar en contra de la autonomía (Vadillo y Costas 2010:283, además de informaciones de campo). Desde la perspectiva de los impulsores del referéndum, los (malos) resultados de la emergente y más colla Estación sí que resultaron un poco más sorprendentes, y decepcionantes. La victoria del No dejaba claro que el sustrato indígena (quechua y aymara) de una parte importante de su población no era un elemento suficiente para que esta se sintiera interpelada por un *proyecto indígena* pero que movilizaba otro tipo de *indigeneidad*¹⁷⁶.

2. “Sí orgánico” (y voto étnico) en las capitanías ava-guaraníes

En Charagua Norte y Parapitiguasu el Sí fue contundente. Charagua Norte demostró los altos grados de apropiación del proyecto y el buen funcionamiento de su engranaje orgánico: un 84% de su población votó Sí, y en varias de sus comunidades más pobladas el apoyo llegó a superar el 90%, como El Espino o Taputa (94% ambos). Imbricado con el “voto orgánico” se revela también la existencia de un *voto étnico* que se manifiesta en contraste con el pueblo, pero también dentro de Charagua Norte. Aunque apenas afectase al resultado global de la capitanía, sí que es ilustrativo de este proceso de politización de la etnicidad que el No (65%) solo se impusiera en la pequeña comunidad de Saipurú, un antiguo fuerte español y capital del antiguo cantón que aún conserva una configuración social karai. También en Parapitiguasu el Sí fue, aunque un poco

¹⁷⁵ Hay que tener en cuenta que en Charagua Pueblo, además de residir un número significativo de población guaraní, votan también diversas de las comunidades más cercanas al centro urbano: tanto de las capitanías de Paparapitiguasu (como Machipo) y Charagua Norte (Kapiguasuti, Takuarembó), como también de las pequeñas comunidades al este de Charagua Pueblo, que pertenecen administrativamente al municipio de Charagua pero territorialmente a la Capitanía del Gran Kaipependi (véase Capítulo 2). Suponiendo que los votantes de estas comunidades sigan las lógicas de votación de sus capitanías, esto matizaría el nada despreciable apoyo del Sí (38%) en Charagua Pueblo, sin que tal afirmación implique necesariamente asumir, por supuesto, que *todos* los karai votasen No.

¹⁷⁶ Aunque para el caso de las elecciones generales no dispongo de datos desagregados por zonas, no es aventurado suponer que los cinco puntos de diferencia entre el apoyo al MAS (61%) y a la autonomía indígena (56%) se explique en buena medida por los sectores colla que votaron al MAS y, a la vez, optaron por el No a la autonomía indígena, revelando la ambigüedad no solo de los dirigentes del MAS sino también de sus bases con respecto al proyecto autonómico guaraní.

menos que Charagua Norte, contundente y orgánico (72%), hasta el punto de que en la apartada y pequeña comunidad de Okita llegaron a votar Sí la totalidad de los 74 comunarios inscritos en el padrón electoral. Pero al mismo tiempo, el No se imponía, por poco (51%), en San Antonio del Parapetí, su comunidad más poblada, semi-urbanizada y con una significativa presencia de población karai.

3. Un Iroso fragmentando según sus propias batallas

En el Iroso la ligera victoria del Sí (53%) estuvo a poco más de 100 votos de la opción contraria, rozando el empate y complicando la ecuación entre adscripción étnica y comportamiento electoral. El resultado se diferencia claramente del “voto orgánico” de las zonas ava-guaraníes y, además, revela la compleja configuración interna del Iroso y la existencia de diversos frentes de batalla. El Alto Iroso fue donde el No (48%) penetró con más fuerza, especialmente en la comunidad de La Brecha, bastión de Boni Chico y la CABI, donde el No (64%) se impuso con una claridad semejante a la de las zonas no guaraníes de Charagua. Este resultado contrasta con las comunidades que dentro del Alto encabezan la oposición a Boni, como los “tres Koperes”¹⁷⁷ donde ganó el Sí con un 58%, y de forma mucho más clara aún en Iisporenda, una comunidad ubicada a las puertas de entrada del Iroso, con mucha población e influencia *ava*, donde el Sí (81%) ganó con un porcentaje parecido al de las comunidades de las capitanías *ava* de Charagua Norte y Parapitiguasu.

En el Bajo Iroso, donde la CABI ha tenido desde siempre menos apoyo, el Sí tuvo sin embargo un resultado muy similar que en el Alto (54% y 52% respectivamente). Esto se podría explicar porque en el Bajo Iroso las posiciones con respecto a la autonomía no tendrían que ver con la influencia de la CABI, sino más bien con los focos de apoyo y oposición al capitán grande Huber Rivero y al núcleo dirigencial de la capitanía bajo-isodeña: mientras el Sí ganaba claramente en Iyovi (68%), de donde es originario Huber, el No se imponía en Rancho Nuevo (60%) y Kuarirenda (67%), lugares que nunca se alinearían con Huber y que serían el foco de distintos “golpes” para “tumbarle”.

1.1.2 La construcción autonómica subordinada a la agenda electoralista

Tras la ajustada y territorialmente desigual victoria del Sí, el frenesí electoral seguiría agitando la vida política charagüeña sin apenas tiempo para el respiro. Apenas tres semanas después del referéndum, la Corte Nacional Electoral –todavía no re-

¹⁷⁷ Se suele denominar “los Koperes” a tres comunidades alto-isodeñas próximas entre ellas (comparten recinto electoral) y que se fueron subdividiendo progresivamente: Kopere-Loma, Kopere-Brecha y Kopere-Montenegro.

convertida en Tribunal Supremo Electoral parte del nuevo Órgano Electoral Plurinacional— emitía la resolución de convocatoria de las próximas elecciones municipales y departamentales, a celebrarse el 4 de abril de 2010. La resolución desoía la demanda que las organizaciones indígenas de los 11 municipios donde había ganado el Sí habían hecho llegar a la Corte. Amparándose en el reconocimiento constitucional a la libre determinación indígena, y tratando de hacer valer el mandato democrático expresado en referéndum, demandaban no celebrar elecciones municipales convencionales. En su lugar proponían poner en práctica la “democracia comunitaria” reconocida en la Constitución y elegir a través de “normas y procedimientos propios” a autoridades transitorias indígenas (es decir, al margen del sistema municipal y sus mecanismos de elección), hasta que se conformaran los nuevos sistemas autonómicos (Albó 2012:127-128).

El único resquicio de reconocimiento de la resolución de la Corte a la situación especial de este puñado de municipios que se habían adentrado en el incierto camino de la conversión autonómica fue calificar a sus autoridades municipales electas de “provisionales” y “transitorias”, hasta la entrada en vigencia de los estatutos autonómicos [art.28, Resolución 0363/200 de la Corte Nacional Electoral]. Esta decisión, bien expresiva de la tendencia del Estado Plurinacional a interpretar de forma restrictiva los derechos constitucionales de los pueblos indígenas, subordinó los ritmos y lógicas de la construcción autonómica indígena a los de la agenda electoral y partidaria. La convocatoria de elecciones municipales marcaría la suerte de los 11 procesos autonómicos al generar un conflicto de intereses en torno a los alcances temporales concretos de la “provisionalidad” entre las organizaciones indígenas que impulsaban la autonomía y los gobiernos municipales “provisionales”, muchas veces conformados por miembros postulados por estas mismas organizaciones indígenas. Claudia Peña, socióloga y Ministra de Autonomías entre 2011 y 2014, lo explicitaba nítidamente:

“Un alcalde que ha gastado un montón de plata en la campaña quiere mantener este pequeño poder hasta que se cumplan los cinco años en el cargo. Muchos conflictos son entre hermanos y tienen que ver con algo tan pedestre como ese afán personal, inmediato, de algunas autoridades municipales que, lamentablemente, está bloqueando en los hechos un proceso histórico de cientos

de años” [Claudia Peña, 18/05/12].

En Charagua, este conflicto para agotar los cinco años de cargo remunerado sería *una* de las dimensiones del conflicto entre gobierno municipal e impulsores de la autonomía. Pero, desde la victoria de Los Verdes, la conflictividad iría más allá de una cuestión “pedestre”. Por otro lado, tampoco sería exactamente una disputa “entre hermanos”, aunque muchos de los actores en pugna fuesen, en efecto, guaraníes.

1.2 Elecciones transitorias de 2010: la vuelta (o reconversión) de los que “siempre han mandado” en Charagua

De forma tan paradójica como significativa, las que serían las elecciones más guaranizadas de la historia electoral charagüeña, con todos los candidatos a la alcaldía guaraníes, fueron interpretadas para muchos guaraníes como una pérdida de acceso al poder local, cuanto no como una vuelta al poder de “la rosca de siempre”, de aquellos que “siempre han mandado en Charagua”, esto es, los karai de Charagua Pueblo. Solo que esta vez, a decir de muchos guaraníes *orgánicos*, lo hicieron utilizando a un “hermano” guaraní (y, concretamente, isoseño-guaraní) como “pantalla” o “escudo”, algo que, por otro lado, revela la profundidad del cambio que venimos relatando: la progresiva y en gran medida irreversible centralidad de los guaraníes en la vida política charagüeña. Pero también evidencia que esta centralidad se construye al margen de los discursos que apelan a una lealtad étnica y orgánica por encima de las lealtades partidarias y las lógicas de competencia electoral por el acceso a cargos, así fuesen cargos (teóricamente) “transitorios”.

Un primer aspecto que llama la atención de estas elecciones es la drástica reducción de las opciones políticas en contienda. Si en las elecciones municipales de 2004 se presentaron hasta 11 listas electorales distintas, en 2010 se redujeron a tan solo tres: **Los Verdes**, la **APG** y el **MAS**. Todos ellos, cabe destacar, actores inexistentes en el campo político charagüeño antes de 2004. Pueden esgrimirse dos razones para esta reducción de listas electorales. Un primer factor es la introducción en todos los municipios de la elección por voto directo y mayoría simple del alcalde, desligado de los pactos post-electorales dentro del Concejo Municipal que, como vimos en el

Capítulo anterior, eran una parte central de la política municipal (y de su “sociedad”). Además de aumentar las opciones del elector en la medida que se abría la puerta a la práctica del “voto cruzado” (votar a colores diferentes para la alcaldía y el Concejo), esta innovación que trasladó en el nivel local el presidencialismo mayoritario introducido en la Constitución de 2009, alentó la coalición entre diferentes actores para tratar de concentrar el voto a la alcaldía.

La segunda razón tiene que ver con la tendencia a la estabilización del escenario político nacional en el marco de un esquema de polarización –cada vez más discursiva que material– entre un gobierno nacional representante del “pueblo” plebeyo e indígena y una oposición “oligárquica”, “neoliberal”, “vendepatrias”; esto es: ubicada fuera de las fronteras con que se construye la identidad nacional-popular vehiculada por el MAS y encarnada en la figura de Evo Morales, cada vez más ubicada en la medida en que se fue consolidando su liderazgo.

No obstante, la traslación de este esquema de “bloques antagónicos” en Charagua fue parcial y bien ilustrativa de algunas de sus principales contradicciones, principalmente de la tensión entre el aparato partidario del MAS y las organizaciones indígenas teóricamente aliadas. Mientras que la “política de bloques” sí alentó la coalición de los distintos exponentes charaguenses de la oposición al MAS en una sola lista electoral, Los Verdes, las “clases populares” charaguenses se encontraron ante la disyuntiva de elegir entre dos opciones que, con sus propios matices, pueden entenderse como la expresión local de lo que el vicepresidente Álvaro García Linera (2008, 2010a) viene llamando el “bloque popular indígena campesino”, compuesto en Charagua por la APG y el MAS, que no lograron traducir a nivel local la alianza que habían forjado tan solo pocos meses antes para las elecciones generales de diciembre de 2009.

Exploremos con algo más de detalle la composición interna de cada una de las tres listas o “planchas” electorales, a partir de entonces actores políticos centrales del campo político charaguense:

1. Los Verdes, la “vieja” Charagua se renueva (e isoseñiza)

En Charagua, Los Verdes (siglas de Verdad y Democracia Social, y color de la bandera cruceña) recogían la anterior experiencia de la agrupación ciudadana “Cambio para Charagua” (CACHA). Uno de sus principales impulsores fue el

anterior concejal de CACHA, Gustavo García, quien ya se significó como opositor a la autonomía indígena cuando votó en contra de la ordenanza para celebrar el referéndum de acceso, y seguiría haciéndolo desde su nuevo puesto de oficial mayor de alcaldía tras la victoria Los Verdes. Pero la conformación de Los Verdes trajo consigo diversas novedades.

Para empezar, ya no se trataba de una agrupación ciudadana independiente de la disputa política nacional sino una expresión local de la oposición política al MAS, vinculada orgánicamente al movimiento regionalista cruceño liderado por Rubén Costas, quien en estas elecciones, también departamentales, sería reelecto gobernador (antes, denominado prefecto) del Departamento de Santa Cruz con el 57% de los votos¹⁷⁸. Los vínculos entre Los Verdes y distintas instancias de la “sociedad civil” que conformaron la principal base de apoyo del regionalismo cruceño, como el Comité Cívico Pro-Santa Cruz (presidido por el mismo Rubén Costas antes de su elección como prefecto en 2004), se hicieron bien patentes en Charagua. La presidenta del Comité Cívico de Charagua, María Antonia Aramsibia, una karai del pueblo que se convertiría en una de las opositoras más activas a la autonomía indígena, se presentaría como candidata suplente por Los Verdes en la Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz. Por otro lado, Los Verdes de Charagua se aliaron también con los “residuos del MNR” (Albó 2012:129). De esta forma, el partido que fue hegemónico en Charagua desde los años cincuenta desaparecía del panorama partidario de Charagua, absorbido por la lógica de confrontación binaria. En la conformación de Los Verdes de Charagua también participarían los ganaderos, uno de ellos, un “Gutiérrez” (Juan Jesús Gutiérrez), fue el candidato que encabezó la lista al Concejo Municipal.

Si esta composición permitiría caracterizar a Los Verdes como la “vieja” Charagua karai fusionada con la “nueva” derecha cruceña, la caracterización se complica un poco más si tenemos en cuenta la clarísima apuesta de Los Verdes para incorporar a la Charagua guaraní y, muy concretamente, al Isoso. Conscientes de que el voto del Isoso (la región más poblada de Charagua) podría ser determinante para obtener la alcaldía, Los Verdes se presentaron con un bajo-isoseño como candidato a alcalde, Domingo Mérida Esteban, un joven ingeniero forestal formado (y medio residente) en Santa Cruz pero originario de la comunidad de Rancho Nuevo, una de las más pobladas del Bajo Isoso. Cabe destacar que Mérida no es un “comunario cualquiera”, sino nieto del mburuvicha José Esteban, fundador de la comunidad de Rancho Nuevo cuando en 1969 se desprendió de Güirapembi o, desde entonces, Rancho Viejo, en la otra banda del

¹⁷⁸

Si bien Los Verdes se llevarían también el mayor número de escaños de la nueva Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz (13 sobre un total de 28), quedarían muy lejos de los dos tercios necesarios para aprobar el nuevo estatuto autonómico departamental. Este resultado obligaría a un nuevo juego de equilibrios y pactos con nuevos actores que trascendían el “Bloque Cívico Cruceño” (Marca 2014:219), entre ellos con los cinco “asambleístas indígenas” elegidos directamente por cada una de las organizaciones indígenas de Santa Cruz. Por la APG resultó elegido el isoseño Filemón Suárez, ex-concejal municipal del MAS.

Parapetí (cf. Lowrey 2003:68). Como tantos isoseños de “familias importantes”, Mérida trabajó un tiempo por la CABI y su red institucional. Si bien los dos primeros puestos de la lista para el Concejo los ocuparon karai del pueblo y la estación, asegurando de este modo la presencia karai en el municipio si no se accedía a la alcaldía, cerraban la lista otros tres isoseños más. No había un solo ava-guaraní, ni tan siquiera entre los cinco candidatos suplentes.

2. El MAS, en busca de la hegemonía local (también) a través del Isoso

Tras la contundente victoria en las elecciones generales diciembre de 2009, la intención del MAS fue ampliar su hegemonía tratando de controlar la mayoría de recursos de poder institucional en juego en estas elecciones, esto es: las nuevas gobernaciones y asambleas legislativas departamentales y, por supuesto, los municipios. La apuesta hegemónica del MAS implicó subordinar las dinámicas sociales y organizativas locales a los intereses del aparato partidario nacional y departamental. Esto explicaría que no se produjera la alianza con la APG (el MAS exigía conservar sus siglas y escoger a la mayoría de candidatos) y, a la vez, que el MAS apostara, al igual que sus más inmediatos rivales, por llenar sus listas de isoseños.

Tanto el candidato a alcalde, René Arriaga Iyambae, también residente en Santa Cruz pero originario de Aguaragua (Bajo Isoso) y descendiente del célebre capitán Enrique Iyambae, como los dos primeros candidatos a la lista del Concejo, fueron isoseños. Mientras que René era, por entonces, uno de los más estrechos colaboradores del capitán bajo-isoseño Huber Rivero Méndez, la segunda concejal (Esther Rivero Méndez) era directamente una de las hermanas del capitán e impulsor de la “independencia” del Bajo Isoso de la CABI, quien también reivindica su ascendencia y “sangre” Iyambae (véase Capítulo 7).

A diferencia de Los Verdes, el MAS incluyó a algunos ava-guaraníes, algo indicativo de su capacidad de “perforación” orgánica en los feudos de la APG. Así, tras un colla de la Estación, el cuarto y quinto lugar para el Concejo (además de varias suplencias) lo ocuparon guaraníes de las dos capitanías ava. A destacar Crispín Solano (Masavi, Charagua Norte) en el quinto puesto, uno de los primeros concejales guaraníes en el municipio (1996-2000), asambleísta en la Asamblea Autónoma que se conformó pocos meses después de las elecciones y, además, padre de Belarmino Solano, el Vicepresidente de la Asamblea Autónoma que, en 2015, se convertiría en alcalde de Charagua, encabezando precisamente la lista conjunta del MAS y la APG.

3. Una APG de “puro ava”: Charagua Norte y Parapitiguasu

Si las listas de Los Verdes y el MAS eran de “puros” isoseños –*puros* también en

cuanto a su ascendencia—, la lista de la APG¹⁷⁹ estaba encabezada por las dos capitanías ava-guaraníes. En la postulación orgánica de los candidatos primaron los siempre presentes criterios de rotación y equilibrio territorial entre las dos capitanías, además de la valoración de un tipo de capital que combina trayectoria orgánica y formativa. Si en 2004 se postuló a Claudio López, originario de Parapitiguasu, ahora le tocaba el turno a Charagua Norte, reequilibrando la candidatura con otro candidato de Parapitiguasu en el primer puesto de la lista en el Concejo. El candidato a alcalde fue Carlos Sánchez, profesor de guaraní y (ex)responsable de educación de Charagua Norte. El cabeza de lista para el Concejo fue Horacio Sambaquiri, asesor de la capitanía de Parapitiguasu formado en Arakuaarenda. Los dos habían participado activamente en la campaña por el Sí en el referéndum autonómico.

Entre los otros cuatro candidatos al Concejo no había ningún isoseño, y sí otros dos guaraníes de las dos capitanías ava-guaraníes, además de otros dos karai (de San Antonio del Parapetí y de Charagua Pueblo). A destacar, en el número dos para el Consejo, Ruth Yarigua (El Espino, Charagua Norte), en 2012 elegida capitana grande de Charagua Norte y uno de los (pocos) liderazgos guaraníes femeninos a lo largo del proceso autonómico.

Belarmino Solano, Vicepresidente de la Asamblea Autonómica, resumía en pocas palabras los resultados de estas elecciones: “los partidos políticos nos han despedazado” [DC, 14/6/12]. En efecto, los resultados electorales, y su desigual distribución geográfica, muestran que la “unidad” guaraní que se había expresado en el referéndum (con la notable excepción isoseña), se desdibujó en un marco de competencia electoral en la que intervienen tanto las trayectorias individuales y arraigos socioterritoriales de candidatos concretos, como también la capacidad y estrategias de los respectivos aparatos partidarios para la movilización del voto en espacios rurales y relegados.

Los Verdes, con un 39% de votos totales —concentrados sobre todo en el Isoso (45%), Charagua Pueblo (47%) y Charagua Estación (48%)¹⁸⁰— se llevaron la alcaldía y, además, consiguieron dos de los cinco concejales, ambos karai. El alcalde electo, Domingo Mérida, se quedó a tan solo cinco puntos (menos de 300 votos) del candidato

¹⁷⁹ Al igual que las elecciones de 2004, por cuestiones legales y aunque en la práctica incluía Parapitiguasu y Charagua Norte, la APG se presentó con las siglas de “APG-Charagua Norte”.

¹⁸⁰ Si bien los dos núcleos urbanos apoyaron mayormente a Los Verdes, las diferencias entre Charagua Pueblo y Charagua Estación se hicieron patentes en lo que respecta al apoyo al MAS: mientras que en la Estación, con una importante presencia de sectores colla, el MAS obtuvo un 38% de votos, en el Pueblo solo un 24%.

isoseño del MAS (35,5%), René Arriaga, que se erigía como segunda fuerza en la totalidad de Charagua gracias, sobre todo, al apoyo del Isoso, donde acumularía el 53% de votos. A bastante distancia quedaría el candidato de la APG, Carlos Sánchez, quien tan solo recabó un 26,5% del total de votos, concentrados sobre todo en Parapitiguasu (88%), donde Sambaquiri tenía muchas bases de apoyo, y, en menor medida, Charagua Norte (56%), invirtiéndose los grados de “organicidad” que habían mostrado las dos capitanías ava en el referéndum de acceso a la autonomía¹⁸¹.

Mientras que el MAS consiguió dos concejales, Ezequiel Sánchez y Esther Rivero, del Alto y Bajo Isoso respectivamente, la APG se quedó con un solo concejal: Horacio Sambaquiri. Los malos resultados de la APG tenían empero un premio de consolación. Dada la configuración fragmentada del Concejo Municipal (2 concejales de Los Verdes, 2 del MAS y 1 de la APG), Horacio quedó como el “concejal de oro”: de su voto dependía la definición de la presidencia del Concejo Municipal¹⁸².

La no alianza entre el MAS y la APG, y la consecuente dispersión del “voto popular”, fue, sin duda y como apunta Albó (2012:128), uno de los elementos determinantes para entender los resultados electorales. Si suponemos que una potencial alianza entre el MAS y la APG hubiera recabado el mismo apoyo electoral que tuvieron por separado, este se elevaría hasta el 62%, haciendo patente la irracionalidad de su estrategia electoral. Esta experiencia sería clave para entender la alianza que, esta vez sí, se produjo entre las cuatro capitanías y el MAS en las siguientes (y últimas) elecciones municipales de 2015 (véase Capítulo 9).

El otro elemento determinante fue la nítida apuesta del Isoso para llevar a

¹⁸¹ Sorprende el poco apoyo de la candidatura de la APG en la “orgánica” y “modélica” Charagua Norte, más aún si tenemos en cuenta que el candidato a alcalde, Carlos Sánchez, es originario de esta capitanía. Al respecto recogí algunas informaciones –insinuadas ya por Albó (2012:130)– que se referían a una suerte de pacto secreto entre Los Verdes y los dirigentes de las capitanías de entonces para que estos últimos hicieran una campaña de baja intensidad que facilitara la victoria de Los Verdes. El mismo Sánchez me desmentiría estos rumores –por otro lado, significativos de cómo (se cre que) funciona la política–, y consideraba que lo que pasó es que él es “menos querido” en su propia capitanía, e incluso en su comunidad de origen (Takuarembo), porque hace tiempo que vive en Charagua Pueblo [DC, 5//09/15].

¹⁸² Aparte de sus atribuciones legales de representación y dirección de la agenda de sesiones del Concejo (art. 39 de la Ley de Municipalidades de 1999), el cargo de presidente del Concejo se entiende como una suerte de “vice-alcalde” que, además de contrarrestar (o complementar, dependiendo del contexto) el poder del alcalde, dispone de más dietas y beneficios materiales que un concejal ordinario (por ejemplo, en Charagua, el Presidente del Concejo cuenta con un vehículo propio). En definitiva, es un cargo reconocido como “importante” y que, como tal, ocupa un lugar destacado en las negociaciones y pugnas postelectorales.

alguno de *sus* dos candidatos –quien fuera– a la cabeza del municipio. Mientras que en las capitanías ava-guaraníes la APG fue la lista más votada, en el Isoso su apoyo fue totalmente residual, quedándose por debajo del 3%. Así pues, el Isoso aparecía, otra vez, no solo como un espacio claramente diferenciado del resto de capitanías guaraníes, sino partido por la mitad: el 52% de los votos iban para el candidato al MAS, René Arriaga, y el 45% para el de Los Verdes, Domingo Mérida, quien conseguiría la mayoría de votos del municipio gracias al apoyo de los núcleos urbanos no guaraníes.

Además de reproducirse la rivalidad entre Alto y Bajo Isoso (el MAS se imponía en el Alto y Los Verdes en el Bajo), dentro del Bajo, de donde eran los dos candidatos, se produjo un empate entre ambos, con tan solo un centenar de votos de diferencia a favor de Mérida¹⁸³. De forma análoga a la posición de los líderes isoseños con respecto a la autonomía indígena, la disputa entre Los Verdes y el MAS en el Isoso tiene poco que ver con una disputa partidaria, menos aún ideológica, sino con una disputa isoseña (e incluso, bajo-isoseña) que *utiliza* a los partidos políticos para sus propias batallas. Esto queda más que evidenciado si tenemos en cuenta los cambios en las lealtades partidarias de los dos candidatos bajo-isoseños a la alcaldía. Mientras que Domingo Mérida fue hasta el último momento el potencial candidato del MAS (Albó 2012:132-133), algo que introduce matices a su vinculación con Los Verdes y a su caracterización en términos ideológicos (“derechista”, “opositor”), René Arriaga pasaría de ser el principal rival de Mérida y Los Verdes en 2010 a un claro aliado de estos pocos años después, después de que encabezara un “golpe de estado” contra Huber Rivero y se proclamara capitán grande del Bajo Isoso. De hecho, en las elecciones municipales de 2015, un René ya convertido claramente en “opositor” se incorporaría como candidato en la lista encabezada por su antiguo rival Domingo Mérida.

¹⁸³ Si bien tanto Mérida como Arriaga se impusieron en sus comunidades de origen –Rancho Nuevo apoyó a Domingo Mérida con un 64%, y Aguaraiigua/Iyovi a René Arriaga en un 51%–, lo hicieron con porcentajes no muy altos (especialmente René Arriaga) que no hacen sino evidenciar que las pugnas y divisiones internas isoseñas se expresan también *dentro* de cada una de sus comunidades.

1.2.1. La gran traición de Horacio y la división entre “unos” y “otros”

Tan solo cuatro días después de conocerse los resultados electorales, las capitanías emitirán un “voto resolutivo orgánico” para acelerar el proceso autonómico e, incluso, tratar de frenar *in extremis* la posesión del nuevo gobierno municipal. El documento (parcialmente reproducido en Albó 2012:139)¹⁸⁴ anticipa las disputas que se darían en los siguientes años. Invocando el derecho constitucional a la libre determinación indígena –una formulación que se introduciría en la mayoría de resoluciones orgánicas guaraníes desde la aprobación de la Constitución de 2009–, en la resolución orgánica se afirma que las cuatro capitanías han llegado a un acuerdo por el cual “se comprometen a iniciar acciones para la *implementación inmediata* de la autonomía indígena originaria” (los destacados son míos). Anuncian asimismo la conformación de “una Asamblea Autonómica, para la redacción de un proyecto de estatuto autonómico, que debe ser aprobado (...) por el Concejo Municipal [saliente]” y promulgado “en diez días”¹⁸⁵. El documento cierra afirmando que “el éxito de este acuerdo entre las cuatro capitanías, *obliga (...) al ejercicio y reconocimiento pleno de las autoridades zonales y comunales y sus bases como los únicos que ejercerán la representación plena y legal (...)*”.

El intento de frenar el desarrollo de maquinaria institucional municipal desde la legitimidad “orgánica” y la libre determinación indígena fracasaría. Ni el alcalde saliente de la APG, Claudio López, ni tampoco el Concejo Municipal hicieron nada que pudiera entorpecer la conformación del nuevo gobierno municipal surgido de *las urnas*. Según una nota publicada en la Red Erbol que se hace eco del conflicto: “Claudio López aseveró que la implementación de las autonomías indígenas es un *proceso* y que en la zona se eligió, como en el resto del país, a su burgomaestre *en las urnas*” (el

¹⁸⁴ En el “voto resolutivo” se habla en nombre de las “cuatro capitanías”. Lamentablemente no he podido acceder al documento original y desconozco un elemento central, y siempre en discusión cuando se trata de juzgar la validez y representatividad de este tipo de documentos “oficiales” emitidos por las capitanías, esto es: qué capitanes, cuántos y de qué capitanías firmaron y estamparon su sello en el documento en cuestión. Teniendo en cuenta tanto el importante caudal de votos de la APG en Parapitiguasu, y que las dos capitanías isoseñas se habían mantenido al margen de las otras dos capitanías a va es, como mínimo, discutible que este documento fuera realmente impulsado por las cuatro capitanías.

¹⁸⁵ Cabe apuntar que esta previsión no encaja ni con el marco legal boliviano –que establece que es la Asamblea Autonómica quien debe aprobar el estatuto–, ni con los ritmos de la redacción estatutaria que, como veremos, demoraría prácticamente dos años.

destacado es mío)¹⁸⁶. Los representantes guaraníes en el municipio reconocían así la legitimidad de las elecciones municipales (“las urnas”) por encima de la legitimidad de las decisiones orgánicas de las capitanías, una clara tensión entre lo que la Constitución de 2009 denomina “democracia representativa” y “democracia comunitaria” que, como veremos en el Capítulo 9, se convertiría en uno de los principales ejes de disputa –revelando distintas concepciones de *democracia*– en el referéndum de aprobación del estatuto autonómico guaraní.

No hay duda de que “las urnas” arrojaron un mal resultado para la candidatura orgánica guaraní pero, como se ha apuntado, incluían un premio de consolación: el voto del “concejal de oro” de la APG, Horacio Sambaquiri, era necesario para definir la presidencia del Concejo Municipal, pudiendo contrarrestar el poder ejecutivo de Los Verdes desde la dirección del órgano legislativo. Sin embargo, las cosas se torcieron.

Según el relato de Albó (2012:139-140), en el último momento, la dirección departamental del MAS convenció a la dirigencia de las capitanías de la APG para que apoyaran la postulación a la presidencia del Concejo al concejal masista, el isoseño Ezequiel Sánchez. “El que entonces se sintió marginado, en lo personal, fue Horacio Sambaquiri y en una reunión con la APG, la víspera de la posesión, dijo claramente que el cargo le correspondía a él, y que lo conseguiría sea con la APG o con quien fuera y abandonó la reunión” (Albó, *ibíd.*).

El día del acto de posesión del nuevo gobierno municipal, donde también aparecieron Boni Chico y dirigentes de la CABI (*ibíd.*) –mostrando a los isoseños *otros* que habían entrado al municipio los *suyos*–, Horacio actuó en consecuencia: “Los dos verdes propusieron a Horacio, y los dos del MAS a Ezequiel, como estaba previsto. El propio Horacio (...) permanecía callado y así continuó el empate en medio de un tenso silencio, hasta que al final tomó la palabra y dijo que “agradeciendo la confianza que le daban”, aceptaba el nombramiento que la hacían los verdes y votaba por sí mismo” (*ibíd.*:140).

A partir de este momento, el único concejal de la APG dentro del municipio se convertirá en un firme aliado de Los Verdes, quienes pasarían a controlar la totalidad de recursos de poder institucional (y extra-institucional) del municipio –cargos, proyectos,

¹⁸⁶ Disponible en: <http://observatorio-ddhh.blogspot.ch/2010/04/guaranies-de-charagua-demandan-el.html> [2/8/16, última consulta]

obras, “relaciones”, capacidad de “perforación orgánica”– y, muy pronto, los utilizarían para bloquear el desarrollo del proceso autonómico y lograr agotar los cinco años en el cargo “transitorio”. Horacio pasó de ser, como me dijo a mí mismo, el “primer” y “verdadero impulsor de la autonomía indígena” [DC, 12/06/12] a devenir uno de los más beligerantes “opositores” a la misma. Desde la perspectiva de los guaraníes leales al mandato orgánico, Horacio se convertiría en un claro exponente de *mokoi rova* (literalmente, “doble cara”), concepto utilizado para referirse a los “traidores” guaraníes a las luchas de su propio pueblo ¹⁸⁷.

Así pues, junto a la victoria de Los Verdes, la “traición” de Horacio será determinante para la (definitiva) división del campo político charagüeño entre *unos* y *otros*, con las posiciones con respecto a la autonomía indígena como trama estructurante que, a su vez, llenaban de sentidos antagónicos la misma noción de autonomía. Es en este complicado contexto que se conformará la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua, un nuevo actor político que devendría el principal espacio de contra-poder al municipio, al menos, durante el período en que el municipio fue dominado por los “opositores”.

¹⁸⁷ Xavier Albó (2012:141), explicitando su condición de *actor político* y, de paso, la quimera de la neutralidad científica, se refiere directamente a Horacio con este concepto (por otro lado, muy utilizado por los propios guaraníes) y, además, le retrae que en el contexto de la lucha de Parapitiguasu contra la empresa petrolera Transierra fuese él mismo quien acusara a otros guaraníes pro-Transierra de *mokoi rova*: “¿Se podría salvar todavía Horacio de lo que él mismo caracterizaba como *mokoi rova* hacía menos de cinco años?”, se pregunta –con toda la intención del mundo– Albó (2012:141). Horacio ha sido una de las personas de Charagua que más explícita y activamente ha cargado contra la “intervención” de “extranjeros” en el proceso, mostrándose crítico con los “curas españoles de CIPCA”, los “antropólogos que nos vienen a estudiar”, hablando abiertamente de “presencia española” e, incluso, refiriéndose en un acto público a mí como un “financiador de la autonomía”. Su beligerancia podría explicarse, en parte, por esta acusación de Albó, más aún si tenemos en cuenta que el libro de Albó circulaba por Charagua desde 2012.

2. La Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua: un nuevo actor en el campo político charagüeo

Si para sus impulsores el estatuto de Charagua es fruto de un proceso de deliberación pública y participativa “abierto a todos”, para los opositores fue escrito “entre cuatro paredes”, “dentro del cuartel general de Arakuaarenda”, “por unos cuantos intelectuales”. Mientras que los segundos denunciaron “exclusión” y “discriminación”, los primeros consideraban que algunos se “auto-excluyeron” para presentarse como excluidos. Lo que para unos se entendía como un espacio politizado, repleto de *masistas* que ansiaban el poder municipal negado en las urnas, para otros era un espacio apolítico, conformado por “valerosos” *kereimba* [guerreros] que se “sacrificaron” desinteresadamente por hacer realidad el “sueño de los abuelos”. Si unos consideraban que la Asamblea Autónoma era representativa de la mayoría de la sociedad charagüeña, y muy especialmente de las comunidades rurales guaraníes, otros consideraban que, en todo caso, era representativa de intereses y actores ajenos a la realidad charagüeña. Mientras unos denunciaban la ilegalidad de la Asamblea y el atropello a los derechos de las “minorías”, otros la concebían como una expresión de derechos colectivos indígenas y un instrumento para la transformación de Charagua que contribuía directamente a la construcción del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia.

En definitiva, la Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua estuvo atravesada por un conjunto de interpretaciones y posicionamientos confrontados que al tiempo que expresaban (y contribuían a generar) esta división “agonista” del campo político (Mouffe, *op.cit.*), apuntaban directamente a su *legitimidad democrática* y su *representatividad social*.

Para entender estos dos aspectos es necesario atender primero al marco jurídico que regula la conformación de este tipo de instancias, con ciertos vacíos que han marcado profundamente su funcionamiento en la práctica.

2.1. Las asambleas autonómicas indígenas: entre la indefinición jurídica y la precariedad institucional

Junto con el *estatuto* (Capítulo 7) y el *referéndum* (Capítulo 9), la *asamblea autonómica* (legalmente denominada “órgano deliberativo”) es una de las figuras centrales de los procesos de construcción autonómica, mediando entre el reconocimiento declarativo de los derechos a la libre determinación, autogobierno y autonomía indígena, y su efectivización en la práctica. El marco constitucional boliviano establece que, en los cuatro niveles de autonomía política y territorial del Estado Plurinacional (departamentos, municipios, regiones y autonomías indígenas), los estatutos autonómicos (en el caso de los municipios, “cartas orgánicas”) deben ser elaborados de “forma participativa” por “órganos deliberativos”; añade también que los estatutos deben ser aprobados por “dos tercios” de los miembros de estos órganos [art.275 CPE].

Más allá de señalar que en el caso específico de las autonomías indígenas el estatuto será elaborado “según normas y procedimientos propios” indígenas [art. 298 CPE] –una consideración que puede considerarse contradictoria con la necesidad de crear instancias deliberativas *separadas* de las propias estructuras organizativas y deliberativas indígenas ya existentes–, la Constitución no hace ninguna otra referencia a la conformación y funcionamiento de este tipo de órganos.¹⁸⁸ Será entonces la polémica Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez” (LMAD), en vigor desde el 19 de julio de 2010, la que se encargue de concretar, en su artículo 53, cómo

¹⁸⁸ En un conversatorio público sobre el referéndum del estatuto de Tora Marka, donde ganó el No por más de un 70% (véase Capítulo 8), Gonzalo Vargas, director de la Dirección General AIOC, problematizaba la obligatoriedad y naturaleza de estos “órganos deliberativos” indígenas, considerándolos “ajenos a las estructuras orgánicas indígenas. En sus palabras: “esto de órgano deliberativo no proviene necesariamente de las formas de organización de los pueblos indígenas (...) Las autonomías indígenas están obligadas a conformar un órgano deliberativo, y el órgano deliberativo es una instancia, en mi opinión, impostada al proceso de las autonomías indígenas, y que de manera permanente sufre el acoso de la democracia liberal [Gregorio Vargas, 1/10/15]. Cabe apuntar que, si bien la necesidad de crear estos órganos “ajenos a las estructuras orgánicas indígenas” no aparece en la propuesta constitucional del Pacto de Unidad (2007), la de Gonzalo Vargas es la única crítica “indianista” que he recogido a este tipo de instancias que, por otro lado, gozan de aceptación entre las propias organizaciones indígenas que, como veremos, han ideado métodos para conectarlas con sus propias estructuras orgánicas y deliberativas.

deben constituirse estas instancias.¹⁸⁹

Mientras que en el caso de departamentos, municipios y regiones la LMAD establece que los órganos encargados de redactar sus estatutos y aprobarlos por dos tercios serán sus respectivas instancias legislativas (Asambleas Autonómicas, Concejos Municipales y Asambleas Regionales) constituidas a través de procesos electorarios ordinarios, en el caso de las autonomías indígenas los órganos deliberativos son instancias sin ningún paralelo institucional anterior, creadas de nuevo una vez superado el referéndum de acceso con el único objetivo de redactar y aprobar los nuevos estatutos indígenas. Si bien la LMAD extiende el requisito de la aprobación por dos tercios también a los órganos deliberativos indígenas, imponiendo un modelo de votación que se aleja de lo que normalmente se entiende por “normas y procedimientos propios” o formas de “democracia comunitaria”, les reconoce dos particularidades relevantes [art.53.I.3]:

- 1) los *sujetos* que tienen la potestad de convocar la conformación de estos órganos son las “organizaciones indígenas solicitantes del referéndum” –en Charagua, las cuatro capitanías guaraníes–, con el inciso a la necesidad de incluir la “representación de *minorías*”;
- 2) el *sistema de elección* de sus miembros se dará a través “normas y procedimientos propios”, también con el inciso de que el proceso electorario debe estar supervisado por “el Órgano Electoral Plurinacional a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SIFDE)”, la instancia electoral encargada de la supervisión de procesos electorales donde intervienen las

¹⁸⁹ La LMAD, bautizada “Andrés Ibáñez” en homenaje al líder (y mártir) cruceño que en 1876 impulsó una breve experiencia de “federalismo igualitario” en Santa Cruz (Mesa *et al.* 2012:368-369) –un guiño al regionalismo cruceño al tiempo que un distanciamiento de sus expresiones más conservadoras–, es una de las cinco leyes del Estado Plurinacional llamadas “estructurales” u “orgánicas” (Ley del Órgano Electoral Plurinacional, Ley del Régimen Electoral, Ley del Órgano Judicial y Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional). Sin llegar a tener una jerarquía legal superior al resto, tales leyes son priorizadas en la Constitución de 2009, que fija un plazo de 180 días desde la instalación de la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación [Disposición Transitoria Segunda, CPE]. El desacuerdo con ciertos aspectos del proyecto de LMAD que afectaban a la autonomía indígena (como el requisito de peso poblacional para el acceso a la autonomía vía TCO) fue uno de los ejes que motivaron la VII Marcha Indígena “por la Defensa del Territorio, la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas”, iniciada por la CIDOB el 1 junio de 2010 y que terminó un mes después tras un proceso de negociación, que incluyó la modificación de ciertos aspectos de la LMAD (cf. Tamburini 2011).

normas y procedimientos indígenas que dan materialidad a lo que la Constitución denomina “democracia comunitaria”.

En relación a este segundo punto hay que hacer notar un vacío jurídico importante. Y es que tanto el SIFDE como, de hecho, el mismo Órgano Electoral Plurinacional entrarían en funciones *después* de la conformación de la mayoría de órganos deliberativos indígenas, haciendo por tanto imposible que la elección de sus miembros (“asambleístas”) fuese supervisada en los términos establecidos en la misma LMAD. Si bien el SIFDE emitiría un “documento de conformidad” que valida el proceso de elección de la Asamblea Autónoma de Charagua, lo haría bastante tiempo después de su conformación, en septiembre de 2012, cuando la Asamblea no solo estaba plenamente conformada sino que ya había aprobado el estatuto autonómico (16 y 17 de junio 2012).

Más allá de esta vacío, que sería uno de los argumentos jurídicos de los opositores para justificar su decisión política de no participar en la Asamblea Autónoma –y cuestionar la legitimidad de este órgano–, lo substantivo es que la LMAD desliga claramente las asambleas autonómicas indígenas del *poder (municipal) constituido*: la Alcaldía y el Concejo Municipal. De esta forma, se reconoce a las asambleas autonómicas una legitimidad democrática de origen diferenciada (democracia comunitaria) de la que fundamenta la institucionalidad municipal (democracia representativa). Los órganos deliberativos indígenas pueden entenderse entonces como una suerte *micro-asambleas constituyentes* en que se define un nuevo marco político post-municipal y, a la vez, como *órganos para-municipales* que funcionan dentro de la jurisdicción territorial municipal pero al margen de su jurisdicción legal y de sus lógicas políticas, a través de mecanismos de representación que no pasan por el voto individual secreto ni la mediación partidaria.

En este sentido, la conflictividad vivida en la mayoría de municipios en conversión entre gobiernos municipales “provisorios” y asambleas autonómicas indígenas tiene un elemento de fondo que va más allá del conflicto con los gobiernos municipales “transitorios” por agotar los cinco años en el poder. Es también un conflicto entre instituciones con objetivos difícilmente conciliables –mantener el municipio o extinguirlo– que, además, se fundamentan en legitimidades democráticas y lógicas

políticas distintas.

Sin embargo, la LMAD no incorpora ningún mecanismo que garantice que las asambleas autonómicas indígenas y los asambleístas electos puedan hacer valer en la práctica su legitimidad. La ley decreta la creación de nuevas instancias representativas y les delega una importante responsabilidad (redactar y aprobar estatutos autonómicos indígenas) dentro de un marco temporal delimitado (360 días desde la conformación de los gobiernos municipales extensibles “como máximo” a otros 360 días más [disposición transitoria cuarta, LMAD])¹⁹⁰, pero no prevé ningún tipo de mecanismo presupuestario que asegure que los representantes indígenas puedan cumplirla. Más allá de las “aportaciones” ocasionales del Ministerio de Autonomías, las asambleas autonómicas indígenas no dispondrán de ningún tipo de financiación pública regular que garantice mínimamente su viabilidad. Tampoco se prevé que los asambleístas electos, en su gran mayoría provenientes de comunidades rurales, dispongan de ningún salario, ni tan siquiera un espacio físico donde sesionar.

Además de situar a las nuevas asambleas autonómicas indígenas en una posición de inferioridad con respecto a la institucionalidad municipal ya constituida, esta falta de previsión legal supone un claro agravio comparativo con respecto a las asambleas autonómicas de los otros niveles de autonomía territorial. Mientras que el proceso de elaboración de estatutos autonómicos indígenas se ve abocado a la precariedad institucional, material y jurídica, agravada en el contexto de relegación socioeconómica de los espacios rurales; la elaboración de estatutos departamentales, estatutos regionales y cartas orgánicas municipales corresponde a instancias y representantes que gozan de un salario y presupuesto regular público, un techo institucional (y físico) y un estatus jurídico claro y diferenciado en tanto que *representantes* públicos.

En Charagua estas deficiencias se lograrían superar, en parte, gracias a dos

¹⁹⁰ Si tenemos en cuenta que los gobiernos municipales se conformaron el 31 de mayo de 2010, el plazo legal habría sido, como máximo el 31 de mayo de 2012 y el estatuto se aprobó definitivamente el 17 de junio; en otros procesos la aprobación ser daría mucho más tarde. De todos modos, la propia Ministra de Autonomía me expresó que serían “flexibles” a la hora de aplicar esta disposición. También dijo que fueron las mismas organizaciones indígenas de tierras bajas quienes presionaron por acortar los plazos para evitar que el proceso se demorara por presiones de la “oposición”, aunque los propios cargos políticos del ministerio se “resistían” a decretar plazos fijos [Claudia Peña 05/18/12].

elementos. Por un lado, a través de la propia acumulación de experiencia auto-organizativa y de movilización política de las capitanías guaraníes, incrustada en los lazos comunales de apoyos mutuos y envuelta por un discurso moral y de lealtad orgánica (“sacrificio”, “esfuerzo”, “compromiso” “responsabilidad”, “valentía”) que, además, conectaba el sentido de la Asamblea Autonomica con un proyecto propiamente guaraní – el “sueño” de la autonomía indígena– y con la construcción del nuevo Estado Plurinacional. A falta de valor jurídico, este marco otorgó *valor político y simbólico* a la Asamblea Autonomica y al trabajo desempeñado por los asambleístas, designados como *kereimba*¹⁹¹, modernos “guerreros guaraníes” que luchan en un contexto completamente diferente al de sus ancestros pero, como ellos, también hostil: en condiciones materialmente frágiles y con unos adversarios claros, los *opositores*, que a la vez que nutren tal metáfora guerrera aseguraron la cohesión y disciplina de los *kereimba*.

Por otro lado, para el funcionamiento de la Asamblea, también sería fundamental la decidida intervención de los “aliados” que vienen “acompañando” al pueblo guaraní desde antes de la constitución de la APG (véase Capítulo 4), especialmente de la Fundación Arakuaarenda y de CIPCA, con un mayor manejo de conocimientos jurídicos y especializados, posibilidades de incidencia ante el estado y, sobre todo, capacidad de acceso a fuentes de financiación.

2.2 La representatividad social de la Asamblea Autonomica: presencias, ausencias y tensiones

Las cuatro capitanías legalmente habilitadas para convocar la Asamblea Autonomica establecieron también los términos concretos de su convocatoria y composición interna. Siguiendo la siempre presente lógica de equilibrio territorial entre capitanías y buscando, además, incluir a los dos núcleos urbanos de mayoría no guaraní, las capitanías establecieron que la Asamblea Autonomica estaría compuesta por un total de 59 miembros, electos de forma descentralizada y según los procedimientos que cada

¹⁹¹ La reivindicación de la figura histórica del *kereimba* ha servido para dar sentido a diversas luchas colectivas guaraníes contemporáneas (y pacíficas). Tal como lo recoge Bret Gustafson (2015:92-93) también fueron denominados *kereimba* los primeros guaraníes que, a inicios de los años noventa y gracias a unas becas de UNICEF, se capacitaron como alfabetizadores e iniciaron la primera campaña de alfabetización por las comunidades guaraníes. Estos sesenta *kereimba* fueron formados en la Escuela Normal de Charagua, hasta entonces el “feudo provincial de los karai” (Gustafson, *ibid.*:92)

una de las zonas territoriales de Charagua (las cuatro capitanías guaraníes y los dos núcleos urbanos) estimase oportuno. La distribución territorial de estos 59 miembros fue la siguiente:

- **45 representantes** de las cuatro capitanías guaraníes: 13 representantes de Charagua Norte, 11 de Parapitiguasu, 10 de Alto Isono y 11 del Bajo Isono;
- **14 representantes** de los dos núcleos urbanos de mayoría no guaraní: 7 de Charagua Pueblo y 7 de Charagua Estación.

El criterio de equilibrio territorial, un elemento central para mantener la unidad de las cuatro capitanías y asegurar que el proceso autonómico gozara de legitimidad en el conjunto del espacio étnico guaraní de Charagua, también rigió en la composición de los cinco miembros de la directiva de la Asamblea, elegida en junio de 2010, y que tendrían un rol importante como líderes internos y representantes externos de la Asamblea, sobre todo en el caso del Presidente y Vicepresidente:

- Como **Presidente** de la Asamblea se eligió a René Gómez Tigua, veterano profesor, ex-mburuvicha y activo miembro de la Unión Cristiana Evangélica, residente en la comunidad de Ivítipora, en Charagua Norte. René es padre de Ronald Gómez, oficial mayor de la alcaldía durante la gestión de Claudio López y capitán de Charagua Norte entre 2010 y 2012 (véase Capítulo 5).
- La **Vicepresidencia** recayó también en otro profesor, más joven, y también evangélico (en su caso, de la Asamblea de Dios): Belarmino Solano, hijo de don Crispín, uno de los primeros concejales guaraníes en el municipio (1996-2000) y asambleísta por Charagua Norte. Aunque Belarmino es originario de Masavi (Charagua Norte), fue electo como asambleísta del Bajo Isono, lugar donde residió durante unos diez años trabajando de profesor, concretamente en la comunidad de Iyovi, de donde es originaria su esposa, una de las hermanas Huber Rivero, sempiterno capitán del Bajo Isono.
- Los otros cargos directivos (**primera, segunda y tercera secretaría**) se distribuyeron de la siguiente manera: la primera secretaría recayó en Carlos Bazán, uno de los tres concejales municipales de la APG durante la gestión de Claudio López, originario de Charagua Norte pero electo por el Alto Isono en tanto que es residente en Tamachindi, también por matrimonio. Como segunda secretaria fue elegida una mujer –la única del directorio–, Rosario Subirana, de Parapitiguasu, quien tras su trágica muerte por accidente automovilístico en

2011 sería sustituida por Silvia Canda, de la misma zona. El cargo de tercer secretario le correspondería a Marco Antonio Casiano, un joven licenciado en comunicación social, nacido y residente en Charagua Estación.

Además del criterio de equilibrio territorial, en la composición de la mesa directiva se evidencia la intervención de otros criterios y “capitales” –las trayectorias políticas y orgánicas previas (tanto individuales como familiares), el acceso a conocimientos proporcionados por la educación formal o la masculinidad– que, como se verá, serían claves para entender los diferentes roles y liderazgos que emergieron dentro de la Asamblea.

2.2.1 *Lealtades ambivalentes isoseñas*

La distribución de asambleístas entre las cuatro capitanías no estuvo exenta de las asimetrías y tensiones que suelen atravesar la política “unitaria” guaraní. El peso numérico de las capitanías ava-guaraníes (24) fue ligeramente superior al del Isono (21), a pesar del mayor número de población y comunidades de esta última región. Además, algunos de los asambleístas elegidos como representantes del Isono eran, en efecto, residentes en el Isono pero nacidos en las zonas ava-guaraníes; como es el caso de Belarmino Solano (Vicepresidente) o de Carlos Bazán (primer secretario), quienes tras casarse con mujeres isoseñas se fueron a vivir al Isono, siguiendo el histórico patrón guaraní de residencia matrilocal, más vigente en el Isono que en resto de zonas guaraníes. En cualquier caso, en el directorio de la Asamblea no había ningún isoseño *nacido* en el Isono y sí hasta tres ava-guaraníes nacidos en Charagua Norte.

Si bien es cierto, como señala Albó (2012:241), que los estatutos de las capitanías isoseñas establecen que solo son necesarios dos años de residencia en el Isono para poder ejercer cargos de autoridad y representación en las capitanías, esto no significa que en la vida cotidiana de las comunidades isoseñas se disuelvan estas diferenciaciones, tampoco que cualquiera pueda ocupar cargos. Entre bromas, un comunario de Aguaragua (Bajo Isono) me diría que en la comunidad “no dejamos que nuestras mujeres se junten con cualquiera, peor con un *ava*”, y aseguraba, orgulloso, que en Aguaragua “solo tenemos dos *ava*, los tenemos bien marcados” [DC, 13/10/14].

No es extraño, pues, que la preponderancia ava-guaraní dentro de la Asamblea se convirtiera en uno de los argumentos de la oposición isoseña a la autonomía indígena. Esto fue algo que quedó más que claro en la única, breve y un tanto confusa conversación que pude tener con Boni Chico, en las oficinas de la CABI en Santa Cruz, acompañado de otros tres dirigentes de la, ya en 2002, prácticamente extinguida capitanía unitaria isoseña¹⁹². Tras repetirme diversas veces que el Isoso es “muy aparte” de Charagua, que ellos ya son “autónomos” y que la autonomía no es sino una estrategia *ava* para “adueñarse de *su* territorio”, los dirigentes de la CABI me asegurarían que ningún isoseño había participado en la redacción del estatuto: “son puro de Charagua, puro *ava*”. Cuando les daba algunos nombres de asambleístas isoseños que desmentían tal afirmación, decían en efecto conocerles, se reían y, al mismo tiempo negaban que, aun habiendo nacido allí, fueran “en verdad” isoseños [DC, 20/7/12].

Tal negación de la “isoseñidad” de los asambleístas isoseños (nacidos o residentes) por parte de la plana mayor de la CABI refleja las complejidades de la representatividad de esta región dentro de la Asamblea Autónoma. Mientras que los asambleístas de Charagua Norte y Parapitiguasu se debían a una organización unida y con un liderazgo claro que apoyaba activamente el proceso autonómico, sobre todo en el caso de Charagua Norte, los asambleístas isoseños eran formalmente *representantes territoriales* del conjunto del Alto y Bajo Isoso pero también, y quizás sobre todo, *representantes políticos* de alguna de las facciones (y linajes) en pugna¹⁹³. Los dirigentes de la CABI, que además habían logrado tener “entrada” en el municipio a través del pacto político con Los Verdes, no reconocían a los asambleístas isoseños

¹⁹² Aunque me encontré con unos interlocutores muy poco locuaces y predispuestos a ser entrevistados, agradezco a Isabelle Combès que me facilitara la “entrada” con Boni y los de la CABI en Santa Cruz.

¹⁹³ Un ejemplo bien significativo de las tensiones intra-isoseñas que atravesaron la Asamblea, en continuidad con conflictos de larga duración, es la comunidad bajo-isoseña de Güirapembi o Rancho Viejo, una comunidad con una configuración histórica “más chané” que el resto de comunidades bajo-isoseñas (Combès 2003:86-88, Lowrey 2003), que no tuvo ningún representante en la Asamblea Autónoma pese a tener más población que Aguaraiagua. Ubicada a cinco kilómetros al sur de Aguaraiagua, Rancho Viejo es reconocida por los comunarios de Aguaraiagua como una “comunidad aparte”, claramente distinguida de las también vecinas Yovi y Koropo, con las que Aguaraiagua comparte el mismo e “histórico” título ejecutorial de tierras (véase Capítulo 1), del que Rancho Viejo quedó excluido porque, ya entonces, era “opositora” a Enrique Iyambae, el capitán que inició los trámites agrarios (Combès 2003:276). Más de ochenta años después, Rancho Viejo continúa siendo una comunidad “opositora”, en este caso, a Huber Rivero. A diferencia de Aguaraiagua, en Rancho Viejo no hay ninguna facción que lo apoye como capitán. Según diversos comunarios de allí, les excluyeron de la Asamblea; según otros isoseños, fueron los propios comunarios de Rancho Viejo quienes se auto-excluyeron, negándose a dejar a entrar a los impulsores del proyecto autonómico para realizar una reunión en la comunidad.

como representantes legítimos del Isoso –ni, de hecho, como isoseños “de verdad”– básicamente porque no eran de *los suyos*, sino que los entendían como alineados con las dos capitanías rivales que les disputaban el control interno y la representación externa del Isoso. También dentro de cada una de las dos capitanías, e incluso de las distintas comunidades, se reproducía un conflicto similar. Como explicamos en la Introducción, los comunarios y familias de Aguaragua que no reconocían a Huber Rivero como capitán del Bajo Isoso, tampoco consideraban que el asambleísta de esta comunidad, Justino, fuese “su” representante sino más bien del “grupito” de Huber, quien, desde este punto de vista, “manejaría” la Asamblea a través de su cuñado Belarmino, vicepresidente de la misma.

Por otro lado, entre muchos asambleístas ava-guaraníes había dudas y sospechas sobre cuáles eran las *verdaderas lealtades* tanto de los asambleístas isoseños como, sobre todo, de sus capitanes grandes. Circulaban rumores de todo tipo sobre la existencia de negociaciones y pactos secretos entre el gobierno municipal de Los Verdes, encabezado por un bajo-isoseños, y los capitanes isoseños; negociaciones y pactos que pasaban siempre por una lógica de intercambio: proyectos (o promesas de proyectos) para el Isoso o, directamente, beneficios materiales para los capitanes, a cambio de que estos, y *sus* asambleístas, dejaran de apoyar la autonomía indígena.

Estos rumores, aun pudiendo ser ciertos, no dejaban de subestimar la demostrada capacidad isoseña para mantener múltiples lealtades simultáneas sin llegar a comprometerse nunca con ninguna, llevando al extremo la “diplomacia guaraní” desde una lógica propia en que se entremezclan las “viejas” disputas de linajes con el “nuevo” faccionalismo partidario. El mismo Huber Rivero, en ambientes informales, solía bromear sobre sus cambios y transformaciones políticas, y en su habitual tono mordaz decía que él no era ni masista, ni verde, ni emenerrista, sino que era el único indígena que todavía era “adenista puro”, en referencia al ADN, partido que desapareció del mapa político boliviano y charaguëño desde hacía más de diez años.

En cualquier caso, las tensiones subterráneas –territoriales, orgánicas, intra-étnicas y partidistas– que atravesaban la Asamblea, aun existiendo, no lograron desestabilizarla. Tampoco fueron elementos centrales para explicar los sentidos que esta adquirió dentro del campo político charaguëño. Al menos, no tanto como la significativa ausencia de los sectores urbanos no guaraníes.

2.2.2 Ausencias presentes: la Charagua urbana ante la Asamblea Autónoma guaraní

Al tiempo que la distribución numérica de la Asamblea buscaba reflejar y representar la heterogeneidad socio-espacial de Charagua, también tenía una clara dimensión estratégica dado el requisito legal de la aprobación del estatuto por dos tercios. La “inclusión de minorías” a la que se refiere la LMAD [art.53.I.], que en Charagua se entendió como inclusión de los sectores urbanos no guaraníes, no llegó hasta el punto de otorgar capacidad de bloqueo a unas “minorías” (étnicas) leídas sobre todo como “opositores” (políticos). La misma lógica de los dos tercios, pero en sentido inverso, también la aplicarían las principales organizaciones sociales que suelen abrogarse la representación del pueblo de Charagua, básicamente el Comité Cívico de Charagua, los ganaderos agrupados en AGAGOR y los dirigentes de las Juntas Vecinales de los barrios *centrales* del pueblo, que fueron los actores que participaron (o fueron interpelados a participar) en las reuniones y negociaciones previas a la conformación de la Asamblea.

Tras exigir una mayor representación que reflejase los resultados del referéndum y, en definitiva, les asegurara capacidad de veto dentro de la Asamblea, los representantes de la Charagua karai rechazaron formar parte de esta instancia, optando por ejercer de oposición a la autonomía indígena *desde fuera* del principal espacio donde esta debía construirse. Así, la Asamblea Autónoma que se constituyó oficialmente el 30 de noviembre de 2010 en un acto público en el coliseo de Charagua Pueblo, funcionaría siempre con la notoria ausencia de los siete representantes reservados para Charagua Pueblo.

“Siempre se ha abierto la puerta para que el pueblo participe, se ha trabajado, nos hemos reunido...pero ya nos cansamos de esperar”, diría al respecto el Vicepresidente Belarmino Solano,[DC, 12/6/12]. Por su lado, Maria Antonia Aramsibia, presidenta del Comité Cívico de Charagua, que había encabezado la campaña del No en el referéndum de 2009, argumentaba así la decisión de no participar:

“Ellos [los guaraníes] dicen que son la mayoría en el municipio, el 90 por ciento, pero ganaron con tan solo un 56 por ciento, y el pueblo de aquí Charagua dijimos muy claramente “no a la autonomía” [en el referéndum de acceso]. Entonces la relación era que nos sentemos a ver cuántos asambleístas vamos a tener con estos

resultados sobre la mesa. ¡Pero ah no! Decidieron que ellos [los guaraníes] van a tener cuarenta y nosotros [Charagua Pueblo] vamos a siete. Si el estatuto tiene que ser aprobado por los dos tercios pues mejor pa qué voy a ir a pitar allí, ¡si mi opinión no va a valer nada”! [Maria Antonia Aramsibia, 3/6/12]

Siguiendo con su habitual tono enérgico, Aramsibia utilizaba los referidos vacíos legales de la LMAD (la no supervisión de la elección de assembleístas por parte del Órgano Electoral) para situar la Asamblea y los assembleístas fuera de la legalidad: “son assembleístas *truchos* [falsos], nosotros les hemos dicho en su cara: no los reconocemos porque no cumplieron las normas” (ibíd.)

La participación del otro núcleo urbano del municipio, la emergente y más colla Charagua Estación, estuvo atravesada por otro tipo de problemáticas. En este caso, sí que llegaron a ser posesionados como assembleístas sus siete representantes, electos previamente a través de las organizaciones barriales de este núcleo urbano¹⁹⁴. Pero la participación efectiva de los assembleístas de Charagua Estación iría decayendo progresivamente. En las sesiones de la Asamblea Autónoma que pude observar, correspondientes al tramo final del proceso de redacción del estatuto (mayo-junio de 2012), solo participaría un assembleísta de esta zona, Marco Casiano, de forma especialmente activa y con cargo directivo (tercer secretario).

El mismo Marco, nacido en este núcleo urbano pero de ascendencia y lengua materna guaraní, lo explica así: “a diferencia de los hermanos que vienen de las comunidades, nosotros no tenemos un chaco que nos alimente, ni el apoyo de la comunidad y los mburuvicha. Algunos compañeros estaban empatronados y marcharon a Santa Cruz a trabajar, otros se cansaron de tanta reunión, no se acostumbraron”. Las palabras de Marco expresan las dificultades de sostener una participación prolongada en el tiempo y basada en el “sacrificio” de sectores sociales que no están insertos en los tejidos comunitarios propios del campo, ni tampoco *acostumbrados* a estas formas de participación política.

Fuese por un rechazo político activo o por dificultades más materiales, lo cierto

¹⁹⁴ Cabe apuntar que el sistema de elección de los representantes de Charagua Estación, que no fue “por la urna”, no contó con un reconocimiento pleno por parte de las organizaciones urbanas karai. Al decir de Aramsibia: “en la Estación ellos nomás se han autonombrado assembleístas, no tienen el reconocimiento de sus bases” (ibíd.).

es que la casi nula participación de representantes urbanos y no guaraníes (tanto karai como collas) dentro de la Asamblea Autonómica marcaría profundamente el proceso deliberativo de la Asamblea, en el que los karai y “opositores” tuvieron una suerte de *ausencia presente*: no estaban físicamente allí pero eran constantemente invocados en las discusiones¹⁹⁵. Esto contribuyó a que, desde fuera de la Asamblea, se fuera llenando de sentidos la noción de autonomía indígena, entendiéndola como algo *solamente* guaraní y sentando las bases de un discurso de denuncia de la exclusión, la falta de respeto a los derechos de las minorías e, incluso, el racismo o sed de venganza de los guaraníes hacia los no guaraníes (véase Capítulo 9).

A la interpretación de la Asamblea Autonómica como una instancia exclusivamente guaraní y, además, excluyente, se le añadiría pronto otra de complementaria. Desde el nuevo gobierno municipal “transitorio” de Los Verdes, en gran medida representativo de los actores que habían rechazado formar parte de la Asamblea, esta aparecería como un órgano *politizado*, un espacio de contra-poder frente al poder municipal “legítimo”. Según el alcalde Domingo Mérida, el verdadero interés de quienes se “encierran dentro de cuatro paredes” para redactar “*su* estatuto”, se reducía básicamente a uno: el poder. En sus palabras:

“Es poder. Ellos están peleando pa tener el poder acá, en esta casa. Porque como ellos tuvieron su oportunidad y ya no, políticamente ya no van a poder volver a tener el poder, *la única forma que tienen de volver al poder es vía autonomía indígena*. Por eso impulsan, porque ellos han sido autoridades y ellos saben y conocen como se maneja el poder acá. Ese es el verdadero interés de ellos” [Domingo Mérida, 11/06/12].

Pero Mérida dibujaba también otra relación ellos/nosotros menos política, construida desde su identidad isoseña que, además, es bien reveladora de como la institucionalidad municipal “común” es entendida y utilizada desde las distintas formas de adscripción territorial que coexisten dentro del espacio administrativo de Charagua:

¹⁹⁵ Sin ser asambleísta electo, en los últimos tramos de la Asamblea, participó activamente un karai del pueblo, Pepe Ferreira, profesor jubilado y favorable a la autonomía indígena. En diversas ocasiones el profe Ferreira habló “en nombre del pueblo”, y presentó dudas y observaciones sobre algunos aspectos del estatuto.

“Por primera vez tenemos un alcalde isoseño, por primera vez. El Norte había tenido, el Sur, Charagua Centro, pero el Isoso nunca había tenido. Nunca. Ahora en el Isoso dicen: ¿cómo es posible que dos años, tres años vamos a estar con *nuestro* alcalde, si *ellos* han tenido 5 años?. ¿Por qué a *nosotros*, entonces, cuando nos toca gobernar, por qué nos quieren sacar?. Y eso nunca lo vamos a permitir. Porque yo soy isoseño y el Isoso va a pedir que esté 5 años *su alcalde*” [ibíd.].

En boca del temido Horacio Sambaquiri, el concejal tráfuga de la APG, esta división nosotros/ellos se expresaba de forma más contundente y radical: des de una lógica más cercana a una relación antagonista de amigo/enemigo que a una lógica agonista “en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a sus conflictos, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes” (Mouffe 2011:26). He aquí lo que, una vez terminada mi tensa y única entrevista con el concejal díscolo de la APG, pude anotar de un discurso en que, mezclándose ataques políticos y personales, resuena un aspecto constantemente repetido y que constituirá uno de los ejes argumentales centrales de la oposición: la relación de dependencia de la Asamblea y sus miembros del conglomerado de actores no guaraníes “acompañantes”:

“La Asamblea está dirigida por masistas que solo buscan el cargo: uno [mantengo sus nombres en el anonimato] es operador del MAS, el otro está en su consejo político, y el otro es el relacionador de la Ministra Achacollo [Ministra de Desarrollo Rural y Tierras desde 2010 hasta 2015] acá en Charagua. No están preparados, son unos borrachos, son flojos, irresponsables, *no son autónomos*, han dejado a sus hijos, a su familia abandonada. Nunca han tenido su chaco, sus animales, no han hecho nada por sí mismos. Dependen del estado, de la institución, de la ayuda de CIPCA, de los curas españoles” [DC, 13/06/12].

Excluyentes, masistas, autonomistas-no-realmente-autónomos, puros *ava*, operadores políticos...Todas estas acusaciones, y muchas otras, resonaban entre las “cuatro paredes” de Arakuaarenda. Pero tampoco impidieron que durante casi dos años los asambleístas guaraníes y distintos tipos acompañantes no guaraníes se reunieran periódicamente para imaginar otra Charagua, generando un espacio con sus propias relaciones, dinámicas y liderazgos.

2.3. Kereimba, capitanes y acompañantes. Dinámicas y roles en la Asamblea Autónoma

La Asamblea Autónoma se organizó desde el escrupuloso formalismo procedimental que suele rodear (que no exactamente regir) las asambleas guaraníes, sobre todo en el caso de asambleas supra-comunales de capitanía y de la APG nacional. En estos espacios de deliberación colectiva guaraní, el discurso público y la oratoria, aspectos nucleares de la *guaranidad*, juegan, en efecto, un rol fundamental. Pero a menudo se dedica menos tiempo efectivo al proceso deliberativo que a la resolución de los aspectos procedimentales y metodológicos que tratan de encauzar la deliberación: composición de la mesa directiva, aprobación del orden del día, lectura y aprobación de actas anteriores, metodología de votación, suscripción textual y con “sello” de los acuerdos, etc.

Según su reglamento interno, un documento con más de 60 artículos, la Asamblea Autónoma de Charagua quedó estructurada, por un lado, en la referida mesa directiva que presidía y tomaba acta de las **reuniones plenarias** y, del otro, en **seis comisiones sectoriales**, divididas según áreas temáticas, cada una de ellas con su propio directorio¹⁹⁶. Esta metodología de trabajo por comisiones, que emulaba la organización interna de la Asamblea Constituyente boliviana pero también expresaba la influencia e internalización de las dinámicas de trabajo de las ONG, sería la que seguirían la mayoría de órganos deliberativos indígenas (cf. Tockman, Cameron y Plata 2016), con pocas excepciones¹⁹⁷.

Paralelamente a este esquema organizativo y de trabajo,¹⁹⁸ cabe destacar el rol

¹⁹⁶ Las comisiones fueron las siguientes: Bases fundamentales, Estructura de gobierno, Participación y Control Social, Régimen Competencial, Visiones de Desarrollo y Régimen Especial (recogido en el boletín *Ñande Ñee. Nuestra Palabra*, num.3. Agosto, 2011, Charagua).

¹⁹⁷ Un ejemplo de organización interna alternativa lo encontramos en el órgano deliberativo del municipio guaraní de Huacaya (Chuquisaca), uno de los pocos casos en que no se contó con el apoyo directo de ninguna ONG y, significativamente, se optó por trabajar “en bloque” para evitar “pedacear” el estatuto, buscando que todos los asambleístas conocieran la totalidad del texto y participaran de la misma manera en su elaboración, aunque esto implicara que el avance en la elaboración del texto fuera más lento (Ledezma y Aruchari 2003:17).

¹⁹⁸ Además de un número variable de reuniones por comisión, que también llevaron a cabo “audiencias públicas” en las comunidades y con distintos sectores sociales de las áreas urbanas para recoger propuestas, entre diciembre de 2010 y junio de 2012 se convocaron unas 15 sesiones plenarias, aunque no siempre contaron con el quórum mínimo necesario estipulado en el reglamento para sesionar.

de las capitanías y su dirigencia, muy especialmente en el caso de Charagua Norte, considerada la “líder” del proyecto. Y es que si bien a nivel legal los órganos deliberativos indígenas son concebidos como nuevas instancias de representación política, elegidas por “normas y procedimientos propios” indígenas pero *separadas* de las estructuras organizativas indígenas ya existentes; en la práctica, la mayoría de órganos deliberativos han adaptado su funcionamiento a las estructuras organizativas indígenas y a sus lógicas de funcionamiento, buscando fórmulas para conectar el trabajo de los asambleístas tanto con las “bases” que los eligieron como con la dirigencia orgánica.

En Charagua, aparte de la tarea de socialización en las comunidades, un mecanismo clave para asegurar la legitimidad de la Asamblea y del estatuto fue la realización de **asambleas inter-zonales** con los capitanes comunales y grandes de las cuatro capitanías, un mecanismo de validación orgánica del proceso de trabajo de la Asamblea que se utilizó tanto para la aprobación de su reglamento de funcionamiento interno, como también para la validación del segundo borrador del estatuto previo a su aprobación formal por dos tercios, tal como exige el marco jurídico boliviano. Por otro lado, la celebración de asambleas inter-zonales sirvió también como estrategia política para limar tensiones entre las capitanías y asegurar la adhesión de asambleístas dubitativos, o de capitanes potencialmente susceptibles de pactar con los opositores.

Hay que tener presente que en otros municipios étnicamente mucho más homogéneos que Charagua, los órganos deliberativos indígenas fueron espacios de pugna interna en los que emergieron y se expresaron diversas de las diferenciaciones socioeconómicas, políticas, generacionales o religiosas que atraviesan las sociedades indígenas más allá del hecho de compartir –y, en determinados contextos, afirmar– una identidad común (cf. Cameron 2012)¹⁹⁹. En Charagua, en cambio, la Asamblea Autónoma fue, además de un instrumento de auto-afirmación

¹⁹⁹ Si en algunos casos, las discrepancias previas impidieron incluso llegar a conformar las asambleas autónomas, como en Chayanta (Oruro), en otras las divisiones y discrepancias entre asambleístas impidieron consensuar un estatuto común, como es el caso de Jesús de Machaca (La Paz) o Totorá Marka (Oruro), donde llegaron a circular dos versiones diferentes de los estatutos elaborados por subgrupos dentro de cada uno de los órganos deliberativos. Mientras que en Jesús de Machaca el conflicto tenía que ver más con una disputa interna entre el cabildo indígena y el gobierno municipal del MAS (Tockman 2014:130-134), en Totorá Marka fueron un grupo de asambleístas “jóvenes” quienes aprobaron un estatuto alternativo que dejaba fuera algunos de los usos y costumbres defendidos por los asambleístas más “tradicionalistas” (véase Capítulo 8).

guaraní y actuación política externa, una instancia cohesionada internamente, como quedó demostrado en la aprobación del estatuto por unanimidad de todos los asambleístas el 16 y 17 de junio de 2012, una aprobación que no fue sino la ratificación de un “mandato orgánico” expresado previamente en una asamblea inter-zonal (31 de mayo 2012) con la mayoría de autoridades guaraníes de Charagua (véase Capítulo 7).

Las diferenciaciones y discrepancias entre asambleístas, y los conflictos entre capitanías, quedaron atenuadas por una conflictividad mayor que, como se ha visto, se expresaba *desde fuera* de la Asamblea, además de diluidas entre discursos que conceptualizaban y daban sentido(s) a la experiencia de ser asambleísta apelando a la responsabilidad, el sacrificio y la trascendencia histórica (e incluso religiosa) del momento. “Es un trabajo sacrificado y difícil, un tiempo sagrado dedicado a la organización. Hay madres de familia que dejan sus responsabilidades para asistir a la Asamblea, porque sabemos que esta es nuestra única oportunidad” [Belarmino Solano, DC, 12/05/12]. “Nosotros no percibimos nada por el trabajo y llevamos ya 24 meses trabajando. Yo he dejado mi mujer enferma, mis hijos, es un sacrificio, pero lo hacemos con gusto porque así nos lo ha encomendado el más alto” [Benjamín, asambleísta del Bajo Isoso, DC,13/6/12].

Pero aunque las diferenciaciones dentro de la Asamblea y entre asambleístas no se tradujeran en posicionamientos políticos nítidamente divergentes, esto no quiere decir que no existieran *otro tipo* de diferenciaciones. Más allá del hecho de que prácticamente la totalidad de los asambleístas eran nacidos y residentes en comunidades rurales guaraníes, hubo una serie de factores que funcionarían como criterios más o menos explícitos de elección y que, dentro de la Asamblea, devendrían “capitales” que incidirían en la distribución de roles, visibilidades, voz y autoridad entre asambleístas.

2.3.1 Masculinidad, saberes y trayectorias políticas: distribución de roles y autoridad entre los asambleístas guaraníes

El primer elemento que cabe destacar en torno a la composición social de la Asamblea es la mayor presencia y visibilidad de asambleístas **hombres**. La gran mayoría de los “modernos” kereimba eran, como sus ancestros, *kuimbae* (hombre).

Aunque inicialmente fueron posesionadas como asambleístas 15 mujeres sobre el total de 52 asambleístas que asumieron el cargo, su participación efectiva se reduciría a 11 (poco más de un 20%) tras la renuncia de algunas de ellas ante la imposibilidad de seguir asistiendo a unas reuniones que exigían desplazarse fuera de sus comunidades y “abandonarlas” durante los varios días que solían extenderse las reuniones en la sede de Arakuaarenda, en Charagua Pueblo²⁰⁰.

El sesgo masculino que impregna tanto la institucionalidad municipal “karai” como la estructura dirigencial “propiamente” guaraní y, de forma más matizada, sus espacios de deliberación colectiva, se trasladó en la composición de la Asamblea Autónoma y en sus dinámicas internas que, en definitiva, fueron *representativas* de las desigualdades de género estructurales a una sociedad patriarcal. La importancia del “capital homosocial masculino” (Bjarnegård en Verge y Clavería 2016) para acceder a espacios de decisión política con voz y autoridad efectiva dentro de la Asamblea se hace aún más evidente si tomamos en cuenta sus cargos directivos formales: entre los cinco miembros de la mesa directiva, solo habría una mujer, ocupando el “feminizado” cargo de secretaria.

La participación de las asambleístas en forma de alocuciones públicas fue escasa y mucho menor que la de los hombres. Siempre, por supuesto, con excepciones. En este sentido, aunque no fuese asambleísta, hay que destacar el rol determinante de Ruth Yarigua, capitana de Charagua Norte entre 2011 y 2015, presente y muy activa en la mayoría de reuniones que observé. Desde un rol de liderazgo determinante para el desarrollo del proceso, doña Ruth buscó incentivar y dotar de valor el trabajo de las asambleístas, tanto a través de sus discursos públicos como promoviendo espacios de deliberación y capacitación específicamente para mujeres. Al preguntarle a Ruth sobre la menor presencia y visibilidad de las asambleístas, sus respuestas –imposibilidad de abandonar su comunidad, cuidado de los hijos, celos de los maridos, vergüenza de hablar en público [DC, 14/06/12]– señalan las dificultades de compatibilizar las condiciones materiales en que se concreta la participación y liderazgo político guaraní con un sistema de género que desplaza a las mujeres de los espacios de decisión política para responsabilizarlas de la práctica totalidad de los trabajos de reproducción y cuidado

²⁰⁰ En Charagua no se llegó a la paridad de género que sí rigió en otros órganos deliberativos indígenas, con casos excepcionales como el de Huacaya, también de mayoría guaraní, con mayor presencia de mujeres asambleístas que hombres (Ledezma y Aruchari 2013:11).

dentro un “ámbito doméstico” concebido, en gran medida, como separado del espacio público y desprovisto de politicidad (Segato 2016:94-95).

No es casual, pues, que la mayoría de dirigentes guaraníes, como el caso de doña Ruth, sean madres solteras o separadas, sin maridos que les exijan responsabilizarse del cuidado de los hijos. Un cuidado que, en el caso de la emergente dirigencia guaraní femenina, o bien es delegado a otras mujeres de la comunidad o bien se intenta compatibilizar con las actividades políticas, tal como pude observar en las reuniones de la Asamblea, donde varias mujeres asistían con sus hijos pequeños, tratando de compaginar *cuidado y deliberación*.

No obstante esta evidente preponderancia masculina, también es cierto que la Asamblea Autónoma representó el espacio institucional de deliberación colectiva con más presencia femenina en la historia política de Charagua. Y aunque en las reuniones plenarias esta presencia no se manifestara siempre en forma de voz pública, el discurso de la “igualdad” entre hombres y mujeres estuvo presente y tuvo sus impactos: como el establecimiento de criterios de paridad de género en la composición de los órganos colegiados del nuevo gobierno autónomico (véase Capítulo 8) y, sobre todo, la acumulación de capital político dentro de la Asamblea para forjar nuevos liderazgos femeninos. Asimismo, la Asamblea también vehiculó las expectativas de “desmasculinización” de la actividad política, asociando la autonomía indígena a la apertura de nuevos espacios de participación para las mujeres.

En un taller sobre género y autonomía celebrado en Arakuaarenda, doña Pura, responsable de género del directorio de la capitanía Charagua Norte –un cargo que, sin excepción, ocupan mujeres–, arrancaba las risas de las presentes cuando afirmaba que, en un futuro próximo, mientras las mujeres se encarguen de dirigir la autonomía y “hacer política” serán los hombres quienes deberán “pasar taller”. En este caso, para aprender a limpiar ropa y cocinar, pues, decía doña Pura: “nuestros hombres no saben ni balancear el agua pa el arroz, lo queman nomás, no sirven los hombres” [DC 14/6/14]. Las palabras de doña Pura reflejan algo señalado y corroborado por Eva Mompó (2014) en su estudio centrado específicamente en la participación de las mujeres guaraníes en el proceso de Charagua: la apropiación del proyecto autónomico por parte de las mujeres y la agencia de las mismas, revelando los límites de las miradas victimizantes sobre su posición política, algo que se hacía más patente en este tipo de espacios de

deliberación no masculinizados.

El segundo aspecto a destacar sobre la composición social de la asamblea es la **juventud** de un porcentaje significativo de asambleístas, estrechamente vinculado con la expectativa de renovación de los espacios de liderazgo.²⁰¹ La presencia de jóvenes era presentada como una de las principales “fortalezas” del proceso autonómico, además de una oportunidad para facilitar su implicación orgánica y formación política futura a través del intercambio inter-generacional, algo que permitía poner en relación las dos dimensiones temporales articuladas en un proyecto político, que, en efecto, apela al *pasado* –las tradiciones, conocimientos y luchas de los “abuelos”–, pero con el objetivo de dibujar un *futuro* que mejore las condiciones de vida de las nuevas generaciones y aquellas por venir.

El factor juventud se solapa con un tercer aspecto clave para entender la emergencia de liderazgos y voces de autoridad dentro de la Asamblea: el capital cultural acumulado gracias al acceso a la **educación formal**, sea a través del sistema de educación pública regular o vía cursos de formación de ONG que lo complementan.

La importancia de este capital cultural-educativo, al que tienen mayores posibilidades de acceso los jóvenes, se hace mucho más evidente cuando conlleva la obtención de algún título educativo post-obligatorio y, en consecuencia, el reconocimiento y distinción social como “profesional, algo que no solo está transformando las formas de liderazgo guaraníes y las relaciones entre autoridad y “saber”, sino también la misma noción de “saber”, en tensión dialéctica entre un saber “tradicional” no escolarizado (*araakua*) y un saber “moderno” (*yemboe*) que se adquiere a través de la institución escolar (Gustafson 2015:122-123)²⁰². Así, muchos de los “jóvenes” asambleístas que se integraron en las comisiones consideradas más trascendentes (como la que diseñó la estructura de gobierno) y participaron de forma

²⁰¹ Hasta 24 asambleístas (un 44%) eran incluidos en el grupo de “jóvenes” (6 mujeres y 18 hombres), con una media de edad de entre 30 y 32 años, mientras que el resto eran considerados “adultos” [Magaly, DC, 03/06/12].

²⁰² Como sucede en otros espacios de activismo guaraní, como la educación intercultural bilingüe, dentro de la Asamblea también existieron mecanismos que trataron de poner en relación y “sintetizar” estos dos tipos de conocimiento. Así, el presidente René Gómez, además de profesor, considerado por su edad y experiencia un *arakuaa iya* (“dueño del saber”), promovió diversas reuniones de *arakuaa iya* que comentaron el trabajo de la Asamblea y, entre otros, aportaron conceptos en guaraní al estatuto, conectándolo así con un tipo de guaranidad más profunda.

más activa en las deliberaciones, hablaban (y eran escuchados) en tanto que “profesionales”, “licenciados”: poseedores de un tipo de saber acreditado a través de instituciones académicas karai que, en determinados contextos y discusiones públicas les inviste de una autoridad específica, en cierta medida, mayor que la “sabiduría” o *arakuaa* que se adquiere a través de la madurez y la experiencia.

Cabe destacar aquí el rol determinante de un sector muy específico de profesionales: los maestros. Dentro de la Asamblea Autónoma se hicieron patentes los frutos de la apuesta guaraní por enfocar una parte importantísima de su acción colectiva hacia la educación escolar: a la lucha “con el lápiz y el papel” (véase Capítulo 4). En sus puestos directivos y desempeñando roles relevantes encontramos a maestros de hasta tres generaciones diferentes –de joven a viejo: René Gómez, Belarmino Solano y Ronal Andrés Caraica–, formando una suerte de cadena inter-generacional de transmisión educativa que refleja la progresiva evolución, guaranización y, también, profesionalización de la institución escolar en la región guaraní.

El último factor a destacar para entender la distribución de roles y autoridad es el capital político: la **experiencia dirigenal y política** adquirida a través de trayectorias prolongadas en diversos cargos de responsabilidad tanto en la “vida orgánica” de las capitanías o la APG nacional, como en la “vida política” de las instituciones estatales, una trayectoria a veces complementadas en cursos o talleres de “capacitación” política de ONG. De entre diversos asambleístas que habían sido capitanes comunales, miembros del directorio de las capitanías y/o participado de forma destacada en distintos procesos de movilización colectiva (las distintas marchas indígenas organizadas por la CIDOB, los procesos de saneamiento y titulación de tierras colectivas, negociaciones con empresas petroleras, etc.), aquellos que adquirieron un rol más protagónico dentro de la Asamblea fueron quienes, pudiendo haber participado en la “vida orgánica”, habían ocupado espacios de poder *dentro* del sistema municipal.

Hasta tres ex-concejales municipales, cuyas respectivas gestiones abarcan la totalidad del período municipal desde las primeras elecciones post-LPP, serían también electos asambleístas: Crispín Solano (MBL, 1996-2000), Avilio Vaca (MIR, 1999-2004) y Carlos Bazán (APG, 2004-2010). Los tres ocuparían cargos de responsabilidad

dentro de la Asamblea.²⁰³ Sin llegar a estar vinculados orgánicamente con el MAS, como decían muchos opositores, sí que es cierto que tanto Crispín como Avilio se incorporarían en sus listas en momentos, posiciones y convocatorias electorales de muy distinta naturaleza y alcance. Don Crispín (padre de Belarmino) se presentó a la lista electoral del MAS como quinto concejal en las elecciones municipales de 2010, una posición sin ninguna opción de resultar electo pero que rompía la “organicidad” de la candidatura de la APG dentro de Charagua Norte. Por su lado, don Avilio fue electo diputado por el MAS (postulado previamente por la APG) en la Asamblea Constituyente boliviana, convirtiéndose en el único guaraní presente como diputado en el proceso constituyente que “refundó” Bolivia (véase Capítulo 4). Tras su paso por la Asamblea Autónoma, y en gran parte gracias a su rol en ella, la ya nutrida trayectoria de Avilio daría un nuevo salto cualitativo, y en las elecciones generales del 12 de octubre de 2014 sería electo diputado por el MAS en la Asamblea Legislativa Plurinacional (véase Capítulo 9).

Antes de devenir diputado, la experiencia de don Avilio en el proceso constituyente boliviano fue determinante para erigirle como uno de los líderes clave dentro de la Asamblea Autónoma: “Avilio es *el capo* de todos los asambleístas, el que más conoce de leyes, todos le seguimos”, me diría al respecto Justino, silencioso como asambleísta pero muy consciente de las jerarquías que atraviesan la práctica política guaraní y de las posiciones que ocupa cada uno en ella –de ahí, quizás, otra explicación a su silencio.

Pero incluso el conocimiento de Avilio sobre “leyes” tenía ciertos límites y requería del apoyo del conglomerado de “técnicos” que *acompañaron* la Asamblea: principalmente, de CIPCA y la Fundación Arakuaarenda, la ONG vasca Mundu Bat, abogados contratados para la ocasión y personal de la Dirección General AIOC del Ministerio de Autonomías. Cerramos el Capítulo analizando con algo más detalle cuáles fueron los actores y redes que acompañaron la Asamblea Autónoma Guaraní en Charagua, centrándonos en la recurrente categoría de “acompañamiento”, un concepto

²⁰³ Mientras que Bazán fue el primer secretario de la Asamblea y presidente de la CONAIOC entre 2010 y 2012, la instancia de coordinación de los municipios en conversión a la autonomía indígena; Avilio Vaca y Crispín Solano presidirían respectivamente las comisiones de “bases fundamentales del estatuto” (también conocida como comisión de “redacción del estatuto”) y “estructura de gobierno”, donde se esbozaría el grueso del estatuto.

tan ambivalente como difícil de abordar desde el –tan necesario como inalcanzable– distanciamiento analítico.

2.3.2 La Asamblea como espacio de intervención trans-nacional: actores, engranajes y dilemas del “acompañamiento”

Como hemos visto, los procesos de construcción autonómica indígena parten de una situación estructural –la inexistencia de mecanismos de financiación pública ordinaria– que obliga a las organizaciones indígenas involucradas a buscar recursos económicos por otras vías y estrategias. Así, la gran mayoría de asambleas autonómicas indígenas funcionan a través de apoyos económicos (y técnico-jurídicos) puntuales o más sostenidos de distintas ONG bolivianas y del Ministerio de Autonomías, articuladas entre ellas (y con agencias de cooperación internacional) a través de la Plataforma Interinstitucional de Apoyo a las AIOC, creada en agosto de 2010 (véase Capítulo 2).

La Asamblea Autonómica de Charagua contó con el apoyo sostenido y constante a lo largo de todo el proceso estatuyente de las dos instituciones “aliadas” que, como vimos, vienen apoyando el pueblo guaraní desde antes de su “renacimiento”: CIPCA y Arakuaarenda²⁰⁴. Si el “cuartel general” de Arakuaarenda, como decían los opositores, se encargó de proporcionar cobertura logística a la Asamblea (salones para sesionar, servicio de cocina, literas para dormir), CIPCA fue la institución que se involucró más activa y directamente en su funcionamiento interno: tanto a través del personal de la oficina que tiene en Charagua Pueblo desde 1976, como también con técnicos de la oficina regional CIPCA-Cordillera²⁰⁵, con sede en la ciudad de Camiri.

²⁰⁴ Además de CIPCA y Arakuaarenda, otra ONG boliviana con una presencia importante en la Asamblea fue el Programa Nina, fundado en 1989 como parte de la Red UNITAS (Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social), una red interinstitucional creada a iniciativa de CIPCA en 1976 (Gianotten 2006:76). El Programa NINA se enfoca a la formación política de dirigentes indígenas y campesinos, y por sus cursos han pasado un buen número de “cuadros políticos” de los principales sindicatos y organizaciones indígenas bolivianas, así como también del “proceso de cambio”, el más notorio el ex-canciller David Choquehuanca, quien llegó a dirigir el Programa. Además de algunos asambleístas (como Ronal Andrés Caraica) diversos dirigentes guaraníes de Charagua han pasado por sus cursos, como Ruth Yarigua. Su actual coordinador nacional, Walter Limache, estuvo personalmente presente en las sesiones de la “comisión de redacción” de la Asamblea que pude observar, con un rol muy activo.

²⁰⁵ Desde 1983, CIPCA abrió una sede en la ciudad de Camiri, de la cual pasaría a depender la oficina de Charagua. Actualmente la oficina regional de CIPCA Cordillera cuenta con oficinas subregionales en

De forma más puntual, también participó personal de sus oficinas centrales en La Paz. Sin que esto implique asumir sin más los discursos opositores que sitúan a CIPCA como la “inventora” de la autonomía y la “redactora” del estatuto, es evidente que la ONG ha jugado un rol importante en la construcción autonómica y en las mismas bases del proyecto autonómico guaraní.

En un plano más general, hay que tener en cuenta que, en tanto institución de investigación-acción, CIPCA ha sido parte activa de los procesos y luchas políticas campesinas e indígenas que, a lo largo de sus cuatro décadas de existencia, han emergido en los lugares donde centraba su actuación (cf. Gianotten 2006). En el marco del proceso constituyente de 2006, CIPCA no solo se involucraría directamente en la Asamblea Constituyente como institución “asesora”, sino que algunos de los principales debates constituyentes se nutrían y confluían con propuestas de transformación política planteadas por CIPCA en el transcurso de estos años a caballo (y en tensión) entre la reflexión y la acción. Empezando por la misma idea de re-construir Bolivia como un estado “multi” o “pluri” nacional con autogobiernos territoriales indígenas, que ya aparece esbozada en la aportación de Albó (1990:356) en la “trilogía guaraní” de CIPCA y que, un año después, sería sistematizada en un libro colectivo (*Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*) donde se propone “un Estado plurinacional, territorios autónomos para los pueblos originarios, educación intercultural y bilingüe y un nuevo mapa boliviano organizado en función de etnicidades regionales” (Alvizuri 2009:139).

Por otro lado, CIPCA sería una de las primeras organizaciones que se acercaría al mundo guaraní, precisamente desde Charagua y con un acercamiento práctico y teórico a la vez. Si la “trilogía guaraní” de CIPCA tendría un papel determinante en la conformación y expansión de la guaranidad hacia los (ex)chiriguano (véase Capítulo 3), esta iría encontrando diversas plasmaciones prácticas (la conformación de la APG, las luchas por la tierra, la capacitación de líderes o la participación y gestión del municipalismo) que, con CIPCA como acompañante, están en la base del proyecto autonómico guaraní. Como me diría un técnico de CIPCA, “nosotros no podríamos no apoyar este proceso, la autonomía indígena es *innata* en

Charagua y Monteagudo (abierto en 1998), abarcando buena parte del Chaco guaraní (Gianotten 2006:285)

nosotros” [29/04/15].

Desde la perspectiva de la dirigencia guaraní (sobre todo en el caso de Charagua Norte y Parapitiguasu) el apoyo de los técnicos o, directamente, “hermanos” de CIPCA en proyectos políticos que emergen de espacios de relación y discusión compartidos entre “institución” y “organización” es también algo dado por descontado, casi naturalizado: “sería *algo ilógico*”, afirma Belarmino Solano, “que las instituciones que son *aliadas de la organización*, pudieran ir para otro rumbo si nosotros hemos optado por la conversión, ¿no?” [11/09/14].

Milton Chakay, sociólogo y ex-mburuvicha de autonomías indígenas de la APG Nacional, asume de forma algo más crítica y problematizante esta “alianza”. Chakay juzgaba que la influencia de los técnicos en la elaboración del estatuto era excesiva y que, además, esta escapaba del control orgánico de una dirección nacional de la APG que, por otro lado y de acuerdo con la lógica de descentralización propia de la APG, tuvo muy poca presencia en la Asamblea Autónoma de Charagua. Pero al mismo tiempo, Chakay que, como vimos, es hijo de uno de los primeros guaraníes contratado como “técnico” por CIPCA-Charagua, juzgaba esta influencia como inevitable, precisamente por estar incrustada en la propia lógica y funcionamiento cotidiano del accionar político de los “hermanos” guaraníes:

“A veces los propios hermanos dicen: “bueno pues aquí está el equipo técnico de CIPCA o de tal institución, que nos ayuden a hacer”. Y el ayudar también quiere decir idea ¿no ve? Des de la secretaría [de la APG nacional] hemos tomado la decisión que “no pues”, pero estamos viendo que no es de ayer esta cosa. Si fuera de ayer, puta, de una diríamos: “no, y ustedes no entran” y ya. Pero el trabajo de apoyo técnico de las ONG proviene de los años 70, *parece ser parte de nuestra vida cotidiana*, es una cosa que ahí lo tienen, ya lo conocen, saben. Es difícil decirle ahora que no hagan, porque hay una solicitud de los propios hermanos”. [Milton Chakay, 6/5/12].

Es desde este tipo de vínculos y relaciones construidas a lo largo del tiempo – que incluyen, como toda relación social, fricciones, jerarquías, relaciones de poder– que hay que entender el rol de instituciones como CIPCA y Arakuaarenda a lo largo del proceso autonómico, así como el mismo concepto de *acompañamiento* que, junto con el de “alianza” (más usado por la dirigencia guaraní), tratan de capturar toda una gama de

interacciones y tareas muy diversas: desde el apoyo económico y técnico-jurídico en la implementación de proyectos de desarrollo, hasta el apoyo político a las capitanías y sus dirigentes durante procesos electorales; pasando también por tareas que escapan al ámbito de lo que serían obligaciones “profesionales” para abarcar relaciones entendidas en el marco de un *compromiso* moral, personal, y sobre todo, político, con la organización y la lucha del pueblo guaraní.

“Yo soy un actor político, tienes que entender esto porque si no, no vas a entender nada”, me repetiría con énfasis, y entre copas, un técnico un poco molesto tras leerse mi trabajo final de máster, en el cual planteaba que, además de *acompañamiento*, en las relaciones entre las ONG y los guaraníes dentro de la Asamblea también había “tutorización” y una relación estructural de “dependencia” (Morell 2013:83-91).

Si en esta primera aproximación hablaba de “tutorización” (un concepto que ahora no considero del todo afortunado) y de “dependencia estructural” (algo que sí me parece acertado), fue sobre todo porque, aparte del rol de los trabajadores de CIPCA dentro de la Asamblea, y de coordinar sobre el terreno el asesoramiento técnico y jurídico proveniente del Ministerio de Autonomías, CIPCA (concretamente CIPCA-Cordillera) actuó como la contraparte local encargada de administrar y ejecutar un proyecto de cooperación internacional de mayor envergadura, elaborado por la ONG vasca Mundu Bat, una organización de ideología progresista con presencia estable en Bolivia desde 2005, coincidiendo con el inicio del “proceso de cambio” en Bolivia, tal como se resalta en su página web institucional²⁰⁶.

A su vez, el proyecto de Mundu Bat fue financiando por la Agencia Española de Cooperación al Desarrollo (AECID) y, en menor medida, por tres ayuntamientos del País Vasco. El proyecto, titulado “Fortalecimiento del Pueblo Guaraní para la implementación de las autonomías indígenas”, contó con un presupuesto total de 395.331 euros a ejecutar durante más de dos años (15 de octubre del 2010-14 de abril 2013), un monto que se corresponde con los famosos “3 millones de bolivianos llegados

²⁰⁶ Así definen su trabajo y posicionamiento en Bolivia: “[Mundu Bat] desarrolla un trabajo de incidencia política y de fortalecimiento de las organizaciones sociales que siguen impulsando el cambio en Bolivia apoyando procesos integrados en el proceso más general de cambio y transformación, acompañando la construcción de alternativas económicas y políticas impulsadas por movimientos sociales de carácter progresista” [disponible en: <http://www.mundubat.org/cooperacion/bolivia/>, 16/02/17, última consulta].

de España” de los que tanto hablaban y rumoreaban los opositores a la autonomía.²⁰⁷

Así pues, la Asamblea Autonómica hizo parte de un engranaje de intervenciones transnacionales, con la “autonomía indígena” como trama estructurante y el “pueblo guaraní” como centro discursivo: ya sea como “beneficiario”, “protagonista” o “agente”, el pueblo guaraní es, en cualquier caso, el sujeto a *acompañar*, un concepto que lubrica todo el engranaje de intervenciones. Así, la AECID financia el proyecto de Mundu Bat porque es una ONG que cuenta con una “gran experiencia en el *acompañamiento* de los pueblos indígenas con los que trabaja en los distintos países”; por su lado, Mundu Bat se presenta como una organización especializada en el “*acompañamiento* a los procesos protagonizados por las organizaciones sociales” y elige a CIPCA como contra-parte local por “su experiencia en el *acompañamiento* de la nación guaraní de Bolivia”²⁰⁸. A su vez, los técnicos de CIPCA asumen que su función es *acompañar* a los guaraníes.

El concepto de acompañamiento presenta una depuración semántica ante las conceptualizaciones del “discurso del desarrollo” más hegemónico (“ayuda”, “asistencia”) (cf. Escobar 2007, Bretón 2009), denotando más claramente una voluntad de no interferencia en la fijación de preferencias y una metodología de trabajo horizontal –se acompaña al lado, no al frente– que busca poner a disposición de los pueblos indígenas unas “herramientas” en forma de recursos técnicos, logísticos, económicos, pero respetando sus ritmos, sistemas de organización y toma de decisiones. Este discurso, muy asumido por parte de los técnicos, encuentra diversas expresiones en la práctica acompañante: como la modulación de las intervenciones y los silencios, el respeto de decisiones orgánicas que no se consideran recomendables desde un punto de

²⁰⁷ La AECID fue la principal financiadora del proyecto con una aportación de 340.426 euros; el Ayuntamiento de Pamplona ha aportado 28.000 euros, el de Irún 19.590 i el de Ordiz 7.315 [los datos desglosados provienen de la web <http://www.cesareox.com/cb/directorio/proyecto/10-PR1-0450>, consultada en diciembre de 2012, actualmente cerrada]. Lamentablemente, no he podido acceder, a pesar de comunicarme por e-mail con la responsable de Mundu Bat en Bolivia, al informe concreto que la ONG realizó sobre el proyecto y su involucramiento concreto en él. Por informaciones de trabajo de campo, sé que los técnicos de Mundo Bat, así como (más puntualmente) los financiadores de la AECID, asistieron a la Asamblea sobre todo en sus fases iniciales (2010,2011), pero no estuvieron presentes durante la etapa de deliberaciones que pude observar (mayo-junio de 2012), ni tampoco en la aprobación final del estatuto.

²⁰⁸ El primer fragmento proviene de la página web de la Oficina Técnica de Cooperación de la AECID en Bolivia [http://www.aecid.bo/web/noticias.php?not_id=373, 31/12/12, última consulta]. El segundo, de la memoria de actividades del 2011 de Mundu Bat [en: <http://www.mundubat.org/archivos/201205/memoria2011webcastellano.pdf>, 31/12/12, última consulta].

vista “técnico” o abstenerse de asistir en determinados espacios de deliberación colectiva que son calificados como “internos” u “orgánicos”.

Si bien este tipo de comportamientos evidencian tanto la agencia guaraní para no ser sujetos “tutorizados” externamente, como también la (auto)consciencia de los técnicos sobre las esferas y límites del acompañamiento, esto no implica que el acompañamiento diluya una *situación estructural de dependencia* que tiene múltiples expresiones: desde la diferente distribución de conocimientos especializados entre acompañados y acompañantes; hasta relaciones de racialización y estatus que “inferiorizan” a los guaraníes ante los técnicos karai y “profesionales”; pasando también por la diferente capacidad de acceso y, sobre todo, de control de los recursos económicos provenientes de actores externos a la realidad charagüeña, como es el caso del proyecto de Mundu Bat.

En este último aspecto incidían dos ex-dirigentes guaraníes que habían impulsado el proceso autonómico *antes* de la llegada del proyecto de Mundu Bat. Uno de ellos afirmaba que “la institución [CIPCA] le ha quitado la autonomía a la organización [las capitanías] al manejar el recursos de ese...de Mundu Bai, creo que se llamaba. ¿Quién ha manejado los recursos?: CIPCA. Entonces, ahí ya... ¡en vez de promover la autonomía, más bien le ha quitado la autonomía!”. El otro ex-dirigente criticaba también el hecho de que, en vez de contratar personal de la capitanía se contratase a “gente de Camiri que no tienen nada que ver con la organización”: “en vez que vaya la organización adelante, la institución va adelante, ¿no? Entonces solamente los líderes de la organización va atrás de la institución”.

Esta pérdida de “autonomía” ante un engranaje transnacional de acompañamiento que no pasó directamente por la “organización” sino por la “institución”, también imprimió otro carácter a la Asamblea Autonómica. Además de ser una instancia donde, al modo de una “micro-Asamblea Constituyente”, reside y se expresa el *poder constituyente* del “pueblo” de Charagua (o del pueblo guaraní), reunido para imaginar otra Charagua, el funcionamiento de la Asamblea Autonómica también se inscribe, en tensión con lo primero, en las dinámicas de los múltiples y variados “talleres” promocionados por las ONG, un tipo de espacios donde las asimetrías entre técnicos que “enseñan” y participantes que se “forman” se expresan de forma más evidente sin que por ello los guaraníes dejen de tener voz crítica: “ya estamos cansados

de tanto taller, queremos empezar ya a hacer la autonomía”, me diría una joven asambleísta en un taller *sobre* la autonomía organizado por la Fundación Tierra y el Proyecto Alice en Charagua [DC, 24/4/14].

Fue desde este ámbito de relaciones, no siempre simétricas ni harmónicas, entre lo orgánico y lo técnico, desarrolladas en un espacio de vocación constituyente y en un contexto de polarización del campo político entre *unos* y *otros*, de donde surgiría la “mini-Constitución” de la nueva Charagua: el Estatuto Autonómico Guaraní Charagua Iyambae.

CAPÍTULO 7

LA “MINI-CONSTITUCIÓN” DE LA NUEVA CHARAGUA Retóricas del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

Si en los dos capítulos anteriores hemos analizado la conformación, reestructuración y polarización del campo político charagüeño desde el aterrizaje de la autonomía indígena, haciendo énfasis en procesos electorales (referéndum de acceso de 2009 y elecciones municipales “transitorias” de 2010) y en juegos de alianzas, traiciones y disputas, en los dos capítulos que siguen dejamos este frenesís de sucesos políticos para detenemos a analizar uno de los principales productos de la interacción en el campo político charagüeño: el **Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae** (en adelante, estatuto de Charagua), redactado por los asambleístas guaraníes que, con sus acompañantes, se reunieron *dentro* de las “cuatro paredes” de Arakuaarenda, mientras que desde *fuera* el gobierno municipal hacia lo posible para bloquear el avance del proceso.

En el presente capítulo se analizan los contenidos y lógicas que atraviesan un texto *jurídico* pero de una naturaleza jurídica un tanto heterodoxa (y ambivalente): con una importante presencia de lenguajes *extra-jurídicos* y pertenecientes a tradiciones jurídicas no liberales, claramente influido por la Constitución boliviana y, además, con una clara vocación constituyente, elementos que le otorgan una textura propia y singular. Por otro lado, el estatuto de Charagua recoge *una parte* del proyecto político guaraní, la parte explícita y formal –o formalizada por escrito. Además, aun sin llegar a agotarlos, el estatuto *llena* y *fija* con sentidos concretos la noción de autonomía indígena.

Para guiar este capítulo hacemos nuestras las propuestas exploratorias de Gemma Orobitg (2008) en torno a la idoneidad de plantear una *etnografía a través de las leyes*. Para tal propósito, Orobitg (ibíd.:314) parte de una perspectiva dinámica del derecho, entendiéndolo “como ámbito de cristalización de las relaciones de poder, como lugar de expresión de las representaciones colectivas dominantes y como esfera en la

que quedan reflejadas los equilibrios de las tensiones sociales en relación a un determinado conflicto” . Podemos poner esta concepción del derecho en diálogo con el nutrido campo de estudios que –desde el mismo derecho, la sociología o la antropología – se aproximan a lo jurídico a través de miradas alternas a las del positivismo liberal, especialmente atentas a las dimensiones sociales, políticas y simbólicas del derecho: ya sea destacando la pluralidad de derechos o “campos jurídicos” más allá del derecho estatal (pluralismo jurídico) (Griffiths 1986, Engle Merry 1988, Sousa Santos 1998, 2009, Yrigoyen 2004); poniendo en relación lo jurídico con las relaciones de poder y las estructuras socio-económicas (sociología jurídica y teorías del poder constituyente) (Noguera 2007, 2014; Martínez Dalmau 2012); o indagando en las potencialidades emancipadoras y contra-hegemónicas del derecho, con el conjunto de la obra de Boaventura de Sousa Santos como una de las referencias ineludibles en esta dirección – un autor cuya influencia ha llegado, por cierto, no solo al proceso constituyente boliviano sino también al proceso autonómico de Charagua²⁰⁹.

Sin ninguna pretensión de agotar este campo, las contribuciones citadas nos van a ayudar a acercarnos desde una perspectiva más rica y compleja a la naturaleza del estatuto de Charagua, calificado por diversos de sus ideólogos e impulsores como una “mini-Constitución”.

En la primera parte del capítulo se presentan los contenidos y estrategias retóricas del estatuto. Discutiremos sus sentidos y naturaleza jurídica, política y simbólica en relación a la Constitución boliviana (y lo constituyente) y a la

209 La institucionalización del nuevo Estado Plurinacional, concretamente a través de aspectos como la justicia y la autonomía indígena, forma parte del universo de experiencias internacionales de transformación analizadas en el proyecto de investigación *Alice-Espejos Extraños, lecciones imprevistas*, financiado por el European Research Council y dirigido por Boaventura de Sousa Santos. El principal objetivo del proyecto es “replantear y renovar el conocimiento científico-social a la luz de las «epistemologías del Sur», propuestas por Boaventura de Sousa Santos, con el objetivo de desarrollar nuevos paradigmas teóricos y políticos de transformación social” [extraído de: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/about/where-does-alice-come-from/?lang=es>, 13/04/2016, última consulta]. La experiencia de Charagua, junto con otros tres municipios en conversión a autonomía indígena, ha sido analizada en esta dirección, y sistematizada en algunos textos editados con ayuda del proyecto (cf. Sousa Santos y Exeni 2012, Exeni 2015). Hasta su nombramiento como vocal del Tribunal Supremo Electoral, el equipo boliviano del proyecto Alice estaba dirigido por el politólogo José Luis Exeni, quien dirigió un taller de levantamiento de información en Charagua (26 de abril 2014). Asimismo y junto con la Fundación Rosa Luxemburg, el proyecto Alice ha contribuido directamente en la impresión de una versión del estatuto de Charagua y otros afiches de campaña.

normatividad guaraní. En la segunda parte abordaremos algunos de los elementos que, al igual que otros documentos elaborados por la APG y sus intelectuales (véase Capítulo 4), impregnan el texto de guaranidad o *ñande reko* [“nuestro modo de ser”], volviéndolo un texto donde, en palabras de René Gómez (presidente de la Asamblea Autonómica), estaría “centralizado el ser guaraní” [DC, 25/04/14]. También nos referiremos a algunos aspectos centrales del *ñande reko* guaraní que han quedado significativamente *fuera* del texto. Cerraremos el capítulo deteniéndonos con cierto detalle en el análisis de un concepto central de la guaranidad boliviana y del propio proyecto guaraní de Charagua: el término *iyambae* (“sin dueño”), una categoría que condensa en su seno las interpretaciones libertarias de la guaranidad, pero también las pulsiones aristocráticas chané (véase Capítulo 3).

Dada su complejidad e importancia dejamos para el capítulo siguiente el análisis de lo que, según Belarmino Solano, vicepresidente de la Asamblea Autonómica, es “alma” del estatuto: el nuevo sistema de gobierno autonómico guaraní.

1. Estructura, estilo y naturaleza del estatuto

Mi primer contacto con el estatuto coincidió con mi primer contacto con Charagua. Como expliqué en el Capítulo 1, llegué a Charagua el 29 de mayo de 2012 en medio de uno de los muchos “hitos” que se han sucedido a lo largo del proceso autonómico: una *asamblea interzonal*, una reunión del máximo nivel que reúne al conjunto de la dirigencia guaraní de las cuatro capitanías de Charagua, tanto a capitanes o mburuvicha de nivel comunal como al directorio de la capitanía, con sus capitanes grandes o *mburuvicha guasu* a la cabeza. La asamblea interzonal, convocada en Arakuaarenda, tenía como objetivo discutir y validar *orgánicamente* el proyecto de estatuto antes de su aprobación *legal* por parte Asamblea Autónoma Guaraní.

Para entonces, el estatuto autonómico estaba ya bastante avanzado. Hacia medio año que circulaba el primer borrador del Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Iyambae en Charagua, resultante del trabajo de la Asamblea entre fines del 2010 y 2011. El borrador fue publicado en papel el diciembre del 2011²¹⁰ y presentado públicamente en un acto en la plaza de Charagua Pueblo (23 de diciembre del 2011) con la entonces Ministra de Autonomías, Claudia Peña. Según Milton Chakay, mburuvicha de autonomía de la APG-Nacional entre 2012-2014: “un acto político para frenar la hostilidad con que se ve la autonomía indígena en el pueblo y mostrar unidad” [DC, 20/4/12]; según Maria Antonia Aramsibia, presidenta del Comité Cívico de Charagua, “un show político del Movimiento Al Socialismo”, y añade: “desconocemos la legalidad de este texto”²¹¹. Aunque solo fuera un borrador de escasa circulación, el documento ya estaba envuelto de interpretaciones antagónicas según un campo político re-estructurado según los posicionamientos de cada actor con respecto a “eso” de la autonomía indígena.

A continuación, explico en forma de viñeta el desarrollo de esta primera asamblea, y mi primera toma de contacto con el estatuto:

²¹⁰Tal como indica el documento, el borrador fue publicado “con el apoyo” de las siguientes instituciones: Programa Nina y CIPCA, de alcance nacional, y Diakonia, una ONG fundada en Suecia y vinculada a distintas iglesias del país, con sede en Bolivia entre otros países latinoamericanos. Ver: <http://www.diakonia.se/es/donde-tabajamos/> [2/2/17, última consulta]

²¹¹Declaraciones recogidas en el Periódico El Día: [\https://www.eldia.com.bo/index.php?cat=150&pla=3&id_articulo=81932 [1/2/17, última consulta]

“Quieren que esté todo dentro, no quieren dejar nada fuera”. Tomando contacto con el estatuto de Charagua

Llego a la asamblea en el cuarto intermedio, cuando todos los asistentes se dirigen a almorzar. Magaly, responsable de la oficina CIPCA-Charagua, me sitúa: “En este tipo de asambleas orgánicas, nosotros [los técnicos] intervenimos poco, tratamos de no dar nuestra opinión. A veces pedimos la palabra y nos ignoran, o se ponen a hablar en guaraní”. Magaly me comenta también que está siendo una asamblea tensa, sobre todo por lo que está pasando *fuera*. En el mismo momento, en la sede de la asociación de ganaderos charagüeños, AGACOR, se está celebrando otra reunión paralela de opositores: “quieren impulsar una carta orgánica municipal para frenar el estatuto²¹². Parece que Horacio Sambaquiri [el concejal díscolo de la APG] dirige la reunión. Hay nervios, los capitanes están tensionados, Horacio está fuerte en su zona [Parapitiguasu] y Los Verdes en el Iso, han presionado a muchos asambleístas para que no vengan”. En el Bajo Iso están con el agua hasta el cuello, algunos asambleístas no han podido llegar”.

Tras el almuerzo, lentamente, se retoma la asamblea. En la pared se proyecta una versión digitalizada del primer borrador del estatuto²¹³. La sala grande de Arakuaarenda está abarrotada: unos 90 asistentes (75% hombres) entre “bases”, capitanes comunales, dirigentes de los directorios de las cuatro capitanías y de la dirección nacional de la APG, miembros de la asamblea autonómica, técnicos de ONG y del Ministerio de Autonomías. A pesar de los ventiladores que cuelgan del techo, el calor chaqueño aprieta. La coca no deja de circular.

En la tarima de la sala, debajo de una gran cruz católica, se ubican los miembros de la mesa que preside la asamblea, compuesta por los cuatro capitanes grandes de Charagua y miembros del directorio de la Asamblea Autonómica. Magaly me señala algunas de las tensiones que atraviesan, también *desde dentro*, la reunión de hoy: “Han puesto a presidir la asamblea interzonal a Ambrocio Choquindi, el capitán grande del Alto Iso. Es por estrategia. Choquindi no está apoyando la

²¹² Durante mi estadía en 2012 circulaba el rumor de que los opositores, encabezados por la municipalidad, estaban preparando una Carta Orgánica Municipal para contraponerla al Estatuto Autonómico Indígena. Nunca pude confirmar hasta qué punto era cierto, ni mucho menos acceder a ningún tipo de documento al respecto. En cualquier caso, la autonomía municipal no se rige por “estatutos autonómicos” sino por “cartas orgánicas”, cuya elaboración corresponde a los concejos municipales y es de carácter potestativo. La supuesta estrategia opositora utilizaría, pues, la legalidad boliviana pero sin base legal, puesto que desde el referéndum de 2009 Charagua había entrado en un proceso de “conversión” autonómica.

²¹³ Se trata de una versión previamente revisada (5 abril del 2012) por una “comisión técnica”, en la que participarían algunos miembros de la Asamblea Autonómica, técnicos de ONG y un abogado. La comisión propuso algunos cambios y observaciones al borrador, señalados en rojo sobre el texto proyectado.

autonomía, anda haciendo el juego a Los Verdes. Por esto lo han elegido presidente de la mesa, para agarrarlo y que tenga que validar los acuerdos”.

Silvia Canda, la secretaria de la Asamblea Autonómica, lee los títulos, capítulos y artículos del proyecto de estatuto, escritos en castellano excepto algún concepto suelto en guaraní. Silvia es, de lejos, la mujer que más interviene en la reunión. La totalidad de las veces porque está desempeñando sus funciones como secretaria. Desde la tarima, los miembros del directorio de la Asamblea Autonómica van clarificando algunos de sus contenidos, alternando intervenciones en guaraní con algo de castellano. En efecto, los técnicos apenas intervienen.

Excepto algunas apelaciones que hacen referencia a los “oposidores”, no percibo tensión en la asamblea. Me parece, eso sí, muy densa y larga, como largo y denso es el estatuto: un preámbulo y 99 artículos ya en su primer borrador. “Quieren que esté todo dentro, no quieren dejar nada fuera”, me comenta Magaly al respecto. “Se repiten muchas cosas que ya están escritas en la Constitución, les hemos dicho pero quieren meterlo igual. Es su estatuto, se lo han apropiado”.

Sin muchas mediaciones ni meditaciones previas, voy anotando en mi libreta los distintos títulos y capítulos²¹⁴ (destacados en negrita) junto con aquellas intervenciones que me parecen significativas, y que alcanzo a entender entre la mayoría de intervenciones en guaraní.

Justicia comunitaria. Desde el pleno, alguien comenta: “la justicia comunal es gratis, la policía hace pagar multa”.

Visión de desarrollo, producción en abundancia. En un discurso en guaraní pronunciado por el presidente de la Asamblea Autonómica entiendo algunas palabras sueltas: Vivir Bien, hermano Evo, *ñande reko*, respeto al *kaa iya*, desarrollo, maquinaria.

Recursos naturales. Este es el capítulo que genera una discusión más larga y con más intervenciones en castellano. Se habla de las regalías del petróleo y del 11% que se queda en la gobernación del Departamento de Santa Cruz. Aparecen cifras concretas en pesos bolivianos. El debate se centra en la necesidad de atraer más recursos hacia Charagua y el futuro gobierno autonómico. “Charagua está sentada en un banco de oro pero no saca provecho”, se comenta desde el pleno. Interviene un técnico, recuerda que según la Constitución los hidrocarburos son del conjunto pueblo boliviano y su

²¹⁴ Como he dejado claro, solo asistí a la mitad de la asamblea. Durante la mañana se habían leído y discutido los dos primeros títulos del estatuto: el primero dedicado a las “bases fundamentales de la autonomía”, así como a la “territorialidad”, los “derechos y deberes” y los “valores y principios”; el segundo dedicado a la “estructura de gobierno” y al “control social”. En la tarde se analiza y discute el resto de títulos: “jurisdicción indígena”, “régimen competencial”, “visión de desarrollo” y “educación y cultura”.

gestión es una “competencia privativa” del Estado. “Las autonomías indígenas tienen competencias exclusivas solo sobre la gestión recursos naturales renovables”, matiza.

Recursos hídricos y de riego. Intervención desde el pleno. Entiendo algo sobre un conflicto con un ganadero que abusa del agua de una comunidad, la intervención propone que en el artículo sobre “acceso y uso del agua” se explicita que el agua no debe servir para los puestos ganaderos.

Turismo. Desde el pleno alguien vincula el turismo con el mburuvicha isoseño Bonifacio Barrientos Iyambae, «Sombra Grande». Otra persona, que se identifica como comunario de El Espino [Charagua Norte] recuerda que el Che Guevara pasó una noche en la comunidad y se reunió con los comunarios para que se alistaran a la guerrilla. “Podrían llegar turistas a conocer”. Alguien del pleno, en tono de broma y provocando risas generalizadas, dice que a los comunarios de El Espino les agarró “flojera” y que por la mañana nadie se despertó para enrolarse en la guerrilla comanda por el Che.

Educación y cultura (teko). Se comenta que la educación en lengua guaraní no se cumple en algunas comunidades y que algunos profesores no asisten a clase. Anoto los adjetivos del estatuto que definen el tipo de educación que se busca promover con la autonomía: “gratuita, obligatoria, de calidad, participativa, activa, productiva, competitiva, técnica-tecnológica, comunitaria, contextualizada, intracultural, intercultural, plurilingüe, sin discriminación de cultura, religión e idioma y con equidad de género”. Una intervención insiste en la necesidad de incorporar computadoras en todas las escuelas: “no nos podemos quedar atrás con la tecnología”.

Salud (teko roïsa). Un señor del pleno comenta que «los antiguos vivían más años que nosotros, más antes había mejor alimentación».

Ya entrada la noche la asamblea cierra con discursos de cada uno de los capitanes grandes. Los discursos de los capitanes son en guaraní pero con más presencia del castellano. Son, también, discursos de tono marcadamente político: “no es el estatuto de los *masistas*, es un estatuto para toda Charagua”; “este es un primer paso para la reconstitución de la nación guaraní”. El último discurso lo hace un señor muy mayor, Magaly me cuenta que es un *arakua iya* [“dueño del saber”] de Parapitiguasu, fundador de la APG. Cierra su discurso en castellano, animando a CIPCA para que siga formando a “futuros líderes”.

Tras los discursos, la secretaria lee el acta con los acuerdos orgánicos de la asamblea: las cuatro capitanías acuerdan validar el borrador del estatuto para su próxima aprobación por parte la Asamblea Autonómica. La lectura del acta implica leer de nuevo todo el borrador del estatuto, el preámbulo y los 99 artículos. Tras la (larga) lectura, los cuatro capitanes grandes y los mburuvicha comunales se dirigen hacia la tarima para estampar en el acta sus nombres y cargos con los tampones que todo mburuvicha lleva siempre consigo.

Después de cenar, los asistentes se van retirando. Muchos se quedan a dormir en las habitaciones de Arakuaarenda. Vuelvo al salón, ya vacío, a recoger mi mochila. La secretaria está descolgando una gran bandera tricolor: la bandera guaraní, me dice. Le ayudo y aprovecho por preguntar qué significa cada color: el azul, el cielo; el verde, el monte; el marrón, la tierra y el territorio.

1.1 Deliberación, juridificación, aprobación y constitucionalización: el recorrido del Estatuto

El proyecto de estatuto validado en la asamblea interzonal que acabamos de relatar aún le quedaba un largo camino por recorrer. Su definitiva entrada en vigor – una “condición necesaria” para ejercer la autonomía en el caso de las autonomías indígenas (art.61.II, LMAD)²¹⁵– no se produciría hasta después de tres años: el 20 de septiembre del 2015, cuando fue aprobado por referéndum con un 53% de votos favorables (Capítulo 9). Para entonces, el texto refrendado había sufrido diversos cambios. Los explicamos en cuatro pasos:

1) Juridificación. El borrador validado orgánicamente el 29 de mayo del 2012 fue “juridificado” tras la asamblea interzonal a través de una sucesión de reuniones de la **comisión de redacción** de la Asamblea Autónoma (5-10 de junio del 2012). Aparte de los asambleístas que eran parte de la comisión (que oscilaron entre 6 y 9 dependiendo del día), estas reuniones contaron con la presencia de diversos “técnicos” de CIPCA (de la oficina de Charagua y de Camiri), de la Fundación NINA y de un abogado de La Paz contratado para la ocasión que re-aparecerá a lo largo del presente capítulo y el siguiente: el “doctor” Arcil Oliba, también conocido –irónicamente– como el “abogado del diablo”, un apodo más afortunado que el que recibió uno de los

²¹⁵ Tan solo a las regiones y las autonomías indígenas, los dos nuevos niveles autonómicos introducidos en la Constitución de 2009, se les exige contar con sus estatutos plenamente aprobados (en referéndum) para empezar a ejercer la autonomía. En los dos niveles territoriales preexistentes a la restructuración territorial del Estado Plurinacional, los departamentos y municipios, la vigencia de sus estatutos autonómicos o cartas orgánicas (para el caso de los municipios) no es una “condición necesaria” para empezar a desplegar sus competencias y a funcionar como entidades territoriales autónomas.

primeros abogados que asesoraron en el proceso de elaboración del estatuto²¹⁶: “el de la derecha le decíamos, porque siempre quería volver a lo de antes”, me comentó un asambleísta. En palabras del propio Arcil, su misión era “traducir jurídicamente la voluntad política de los asambleístas guaraníes” [DC 7/06/12].

A diferencia de la asamblea interzonal, de carácter *orgánico*, el rol de los técnicos en las reuniones de la comisión, de carácter *técnico*, fue mucho más protagónica. Asimismo, prácticamente la totalidad de las reuniones se desarrollaron en castellano.

A lo largo de cinco intensas sesiones, a menudo prolongadas hasta entrada la madrugada, se discutió en profundidad, y en algunos momentos acaloradamente, todo el articulado. Como iremos viendo, se hicieron distintos tipos de cambios con respecto al primer borrador: algunos de carácter más técnico y estilístico, otros más estructurales.

Fue en el transcurso de este proceso de juridificación que se consolidaron dos cambios que ya hemos comentado: por un lado, se cambió el nombre del estatuto y de la autonomía: de Autonomía Indígena Guaraní Iyambae en Charagua se pasó al definitivo Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Avilio Vaca explicitó que con este último cambio se evitaba la “reiteración” entre “indígena” y “guaraní”, y con el desplazamiento del término “Charagua” se estaba buscando “ser más inclusivos”, en tanto que “Charagua” reflejaría la “interculturalidad” de la autonomía. Por otro lado, se eliminó la referencia, presente en el primer borrador, a la “reconstitución territorial de la nación guaraní”, uno de los marcos discursivos centrales con que la APG conceptualizó la “autonomía indígena” (véase Capítulo 4)²¹⁷

²¹⁶ Según informaciones de campo, a lo largo del proceso de redacción del estatuto participaron un total de cuatro “abogados” o “doctores”, la mayoría de ellos contratados como “consultores” a través del Ministerio de Autonomías. En cambio, el “doctor” Oliba no fue contratado por el Ministerio sino a través de la Fundación NINA y CIPCA.

²¹⁷ El “artículo 13 (Base Territorial)” del primer borrador del estatuto rezaba: “La Autonomía Indígena Guaraní Iyambae tiene como base el territorio ancestralmente ocupado, a partir del cual inicia el *proceso de reconstitución territorial de la nación guaraní*” (las cursivas son mías). En el estatuto definitivo se pasó al siguiente redactado, más legalista y con referencias a las divisiones administrativas estatales (art.14): “La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se encuentra asentada sobre su territorio ancestralmente ocupado en el Departamento de Santa Cruz, Provincia Cordillera, y los territorios incluidos conforme a ley”. Lamentablemente no pude presenciar la discusión sobre este cambio, si es que la hubo. A mi entender, esta eliminación debe entenderse tanto en relación a una estrategia pragmática frente a la amenaza siempre presente de impugnación constitucional, como a las referidas lógicas autónomas con que funciona la política guaraní en cada zona (relativamente independientes de los discursos y marcos ideológicos de la APG-nacional), así como a las dinámicas

2) Aprobación. La aprobación del Estatuto por parte de la Asamblea Autónoma se produciría los días 16 y 17 de junio del 2012, en el salón principal de Arakuaarenda. Antes, el pleno de la Asamblea se reunió, con la presencia de Arcil y otros técnicos, hasta cuatro veces para discutir y limar algunos aspectos que habían quedado sin resolver –y a veces, en pugna– en las reuniones previas de juridificación.

La aprobación del estatuto a través del método de “aclamación”²¹⁸ –primero “en grande”, después en “detalle” y, finalmente, de modo “nominal”– se daría por unanimidad del conjunto de la Asamblea, superando los más de dos tercios que exige la LMAD (art.53.I).

3) Constitucionalización. Una vez que el proceso de aprobación fue validado por el Tribunal Supremo Electoral (27 de septiembre del 2012)²¹⁹ –procedimiento “menor” pero que demoró tres meses– el estatuto entraría a trámite en el Tribunal Constitucional Plurinacional para el necesario **control previo de constitucionalidad** (31 de octubre del 2012). El TCP no haría público su veredicto hasta casi un año después (23 de septiembre del 2013)²²⁰. La **Declaración Constitucional Plurinacional** sobre el estatuto de Charagua (DCP 0013/2013) impugnó un total de 23 artículos del estatuto aprobado en Asamblea, la práctica totalidad de ellos de manera parcial.

de “atomización” de unos procesos que toman como base territorial los municipios y no los territorios considerados “ancestrales”. Cabe señalar que el otro estatuto autonómico guaraní (el estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya) sí que se refiere a la reconstitución territorial de la nación guaraní, tanto en el Preámbulo como en el articulado, donde se explicita que “apoyar la reconstitución de la Nación Guaraní” es uno de los “deberes y obligaciones” de los habitantes del territorio (art.15.5).

²¹⁸ La “aclamación” consiste en un tipo de votación en que el voto positivo se expresa o levantándose de la silla, levantando la mano o, simplemente, mostrando la aceptación sin que medie ningún turno de palabra. En el caso del estatuto, el método fue levantarse de la silla. La operación se hizo, primero, con el conjunto de estatuto (“en grande”); después se repitió con cada uno de los artículos (“en detalle”). La “aprobación nominal” consistió en un voto individual en voz alta de cada uno de los asambleístas, momento cargado de emotividad, en que muchos asambleístas aprovecharon para lanzar discursos, dedicatorias y agradecimientos (Morell 2013:67-69)

²¹⁹ Mediante la *Resolución TSE-RSP n°0179/2012* el Tribunal Supremo Electoral aprobó el Informe de Conformidad de supervisión al acceso AIOC elaborado por Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático que avala la conformación de la Asamblea Autónoma. Era necesario contar con esta Resolución para entrar a trámite el estatuto en el Tribunal Constitucional.

²²⁰ Cabe hacer notar que la fecha de emisión de la Declaración 0013/2013 del TCP (8 de agosto del 2013) no coincide con la fecha en que esta fue, efectivamente publicada y, por lo tanto, surgió efecto (20 de septiembre del 2013). Este tipo de fallas y demoras “menores”, que se sucedían sin explicación alguna, fueron constantes a lo largo de las relaciones entre los impulsores de la autonomía y las instancias del Estado Plurinacional.

La mayoría de asambleístas consideraron que las observaciones del TCP fueron “superficiales” y que no afectaron a las “partes centrales” del estatuto [Belarmino Solano, DC, 25/04/14]. En contraste, el doctor Arcil la calificaría como una sentencia “muy estricta y detallada”. “La palabra clave es cerrar”, me dijo, “han cerrado espacios y algunos guiños que yo mismo había dejado abiertos para probar hasta donde se podía llegar” [DC, 11/4/2014]. Cabe añadir que dos (ex)magistrados del TCP, Tata Gualberto Cusi y Ligía Velázquez emitirían un voto aclaratorio y uno de disidente, respectivamente, muy similares en su argumentario y contenidos a los votos que ya formularon en el control de constitucionalidad del primer estatuto indígena constitucionalizado (Totorá Marka, DCP 009/2013)²²¹. El voto de Cusi argumenta que la elaboración de un estatuto *escrito* no debería ser un requisito obligatorio para ejercer la autonomía. A su vez, Velázquez discute la legitimidad del TCP para pronunciarse *previamente* alrededor de la constitucionalidad de unos estatutos que, a su parecer, serían la expresión de un tipo de derecho (indígena y no estatal) cuya adecuación a la Constitución solo puede ser comprobada cuando es puesto en práctica.

4) Adecuación y validación legal. Meses después de la declaración del TCP, la directiva de la Asamblea, junto con técnicos de CIPCA y del Ministerio, elaboró un documento que recogía hasta tres propuestas de **“adecuación” de los artículos impugnados por el TCP**. Aparte de técnicos de ONG y del Ministerio de Autonomías, en la elaboración de las propuestas de adecuación del articulado observado por el Tribunal también participaría Arcil Oliba. El 11 de enero del 2014 se reunió, por última vez, el pleno de la Asamblea y aprobó el texto final del estatuto “adecuado”, en una discusión de carácter muy técnico y meramente formal (Wilfredo Plata, comunicación personal). Seis meses después, el 12 de junio del 2014, de nuevo, tras demoras, contratiempos y distintas medidas de presión –incluida una “declaración en emergencia” de las capitanías guaraníes de Charagua y un intento de “ocupación” de la sede del TCP en Sucre por parte de distintas organizaciones indígenas involucradas en

²²¹ Cabe destacar que, junto a otra magistrada (Soraida Chanez), Cusi y Velázquez se verían abocados a dejar el Tribunal tras un polémico enjuiciamiento en su contra emprendido en octubre del 2014 por parte la Asamblea Legislativa Plurinacional, acusados de los cargos de “incumplimiento de deberes, resoluciones contrarias a la Constitución y prevaricato, debido a que postergaron la aplicación de la Ley del Notariado con un auto de admisión de un recurso de inconstitucionalidad contra esta norma” (Página Siete, 6/1/2015). Los tres magistrados denunciaron que se trató de un procedimiento irregular y una “persecución política” que amenazaba la independencia de la justicia, valoración compartida por la Oficina en Bolivia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos que expresó su “preocupación” al respecto (Fundación Nueva Democracia 2015:13-14).

procesos autonómicos— el TCP emitió la **Declaración de Constitucionalidad Plena** del estatuto (DCP 0023/2014).

A partir de entonces, el texto ya no sufriría más alteraciones en sus contenidos; no así, como veremos al analizar la campaña para el referéndum aprobatorio, en sus interpretaciones políticas.

1.2 Estructura y contenidos: entre “marcos de referencia” y “camisas de fuerza”

Si en su primer borrador el estatuto estaba compuesto por un preámbulo y 99 artículos, en la versión final el articulado aumentará a 101. Además, se le añadirán cinco disposiciones transitorias y una disposición final. Tomando como referencia los otros seis estatutos autonómicos indígenas que, por el momento, han recibido declaraciones de constitucionalidad del TCP, el estatuto de Charagua se sitúa dentro de la media (104 artículos) de unos textos considerablemente extensos si son puestos en relación con estatutos de otras entidades territoriales autónomas.²²² De esta forma, el estatuto de Charagua y el conjunto de estatutos indígenas trasladan y, de alguna forma, se mimetizan con una de las características formales de la Constitución boliviana del 2009: su considerable extensión²²³.

El articulado del estatuto de Charagua se organiza a través de tres “partes”, siete “títulos” y 22 “capítulos” que abordan distintos ejes temáticos (ver Tabla 1). Las dos primeras partes son calificadas como la **parte dogmática** del estatuto: compuesta por el Preámbulo, de tono y estilo claramente inspirado en el Preámbulo constitucional, y un título estructurado en cuatro capítulos que recogen el núcleo del estatuto. En

²²² Si comparamos la extensión (en articulado) del estatuto de Charagua con otros tipos de *estatutos* de entidades territoriales con más población territorial (por ejemplo estatutos departamentales o estatutos de entes territoriales autónomos de otras latitudes) vemos que este es más extenso que el único estatuto autonómico departamental plenamente constitucionalizado (el del Departamento Pando, 81 artículos), y tiene un cuerpo (ligeramente) menor que el proyecto de estatuto autonómico del Departamento de Santa Cruz (144 artículos, diversos de ellos observados por el Tribunal Constitucional Plurinacional). Si lo comparamos con estatutos autonómicos de otras latitudes, por ejemplo, la española, el estatuto de Charagua es claramente menos extenso que el estatuto de Catalunya (223 artículos), pero mucho más extenso que el de la comunidad de Madrid (64 artículos) o del País Vasco (47 artículos).

²²³ Según la base de datos de “Comparative Constitutions Project”, la Constitución boliviana de 2009 se sitúa en el quinto lugar en extensión (contada por número de palabras) del conjunto de constituciones latinoamericanas. Ver <http://comparativeconstitutionsproject.org/ccp-rankings/> [17/02/17, última consulta]

palabras de Exeni (2015:29), esta parte representaría la “dimensión espiritual de la autonomía”. En tanto que *parte dogmática*, una distinción introducida a sugerencia del doctor Oliba y que no encontramos en ningún otro estatuto indígena, esta parte no puede ser reformada sino con la apertura de otro proceso estatuyente. La tercera parte, más extensa (17 capítulos y 84 artículos) es calificada como la **parte orgánica** y, como tal, puede ser objeto de “reforma parcial” (art.100 y 101). En ella se aborda desde la “estructura y organización del gobierno”, “la jurisdicción indígena”, “el régimen competencial y fiscal” –la “dimensión política de la autonomía” (Exeni, *ibíd.*)–, hasta aspectos que pertenecerían a la “dimensión económica y social” (*ibíd.*): “modelo de desarrollo”, “producción”, “recursos naturales”, “salud”, “educación”, etc.

En el esquema de página que sigue se presentan sus títulos y capítulos²²⁴:

224 El estatuto está disponible por Internet, por ejemplo en: http://cedla.org/blog/grupopolitica/fiscal/wp-content/uploads/2015/09/estatuto_charagua.pdf [06/03/17, última consulta]

Tabla 2 Estructura del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

PARTE DOGMÁTICA	PREÁMBULO
	Título I Yaiko kavi päve (para vivir bien) 1) Bases fundamentales de la autonomía 2) Valores y principios 3) Derechos, deberes y garantías 4) Territorialidad de la Autonomía
PARTE ORGÁNICA	Título II Ñemboati Jupigue - Estructura y organización del gobierno 1) Estructura de gobierno 2) Ñemboati Reta 3) Mborokuai Simbika Iyapoa Reta – Órgano Legislativo 4) Tëtarembiokuai Reta – Órgano Ejecutivo
	Título III Jurisdicción Indígena
	Título IV Régimen Competencial y Fiscal 1) Competencias 2) Recursos financieros
	Título V Mbaïu Mbaeyekou Regua – Visión de desarrollo 1) Mbaeyekou Mbaraviki Ñemuña – Producción Para el Yaiko Kavi Päve (Para Vivir Bien) 2) Mbaeyekou Ivi Iporeta – Recursos Naturales 3) Ivi Jare Iviguasu – Gestión Territorial 4) Recursos Hídricos y Riego 5) Turismo 6) Energía y Transporte 7) Comunicación
	Título VI Ñemboe Yande Reko Regua – Educación y Cultura 1) Educación 2) Teko – Cultura 3) Teko Roïsa – Salud 4) Deporte
	Título VII Reforma del Estatuto Autonómico Guaraní
	Disposiciones de la transición

A la hora de elegir los contenidos del estatuto, y la forma de estructurarlos, los asambleístas se encontraron con diversos tipos de condicionantes. Uno de los más importantes fue de tipo legal: se trata de los “célebres” *catorce contenidos mínimos* que establece la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD, art.62.I) para *todos* los estatutos autonómicos²²⁵. Además, el mismo artículo introduce un inciso con

²²⁵ Dada su importancia (e influencia) a la hora de entender la estructura interna del estatuto, reproducimos los catorce puntos tal como aparecen en la LMAD: “1. Declaración de sujeción a la Constitución Política del Estado y las leyes; 2. Identidad de la entidad autónoma; 3. Ubicación de su

contenidos mínimos *solo* para el caso de los estatutos indígenas²²⁶. Al decir de Exeni (2015:28), “estos contenidos fungieron como “camisa de fuerza”, en algunos casos, y como marco referencia, en otros, a la hora de elaborar los estatutos”.

Si bien los contenidos mínimos fueron interpretados (una vez ya se cerró el proceso estatuyente de Charagua) como contenidos “optativos” por el TCP (DCP 009/2013:14) –es decir, como un “marco referencial” más que una “camisa de fuerza”–, investigadores que pudieron observar las discusiones iniciales de distintas asambleas autonómicas indígenas señalan que fueron *transmitidos* como “requisitos obligatorios y necesarios” por parte del conglomerado de técnicos que “acompañaron” el inicio de los procesos (cf. Tockman 2014:148, 210-211, Tockman *et al.* 2016:42-43). Los autores referidos consideran, además, que estas intervenciones “técnicas” no solo homogeneizaron los contenidos –y la forma de estructurarlos– entre los diferentes estatutos indígenas, sino que también, aun sin pretenderlo, subordinaron los mecanismos deliberativos indígenas a lógicas burocráticas prefijadas y limitaron la imaginación auto-instituyente indígena, subordinándola al modelo municipal.

Según informaciones recogidas en el trabajo de campo, en las primeras sesiones de la Asamblea Autónoma de Charagua, asistidas por técnicos de ONG y un “doctor” contratado como consultor por el Ministerio de Autonomías, uno de los

jurisdicción territorial; 4. Estructura organizativa y la identificación de sus autoridades; 5. Forma de organización del órgano legislativo o deliberativo; 6. Facultades y atribuciones de las autoridades, asegurando el cumplimiento de las funciones ejecutiva, legislativa y deliberativa; su organización, funcionamiento, procedimiento de elección, requisitos, periodo de mandato; 7. Disposiciones generales sobre planificación, administración de su patrimonio y régimen financiero, así como establecer claramente las instituciones y autoridades responsables de la administración y control de recursos fiscales; 8. Previsiones para desconcentrarse administrativamente en caso de necesidad. 9. Mecanismos y formas de participación y control social; 10. El régimen para minorías ya sea pertenecientes a naciones y pueblos indígena originario campesinos o quienes no son parte de ellas, que habiten en su jurisdicción.; 11. Régimen de igualdad de género, generacional y de personas en situación de discapacidad.; 12. Relaciones institucionales de la entidad autónoma legislativa y deliberativa; su organización, funcionamiento, procedimiento de elección, requisitos, periodo de mandato; 13. Procedimiento de reforma del estatuto o carta orgánica, total o parcial; 14. Disposiciones que regulen la transición hacia la aplicación plena del estatuto autonómico o carta orgánica, en correspondencia con lo establecido en la presente Ley”.

²²⁶ Este es el inciso (art.62.II, LMAD):“ Es también contenido mínimo en el caso de los estatutos de las autonomías indígena originaria campesinas, la definición de la visión y estrategias de su propio desarrollo en concordancia con sus principios, derechos y valores culturales, la definición del órgano y sistema de administración de justicia, así como prever la decisión del pueblo de renovar periódicamente la confianza a sus autoridades. Es también obligatorio que el contenido especificado en el Numeral 2 del Parágrafo anterior incluya la denominación de la respectiva autonomía indígena originaria campesina en aplicación del Artículo 296 de la Constitución Política del Estado”

documentos que se utilizó fue la “*Guía para elaborar Estatutos*” publicada por CIPCA el 2010. Un documento *técnico* que presenta un “esquema referencial” de títulos y capítulos del estatuto en base a los contenidos mínimos de la LMAD (CIPCA 2010:20-35), proponiendo una estructuración bastante parecida a la estructura final del estatuto.

Retomaremos estos debates sobre condicionantes “externos” y herencias municipalistas a la hora de pensar una institucionalidad “propia” en el capítulo siguiente. A continuación, incidimos en aspectos más profundos, o menos formales, de la naturaleza del texto elaborado por los asambleístas guaraníes – y el conglomerado de actores que les acompañaron.

1.3 Retórica y horizontes de sentido constituyentes

Si tuviéramos que elegir una palabra para caracterizar la naturaleza del estatuto de Charagua podríamos decir que se trata, simplemente, de un documento *denso*: entendiendo densidad como yuxtaposición de lenguajes, temáticas, enfoques y objetivos dentro del mismo texto.

Esta característica es consecuente con esta pretensión, que notaba Magaly, de incluirlo *todo* y también con su inserción dentro del estilo jurídico y textual del constitucionalismo boliviano plurinacional: denso, prolijo; heterodoxo e interparadigmático. Lejos de inscribirse en una sola tradición constitucional, la Constitución boliviana plantea un “panorama de intensa promiscuidad” entre paradigmas y tradiciones jurídicas (Aparicio 2012:128); pudiéndose calificar, según apunta Salvador Schavelzon (2012:416), como una *constitución abierta* “con visiones diferentes combinadas en un texto con definiciones estructurales en tensión, que dan lugar a ambigüedades, contradicciones o espacios de indefinición estratégicos, como forma de dar lugar –coexistiendo– a horizontes y formas normativas liberales, indígenas e inspiradas por proyectos políticos diversos”.

Tal “promiscuidad” paradigmática acentúa las *dimensiones retóricas* de la Constitución boliviana, algo que se hace especialmente evidente en lo que respecta a la inclusión de una larga lista de derechos –algunos autores hablan de “inflación de

derechos” (Gargarella y Courtis 2009:33)²²⁷– y que ha sido criticado por su carácter poco realista, “declamatorio”, “poético” o “utópico”, un tipo de críticas que suelen extenderse al conjunto del denominado nuevo constitucionalismo latinoamericano (Gargarella y Courtis, *ibíd.*). Pero si nos abstenemos de valoraciones normativas que suelen tomar de referente el constitucionalismo liberal, podemos entender lo “poético” y “declamatorio”, simplemente, como un componente más –y nada menor– del constitucionalismo boliviano plurinacional que, dada su influencia, también se encuentra en el estatuto de Charagua, incluso de una forma más acentuada y *re-traducida* en un lenguaje vernacular.

1.3.1 El “componente retórico” del derecho en el estatuto

Para entender el tipo de derecho movilizado en el texto estatuario podemos tomar como referencia los tres “componentes estructurales del derecho” que, según la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2009:55-56), se encontrarían articulados de forma variable en todos los “campos” o “constelaciones” jurídicas; a saber: *retórica*, *burocracia* y *violencia*. Desde el esquema teórico-analítico planteado por el sociólogo portugués, la constelación jurídica que se dibuja en el estatuto de Charagua se basaría, en primer lugar y de forma preponderante, en la “persuasión” y la “convicción” (retórica). A la vez, el estatuto también plantea una importante “movilización del potencial demostrativo de los procedimientos regularizados y los estándares normativos” (burocracia), como lo denota su propia estructura, las frecuentes citas a la legalidad y una preocupación procedimentalista evidente y transversal en todo el texto. Por último, aun en menor cantidad que los dos componentes referidos, el estatuto también utiliza la “amenaza” y la “imposición” (violencia): en tanto parte del derecho estatal genera un deber de cumplimiento que, en última instancia, está fundamentado en el monopolio estatal de la violencia legítima; explicitado en el estatuto como el “deber”

²²⁷ Gargarella y Courtis (2009:31-33) se hacen eco de estas críticas entorno al “abusos de los derecho” pero sin compartirlas del todo, puesto que, argumentan, estas largas listas de derechos de difícil –sino imposible– aplicación inmediata pueden entenderse como “cláusulas dormidas” que, más adelante y de modo similar a lo que ha venido ocurriendo con muchos derechos socio-económicos, pueden “activarse” o “despertarse”, desplegándose de modo efectivo.

de los habitantes de la autonomía de “cumplir y hacer cumplir el estatuto y las leyes autonómicas” (art.12.a).

Aunque el componente retórico-persuasivo sería un elemento característico de los derechos no estatales, orales e informalizados (Sousa Santos, *ibíd.*), podemos considerar que tanto la Constitución boliviana como el estatuto recorren a este componente retórico en su búsqueda de estrategias textuales que puedan servir para nombrar dentro de “lo jurídico” a una variedad de prácticas y lenguajes considerados normalmente “no jurídicos”. Este componente retórico se hace evidente, por un lado, en los espacios de tipo más declarativo de ambos textos: como el Preámbulo o los listados de “fines”, “principios y valores” indígenas (de distintos pueblos, en el caso de la Constitución; guaraníes, en el estatuto); por otro lado, también lo encontramos en las frecuentes apelaciones en ambos textos a la “pluralidad”, a la inter- o intra- culturalidad o a lo “comunitario”.

Si el constitucionalismo plurinacional representaría, al decir de Sousa Santos, una experiencia de “traducción intercultural” y “ecología entre “saberes” “occidentales” y “no occidentales-indígenas” (Sousa Santos 2010:45-51), en el estatuto de Charagua el constitucionalismo plurinacional es *re-traducido* de nuevo a un lenguaje vernacular y significado desde la realidad local charaguëña y, sobre todo, guaraní. En otras palabras, sin renunciar a este, no solo se apela al lenguaje universal, abstracto y “técnico-neutro” propio del derecho positivista, donde el “componente burocrático” tiene un rol más preponderante que el retórico.

A lo largo del texto estatuario, incluso dentro de un mismo artículo, términos y lógicas de la cultura jurídica liberal-occidental, lógicas burocráticas y esquemas organizativos del municipalismo se yuxtaponen con conceptos en guaraní, lógicas organizativas guaraníes y un conjunto de elementos que implican un esfuerzo de incorporación de aspectos de la realidad vivida.

Por último, la dimensión retórica del texto se evidencia también en la variedad de temas y problemáticas que aborda –“quieren que esté *todo*, no quieren dejar *nada* fuera”–, así como en la promiscuidad de enfoques y tonalidades. Como se ha visto en la viñeta que abre el capítulo, en la asamblea interzonal se pasaba con naturalidad del guaraní al castellano, del tono solemne a la broma, de un conflicto con un ganadero por

el acceso al agua en una comunidad a la distribución territorial de las regalías del petróleo, de la idoneidad de patrimonializar turísticamente a Sombra Grande o la incursión del Che Guevara en Charagua a las diferencias entre competencias “privativas” y “exclusivas”: de lo técnico-jurídico a la político, de lo político a lo experiencial y viceversa. De una forma análoga, aunque más estructurada y delimitada, en el estatuto aspectos de tipo declarativo y general –“valores y principios”, “visión de desarrollo”– se alternan con otros regulativos y técnicos –la organización del gobierno autonómico, el régimen competencial y fiscal–, y con elementos mucho más específicos y contextualizados en Charagua: desde el “acceso y uso del agua” (art.77), hasta el “transporte” (art.82), la “caza y la pesca” (art.70), pasando por la “infraestructura productiva” (art.64), los “servicios comunicacionales” (art.84) o la “coordinación y cooperación entre la Medicina Tradicional y la Medicina Académica” (art.96).

Pero la relación del estatuto con la Constitución boliviana, y de una *constitución* en su definición más teórica, va más allá de un uso similar de los componentes retóricos del derecho.

1.3.2 *El estatuto, lo constituyente y la Constitución boliviana*

Para entender el lugar jurídico del estatuto de Charagua es necesario recorrer, para empezar, a su definición legal. Esta se da en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), y se trata de una definición que sirve para *todos* los estatutos autonómicos del conjunto de niveles territoriales (indígenas, departamentales y regionales) del Estado Plurinacional:

“El estatuto es la *norma institucional básica* de las entidades territoriales autónomas, de *naturaleza rígida*, cumplimiento estricto y contenido pactado, reconocida y amparada por la Constitución Política del Estado como parte integrante del ordenamiento jurídico, que expresa la voluntad de sus habitantes, define sus derechos y deberes, establece las instituciones políticas de las entidades territoriales autónomas, sus competencias, la financiación de éstas, los procedimientos a través de los cuales los órganos de la autonomía desarrollarán sus actividades y las relaciones con el Estado” (art.60.I, LMAD, el destacado es mío)

Nada en el lenguaje legal es casual, la definición jurídica un estatuto como “norma institucional básica” tampoco. Esta definición sirve para enmarcar, o *sujetar*, los estatutos autonómicos en un orden normativo estructurado a través de dos principios, ya esbozados en la Constitución (art.410.I) y la LMAD (art.60.II), y que el TCP se encargó de explicitar y aplicar en sus sentencias: el “principio de supremacía constitucional” y el “mandato de sujeción a la Constitución” (DCP 009/2013:12,28). Si en algo coincide la jurisprudencia del TCP sobre los estatutos autonómicos indígenas – por otro lado, ambivalente y contradictoria entre sí²²⁸– es en la necesidad que los estatutos indígenas expliciten esta *sujeción*.

Las observaciones del TCP han impugnado algunas expresiones de los estatutos indígenas que, a su parecer, amenazaban tales principios. En la declaración sobre Totorá, el primer estatuto analizado por el Tribunal, este declara inconstitucional la definición del estatuto como “norma fundamental” (DCP, 009/2013:23-25), apelando a la supremacía constitucional. Además, dato para nada menor, su argumentación se fundamenta en jurisprudencia del anterior Tribunal Constitucional republicano basada en la Constitución de 1967, esto es, en jurisprudencia previa a la Constitución que “refunda” el estado boliviano y su institucionalidad en un sentido plurinacional²²⁹. En

²²⁸ Queda fuera de los objetivos de esta tesis el análisis sistemático de la jurisprudencia constitucional a la hora de interpretar, y definir los alcances, de los estatutos autonómicos; algo que, hasta donde sé y más allá del breve marco comparativo que presenta Exeni (2015), todavía no ha sido investigado y que, a mi entender, tendría que tomar en consideración no solo los textos producidos por el TCP sino también, o sobre todo, el funcionamiento en la práctica de esta institución, ya desde su composición a través de unas inéditas “elecciones judiciales” atravesada por conflictos y crisis, internas y con el gobierno boliviano que, sin duda, se reflejan en sus textos. Solo apuntar que, entre las declaraciones sobre estatutos indígenas que he analizado (Totorá Marka, Charagua y Huacaya) sorprende no solo las diferencias estilísticas y formales entre ellas (la de Totorá Marka mucho más desarrollada y argumentada que la de Charagua), sino también contradicciones de contenido que vendrían a señalar algo tan paradójico como que el propio TCP no atiende a su propia jurisprudencia en lo que respecta a los alcances de la autonomía indígena. Por ejemplo, y como veremos con más detalle en el capítulo siguiente, el TCP ha impugnado aspectos de la estructura de gobierno de Charagua utilizando argumentos diametralmente opuestos a los utilizados en la declaración de Totorá Marka, escrita solo unos meses antes.

²²⁹ En un artículo previo al inicio de la jurisprudencia del “nuevo” Tribunal Constitucional *Plurinacional*, el jurista sevillano Bartolomé Clavero, apelando a la absoluta novedad e incomparabilidad de una jurisprudencia *realmente* plurinacional, considera que el “nuevo” TCP no debería basarse ni en la jurisprudencia constitucional de otros estados latinoamericanos no-plurinacionales, ni tampoco en la del anterior Tribunal Constitucional aún-no-plurinacional: “Ningún valor puede en fin guardar la anterior jurisprudencia constitucional boliviana para la labor del TCP, aunque hay quienes sigan empeñados en que no solo lo tenga, sino que sea prevalente. Lo mejor que puede ocurrir entonces con la obra de aquel Tribunal Constitucional es, a mi juicio, que se le deje pasar tranquilamente a la historia” (Clavero 2012:17). Lejos de “pasar a la historia”, la mayoría de magistrados –con alguna “disidencia” indianista (como el ex-magistrado Tata Gualberto Cusi)– han optado por incluir en la “nueva” jurisprudencia plurinacional elementos de la “vieja” jurisprudencia republicana, algo que más

consonancia con la declaración de Totora Marka, el TCP también impugnó el artículo 2 del proyecto de estatuto Charagua, que definía el estatuto como “la máxima norma que rige en nuestro territorio ancestral”. El TCP deja claro que “la máxima norma que rige todo el territorio nacional, a personas individuales y colectivas, es la Constitución” (DCP 0013/2013:28-29).

Asimismo, el órgano veedor de la Constitución explicita que los estatutos indígenas no pueden utilizar términos como “reconocer” (como hacía el artículo 13 del proyecto de estatuto Charagua) en referencia a contenidos ya *reconocidos* en la Constitución (como derechos y deberes): un estatuto “sólo podrá establecer un mandato de *sujeción* a lo establecido en la Norma Suprema (...), y no así un *reconocimiento*” (DCP 009/2013:31, las cursivas son mías).

Sin adentrarnos más en un debate jurídicamente complejo, y que se complica todavía más si introducimos en la ecuación la cuestión de la jerarquía entre estatutos autonómicos indígenas y leyes nacionales –a mi entender, “lego” en materia jurídica, no resuelta ni en el marco legal ni tampoco en la jurisprudencia constitucional–, sí que es necesario profundizar más en la cuestión de las relaciones y vínculos *extra-jurídicos* entre la Constitución y el estatuto de Charagua: vínculos que, aun incluyéndola, van más allá que una relación de sujeción jurídica impuesta “desde arriba”.

Si tenemos que destacar una caracterización de *experiencia próxima* entorno al proceso estatuyente y el estatuto en sí mismo, esta sería, sin duda, las constantes analogías del estatuto con una constitución, en genérico o, mucho más a menudo, con la Constitución boliviana del 2009. Cito frases de distintos orígenes y literalidad que, sin necesidad de concretar su contexto y autoría, son más que reveladoras al respecto: “el estatuto es nuestra mini-constitución”, “el presente estatuto es hijo de la Constitución Política del Estado”, “este estatuto tiene que durar cincuenta o cien años”, “porque esto es una carta constituyente, no? Es una constitución que si se aprueba no sabemos cuántos años vamos a vivir sobre esta regla”, “si la fregamos en el estatuto vamos a fregar el futuro de las próximas generaciones”, etc.

allá de los argumentos jurídicos –como dijimos (Capítulo 4), la Asamblea Constituyente no fue “originaria” sino que su convocatoria partió de un mecanismo de reforma incorporado dentro de la anterior legalidad republicana– puede entenderse en el marco de la referida construcción del Estado Plurinacional en un sentido “*minimalista*” (Mayorga 2014).

Este tipo de caracterizaciones señalan, en primer lugar, que a través del estatuto se proyecta una intencionalidad de carácter refundacional y transformadora que es *política y simbólicamente* análoga a la de un proceso constituyente democrático e impulsado desde abajo (Sousa Santos 2010, Martínez Dalmau 2012). El ex-magistrado del TCP Gualberto Cusi, aymara y próximo al indianismo, enfatizaba este carácter constituyente (más político que jurídico) de la autonomía indígena –no tanto del estatuto en sí– en una entrevista que la realicé en 2012, cuando todavía no había sido expulsado del Tribunal (véase nota 220):

“Personalmente el proceso autonómico yo lo veo como un momento constitutivo, lo constitutivo no siempre tiene que partir de lo jurídico, sino que también tiene que ver la parte política, la parte de la identidad, la parte de la cultura...En otras palabras, su propia libre determinación, y después vendría ya lo jurídico. (...) En términos personales, no como autoridad, pienso que debería ser al revés: primero pensar como un hecho político, un momento constitutivo, un momento soberano, un momento de decisión, “queremos ser autónomos y listo!” Después viene la parte jurídica, así hacemos los estatutos, así nos organizamos, así, así, así... Entonces, para mi quizás debió ser así. Así es como se fundan los estados, los estados no nacen primero con la Constitución, la Constitución quizás es la última medida” [Gualberto Cusi, 23/5/2012]

Si bien a una escala distinta (no-estatal) y, como destaca críticamente Cusi, *jurídicamente* sujeta al poder constituido, desde las interpretaciones de sus impulsores el estatuto se entiende como un texto que expresa una voluntad de constituir un nuevo “pacto social” invocando el *poder constituyente* “originario” de las mayorías sociales de Charagua que, además, se reivindicán, literalmente, *originarias* del lugar.

Cabe señalar que esta dimensión constituyente (más que *extra-jurídica, pre-jurídica*) es la que distingue el estatuto autonómico de Charagua de otros tipos de documentos jurídicos que también usan la denominación de “estatutos”, como son los “estatutos orgánicos” de las capitanías guaraníes. Si el primero es análogo a una Constitución, los segundos lo serían a un reglamento de funcionamiento interno de una organización: su función es más regulativa (ordenadora de lo existente) que política (generadora de nuevas realidades). En términos de Sousa Santos (2009), podemos decir

que los estatutos orgánicos de las capitanías utilizan de forma más extensiva el componente *burocrático* del derecho que no el *retórico*, algo que se hace especialmente evidente en el caso de los estatutos de las capitanías “modernas” de Charagua Norte y Parapitiguasu, mucho más sistematizados (y utilizados en la práctica) que los del Isoso. En los estatutos de Charagua Norte y Parapitiguasu, que a pesar de ser estatutos de *zonas* de Charagua tienen una extensión que triplica al estatuto autonómico del *conjunto* de Charagua (314 y 323 artículos respectivamente), se regula con sorprendente detalle, y similitud entre ambos, cada uno de los aspectos que afectan a la “vida orgánica” de las capitanías: funcionamiento de las asambleas, elección de autoridades, administración de justicia, régimen financiero y patrimonial, contratación de obras y de personal administrativo, etc.

En cambio, el estatuto autonómico de Charagua deja algunos aspectos abiertos, justamente por su vocación constituyente de carácter generalista: “Entonces es una normativa básica, de toda la entidad territorial de Charagua, que es un marco normativo general, que de allí saldrán leyes...es como la misma Constitución pues, ¿no ve? La Constitución salió, pero de allí van derivándose otras leyes más (...) Lo mismo va a suceder en Charagua” [Belarmino Solano, 25/04/14].

En segundo lugar, esta lectura constituyente-democrática del estatuto no puede entenderse al margen del influjo de la reciente experiencia de la Asamblea Constituyente boliviana, donde, como vimos en el Capítulo 4, los guaraníes participaron directamente, con una propuesta constitucional propia (APG 2006) y a través de un representante (Avilio Vaca) que ha sido también asambleísta en Charagua. Las analogías entre el estatuto y la Constitución pueden entenderse entonces como reflejo de la legitimidad popular de esta última como instrumento de transformación, justicia social y ampliación de derechos. Por esto mismo, la posición política y simbólica de la Constitución *dentro* de los procesos estatuyentes es mucho más compleja que una relación (jurídica) de sujeción.

Algo que me sorprendió de las sesiones de la comisión de redacción donde se “juridificó” (o constitucionalizó) el estatuto fue la ubicuidad de la Constitución, su permanente presencia física, discursiva e incluso virtual: muchos de los asambleístas llevaban consigo las populares ediciones en miniatura del texto constituyente que se venden en casi cualquier quiosco de la geografía boliviana, el abogado Arcil recurría a

ella constantemente, los técnicos la consultaban en sus *ipads*, el documento Word en que se proyectaba el estatuto contenía al lado una columna con artículos de la Constitución que servían de referencia directa para elaborar el estatuto.

La Constitución no solo era invocada constantemente, también se lo hacía con sentidos y funciones diversas y, a veces, antagónicas. A través de la constante amenaza de impugnación del estatuto –“esto el Tribunal Constitucional lo va observar”–, el texto constitucional, en efecto, *sujetaba* la voluntad política de los asambleístas, poniendo límites a su imaginación y capacidad instituyente. Fue apelando a potenciales impugnaciones e incompatibilidades con la Constitución que, por ejemplo, Arcil planteaba delimitar mejor las funciones de los diferentes órganos de gobierno, apelando a la necesidad constitucional de respetar la “separación entre poderes”; un aspecto en que, en efecto, fue observado por el TCP (Capítulo 8). Pero a la vez, la Constitución también podía servir para legitimar propuestas transformadoras: por ejemplo, apelando a la oficialidad constitucional de las lenguas indígenas se justificaba el nuevo estatus jurídico del guaraní como “requisito” para acceder a los cargos de gobierno autonómico; o las apelaciones al derecho constitucional a la libre determinación indígena eran invocadas para restringir el poder del órgano ejecutivo.

Siguiendo al Luis Tapia (2009:111) podemos decir que, en definitiva, la Constitución ha ejercido de *horizonte de sentido* del estatuto: ha delineado lo posible, trazando un horizonte que marca unos límites pero, al mismo tiempo, abre un nuevo ámbito de posibilidades y experimentación.

1.4. Sobre la “naturaleza rígida” de los estatutos indígenas y su compatibilidad con la naturaleza (¿oral?) de la normatividad guaraní

De entre el listado de caracterizaciones que plantea la LMAD (art.60.I, más arriba) en torno a lo que jurídicamente es (o debe ser) un estatuto autonómico vale la pena detenernos en una de especialmente significativa para el caso específico de los estatutos indígenas: su “naturaleza rígida”. Desde la óptica del pluralismo jurídico se insiste que, en contraste con el derecho estatal, los derechos no estatales, y particularmente las constelaciones jurídicas indígenas, se caracterizan por su naturaleza flexible, dinámica y fundamentalmente oral (Sousa Santos 2009, Yrigoyen 2014, entre

otros). En este sentido, decretar la “rigidez” de *todos* los estatutos autonómicos – también, los indígenas– parece no tomar en cuenta la naturaleza específica del tipo de normatividad indígena que estos textos pretender recoger o, al menos, reflejar. De hecho, ni en la propuesta constitucional guaraní (APG 2006), ni tampoco en la propuesta constitucional del Pacto de Unidad (2007) se hablaba de la necesidad de que los sistemas autonómicos indígenas se rijan a través de “estatutos autonómicos”. En el caso de la propuesta del PU se estipula que las autonomías indígenas “se rigen por normas y procedimientos propios, en armonía [no por “sujeción”] con lo dispuesto en esta Constitución” (art.145 Pacto de Unidad 2007).

Gualberto Cusi, de forma coherente con su visión *constituyente* (e indianista) de la autonomía indígena, en sus votos críticos como magistrado del TCP argumenta la *no obligatoriedad* de los estatutos indígenas dado que “las **normas y procedimientos** de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en su mayoría, no son escritas, sino orales” (Voto Aclaratorio del Magistrado Tata Gualberto Cusi 2013:13, destacados en el original). Añade que el requisito de estatutos escritos y rígidos implica una continuidad “colonial” puesto que “obliga a los pueblos indígenas a plasmar sus normas en documentos y a través de *procedimientos que le son ajenos*” (ibíd., las cursivas son mías).

Las consideraciones de Cusi, similares, con matices, al Voto Disidente de la magistrada Lidia Velázquez (2013) –los estatutos indígenas son una expresión del derecho indígena no formalizado que debe ser “controlado” solo cuando es puesto en práctica– resultan pertinentes para ahondar en la cuestión de la oralidad y la *ajenidad* de los procedimientos escritos y legales que utilizan los pueblos indígenas.

Y es que lejos de preocuparse por la rigidez de un estatuto escrito frente al dinamismo de las prácticas normativas guaraníes, una de las principales preocupaciones de los assembleístas guaraníes era justamente la opuesta: asegurar la rigidez del estatuto valiéndose de la naturaleza (rígida) del derecho estatal. En sus palabras: “*poner candados al estatuto*”, esto es: evitar que en el caso de que los opositores accedieran a los nuevos espacios de poder autonómico pudieran reformar el estatuto a su antojo, vaciando de contenido el propio proyecto autonómico guaraní. El doctor Oliba buscó una *traducción jurídica* (y rígida) a esta *preocupación política*: sugirió dividir el estatuto entre una parte “dogmática” y una “orgánica”, una distinción –proveniente de

la teoría constitucional clásica— inexistente en el primer borrador de estatuto. Al dividir así el estatuto e impedir su “reforma total” (dogmática + orgánica), el de Charagua es, formalmente, el estatuto más *rígido* de los seis estatutos indígenas que han pasado el control de constitucionalidad.

Pero más allá de esta defensa de la rigidez, al fin estratégica y coyuntural, cabría plantear una segunda cuestión, más de fondo, que apunta a la idoneidad de seguir destacando *solamente* (o de forma preponderante) la naturaleza oral, flexible e informal como características “propias” y definitorias de los cuerpos normativos indígenas y, en nuestro caso, guaraníes. No se trata tanto de negar la importancia, destacada por muchísimos autores (cf. Gustafson 2015:149-150) de la palabra (*ñee*), la oratoria y la deliberación dentro del “mundo guaraní”. Esta centralidad de la palabra —“para los guaraníes la palabra es todo” (Melià en Gustafson, *ibíd.*:149)— se reflejaría en la que es considerada una de las instituciones guaraníes por excelencia: la asamblea o *ñemboatí*, un espacio central de organización socio-política que, además, concentra las funciones jurisdiccionales de resolución de conflictos y administración de justicia (Hirsch 1991:134-139, Lowrey, 2003:cap 6, Ortiz y Caurey 2011). Pero sí que nos parece conveniente señalar que el *tüpapire*²³⁰ (el papel, lo escrito, la ley) también impregna, aunque no necesariamente *desnaturaliza*, estas instancias socio-organizativas (asamblea, administración de justicia) donde la palabra y la flexibilidad juegan un rol central.

Si bien es cierto que en las asambleas guaraníes se habla, y mucho — bastante más de lo que parece escucharse al orador—, también lo es que se escribe, se firma, se sella y se recorre a distintos registros del derecho y la burocracia estatal. Los “libros de actas” que se “levantan” en cada asamblea (interzonal, zonal o comunal; ordinaria o extraordinaria) y las decisiones que emanan de estas (“votos resolutivos”, “resoluciones orgánicas”, etc.) son por escrito, y se sellan y firman por las autoridades presentes.

²³⁰ El término “*tüpapire*” lo he podido escuchar innumerables veces, normalmente en referencia a la “ley” o algún tipo de “papel” formal y de carácter regulativo: “en las comunidades siempre hemos sido autónomos, ahora solo falta ponerlo en *tüpapire*”. También he recogido una suerte de etimología popular que traduce el término como “la piel de dios”, considerando que el “*tüpa*” del que está formado la palabra correspondería a la denominación guaraní para Dios (Tumpa o Tüpa), dando así un carácter casi religioso (o fetichista) a la afición guaraní por los *tüpapire* o las leyes. A pesar de lo sugerente de la etimología popular, el antropólogo y lingüista Bret Gustafson (2015:71) considera que esta traducción es errónea y que *tüpapire* “deriva de la palabra para pergamino, tomada de una especie de caña (*tupa*)”.

Asimismo, cuando las “actas” o “resoluciones” son de especial trascendencia no es extraño recurrir a algún tipo de validación notarial. En lo que respecta al desarrollo interno de las asambleas, estas tienen una estructura formal repetida –por tanto, no absolutamente flexible– que, normalmente, se escribe en algún soporte en forma de “orden del día”.

En el caso de Parapitiguasu y Charagua Norte –también, pero en mucho menor grado, en las capitanías isoseñas– la organización y funcionamiento interno de las asambleas (comunales y zonales) está, como se ha dicho, reglamentado previamente por escrito en los estatutos orgánicos de cada capitanía. Independientemente de su impacto en la práctica, esta formalización implica un esfuerzo de codificación con un nivel de detalle considerable: por ejemplo, se llega a especificar la estructuración interna que debe tener el acta (escrita) de una asamblea comunal (art.42 estatuto de Charagua Norte; art.39 estatuto de Parapitiguasu). Si bien en estos dos estatutos orgánicos se apela (por escrito) a la “tradición oral” a la hora de definir en qué consiste el “derecho consuetudinario”, al mismo tiempo, se detalla de forma sistemática su funcionamiento –clarificando procedimientos, instancias, tipo de sanciones, etc.–, de forma muchísimo más detallada que los tres artículos de tono generalista que se dedica a la jurisdicción indígena en el estatuto autonómico de Charagua (ats.46-48).

La preponderancia del *tüpapire* por sobre de la palabra es, de hecho, algo más que constatado, asumido y repetido por parte de los guaraníes: “ahora todo es puro papel”, “el *tüpapire* manda”, etc. A menudo, bajo la forma de discursos de tono nostálgico: un tono que indica transformaciones o, al menos, la percepción de transformaciones. Así lo expresaba Ángel Yandura, sociólogo e isoseño ilustre, teórico y defensor del “renacimiento chané” en el Isoso (Capítulo 3) y además, uno de los mburuvicha paralelos que, en alianza con los restos de la CABI, se disputan la capitanía del Alto Isoso –utilizando papeles, certificados y todo tipo de resoluciones escritas en esta pugna. En sus palabras:

“Ahora ya...¡el papel es el que canta ahora! Ya no la palabra...Me acuerdo que mi abuelo me decía: “hijo, vaya a decirle al señor, al dueño de la tienda, que te dé un quilo de queso”; “¿y la plata abuelo?” “Empeña mi palabra, empeña mi palabra”; yo iba: “ha dicho mi abuelo que le dé esto”; “ah! Te dijo esto, ah ya!”. Entonces, ese hecho de empeñar la palabra...antes,

cuando nuestros abuelos, era mucho más importante la palabra que la escritura, porque decían: “la escritura la borra el viento pero la palabra no”.

Yandura sigue sus reflexiones apoyándose en la palabra ya no de su abuelo sino de un “experto” que *escribe* sobre los guaraníes:

Yo me acuerdo, que me dijo un antropólogo, un muy amigo mío, jesuita, [Bartomeu] Melià, aquí sentado como tú, me dijo: “en el momento que empieza a escribir, a encasillar, olvídase...porque escribir es empezar a encasillar las cosas, de ahí no te puedes mover, está arruinado tu sistema de organización original” [Ángel Yandura, 27/5/2015].

Más allá de lo apócrifo o no del diálogo con Melià, su mera alusión no deja de ser significativa de los ambivalentes vínculos entre oralidad e indigeneidad: un antropólogo autor de múltiples textos sobre los guaraníes –textos que, se quiera o no, “encasillan las cosas”– alaba la *palabra* frente a un isoseño-guaraní –o, en su caso particular, “isoseño-chané”– que reivindica el valor que antaño tuvo la palabra, mientras que buena parte de su capital político en tanto mburuvicha pasa por una “sabiduría” expresada a partir de textos escritos y publicados.

Evocaciones nostálgicas al margen, empuñar el *tüpapire* o las “armas blancas” (Combès 2005) al servicio de las *luchas guaraníes* –luchas colectivas, pero también faccionales o individuales– no supone una ruptura con las principales dinámicas socio-históricas guaraníes coloniales y pos-coloniales. Menos aún contemporáneas, donde el *tüpapire* – en forma de alfabetización y acceso a la educación formal, pero también en forma de propuestas constitucionales, textos jurídicos– ha sido un elemento consubstancial en el proceso de articulación guaraní, además, reivindicado políticamente como tal: “ya no luchamos con arcos y flechas, nuestras armas son ahora el lápiz y el papel” (véase Capítulo 4).

En este sentido, cabría preguntarse hasta qué punto esta división entre “armas” blancas-ajenas y guaraníes-propias sigue siendo políticamente operativa y socialmente significativa en un contexto de exponencial textualización (y juridificación) de lo guaraní pero, paralelamente, también de guaranización de lo textual y jurídico. Este doble movimiento atraviesa, no sin tensiones, el proceso de escritura (y significación

social) de un estatuto *guaraní* de naturaleza *rígida*, y también los propios sentidos y alcances de un proyecto político que apuesta al terreno de lo jurídico y textual.

2. Identificando el ñande reko: la legitimación ética y simbólica del proyecto autonómico guaraní

Como se ha visto, el estatuto de Charagua es un texto de una naturaleza jurídica rígida, y al mismo tiempo, densa y retórica, de vocación constituyente y que toma la Constitución boliviana y la terminología plurinacional como uno de sus principales horizontes de sentido. Pero además, y de forma combinada con lo dicho, hay otro elemento central en el que ahondaremos en esta sección: la identidad guaraní y sus identificaciones a través de un texto donde estaría *centralizado el ser guaraní*, a decir de René Gómez, presidente de la Asamblea Autonómica:

“en cada uno de los artículos van contemplados lo que son principios y valores del pueblo guaraní, *en el estatuto está centralizado el ser guaraní* (...), como vive el guaraní, como era la vivencia, un poco mirar hacia atrás. Aquí viene el tema del *ñande reko*, no tanto verlo el tema material, si yo tengo que vestirme por ejemplo de abarca, ya no volver al tema materialista, sino el de filosofía” [René Gómez, 26/04/14].

En términos de teoría política, podemos entender este uso de la identidad cultural, *ñande reko* o “filosofía guaraní”, como parte de una de las dimensiones de *legitimación política* que utilizan la mayoría de textos constituyentes. En su análisis de la Constitución boliviana, el jurista Albert Noguera (2008:147) parte de “algunas teorías filosóficas de la legitimidad política” –“desde Kant y Hegel hasta Habermas”– que señalan la existencia de “dos dimensiones de legitimación política del Estado”: una, “pragmática o instrumental”, que toma como valores principales “la eficacia, la eficiencia, la estabilidad”; otra, “ética”, “que hace referencia a la legitimación del Estado mediante la utilización de los símbolos, las banderas, los himnos, etc.” (ibíd.).

Desde este marco, en el estatuto de Charagua la *dimensión ética* de la legitimación política se encuentra en diversas partes del texto y se basa de forma central, aunque no exclusiva –pues hay un *reconocimiento implícito* del Otro no-guaraní (Capítulo 8)– en elementos culturales-simbólicos guaraníes. En primer lugar, esta dimensión se expresa a través del diseño de una nueva arquitectura gubernativa que, entre otros elementos en juego y en tensión –la herencia municipalista y socio-

organizativa guaraní, el abigarramiento charaguëño y la incorporación del Otro no-guaraní–, trata de traducir en instituciones de gobierno algunas comprensiones de la identidad cultural guaraní. Nos ocuparemos de ello en el capítulo siguiente.

Pero, como decía René, el *ñande reko* no es solo una cuestión material (o “materialista”) –una dimensión que quedaría más reflejada en el sistema de gobierno que, al fin, se ocupa de una cuestión tan material como es “el mandar”–, sino también de “filosofía”. Así, en segundo lugar, el *ñande reko* recorre e impregna la totalidad del estatuto otorgando legitimidad cultural (y autoctonía) al proyecto guaraní a través del uso de **términos, principios ético-morales y símbolos guaraníes** (y recogidos en lengua guaraní).

Como vimos en los Capítulos 3 y 4, el *ñande reko* (“nuestro modo de ser”) puede entenderse como un cuerpo doctrinal difuso en torno y conformante de lo guaraní que, en Bolivia, empieza a utilizarse –a identificarse y textualizarse– al ritmo, y al servicio, del proceso de renacimiento y re-articulación política guaraní de finales de los ochenta; dando un nuevo impulso sistematizador y un salto cualitativo en términos políticos (“nación guaraní”, “reconstitución”, “autonomía”, “libre determinación”) en el transcurso del proceso constituyente (2006-2009). El *ñande reko* se nutre tanto de *vivencias* guaraníes, históricas y presentes, que reflejarían un “modo de ser” diferencial y mantenido a lo largo de la historia, como también, e incluso sobre todo, de *interpretaciones y representaciones* sobre este “modo de ser”: académicas y populares, guaraníes y no-guaraníes, locales, nacionales y globales.

Podemos decir que en el estatuto está presente –así sea de forma implícita e incluso inconsciente– la huella de los “estudios guaraníes” (desde Ruiz de Montoya a Curt Nimuendajú, pasando por los Clastres o los jesuitas contemporáneos autores de la “trilogía guaraní” de CIPCA) que han ido asentando el discurso sobre el modo de ser guaraní: las narrativas de la *guaranidad* (véase Capítulo 4). El estatuto selecciona e identifica *algunos* elementos de este *ñande reko*, un ejercicio que implica la renovación y recreación del mismo y, además, un proceso de juridificación, pues a diferencia de otros documentos guaraníes donde también se sistematiza el *ñande reko* en un sentido político (cf. APG 2006), el estatuto autonómico es un documento que hace parte del sistema legal del Estado Plurinacional.

2.1 Expresiones de ñande reko en el estatuto de Charagua

Para empezar, el discurso de la guaranidad se pone en juego en un espacio central para la reproducción de las dimensiones de legitimación ético-simbólicas de todo texto que constituye una nueva realidad político-jurídica: el **Preámbulo**. Tajadura (2001:240) señala que los preámbulos y declaraciones de principios habrían sido “menospreciados” en la teoría constitucional clásica, pero que aun sin tener valor normativo directo estos cumplen una “función política” central y no menos eficaz que el articulado, pues “sintetizan las decisiones políticas fundamentales del poder constituyente” y “dotan de sentido al resto de preceptos”.

2.1.1 Preámbulo, principios y valores guaraníes (y guaranizados)

El preámbulo del estatuto plantea una versión prácticamente mimética, si bien guaranizada, del preámbulo de la Constitución boliviana, un texto que sobre todo otorga un *sentido histórico* a la Constitución y al proyecto de refundación de Bolivia. A decir de Nicolas y Quisbert (2014:48-54), en el preámbulo de la Constitución boliviana de 2009 se dibuja el “imaginario histórico oficial” del Estado Plurinacional, que estaría basado en tres “épocas”: la época “mítica” precolonial, la época “negra colonial” (que incluye la colonia, la República y el neoliberalismo entendidos como una sola etapa histórica) y la nueva “época dorada” instaurada con la conformación del Estado Plurinacional.

Basándonos en la periodización de Nicolas y Quisbert (ibíd:52), presentamos una tabla (página siguiente) con fragmentos de ambos preámbulos en que puede observarse que se insertan dentro del mismo relato e imaginario histórico del Estado Plurinacional, pese a algunas diferencias: por un lado, el preámbulo del estatuto es más largo y hace referencia a sucesos históricos regionales de carácter específico desde una óptica guaraní (la batalla de Kuruyuki, la Guerra del Chaco, la lucha por la tierra); por otro lado, aun manteniendo el tono refundacional del preámbulo constitucional, el preámbulo del estatuto se ubica plenamente en un *momento post-constituyente* en que afirma instituir y poner *en práctica* el nuevo Estado Plurinacional: “estamos

estableciendo *en los hechos* el modelo de Estado Plurinacional de Bolivia” (las cursivas son mías).

El preámbulo del estatuto fue levemente retocado por la Asamblea Autonómica antes de su aprobación. Básicamente se lo *guaranizó* aún más, señalando los nombres en guaraní de las sierras y ríos del territorio de Charagua, algo que propició una participación intensa, prolongada y variada de los asambleístas. De hecho, esta fue la sesión más “participativa” que presencié. Se denotaba así que sobre este “tema” los guaraníes poseían un conocimiento mucho más profundo y “especializado” que el saber aportado por los técnicos. Asimismo, se hacía evidente la importancia simbólica de que la orografía del territorio “ancestral” guaraní fuera recogida en lengua guaraní; a pesar de que en algunos casos fuera necesario recurrir a términos y nombres guaraníes creados *ad hoc* en sustitución de las designaciones más comunes en castellano, utilizadas incluso por los mismos guaraníes.

Tabla 5: Preámbulo de la Constitución y el Estatuto de Charagua (basado en Quisbert y Molina 2014:52)

Épocas	Fragmentos del Preámbulo de la Constitución	Fragmentos del Preámbulo del estatuto de Charagua
“Época mítica y dorada”.	En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia	En tiempos ancestrales, desde la creación de la tierra se formaron nuestras imponentes serranías [cita serranías en guaraní]; nuestros ríos [ídem]; y el inmenso chaco que hoy nos cobija. Una diversidad de flora y fauna que son parte de nuestra envidiable riqueza natural. Esta tierra bendita fue poblada por nuestros ancestros quienes desde entonces la habitaron y protegieron para su mejor cuidado
“Época negra de la colonia al neoliberalismo”	El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.	El Pueblo Nación Guaraní vivió muchos años en paz, armonía y felicidad, hasta que se inició la conquista por el imperio colonial español con sus cómplices que enterados de la inmensa riqueza de nuestro territorio, invaden nuestro espacio vital, intentando exterminar al pueblo antes, durante y después de la colonia; en la planicie de Kuruyuki está escrita con sangre nuestra historia que nuevamente se tiñó de sangre en la guerra del Chaco; fueron esta vez el petróleo y el gas los causantes de tantas muertes, pero la Nación Guaraní nuevamente salió airosa defendiendo junto a otros bolivianos su inmenso territorio (...) Luego de las luchas armadas, vinieron las ideológicas (...) consolidamos el reconocimiento a nuestro territorio, nuestros derechos y nuestro “Iyambae”, nuestra Autonomía; históricas fueron nuestras movilizaciones en las que cruzamos el país de sur a norte y de norte a sur (...)
“Época dorada del Estado Plurinacional”	Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos (...) Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario,	La Nación Guaraní de Charagua, juntos a todo el pueblo Boliviano expresamos el pasado 25 de Enero del 2009 la voluntad común de aprobar la Constitución Política del Estado Plurinacional, donde proclamamos la pluralidad del Estado Boliviano como base para alcanzar la vida plena, el Vivir Bien en la diversidad de pueblos y naciones que la integramos, para el ejercicio de todos nuestros derechos individuales y colectivo

El segundo elemento de esta dimensión ética la encontramos en artículos concretos, especialmente en la “parte dogmática” del estatuto, “donde se refleja principios y valores, de acuerdo al pueblo guaraní, de acuerdo a todos los que viven en Charagua, que estas son nuestra manera de ser, esto va a ser innegociable, no se va a poder cambiar” [Belarmino Solano, 26/4/14].

Por un lado, se establecen **siete símbolos** de la Autonomía (art.6). Junto a elementos centrales de la guaranidad (“la bandera de la nación guaraní” o el “Avati – Maiz”), se incluyen diversos aspectos que apelarían a una identidad charagüeña no específicamente guaraní: “la flor del carnaval” o “el tren de la integración”, en referencia al tren trans-chaqueño que atraviesa parte del territorio charagüeño y da nombre a Charagua Estación. Por otro lado, se establecen hasta 17 términos en guaraní, recogidos como “**valores y principios**” que la autonomía “reconoce, valora y practica desde sus ancestros” (art.8).

Algunos de estos (por ejemplo: *yeyora*-libertad, *ĩvi marei* – tierra sin mal, *teko kavi*-vida armoniosa o *mboriaiu*-amor al prójimo) aparecen en otros textos que reflejan y sistematizan el *ñande reko* guaraní (APG 2006, 2008; Proyecto de Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya 2013). Entre estos “principios y valores” no podía faltar el célebre *ĩvi Maraei* (Tierra Sin Mal) ya previamente recogido en la Constitución y que, como vimos, es uno de los elementos claves para explicar no solo los desplazamientos y difusión de los pueblos de habla guaraní por las tierras bajas sud-americanas, sino la propia difusión de una *guaranidad* pan-guaraní o trans-estatal de tintes libertarios (ver Capítulo 3). Tampoco podía faltar las apelaciones al no menos célebre “Vivir Bien”, una de las principales aportaciones del constitucionalismo ecuatoriano (donde aparece como “Buen Vivir” o *Suma Kawsay* en quechua) y boliviano, donde se recoge como “Vivir Bien” o *Sumaq Qamaña*, en aymara (cf. Córtez 2010, Viola 2010, Bretón 2013, Schavelzon 2015, Svampa 2016:367-402, entre otros).

En el estatuto de Charagua el Vivir Bien se guaraniza como *Yaiko Kavi Pëve* (Para Vivir Bien), un término creado especialmente para la ocasión, que no aparece en los textos de la APG referidos y que tampoco es parte del acervo del guaraní hablado en la cotidianidad. En el estatuto, el *Yaiko Kavi Pëve*-Para Vivir Bien (término que aparece 19 veces) juega un rol análogo al de la Constitución boliviana: es un “principio y valor” y un “fin” que orienta las metas públicas del nuevo gobierno autonómico. Pero además,

aparece en los apartados económicos, denotando que se trata de un nuevo lenguaje para hablar sobre desarrollo, teóricamente basado en concepciones indígenas y alternas al desarrollo capitalista hegemónico. En tanto que la idea “desarrollo” –sin muchas adjetivaciones– ha jugado un rol absolutamente central en las cadenas de demandas sociales articuladas a través de la noción de “autonomía indígena”, discutiremos sus usos y sentidos con más profundidad en el Capítulo 9, dedicado a la campaña previa a la aprobación del estatuto.

Otro de los términos guaraníes que estructuran el proyecto guaraní es, sin duda, el término *iyambae* (“sin dueño”), que da nombre a la autonomía y en el preámbulo aparece como sinónimo de autonomía: “nuestro *Iyambae*, nuestra Autonomía”. Pero antes de ahondar en este término, es necesario también decir algo sobre aquellas partes del *ñande reko* que, aun siendo muy significativas tanto para la vivencia guaraní como por sus representaciones académicas, han quedado -de forma no menos significativa- fuera del estatuto.

2.1.2 Justicia comunitaria y religiosidad guaraní: el *ñande reko* que se deja “fuera”

Al inicio del capítulo Magaly nos presentaba el estatuto como un texto de sentido aglutinante: “quieren que esté todo *dentro*, no quieren dejar nada *fuera*”. Pero lo cierto es hay elementos centrales que quedan *fuera* o, al menos, no están del todo recogidos. Básicamente son dos aspectos claramente imbricados: la justicia comunitaria (o inter-comunitaria) guaraní, y un conjunto de prácticas y creencias que formarían parte de la “religiosidad tradicional” (o popular) guaraní y que, a la vez, también tienen que ver con las concepciones entorno a la salud, la enfermedad y los sucesos sobrenaturales.

A grandes trazos, podemos definir esta religiosidad como una serie de prácticas y, sobre todo, creencias, difusas y no siempre explícitas ni asumidas, especialmente por parte de los guaraníes evangélicos que, al menos nominalmente, las rechazan. Este sistema de creencias otorgaría, por un lado, un valor sagrado a una

naturaleza tutelada por distintos tipos de *iya* o “dueños”²³¹, estructurando las relaciones guaraníes con el entorno natural en términos de respeto, temor y reciprocidad. Por otro lado, y con más impacto social que lo primero, la religiosidad guaraní también estructura y da sentido a las *vivencias* guaraníes de la muerte, la enfermedad, la curación y los infortunios en general. En esta segunda dimensión juegan un rol central dos figuras, humanas pero con poderes sobrenaturales, complementarias y esencialmente ambiguas: el *baekuaa* o *imbaekua*, brujo o hechicero, y el *paye* o *ipaye*, curandero o chamán (Melià 1988:61-64; Albó 1990 cap.7; Riester 1991, 1998:Vol.II; Lowrey 2003, Ortiz y Caurey 2009b:cap.VII).

El primero de ellos, “malo”, es especialmente activo a día de hoy, significativamente mucho más que el chamán “bueno”, y con especial intensidad en el Isoño.²³² El *imbaekua* no es una representación de la Otredad hegemónica o la blanquitud –a la manera del *kharisiri* (en aymara), *pischtaco* (quechua) o “sacamantecas” andino (Wachtel 1994, Canessa 2012:cap5, Roura 2013)–, sino que lo encarna un comunario “cualquiera”, acaso con ciertos atributos extraños o estigmas que pueden desencadenar las acusaciones de hechicería por parte de otros comunarios, incluso familiares del mismo. De forma análoga a la brujería azande analizada por Evans-Pritchard (1976 [1937]), este sistema religioso funcionaria tanto como un mecanismo de “control social”, como también como una forma de insertar los infortunios dentro de una lógica de causalidad: por ejemplo, las frecuentes muertes súbitas provocadas por el “mal de chagas”, enfermedad endémica en la región del Chaco y que afecta con más incidencia aún en las áreas rurales guaraníes (Lowrey 2003:53).

En cualquier caso, los hechizos del *imbaekua*, curables si interviene a tiempo el *ipaye*, pueden arruinar cosechas, hacer enfermar o, directamente, matar. Entran en juego aquí tanto el sistema de salud tradicional guaraní, como el sistema jurídico, pues

²³¹ Sobre la cuestión específica de la relación de los comunarios guaraníes con los *iya* ver: Riester 1998:vol.II, el volumen de sus “textos sagrados guaraníes” en que se recogen narrativas orales isoseñas-guaraníes al respecto. En su tesis doctoral, Kathleen Lowrey (2003) también aborda la cuestión de la religiosidad isoseña-guaraní, el “encantamiento” de la ecología isoseña, ofreciendo no solo la transcripción de relatos orales, sino también una interpretación en que interseccionan aspectos de la organización política isoseña histórica y contemporánea.

²³² Los investigadores guaraníes Ortiz y Caurey (2009b:140) realizaron encuestas en distintas comunidades guaraníes, recogiendo que un 73% de los encuestados “creen mucho” en el *imbaekua*, y registrando hasta un 82% de casos de brujería dentro de las comunidades de su muestra (ibid.143).

embruja a alguien es, por supuesto, delito: un delito muy grave que merece la máxima sanción, esto es, la expulsión o “destierro” de la comunidad o de la zona, el castigo físico y, en extremo, la pena de muerte (Ortiz y Caurey 2009:153-155); según diversos relatos orales que he podido recoger, algo que no era extraño en un inconcreto “más antes”²³³.

En un texto reciente sobre la autonomía guaraní de Charagua, Xavier Albó (2017:6) considera que tanto la religiosidad como el sistema de justicia están “poco trabajados” en el estatuto y, al respecto, se pregunta: “¿en qué queda la cosmovisión y larga vivencia cultural guaraní de que su conducta viene marcada por una permanente pugna entre los ipaye y los mbaekuaa, que encarnan los poderes del bien y del mal?”

En efecto, el sistema de justicia indígena que, a diferencia de otros estatutos (por ejemplo el de Totorá Marka) no se inserta *dentro* de la estructura de gobierno, ocupa tan solo tres artículos (art.46-48) de tono muy general y donde se especifica que la jurisdicción indígena solo se aplicará en las zonas guaraníes (art.48). De hecho, fue un capítulo significativamente reducido con respecto al primer borrador del estatuto²³⁴.

En lo que respecta a la religiosidad, a pesar de que hay dos artículos sobre la “medicina tradicional” (arts.95 y 96) y una mención al “respeto al *kaa iya* (“dueño del monte”) de tipo ambientalista incluido en un artículo sobre “conservación de los recursos naturales” (art.67), no hay ninguna referencia a los *ipaye*, menos aún a los

²³³ Según las encuestas de Ortiz y Caurey, la “sentencia” más común, dictada en asamblea y con la intervención determinante de los *ipaye* es el “destierro” (35%), seguido del “castigo físico” (34%). Ortiz y Caurey consideran la pena de muerte (11%), normalmente a través de la quema pública del acusado de brujería, como una sentencia de carácter muy excepcional, de cuya aplicación se deja de tener noticias en los años setenta, aunque siguen los “intentos y rumores” (ibid.155). Precisamente es esto lo que he podido recoger, “rumores de intentos” de ejecuciones bastante recientes, la última el 2004. Reservo el nombre de la comunidad.

²³⁴ En el primer borrador del estatuto había cinco artículos (art.37-41) que trataban con bastante más detalle el funcionamiento de la jurisdicción indígena en el marco autonómico e instituían una estructura jurisdiccional nueva. En esta primera versión se otorgaba un rol central a los *arakuaa iya* (“dueños del saber”), normalmente ancianos que actúan como “consejeros” de los capitanes y dentro de las asambleas. Además del nivel comunal y zonal –que son los niveles donde funciona el sistema de justicia–, se preveía la institucionalización de un nivel de justicia “interzonal” conformado por el “Gran Consejo de Arakuaa Iya Reta”, junto con un listado de requisitos considerablemente estrictos para ser miembro de este Consejo: “administrar justicia desde los 30 años”, “ser una persona intachable, de buena conducta y con autoridad moral”, “ejemplar en el ámbito personal, comunal y familiar” (art.41). En la versión final del estatuto, si bien se mantiene un nivel de organización de la justicia ascendente (comunal, zonal e “interzonal guaraní), desaparece cualquier mención a los *arakuaa iya* (a quienes solo se les menciona solo una vez en el estatuto como “participantes” en el sistema educativo [art.87.k]), y se añade la especificación de que el sistema de justicia indígena solo se aplica en Zonas Guaraníes.

temidos *imbaekua*, unos “actores fundamentales que cumplen un rol dentro de la estructura social [guaraní]” (Ortiz y Caurey 2009a:139) que tampoco aparecen en el otro estatuto guaraní escrito por el momento, el de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya. Mientras en el primer borrador del estatuto de Charagua se hablaba –aun sin hablar de *ipayes* e *imbaekua*– de “prácticas espirituales y rituales guaraní”, el artículo final que aborda la religiosidad cambió para limitarse a “garantizar la libertad de religión y de creencias espirituales” (art.7).

La no inclusión de estos elementos es tan significativa –quizás, incluso más– que su inclusión. A la vez, también nos revela algo sobre la naturaleza de los elementos del *ñande reko* que sí han sido incluidos. Más que como descuidos o, como afirmaba Albó, elementos no suficientemente “trabajados”, creo que puede entenderse como un reflejo de los tabúes y ambivalencias de la identidad guaraní, de aquello que aun haciendo parte del *ñande reko*, debe dejarse fuera en el marco de una estrategia consciente: *proteger* de la identificación político-jurídica, la oficialización y la rigidez textual aspectos que pertenecen al terreno de una identidad vivida y experiencial que es, por definición, contradictoria, no del todo asumida, a veces también, secreta. “Hablar de brujería en la sociedad guaraní es tocar un tema medular de lo que hace la razón de ser de su sistema social”, afirman Ortiz y Caurey (ibíd.:139), quienes también exponen las dificultades de explorar estos aspectos tan “delicados” en tanto investigadores guaraníes: “se nos ponía la piel como de gallina” (ibíd.).

Pero esta estrategia no es solo ontológica –proteger de la reglamentación y exposición jurídica aquellos aspectos más profundos u ocultos del “ser” guaraní–, también puede interpretarse en términos más políticos, como una apuesta activa que nos revela una auto-consciencia sobre la necesidad de articular distintos sectores sociales: por un lado, a los karai, quienes siguen asociando “justicia indígena” o “comunitaria” a “linchamientos”, y por el otro, a los guaraníes evangélicos, con un rol muy importante dentro del mundo político guaraní. De hecho, buena parte de los impulsores e ideólogos del estatuto –como el mismo presidente y vicepresidente de la Asamblea Autnómica– son evangélicos. Mientras que en Charagua la división entre guaraníes evangélicos y “católicos” (cualquiera que no sea evangélico) no emergió como una división política operativa, otros proyectos autonómicos que optaron por dar más relevancia a las prácticas, creencias y rituales “tradicionales”, como el caso de Totorá Marka, las

iglesias evangélicas se articularon como uno de los principales actores “opositores” a una autonomía que entendían que instauraba “cultos paganos”: “con la autonomía nos están obligando a venerar a la Pachamama, a pich'ar coca, a challar... que es contrario a nuestras prácticas religiosas”; un tipo de discursos que, a decir de diversos acompañantes del proceso de Totorá, fue uno de los factores determinantes para explicar la contundente victoria del No en Totorá Marka²³⁵ (Portugal 2015).

Adquiere así un nuevo sentido que una de las pocas referencias que Justino, mi anfitrión en Aguaráigua, me hizo a su desempeño como asambleísta fue en tanto que “representante” de la iglesia de la Unión Cristiana Evangélica. Justino entendía su rol dentro de la Asamblea Autonómica como una suerte de “veedor” del respeto a la “libertad religiosa” en el estatuto o, quizás también, para asegurar que esta libertad religiosa no implicase incorporar en el estatuto –otorgándoles *poder político-jurídico*– a estos “poderes del bien y del mal” (Albó, op.cit) que sacuden la vivencia guaraní, también, de una forma más velada pero si cabe más perturbadora aun, la vivencia de los guaraníes evangélicos. Al fin y al cabo, algunos comunarios de Aguaráigua –entre ellos el responsable de la iglesia evangélica– afirmaban, sin que ello resultara contradictorio con sus firmes convicciones evangélicas, que el mismo Justino no era sino un *imbaekua* que, silenciosamente, se dedicaba a todo tipo de maldades.

2.2 Iyambae: dueños y usurpadores de la “utopía guaraní” de vivir sin dueño

Pocos días antes de la sesión de aprobación del estatuto, Avilio Vaca recordaba a los asambleístas el significado del *iyambae* “que da nombre a nuestra autonomía”, centrándose sobre todo en cómo debía ser explicado “afuera”, es decir, revelando su sentido más nítidamente político. Según don Avilio, uno de los principales ideólogos del proyecto guaraní, *iyambae* tendría dos significados: “significa “ser libre” y significa también “sin dueño”, vale para los dos”. Seguidamente añadía una puntualización: “pero el segundo significado [sin dueño] se presta fácilmente a confusión”. Sin concretar qué tipo de confusiones podía desencadenar apelar al significado de “sin

²³⁵ Me baso en los análisis de Paulino Guarachi, miembro de la Fundación Tierra y uno de los técnicos que acompañó el proceso autonómico de Totorá Marka. Su análisis se desarrolló en el marco de un “conversatorio” organizado por el Tribunal Supremo Electoral en La Paz para discutir los resultados del referéndum (1/10/2015). Agradezco a Wilfredo Plata la facilitación de las grabaciones del evento.

dueño”, que es de hecho su significado literal en castellano, Avilio recordaba que el significado que “está plasmado en el estatuto es “ser libre”: “esto es lo que tienen que decir cuando expliquen qué significa iyambae” [DC, 14/6/12].

La diferencia entre “sin dueño” y “ser libre” puede considerarse mínima. Al fin y al cabo, uno es libre si no tiene dueño, o no tiene dueños porque es libre. Pero la apuesta de Avilio por distinguir claramente entre estos dos sentidos, distinción que repitió en otras ocasiones, revela más cosas de las que afirma explícitamente. Para empezar, señala que iyambae es un término esencialmente *confuso*, en el sentido en que se encuentran entremezclados y con-fundidos distintos elementos sin acabarse de distinguir entre sí. Por otro lado, la distinción de Avilio revela que resulta más fácil e inocuo, y por tanto políticamente útil, recorrer a la “libertad” –significante vacío por excelencia– que referirse a potenciales “dueños”, aunque sea para rechazarlos.

De alguna forma, la aseveración de Avilio revela la existencia de un campo de disputa entre “dueños” y “usurpadores” de la utopía guaraní de vivir sin dueños: un campo en torno la *dueñidad*²³⁶ donde se solapan diversos de los marcadores (étnicos y de estatus) que distinguen *entre* guaraníes, representaciones disonantes sobre el “ser guaraní”, e incluso usos y apropiaciones karai que se “adueñan” de este término guaraní para sus propios intereses.

Sin duda, el término elegido como “apellido” de la nueva Charagua Iyambae, daría en sí mismo para una tesis doctoral; tesis que, en realidad, ya ha sido escrita (Combès 1992)²³⁷. Nuestro objetivo es mucho más modesto. Trataremos de entender en qué sentidos, y para qué fines, se usa el término en el marco del proyecto político guaraní de Charagua, dejando claro que Charagua es, precisamente, el espacio en donde se condensan, y con-funden, diversos de sus putativos orígenes, significados, usos y apropiaciones.

²³⁶ Aunque dándole un uso distinto, me inspiro aquí en el término de *dueñidad* acuñado por la antropóloga feminista Rita Laura Segato (2016).

²³⁷ La tesis de Isabelle Combès se titula: “*Iyambae: une utopie Chiriguana (chaco occidental – Bolivie)*”, aunque no se encuentra disponible para la consulta, nos inspiramos en su título para titular el presente apartado. Combès ha seguido indagando en el término iyambae en diversos textos en solitario (Combès 2004a, Combès 2005) o en co-autoría (Combès y Villar 2004, Combès y Lowrey 2006), ahondando en sus usos e interpretaciones para el caso del Isoso. En este apartado utilizamos diversos de estos textos, pero nos centramos especialmente en *Etno-historias del Isoso* (Combès 2005), libro en que se encuentran sistematizadas en profundidad sus principales aportaciones.

2.2.1 Sobre “los orígenes”

Al menos a primera vista, el concepto *iyambae* refleja como pocos ese “sentido de libertad” guaraní (Albó 1990:241), su *ser libertario* receloso tanto a la dominación externa como interna. *Iyambae* significa literalmente “sin dueño”: la partícula negativa *-mbae* (“sin”) niega la existencia, y enfatiza la ausencia, de *iya*, traducido generalmente al castellano como “dueño” o “propietario” (Ortiz y Caurey 2011:136). Isabelle Combès (2005:30) señala que la palabra *iya* “posee efectivamente en guaraní los dos sentidos de la palabra castellana: *iya* es propietario (soy *iya* de mi ganado, de mi casa, de mi tierra) e *iya* es amo, el que tiene un poder sobre algo o sobre alguien”. El antropólogo y lingüista Bret Gustafson (2015:149, nota68) introduce no obstante un matiz, y considera que el término *iya* debería entenderse más en un sentido de *cuidado* que de *posesión*²³⁸.

En cualquier caso, en la lengua guaraní abundan los *iya*, en referencia a los amos, propietarios o cuidadores de distintos planos de la vida social “tradicional” –“dueños de la palabra” (*ñee iya*), “dueños del saber” (*arakua iya*), “dueños de la fiesta” (*arete iya*), “dueños del bastón” (*ivira iya*)–, y también de la vida sobrenatural, con distintos tipos de *iya reta*, “genios tutelares de los bosques, campos, cerros, arroyos, árboles, etc.” (Corrado-Comajuncosa en Melià 1988a:57), con poderes sobrenaturales sobre la naturaleza y la vida que cuidan y poseen.

Sin embargo, el *iya* que rechaza el término *iyambae* es de una naturaleza distinta. *Iyambae* no expresaría tanto el rechazo al concepto de dueño *per se*, ni a la posesión (o la propiedad) en sí misma, sino un rechazo al *adueñamiento externo*, al sometimiento a un dueño foráneo y, por tanto, ilegítimo: léase al *karai*. Esto permitiría entender *iyambae* como un término que recoge y refleja la lucha anti-colonial guaraní, e incorpora un sentido moral de legitimidad en torno a *lo propio*, al derecho a la posesión y poder sobre aquello de lo que se es –o, al menos, se debería ser– *iya*, con la tierra y el

²³⁸ Gustafson (ibíd.) alerta sobre las interferencias coloniales (y mercantilistas) que habrían distorsionado el sentido original de *iya*: “el concepto de propietario o dueño (en el sentido occidental o capitalista de la propiedad) distorsiona el significado guaraní” (...), “ser *iya* es más como “tener los aspectos de un cuidador privilegiado” y con algo de autoridad por ello, pero no en el sentido de propiedad o autoridad política formal”. Xavier Albó (1990:245-246, 296) también recoge este sentido de *iya* como “cuidador”.

territorio como ejes centrales. Podemos decir, siguiendo a Combès (2005:30-31), que el término “relaciona estrechamente dos ideas: la de ser dueño de su territorio y la de no tener dueños ajenos (...). Iyambae es, entonces, una negación que encierra una afirmación; une la idea de un territorio propio a la de libertad”.

Más allá de sus sentidos etimológicos, el campo de disputas sobre la legitimidad de sus usos actuales conecta directamente con los orígenes atribuidos al término, los *porqués* de su origen y, sobre todo, el *lugar* de origen. Dejando claro que en ningún momento he realizado investigación de archivo –más allá de revisar el célebre diccionario “*Tesoro de la Lengua Guaraní*” de Antonio Ruiz de Montoya (1639) en busca del término, que no aparece–, iyambae tendría su origen como nombre propio y, concretamente, como el nombre que refleja las gestas y atributos de un (o varios, dependiendo del relato) *mburuvicha guasu* del Isoso²³⁹.

Esto vincula la dueñidad del término iyambae directamente con el Isoso, con la memoria de sus líderes y, sobre todo, con su *herencia* cultural, política y genealógica. Según la transcripción de una reunión de ancianos isoseños recogida por Combès (2005:85), “desde siempre fuimos independientes, nuestros abuelos siempre se llamaban iyambae (...). Lo que sabemos es que desde siempre venían los iyambae y siempre se llamaron así”. Si bien, señala Combès (ibíd.), la memoria oral isoseña “proclama que Isoso e isoseños son iyambae desde que el mundo es mundo” –convirtiendo el término en mito fundacional del Isoso–, la antropóloga considera “posible, e incluso probable, que el concepto mismo de iyambae se haya formalizado y haya sido “bautizado” a partir de la figura” de un capitán concreto, José [Manuel] Iyambae (1820-1887)²⁴⁰, “aplicándose luego a todo el linaje de los dirigentes isoseños” (ibíd.:163).

²³⁹ Entre los archivos de la Parroquia de Charagua, Isabelle Combès (2005:165, nota 4) descubrió un “José Manuel Iyambae” a mediados del siglo XIX que no es isoseño sino “neófito” de la misión-comunidad de Takuarembotí, en Charagua Norte. Preguntada al respecto sobre si se podría tratar de una “apropiación del prestigio del “apellido” isoseño por parte de los *ava*, Combès hace notar, primero, la complicación de la cuestión de los “nombres y apellidos” guaraníes, que recién empezaron a imponerse en esta época en la medida que avanzaba la colonización y la “cristianización”; añade, además, que debió tratarse de un mote utilizado por algún motivo, pero que es nada probable que se trate de una “apropiación”, pues los isoseños eran considerados *tapîi* (esclavos, siervos) por los *ava*. (comunicación por e-mail, 6/4/17).

²⁴⁰ La primera fecha, aproximada, correspondería a su nacimiento (Combès 2005:164) y la segunda, también aproximada, al fin forzado de su reinado a través de uno o sucesivos “golpes de Estado”, un reinado del que se tienen referencias (a través de un título prefectural) desde 1854. El relevo de José Iyambae lo tomaría Arígui, iniciando una disputa entre linajes Iyambae y Arígui que puede considerarse que perdura hasta la actualidad. (Combès 2005, Cap5-7).

Don Natalio Baisigua, *arakua iya* de Aguaraiagua, se hacía eco de esta versión, conectando, nombre, hombre y gesta; esta última, gesta de lucha anti-colonial, y de lucha con “documentos”:

“Iyambae quiere decir sin dueño, sin dueño, en castellano ¿no?” *Y por qué este nombre?* (yo) “Porque José Iyambae era muy poderoso, nadie se le apegaba.²⁴¹ Le pone su iyambae al capitán para que no se pueda adueñarse, para que no vuelva a adueñarse los karai. Y así pue hasta el momento. Ya no viene a asaltar los karai, se fueron y no aparecen más, no aparecen más. Porque los documentos han salido, y todo han salido solicitado, venían los testigos, y así lo ganaron” [Natalio Baisigua, 16/09/14]

De nombre de un capitán isoseño “muy poderoso”, recordado y nombrado por su lucha contra el “aduñamiento” karai –si bien Combès (2005:cap5) rastrea su historia y nos descubre una figura mucho más ambivalente en su relación con los karai y los mismos isoseños–, iyambae pasa a ser el apellido del linaje de los capitanes grandes isoseños y, de ahí, a mito fundacional de un Isoso *siempre iyambae*. Se abre así una suerte de interpretación alternativa, más implícita que explícita, sobre los sentidos de iyambae en la nueva Charagua autonómica, pudiéndose entender como un *reconocimiento* en el seno del proyecto político guaraní de la persistente especificidad isoseña.

Volveremos enseguida a esta cuestión, pero antes es necesario aclarar que el término ha tenido, y tiene, mucho más recorrido y resignificaciones más allá del Isoso, de lo guaraní e, incluso, de Bolivia.

²⁴¹ En este fragmento concreto se funden en una misma explicación el sentido literal de *iyambae* (“sin dueño”) y el de otra palabra parecida pero con significados distintos: *iyambae*, según Ortiz y Caurey (2011:136) “temible (al que nadie se le apegaba)”. Así lo he recogido también en distintas ocasiones, un anciano de Aguaraiagua decía: (al tratarse de un relato oral resultan indistinguibles las dos grafías, que pongo en claudators): “Hay dos sentidos me parece joven: iyambae, no tiene dueño, o sea iy[a]mbae, la persona que no se apegaba a él. Digamos usted es iy[a]mbae, yo no voy a apegar a usted porque es peligro ya (...) No se junta...no quiere que uno se apegue a él...Mi mente nomás, así me pongo a pensar de estas palabras: iyambae es sin dueño, o que no se apegue a nadie a ellos” [Aguaraiagua, 08/06/14].

2.2.2. “Exportaciones”: *iyambae* como sinónimo de (cualquier) lucha por la autonomía

En tanto que ideal de libertad y resistencia anti-colonial, *iyambae* es un término que, independientemente de sus orígenes, rima fácilmente con distintas luchas históricas y presentes guaraníes, y muy especialmente con los *sentidos sustantivos* de la misma noción de autonomía: independencia, control político de un territorio, elección y auto-institución del propio *nomos* frente a la sumisión a un *nomos* ajeno (Castoriadis 1997, ver Introducción). Es en esta dirección que *iyambae* ha sido re-conceptualizado en distintos textos “orgánicos” guaraníes que adaptaron el *ñande reko* a los nuevos tiempos plurinacionales (APG 2006, 2008).

Por ejemplo, en la propuesta que presentó la APG a la Asamblea Constituyente boliviana, *iyambae* aparece como uno (el primero) de los “principios fundamentales de la cosmovisión guaraní”, principios que tienen como fin explícito “reconfigurar la estructura político-administrativa del nuevo Estado boliviano” (APG 2006:4). En la definición del término que se recoge en esta propuesta constitucional guaraní, *iyambae* es sinónimo de autonomía y soberanía, sirve para reivindicar frente al estado la “administración de los recursos naturales” y para afirmar un tipo de organización interna de tonos libertarios, donde no es difícil entrever los ecos de Pierre Clastres:

“Iyambae, Iyaa mbae²⁴², se entiende como el ser autónomo, soberano, sin dueño y libre de sí mismo, pero en el marco de la territorialidad y de los recursos naturales, también debe entenderse como el establecimiento de las decisiones política del uso y manejo (administración) de los recursos naturales (...). En el ámbito organizativo, el principio de autonomía es un rasgo esencial para la organización política Guaraní, razón por el cual en el mundo Guaraní se refiere a partir de la existencia de autoridades sin poder coercitivo y estable, lo que no puede permitir la existencia de una división social” (APG 2006:4, destacados en el original).

Pero sus usos y sentidos no se acaban en las resignificaciones políticas guaraníes. *Iyambae* calza tan bien con un conjunto de significantes tendencialmente vacíos utilizados para fines bien disímiles –“libertad”, “soberanía”, “autonomía”– que,

²⁴² En este texto también puede observarse el desdoblamiento y con-fusión del término *iyambae* con *iyambae* (o *iyaa mbae*), ver nota anterior.

como dicen los guaraníes, “se ha hecho famoso”. O a decir de Huber Rivero Méndez, capitán del bajo Isoso y descendiente Iyambae –concretamente, bisnieto clasificatorio de Sacayande Iyambae, hijo de José Iyambae y hermano de Enrique Iyambae (Combès 2005:232,322): “ahora todos quieren ser iyambae, hasta los ganaderos quieren ser iyambae, en Santa Cruz hay cafés, bancos iyambae, hasta se exporta” [DC, 17/6/12].



Ilustración 37. "Exportaciones" iyambae en el centro de Santa Cruz

Cuando Huber hablaba de la “exportación” del término, en un discurso pronunciado tras la aprobación del estatuto de la nueva Charagua Iyambae, se refería a los distintos usos y apropiaciones karai, tanto políticos como meramente publicitarios o comerciales, como puede verse en algunos establecimientos del centro de la ciudad de Santa Cruz, *karairenta*, espacio karai por excelencia (Ilustración 37). Lo que

seguramente no imaginaba es que el término ha sido exportado en su sentido más literal, esto es, no solo fuera del territorio guaraní, sino incluso fuera de Bolivia²⁴³.

Fue a causa de este tipo de “exportaciones” que, un lejano 2010, topé por primera vez con el término: desde muy lejos de Bolivia, cuando aún no situaba Charagua en un mapa y resignificado en un sentido claramente *cruceñista*, esto es: como sinónimo de “autonomía departamental” para Santa Cruz y como un reflejo de la identidad cruceña o “camba” (véase Capítulo 2).



Ilustración 38. Iyambae, "la voz cambia en Cataluña" (acerbo del autor)

Iyambae era el llamativo nombre del no menos llamativo boletín de Espiritu de Santa Cruz de la Sierra, “la voz cambia en Cataluña”, (Ilustración 38), una asociación de migrantes cruceños con sede en Hospitalet del Llobregat (Barcelona)²⁴⁴. Los

²⁴³ También hay “exportaciones” fuera de Bolivia pero dentro de “territorio guaraní”. Por ejemplo, el Movimiento Kereimba Iyambae *ava-guaraní* de Jujuy (Argentina) (ver Hirsch y Lazzari 2016).

²⁴⁴ Las informaciones presentadas se basan en una breve indagación etnográfica que realicé en la entidad para el trabajo final de licenciatura en Antropología, que dediqué a explorar la construcción de la identidad cruceña y la reproducción de los conflictos regionalistas bolivianos en el marco de la diáspora en Catalunya. Cabe apuntar que si Espiritu de Santa Cruz “representaba” (y tenía vínculos) con el movimiento regionalista cruceño –a través de la Gobernación de Santa Cruz o del Comité

asociados a Espíritu de Santa Cruz, casi la totalidad de ellos originarios de la ciudad de Santa Cruz y férreos defensores del movimiento regionalista cruceño, con el cual mantenían vínculos, me hablaron del término *iyambae* como un “grito de guerra” de “*nuestros* antiguos guerreros guaraníes”. *Iyambae* no solo se vinculaba a la reivindicación de autonomía departamental, que por supuesto también, sino al dinamismo que estaría en la esencia misma de la identidad *camba*, surgida de un proceso de “mestizaje” que habría sintetizado lo mejor del español (conquistador, moderno, abierto) y del guaraní (bravo, indomable, autóctono), un mestizaje que se contraponía al *cholaje* degradante del mundo andino y al “atraso” y estancamiento en sí mismo de la indianidad *colla*²⁴⁵. Cabe añadir que diversos miembros de la asociación, presidida por un catalán casado con una cruceña, habían incorporado en sus construcciones y discursos identitarios algunos ingredientes de catalanidad, mantenían relaciones con el catalanismo autonomista conservador e incluso llegaban a identificarse con el término *cambalán* (*camba* + catalán).

En marzo del 2015, *iyambae* volvería a resonar de modo similar a como lo entendían los *cambalanes* de Espíritu de Santa Cruz, pero esta vez en Charagua Pueblo. Como en los momentos álgidos del movimiento cruceñista (2005-2008) (Fabricant 2009:774, Ilustración 39)²⁴⁶, el grito *iyambae* salía del encendido discurso de Rubén Costas, gobernador del Departamento de Santa Cruz e “hijo predilecto” de Charagua

Cívico de Santa Cruz–, la Federación de Entidades Bolivianas (FEDEBOL) era más representativa de la Bolivia andina y tenía vínculos con el MAS.

²⁴⁵ Como demuestra Hernán Pruden (1999) estos discursos y conceptualizaciones del mestizaje cruceño, contrapuestos a lo *colla* y al “cholaje”, empiezan a sistematizarse en las posimetrías de la Guerra del Chaco, en un contexto de crisis nacional en que emerge con fuerza el regionalismo cruceño, también en su versión “separatista”. Prudén identifica dos discursos contradictorios sobre la “raza” cruceña en relación a lo guaraní: uno ve de forma positiva el mestizaje con el “bravo y noble” guaraní, mientras otro, de carácter netamente racista, reivindica la ascendencia del español conquistador frente al indio, que queda excluido de la cruceñidad (Prudén 1999: 12-14)

²⁴⁶ Es más que significativo de los vínculos y recorridos del autonomismo cruceño que la imagen presentada – seguramente extraída del denominado “Cabildo del Milión” de 2006 (Marca 2014) – aparezca no solo en la página web de la Gobernación de Santa Cruz, sino ilustrando el prólogo del libro del ideólogo cruceñista Carlos Dabdoub, titulado precisamente “*Iyambaé*”; prólogo escrito por Joan Prats Català (1942-2010), politólogo catalán próximo al regionalismo cruceño en su versión más democrática o “progresista”. Prats afirma que el libro *Iyambae* que prologa acepta la tesis de la naturaleza plurinacional de Bolivia, pero no circunscribe las naciones bolivianas a los pueblos originarios e indígenas, sino que reivindica, por historia y por voluntad, la existencia de un pueblo cruceño, una *cruceñidad*, que se propone como nación”. Disponible en: <http://www.santacruz.gob.bo/sczautonomia/construyendo/autonomia/contenido/4331/20021#ancla> [1/04/2017]

Pueblo. Su presencia se enmarcaba en el acto central de campaña de su movimiento político, unos días antes de la celebración de elecciones municipales y departamentales de 29 de marzo de 2015:

“Estamos peleando por la libertad, lo que siempre ha peleado el pueblo guaraní. De nuestros hermanos guaraníes sacamos ese *grito sinónimo de autonomía*: iyambae fue lo que dijimos, cuando conseguimos con ustedes la autonomía. (...) Con una convicción que la autonomía es justicia social, es progreso, es desarrollo que, como dice cuando se busca, cuando el pueblo guaraní, pueblo nómada, sigue la estrella, sigue el lucero del alba, ¿qué buscaba? Iba buscando la Tierra Sin Mal. Fíjense que nosotros *sacamos de la cosmovisión guaraní toda nuestra doctrina*”. [Rubén Costas, 19/03/15]



Ilustración 39 “Iyambae cruceñista” (fuente: página web de la Gobernación de Santa Cruz)

Los discursos karai que apelan al iyambae, y demás elementos de la “cosmovisión” de los “hermanos” guaraníes²⁴⁷, dibujan una de las delimitaciones de las disputas entorno a la dueñidad del término. En este caso, desde el punto de vista de los

²⁴⁷ Aparte del término “iyambae” son diversos los términos, hechos históricos y representaciones de la guaranidad que han sido utilizados por el movimiento cruceñista en aras a “etnificar” sus reivindicaciones políticas: desde la Tierra Sin Mal (o Kandire), hasta la figura del *kereimba* (“guerrero guaraní”), pasando por una re-interpretación de la batalla de Kuruyuki en términos anti-centralistas o federalistas, o también la sensualidad de la feminidad guaraní y en extensión cruceña— opuesta a la “fealdad” de la “chola” andina. El tema ha sido abordado por distintos autores desde distintos puntos de vista (Prudén 1999, Combès 2005b, 2006, Gustafson 2006, Lowrey 2006, Canessa 2008, 2012:cap8, Fabricant 2009, Villar y Combès 2013). No obstante, faltarían estudios empíricos, si bien es algo apuntado por Lowrey (2006:79), que analizaran la participación de líderes e *intelligentsia* guaraní en este proceso de “apropiación” que, señalamos, no ha sido solo unidireccional.

impulsores de la autonomía, y de buena parte de guaraníes, se trataría de una apropiación ilegítima: “muchos politiquerías, buscan la forma de adueñarse, es famoso para ellos porque es una política para captar a gente solamente, por eso dicen iyambae”, decía un asambleísta guaraní un día después del discurso de Rubén Costas.

Por otro lado, algunos discursos de charagüeños karai críticos con la incorporación del término iyambae al lado de Charagua –*contaminando* una charagüeñidad que se entiende como criolla– revelarían los límites de las estrategias que buscan imbuir de guaranidad al movimiento autonomista cruceño. Unos límites que se hacen más que evidentes cuando términos asociados con lo guaraní, indio y campesino, como el mismo “camba”, lejos de ser significados en su nuevo sentido político-instrumental (“nación camba”) siguen funcionando socialmente como términos peyorativos y de racialización (“camba de mierda”).

Maria Antonia Aramsibia, presidenta del Comité Cívico de Charagua, expresaba claramente estos límites en uno de los discursos públicos más contundentes que le he podido escuchar, pronunciado en la plaza del Pueblo y vitoreado a menudo por gritos de ¡viva Charagua!: “quieren cambiar el nombre a Charagua, Charagua es Charagua, no Charagua Iyambae, qué va a ser iyambae ¡somos charagüeños, no porque haya venido una ONG a decirnos como nos llamamos. ¡Charagua siempre será Charagua!” [DC, 30/04/15].

En este sentido, el proyecto autonómico guaraní se re-apropia y re-guaraniza del iyambae apropiado por el autonomismo cruceño, con más o menos éxito y convencimiento, pero con el objetivo de adaptarse al nuevo lenguaje plurinacional e imbuir de etnicidad las reivindicaciones políticas de un movimiento encabezado fundamentalmente por élites criollas (cf. Gustafson 2006, Lowrey 2006, Fabricant 2009), si bien, cabe matizar, con redes de apoyo y alianza con líderes guaraníes, con especial incidencia en el Isoso.

2.2.3 *Iyambae mayestático, solo-isoseño y solo-de-algunos-isoseños*

Al igual que su origen, el círculo de dueñidades se cierra, de nuevo, en el Isoso. Hay también un Iyambae en mayúsculas y mayestático, un Iyambae que no solo

es el apellido de un proyecto político guaraní de tonalidades democráticas, o de un proyecto político karai que decide (o necesita) usar el lenguaje guaraní; un Iyambae que es nada menos que el principal y más prestigioso de los apellidos de la “nobleza isoseña”, la “familia verdadera (real) (*ñemunia ete*, o *añetete ñemunia*)” o “los “Grandes” (*tuicha vae reta*) (Combès 2005:32): los descendientes –genealógicos o imaginarios– del linaje de José Iyambae que, desde inicios del siglo XIX, sino antes, ejercen, se transmiten y se disputan el poder en el Isoso.

Este Iyambae en mayúsculas funciona, para empezar, como marcador de distinción y estatus socio-político *dentro* de la sociedad isoseña. En el Isoso, Iyambae se refiere fundamentalmente a las familias de la “Casa real”²⁴⁸, a aquellos mburuvicha que son mburuvicha porque, al decir del malogrado Boni Chico “tienen sangre” (en Hirsch 1991:108). Los Iyambae son, en consecuencia, *iya* de su propio pueblo (Combès 2005:319).

Las citadas palabras del capitán del Bajo Isoso, Huber Rivero, sobre la “exportación” del iyambae iban precedidas de una clara apelación a la posición social (y genealógica) desde donde hablaba: “hablando como Iyambae, mi padre se apellidaba Iyambae”. Seguidamente, se refería a “la lucha” recorriendo a una ascendencia que es, de hecho, *su* ascendencia: “aquel hombre, aquel líder nacido hace 50 años, quizá nunca ha ido a la escuela, pero él tenía conocimiento y sabiduría directamente, consiguió las tierras para el alto y bajo Isoso, porque tenemos un creador, ese espíritu de lucha, ese apellido”.

El Iyambae mayestático, y las apelaciones a la herencia y “la sangre”, no solo tensan las dimensiones democratizantes del proyecto político guaraní de Charagua, y revelan como las contra-narrativas chané-arawak tensan los discursos de una guaranidad de tonos genéricos representada como esencialmente libertaria e igualitaria (véase Capítulo 3). Además, abren también una suerte de sub-campo de “disputas reales” sobre la legitimidad del término-apellido *dentro* del Isoso, e incluso dentro de las familias de la *Casa*, imbricado complicadamente el interminable “juego de tronos” isoseño con el proyecto autonómico y la política charagüeña, cruceña e incluso boliviana:

²⁴⁸ Combès y Villar (2004) utilizan el concepto lévi-straussiano de “Casa” para analizar la organización socio-política de tonos “aristocráticos” en el Isoso y entre los chané del noreste argentino, entendida como una herencia de la sociedad chiriguana del “ethos chané-arawak” más jerárquico que igualitario (Capítulo 4). Sobre la lectura isoseña del concepto de “casa” ver también, Combès 2005: 225-233.

“¿Pero Huber es *Iyambae*, no? Le pregunto a Joaquín, un anciano de Aguaraiagua que, como la mayoría de la comunidad, se alinea con la capitania paralela a Huber y, en consecuencia directa, es “opositor” a la autonomía. Su respuesta es enfática: “No. Totalmente no es *Iyambae*. Huber no es *Iyambae*. Su apellido de madre es Méndez, su abuela, parte de su padre, su abuela es *Iyambae*” *Pero él a veces dice que es. Insisto.* “Para identificar, para que se haga respetar, para buscar la forma, o sea que un muchacho inteligente para aprovechar para su interés, eso es” ¿Y René?, en referencia a René Arriaga *Iyambae*, capitán paralelo del bajo Isoso y principal antagonista de Huber. “Él es netamente *Iyambae*. Su madre es *Iyambae*, su padre es *Iyambae*, es capitán también...su abuelo de René...eso justifica” [05/09/14]

Otro día seguimos conversando en la *oka* de su casa. Del cristianismo –don Joaquín es un ferviente “hermano”, lector e intérprete de los evangelios, a la luz de los cuales lee “la política” (véase Capítulo 5)– pasamos directamente a “eso” de la autonomía:

“Autonombrados, así nomás se autonombran ellos, ¡*iyambae*! ¡No es original!” ¿No le parece bien que la autonomía se llame *Iyambae*? No, no...¿sabés? Esto ha hecho Huber...como se ha hecho él *Iyambae*, él lo ha llevado más cerca con los de allá Charagua, y los de su gente casi no...Y su apellido no es *Iyambae*. Y he visto en la ciudad también hay un ferretería que dice *iyambae*...eso no corresponde” [8/09/14].

“No es raro”, afirman Combès y Villar (2004:89), “que la ideología de la sangre, la pureza y la endogamia se traduzca en términos étnicos”. El discurso de don Joaquín viene a ilustrar esta transición: de la sangre de una familia a la sangre del *conjunto* de los isoseños; de marcador de distinción entre isoseños a “marcador étnico” isoseño (Hirsch 1991:107). Huber se “ha llevado” algo que no le pertenece porque –vuelve a repetir Joaquín, y no será la última vez– “no es *Iyambae*”. Pero, además, se lo ha llevado donde y con quiénes no les “corresponde”: “los de allá Charagua”, que puede interpretarse, en efecto, como los *karai* de Charagua, pero también, y quizás sobre todo, como los *otros* guaraníes no isoseños (ava-guaraníes de Parapitiguasu y Charagua Norte), que no tienen la suerte de ser *iyambae*, pero tampoco el derecho de adueñarse de

un término que pertenece al *conjunto* de isoseños: *iya* de sí mismos y de “su territorio”, declarado *ivĩ iyambae*, “tierra sin dueño”.

Se abre así el último campo de disputa sobre la dueñidad del término, esta vez entre *ava* e isoseños. “Iyambae es solo el Isoso”, “los *ava* siempre han querido adueñarse de nuestro territorio por eso dicen iyambae”: algunas de las frases con la que muchos isoseños daban por zanjada la cuestión, fuese sobre la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae u otras “apropiaciones” *ava* del término, por ejemplo, la reluciente vagoneta comprada el 2014 por la capitanía de Charagua Norte, bautizada con unos vistosos letreros con la inscripción iyambae, algo que, por supuesto, no gustó en el Isoso.

Combès considera que la centralidad del término por parte de los isoseños contemporáneos podría entenderse como una suerte de “revancha” histórica de los antiguos *tapĩ* (esclavos) refugiados en el Isoso contra los *ava*, sus antiguos *iya*. Con la reivindicación del término, los *tapĩ* niegan no solo su esclavitud pasada, sino la misma guaranidad de sus antiguos amos: los *ava* no son iyambae, son, en consecuencia, guaraníes sumisos y *menos puros* que los isoseños, quienes son “iyambae desde que el mundo es mundo” (Combès, op.cit).

Lo cierto es que muchos isoseños no se han considerado parte de un proyecto político que utiliza su mito fundador y la trama central de su discurso político-identitario contemporáneo. Aunque por motivos mucho más complejos y multifactoriales –en última instancia, inaprensibles– que la interpretación etno-histórica de la “revancha”, la mitad de isoseños rechazaron, por mecanismos tan explícitos como el voto en referéndum que el *apellido* del Isoso, se convirtiera en el apellido de una nueva Charagua autonómica que reproduce y recrea una guaranidad genérica que busca desdibujar subdivisiones internas. En cierto sentido, el intento de *reconocimiento* implícito de la identidad isoseña a través de la inclusión de iyambae en el proyecto guaraní, se vuelve “falso reconocimiento” (Taylor 2009:53-55): un reconocimiento considerado degradante de la propia identidad, en el que no se reconocen a aquellos a quienes se buscaría reconocer. O, directamente, un reconocimiento que se convierte en *adueñamiento*, el término que Avilio Vaca quería evitar cuando explicaba cómo hay que traducir (y entender) qué significa iyambae.

En cualquier caso, la idea “libertaria” que, de forma contradictoria con sus pulsiones aristocráticas, recorre el término iyambae fue la que inspiró a los assembleístas guaraníes a la hora de pensar nuevas maneras de “mandar” sin depender de *dueños* ajenos o, al menos, buscando *nuevas relaciones* con estos dueños (¿el estado?, ¿los hacendados karai?, ¿las petroleras?) que no pasaran por la dependencia y la sumisión.

CAPÍTULO 8

INSTITUIR OTRAS FORMAS DE “MANDAR”

El nuevo gobierno autonómico guaraní

“El Pueblo Guaraní es experto en invenciones,
si aparece autonomía él se inventa, si aparece otra cosa él se inventa”

Elio Ortiz (2007:11)

En medio de la intensidad, y conflictividad, de la campaña electoral por el Sí al estatuto –sin mucho espacio para detenerse a pensar en escenarios futuros–, un técnico de una ONG me llegó a confesar que a veces deseaba, “en secreto y medio en broma”, que ganara el No. Conociendo los intrínquilis de la vida política charagüeña, cuando pensaba en la implementación en la práctica del nuevo diseño de gobierno autonómico, se le antojaba un escenario “re-complicado”, casi “imposible” de gestionar, una “pesadilla” [DC, 13/09/15].

Si bien en las conclusiones finales de esta tesis se esbozarán algunas dinámicas actuales de este escenario de implementación – sin llegar a la “pesadilla”, ciertamente “re-complicado” –, la presente investigación se ocupa, como venimos insistiendo, del período transitorio durante el cual se sentaron las bases del nuevo escenario post-municipal. El presente capítulo se centrará en las *bases institucionales* sobre las que se erige ese nuevo escenario. Se explorará cómo, por qué y con qué materiales los impulsores del proyecto autonómico imaginaron, y plasmaron en el estatuto, otras formas de “mandar”, de entender, acceder y ejercer el “mando”: formas concebidas como *propias, diferentes y mejores* a las vigentes hasta el momento en el marco municipal.

Recogiendo las apreciaciones del técnico de la ONG, y aun a riesgo de usar un adjetivo un tanto sobre-utilizado en antropología, podemos decir que, en efecto, nos encontramos frente a un sistema de gobierno (muy) *complejo*. El presente capítulo parte y se estructura a través de esa complejidad, que podemos desagregar analíticamente en tres niveles.

Un primer nivel de complejidad nos sitúa ante las dificultades intrínsecas de cualquier esfuerzo de *imaginación instituyente* que busque dotarse de instituciones políticas diferentes (y mejores) a las existentes. Aunque en el caso indígena la auto-institución se envuelva con discursos de “recuperación” cultural u “oficialización” de lo existente, la auto-institución indígena es *siempre* un ejercicio de innovación, creatividad y, también, de pragmática política que exige recorrer y seleccionar fuentes diversas, posicionarse en torno a “lo viejo” y “lo existente” (los procesos de acumulación histórica local, las propias prácticas y experiencias socio-organizativas indígenas, las inercias institucionales municipalistas, el contexto político y legal), enfrentarse a todo tipo de intereses y condicionantes y, en fin, cabalgar entre lo deseado y lo posible.

Otro nivel de complejidad atañe a la *estructura formal* del nuevo sistema de gobierno, compleja en tanto que asume una forma institucional compuesta, heterogénea y original. Entre los tres nuevos órganos de gobierno, pero también *dentro* de cada uno de ellos, se yuxtaponen diferentes tradiciones institucionales, lógicas políticas y mecanismos democráticos, no siempre fácilmente conciliables, ni siquiera clasificables desde los acervos de la teoría política. Sin llegar a “copiar” el sistema municipal, ciertamente, la nueva institucionalidad autonómica continua y profundiza con algunas *dinámicas del municipalismo*, a la vez que trata de traducir partes del *modo de ser o ñande reko guaraní* en forma de nuevas instituciones políticas que, al mismo tiempo, incorporan experiencias y mecanismos de *auto-organización social* que, hasta el momento, funcionaban por fuera (o de forma imbricada) con el entramado institucional municipal.

Así, más que un proceso de “hibridación” entre formas liberal-municipales y comunitarias-indígenas (cf. Tockman 2014, 2016), el diseño gubernativo recogido en el estatuto puede entenderse mejor como un reflejo institucional del *abigarramiento* de la Charagua actual: planteando tanto una nueva *constitución formal* más atenta a la *constitución material* de la sociedad charagüeña que, además, elimine las condiciones de dominación colonial y desarticulación de lo abigarrado (Tapia 2006) y sea, por tanto, más favorable a los intereses de las mayorías sociales relegadas de Charagua: las comunidades rurales guaraníes.

Y aún podemos identificar un último nivel de complejidad que tiene que ver con la *legitimidad política* y la *representatividad social* de un sistema de gobierno que,

aun heterogéneo, se re-presenta fundamentalmente como guaraní, envuelto y legitimado a través de las narrativas libertarias de la guaranidad, de tono necesariamente genérico. Aparecen aquí dos tipos de problemáticas: por una parte, las diferentes formas de entender la identidad guaraní entre los mismos guaraníes, más evidentes aun cuando estas deben expresarse en instituciones de gobierno y nuevas reglas de acceso a espacios de poder local (cf. Cameron 2012); por otra parte, la cuestión del reconocimiento e incorporación del *Otro no guaraní*, especialmente, del no guaraní tradicionalmente hegemónico en la región: el karai.

Indagaremos en estas complejidades de la siguiente manera. Partiendo del relato de uno de sus protagonistas, en la primera parte del capítulo abordaremos el proceso de diseño de este nuevo marco institucional, así como su arquitectura formal. En la segunda parte, más analítica que descriptiva, profundizaremos en algunos aspectos del diseño gubernativo guaraní desde el complejo juego de intersecciones entre lo nuevo, lo viejo y lo existente, mediado por la acumulación de experiencia guaraní en el marco – y en los últimos años, a la cabeza– del sistema municipal “karai”.

1. Diseño y organización del Gobierno Autónomo Guaraní Charagua Iyambae

Belarmino Solano, Vicepresidente de la Asamblea Autónoma, tuvo un rol destacado en el diseño del sistema de gobierno de la nueva Charagua post-municipal: “Ha sido una revolución que nunca más de repente lo hubiéramos hecho nosotros en nuestra vida normal, ¿no?” [11/09/14].

Si bien el diseño del sistema de gobierno fue discutido y validado por el pleno de la Asamblea Autónoma, la responsabilidad instituyente –esa “revolución” tan alejada de “nuestra vida normal”– recayó específicamente en una de las seis comisiones de trabajo de la Asamblea: la comisión de “estructura y organización de gobierno”, compuesta por seis miembros, todos ellos hombres y la gran mayoría profesores²⁴⁹, este último, un aspecto que el “profe” Belarmino ponía en valor en nuestra conversación. Algunos de los miembros de la comisión eran profesores jóvenes y en ejercicio, como el mismo Belarmino, director de la nueva Escuela Normal de Charagua, o un todavía más joven Rolan Andrés Caraica, maestro de secundaria en su comunidad (Taputa) y, desde 2014, capitán grande de Charagua Norte. Otros eran “profes” ya retirados, como René Gómez, presidente de la Asamblea Autónoma, con una larga trayectoria como docente. La comisión la presidía Crispín Solano, el padre de Belarmino y uno de los primeros concejales guaraníes en el municipio durante el primer período de gestión municipal (1996 – 1999) tras la entrada en vigor de la Ley de Participación Popular de 1994 (véase Capítulo 5 y 6).

La transcendencia de la comisión y de la tarea instituyente queda, pues, reflejada en lo “selecto” de sus miembros y en la importancia de unas trayectorias en que se combina con toda normalidad lo político, lo orgánico y “lo educativo”.

²⁴⁹ Me baso en el relato de Belarmino, pero cabe apuntar que he recogido relatos no siempre coincidentes sobre la composición interna de esta comisión. Hay que tener en cuenta que el funcionamiento en la práctica de la Asamblea Autónoma y de las distintas comisiones era mucho más flexible que su estructuración formal en los reglamentos que estructuraban la Asamblea en “comisiones”.

1.1 Ni como el municipio ni como la capitanía: “otra institucionalidad”. El relato de Belarmino

Entrevisté a Belarmino una fría mañana de septiembre del 2014, resguardados del *surazo* en su despacho de flamante director de la no menos flamante –de hecho, a medio construir– nueva Escuela Normal “Humberto Ibañez Soruco”, una importante institución de formación de maestros instalada en el pueblo de Charagua Pueblo en 1960, la primera de este tipo abierta en territorio guaraní (Gustafson 2015:76). Tras su cierre y traslado a Camiri a fines de los 90, y después de muchas demandas de los charagüeños, en 2013 la Normal fue re-abierta en un nuevo y reluciente edificio camino de Charagua Estación.

Si Gustafson (ibid:76-82) o Albó (2012:56) hablan de la Normal de Charagua como una institución de vocación castellanizante y controlada por los karai, actualmente, tras más de una década de educación intercultural bilingüe, la situación ha cambiado profundamente. Una clara expresión de estos cambios es que la nueva Normal empezara siendo dirigida por un guaraní, no sin ciertas reticencias karai. “Yo cuando llegué a dirigir la institución”, cuenta Belarmino, “me miraban...Otra gente del pueblo, me miraban, “qué va a ser?”, “¿qué, qué es Belarmino? “¿Quién es pues él?”, decían. Todavía hay eso, ¿no?”

La conversación con Belarmino se produjo unos meses antes de que abandonara su puesto de director de la Normal para iniciar una meteórica carrera política que le llevaría a la alcaldía del municipio, encabezando la “plancha” del MAS aliado con las cuatro capitanías en las elecciones municipales de marzo del 2015 (Capítulo 9). Una vez instalado a la alcaldía, y en una evidente expresión tanto de las continuidades entre el “viejo” sistema municipal y el “nuevo” sistema autonómico, como de la capacidad estratégica guaraní, Belarmino lograría ser elegido (septiembre del 2016) para el ambicionado cargo de “TRI” o “coordinador” del nuevo gobierno autonómico. Belarmino se convertía así en la primera persona en ocupar una nueva figura institucional que él mismo había contribuido a idear.

Antes de que ocurriera todo esto, Belarmino reflexionaba sobre la trascendencia y complejidades de imaginar un nuevo, y mejor, sistema de gobierno para Charagua. Así empieza su relato:

Los demás compañeros decían: “¿por qué Belarmino no va al tema de educación, si él es profesor por qué no va?”. Pero yo me di cuenta de que *el alma de este Estatuto es la estructura de gobierno, lo más importante, es el eje vertebral*. Y esa la hemos trabajado. ¡Buena discusión entre nosotros! Mire, nos hemos tirado una semana discutiendo eso (...) Y fue difícil construir esa pequeña comisión. En cambio lo otro era más de consultar a las leyes, ¿no? El sustento jurídico que tienen las autonomías indígenas, cómo queríamos el tema de producción...todo esto no era tan difícil, ¿no? Pero yo creo que *lo más complicado fue pues la estructura de gobierno*”

Belarmino ahonda en algunas de estas complicaciones, en forma de interrogantes que ponen en el centro la distribución del poder: cómo imaginar otras formas de mandar y de ejercer el mando:

La discusión era de que nosotros habíamos tenido claro que la estructura del gobierno municipal es tal cosa. “¿Qué vamos a hacer”? ¿“vamos a cambiarle solo el nombre de esto?”. O sea, el punto más discutido fue *quién va a tener el poder*. Entonces decíamos: “¿va a tener una sola persona? ¿O es que quién más lo puede tener?” Y otro decía: “¡no, tiene que ser la base, tiene que ser la sociedad en su conjunto!”. “¿Y ahora cómo lo vamos a diseñar esta estructura?”

Dentro de la comisión surgieron distintos posicionamientos –

“habían tres posiciones muy diferentes. Entonces, llegado el momento a la plenaria, yo expuse. O sea, yo pienso que esta es la ideal: “esta va estar así, así y así”. El otro también. Las tres las pusimos allí, cuáles de ellas está, ¡y no nos entendían ni los mismos abogados! (ríe)”

– que, confusiones al margen, trasladaban un dilema central a la hora de constituir un gobierno guaraní y, podríamos afirmar que cualquier gobierno “indígena”: ¿oficializar las estructuras organizativas indígenas existentes –convertir el *gobierno paralelo* de Charagua (las cuatro capitanías) en *gobierno oficial*– o pensar otra institucionalidad

inspirada en los modos de organización guaraní pero, al mismo tiempo, con la estructura orgánica guaraní al margen?

Belarmino, y la mayoría de la comisión, optaban por la segunda opción:

“Lo que yo defendía era de *que el poder vaya a radicar en el pueblo, ¿no?* Pero que las organizaciones no sean parte del gobierno, no sean parte de la estructura de gobierno, o sea las capitanías en este caso, porque no pueden ser juez y parte, tienen que ser como *otro órgano aparte de coordinación* de trabajo, pero no pueden estar allí... Otro compañero [defendía que] quienes asumen este poder de gobierno eran directamente las capitanías, y que esté en la cabeza el mburuvicha. Y nosotros decíamos, bueno, *tiene que ser otra estructura*, incluso la de justicia comunitaria es otra estructura. Lo hemos separado en tres: la organización es aquí, la estructura de gobierno aquí, la justicia indígena aquí. Entonces, las capitanías no es que se van a perder, se van a consolidar, pero tampoco van a tener el poder de decisión sobre esto”.

¿Y por qué esta separación?

“Porque *no podíamos mezclar una cosa con otra, con la vida política con la vida orgánica, ¿no?* Entonces, no querer involucrar a la una y la otra, que estén en dos partes, deben estar separadas. Y eso para, de repente, no se pues...quitarnos competencias, o atribuirnos a decidir por la organización. Porque si está inmerso las organizaciones en el gobierno indígena, entonces yo como gobierno indígena puedo atribuirme a tomar decisiones sobre la organización, y lo mismo la organización sobre el gobierno, ¿no ve? Entonces, más bien *que la organización sea una instancia de coordinación*.”

Estas motivaciones se combinan con otras de más pragmáticas (los “sueldos”, los “recursos”) y, además, con una autoconciencia de las “experiencias negativas” en el funcionamiento *real* del mundo orgánico-guaraní:

“Porque habíamos visto nosotros *experiencias negativas*. Un ejemplo yo le ponía: a veces la gente acude a una Asamblea Grande, donde están 40, 30 comunidades, y allí puede ser que a mí me conozcan, que a mí me vayan a dar un cargo, pero ¿qué pasa de mi comunidad? La comunidad donde yo estoy me ha dado el apoyo porque yo vaya, nos vamos ahí bien, nos dan un

cargo, de allí venimos con todo ese poder y nos inflamamos nosotros, y les decimos “yo soy el responsable de esto”. Pero qué pasa con estos hermanos que están en las comunidades? ¿Si están de acuerdo conmigo, no lo están?

Entonces, ese era nuestro gran temor y decíamos: “¿entonces cómo lo hacemos”?, que la misma base entonces sea una autoridad. ¿Pero eso no implica que también se le va a remunerar no? Eso no implica de que también a los capitanes hay que pagarle un sueldo, sino que solamente a los que están a la estructura que han sido puestas por las comunidades, ¿no?”

Belarmino, en definitiva, justificaba imaginar y recrear *otra estructura política* en vez de simplemente incorporar, oficializar o “recuperar” la *estructura orgánica* guaraní, o de reproducir sin más la anterior *estructura municipal*. Lo hacía apelando a la necesaria separación, y la apuesta por una “mejor coordinación”, entre lo orgánico (las capitanías) y lo político (las instancias de poder estatal), una división que orienta normativamente –no siempre con éxito– el accionar colectivo guaraní dentro de las instituciones estatales y sus relaciones con los partidos políticos. Pero además, el discurso de Belarmino refleja con nitidez este importante componente de transformación social y regeneración política en el que venimos insistiendo, y que entendemos como un ingrediente fundamental del proyecto autonómico guaraní. En este caso, la voluntad regenerativa se dirige no solamente contra *lo viejo* y *lo karai* (el sistema municipal), sino que también se asume, desde el pragmatismo y la acumulación de experiencia, que *lo existente* (la propia organización guaraní) tiene disfunciones que hay que cambiar o mejorar.

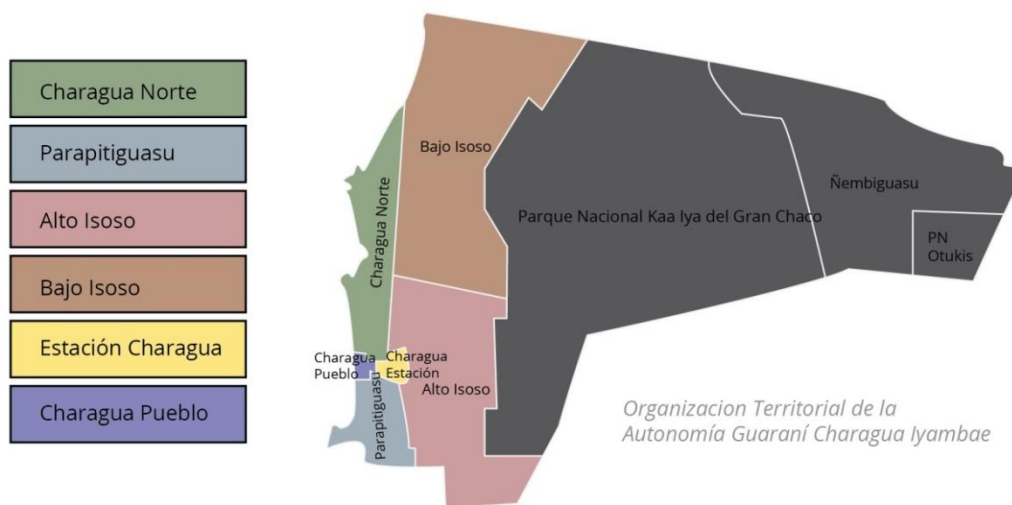
Antes de entrar a debatir con qué intencionalidades y materiales fue pensada esa “otra” institucionalidad y qué tipo de interpretaciones y debates ha suscitado, presentamos de forma esquemática su estructura y organización tal como quedó recogida en la versión definitiva del estatuto (art.16 y arts. 18-46).

1.2 Una aproximación esquemática y gráfica al “alma del estatuto”

En el diseño del nuevo gobierno autonómico guaraní identificamos de forma imbricada tres grandes principios estructurantes: 1) *descentralización* territorial,

organizativa y electiva; 2) *heterogeneidad* institucional, de lógicas políticas y mecanismos democráticos; 3) *redistribución* ascendente del poder político.

A nivel territorial, el gobierno de la autonomía se estructura a través de **seis Zonas territoriales** (Charagua Norte, Parapitiguasu, Alto Isoso, Bajo Isoso, Estación Charagua y Charagua Pueblo), además de dos parques naturales (Kaa Iya y Otuquis) y una área de conversación ecológica (Ñembi Guasu) (art.16.I). La estructuración territorial en Zonas, definidas como “espacios territoriales administrativos conformadas de acuerdo a la estructura sociocultural de la población” (art.16.II), se basa en delimitaciones espaciales y formas de adscripción territorial consolidadas previamente por distintas vías (legales y de facto): los anteriores distritos municipales, el territorio (parcialmente) titulado, gestionado y reivindicado como “propio” por las cuatro capitanías guaraníes y los espacios territoriales en que se asientan los dos principales núcleos urbanos de Charagua²⁵⁰.



²⁵⁰ En su artículo 17, el estatuto prevé que “las capitanías con comunidades fuera de la jurisdicción de la Autonomía”, puedan integrarse a esta “de acuerdo con la Constitución y las normas vigentes”. Se trata de un artículo que hace referencia implícita al caso de la capitanía de Parapitiguasu que, en el momento de redacción del estatuto, estaba dividida entre dos municipios: Charagua (11 comunidades) y Boyuibe (7 comunidades). Pese a la separación de las comunidades de Boyuibe en 2014, conformando la capitanía “Boyuibe” independiente de Parapitiguasu, habrá que ver si con la Autonomía se produce una nueva unión de la capitanía que implique la incorporación de estas comunidades.

A nivel institucional, el gobierno se estructura en **tres órganos de gobierno** (art.18) (órgano de “decisión colectiva”, órgano legislativo y órgano ejecutivo) que emanan de esta estructura territorial zonal y la traducen en forma de instituciones.

Presentamos, esquemática y gráficamente,²⁵¹ la organización y lógicas políticas de cada uno de estos tres órganos, respetando el orden en que aparecen enumerados en el estatuto.

1) Ñemboatí Reta – Órgano de Decisión Colectiva (arts.19-26)

Calificada como la “máxima instancia de decisión” (art.19.I), la Ñemboatí Reta representa la principal novedad del diseño gubernativo autonómico. No tiene ningún paralelo institucional ni con el municipalismo (a diferencia de los Comités de Vigilancia municipales, la Ñemboatí Reta no es *solamente* un órgano de control social), ni tampoco en la tradición liberal asentada en la representación y el voto universal individual secreto. Su referente institucional más inmediato es la *ñemboatí* o asamblea, una de las principales instancias de organización guaraní y uno de los elementos centrales del discurso del *ñande reko*. Como indica su nombre, *ñemboatí reta* o “asambleas” (en guaraní, *reta* es una partícula pluralizadora), se trata de un órgano de naturaleza compuesta. Plantea la toma de decisiones a través de la *deliberación colectiva* y la *participación directa* de los núcleos de población territorializados en comunidades rurales y barrios urbanos, mediante un sistema asambleario con tres instancias territoriales ascendentes (comunal o barrial, zonal e inter-zonal):

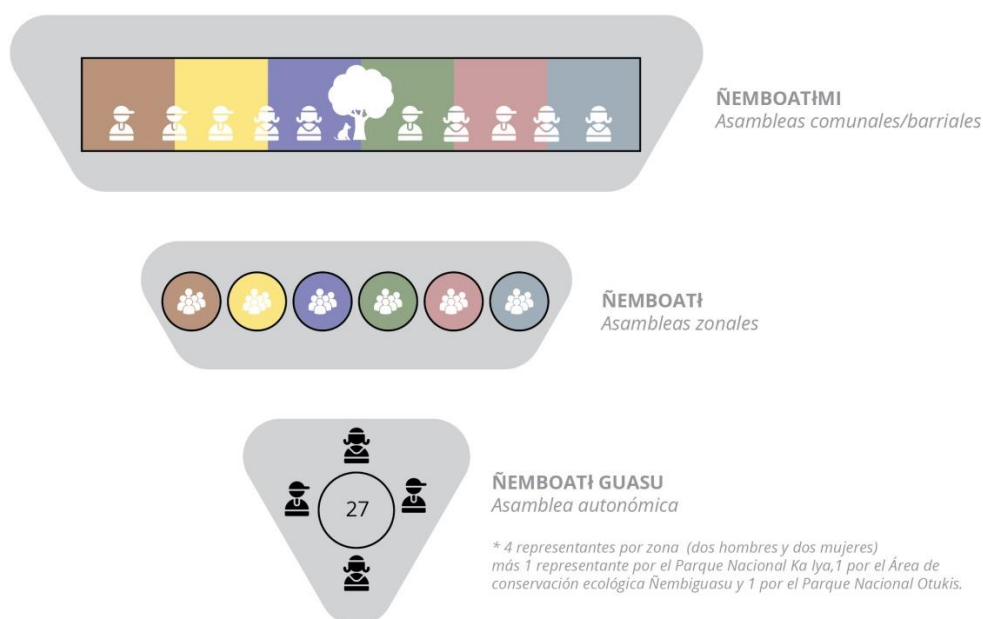
Ñemboatími (Asamblea Comunal)

Ñemboatí (Asamblea Zonal)

Ñemaboatí Guasu (Asamblea Autonómica)

251 Agradezco a mi hermano, y artista, Marçal Morell (www.marxal.net) la imprescindible ayuda conceptual y técnica en la elaboración del esquema gráfico.

1
ÑEMBOATİ RETA
Órgano de Decisión Colectiva



Las **asambleas comunales** (Ñemboatìmi, literalmente “pequeña asamblea”), “instancia orgánica básica y fundamental” (art.20), y las **asambleas zonales** (Ñemboatì), “instancia orgánica colectiva Zonal” (art.22), se organizan y componen de forma autónoma en cada una las seis Zonas. Su incorporación en la nueva estructura de gobierno implica un *reconocimiento e institucionalización* de diferentes espacios socio-organizativos que, en la práctica –fuese de forma reglada o más informal– ya funcionaban en el municipalismo: las asambleas comunales y zonales en que se organizan las cuatro capitanías guaraníes y algunos mecanismos de organización barrial o inter-barrial (como las Juntas Vecinales o los “cabildos”) existentes en los dos núcleos urbanos de Charagua.

La **asamblea autonómica** o Ñemboatì Guasu (literalmente “gran asamblea”) es, en cambio, una instancia *creada*, sin ningún paralelo en las prácticas de organización socio-política anteriores. Si bien existen *asambleas inter-zonales* que, excepcionalmente, reúnen a las cuatro capitanías guaraníes, hasta el momento estas no incorporaban a las dos zonas urbanas. La Ñemboatì Guasu es un *órgano común* para el conjunto de la autonomía. Su funcionamiento interno se basa en la deliberación pero es

una instancia de *representación política*: cada una de las seis Zonas elige, a través de sus respectivas asambleas zonales, a cuatro “delegados” o “representantes” (dos hombres y dos mujeres) por un período de tres años (art.26). Está compuesta por 27 representantes en total: a los 24 representantes zonales hay que añadir tres representantes por cada uno de los dos parques naturales (Kaa Iya y Otuquis) y el área de conversación ecológica (Ñembiguasu) que se encuentran en territorio charaguëño. La Ñemoatĩ Guasu se reúne de forma ordinaria tres veces al año, pudiéndose convocar también de forma extraordinaria (art.26).

Distribuidas entre las tres instancias asamblearias que componen este nuevo órgano de deliberación colectiva, encontramos entremezcladas atribuciones de control y evaluación de los poderes ejecutivo y legislativo, funciones de elección y revocación de estos poderes y competencias cuasi-legislativas (proponer proyectos de leyes, y aprobar informes, proyectos y planes propuestos por el legislativo y el ejecutivo).

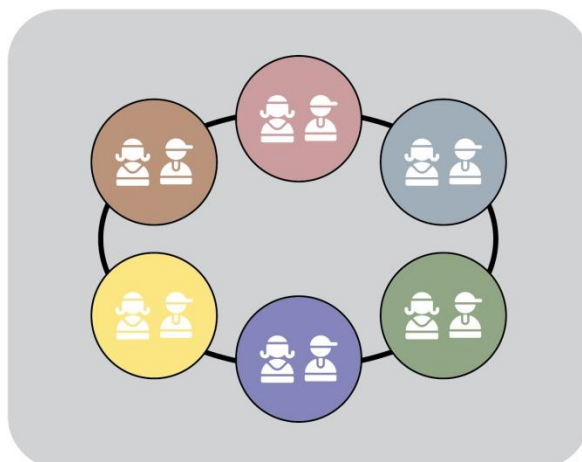
2) Mborokuai Simbika Iyapoa Reta – Órgano Legislativo (arts.27-31)

El órgano legislativo o Mborokuai Simbika Iyapoa Reta (“los que hacen leyes rectas”)²⁵² recoge, con algunos cambios, la herencia del anterior Consejo Municipal y de las instancias legislativas parlamentarias de las tradiciones liberal-republicanas. Su lógica política central es la *representación*.

Se trata de un *órgano común* para el conjunto de la autonomía pero elegido de forma descentralizada: cada Zona elige separadamente a dos legisladores por un período de cinco años, según los mecanismos electivos que estime oportunos, denominados en el estatuto “normas y procedimientos propios de cada Zona” (art.28).

²⁵² Las traducciones literales de los órganos de gobierno provienen de René Gómez Tigua, presidente de la Asamblea Autónoma, docente y gran conocedor de la lengua guaraní. Don René participó directamente en este ejercicio de “traducción intercultural” de los poderes “clásicos” de gobierno al guaraní. He aquí el significado desgranado por René del órgano legislativo: “*mborokuai* es ley; *simbika* es una, es lo que endereza las cosas, lo que lideriza, una ley que no está distorsionada, una ley recta”, *Iyapoa*: “el que hace”. [20/3/15].

2
MBOROKUAI SIMBIKA IYAPOA RETA
ÓRGANO LEGISLATIVO



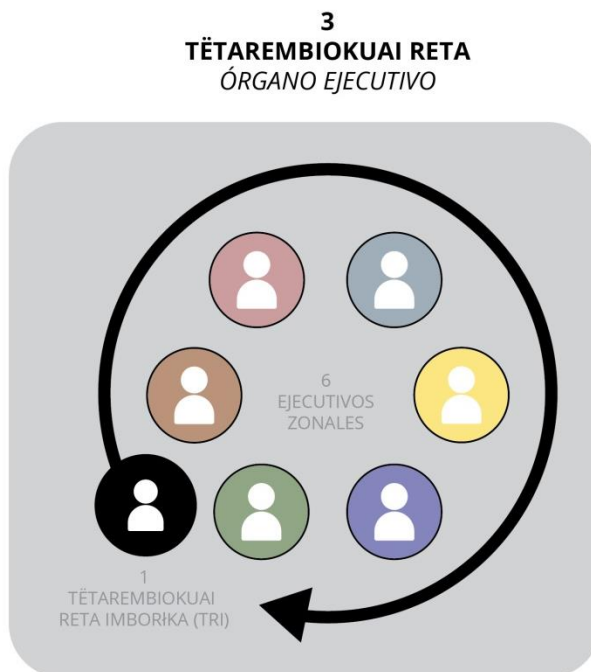
Las novedades más significativas con respecto al anterior Consejo Municipal es que amplía sus miembros de seis a doce, define un criterio de “equidad de género” en su composición (art.28) –cada Zona debe elegir a un hombre y a una mujer– y establece un sistema eleccionario que no pasa necesariamente por el sufragio universal, secreto e individual en un marco de competencia electoral entre “planchas políticas” (partidos políticos, agrupaciones ciudadanas u organizaciones indígenas). Los requisitos para postularse al cargo son: ser mayor de 21 años, hablar guaraní y castellano, y un mínimo de residencia continuado de dos años en la zona de elección²⁵³ (art.31).

3) Tëtarembiokuai Reta – Órgano Ejecutivo (art.32-45)

El órgano ejecutivo o Tëtarembiokuai Reta (“los que sirven a su comunidad”) es de naturaleza unipersonal pero descentralizada por zonas. Está conformado por **seis**

²⁵³ Los requisitos en torno al “tiempo mínimo de residencia” en la Zona para ser candidato tanto al órgano legislativo como del ejecutivo, fijados inicialmente en 5 años en el proyecto de estatuto aprobado por la Asamblea Autónoma, fueron declarados inconstitucionales por el Tribunal Constitucional Plurinacional, que consideró que vulneraba el “derecho fundamental al ejercicio de la función pública” puesto que en otras instancias de poder público de Bolivia (tanto de nivel central como autonómica) el mínimo de residencia es de dos años (DCP 0013/2013:55-56).

ejecutivos zonales y una séptima figura *común* para toda la autonomía: el **Tëtarembiokuai Reta Imborika (TRI)** (“el que ayuda al ejecutivo”).



Los ejecutivos zonales profundizan las funciones de los anteriores subalcaldes, figuras de desconcentración de la gestión municipal por “distritos municipales”. Siguiendo con la lógica de descentralización, los ejecutivos zonales son elegidos según “normas y procedimientos propios” de cada una de las seis zonas en que se circunscriben sus atribuciones. Su mandato es de cinco años (art.43).

En lo que respecta al TRI, la figura ejecutiva *común* de la autonomía, su paralelo más inmediato es el alcalde municipal, aunque con cambios significativos tanto en el sistema de elección (rotatorio entre Zonas), como en sus atribuciones y tiempo en el cargo, ambas inferiores que las de un alcalde. “En forma compartida con los ejecutivos zonales”, el TRI es el “responsable de la gestión y administración pública” del gobierno (art.38). También se lo califica como una figura de “representación” (art.34.I) y “coordinación” de la autonomía (art.43). Tiene un período de mandato de tres años, inferior a los cinco años de los ejecutivos zonales, y del anterior alcalde municipal. Se elige por “normas y procedimientos propios de cada Zona”, a través de un

“mecanismo de rotación territorial” entre zonas (art.43): cada tres años le toca a una Zona elegir al TRI a través de los mecanismos eleccionarios que considere oportunos (“normas y procedimientos propios de cada Zona”). Si la alternancia por zonas del TRI ya garantiza de por sí que la misma persona no pueda repetir el cargo de forma consecutiva, se especifica que los ejecutivos zonales solo pueden ser “elegidos por una sola vez” (art.37).

El mínimo de edad exigible para postularse al cargo de ejecutivo zonal es de 25 años, y de 30 para el TRI (art.42.1 y 42.2). Además de los requisitos exigidos también para el órgano legislativo (residencia de dos años, hablar guaraní y castellano), cabe destacar los requisitos (tanto para los ejecutivos zonales como el TRI) de ser previamente “elegido por su organización y que conste en acta” (art.42.5) y la “incompatibilidad con el ejercicio de cualquier otro cargo, sea dirigenal o de la función pública o privada” (art.42.7).

1.3 “Espacios de confluencia” y “posibilidades organizacionales”. Una mirada desde la jurisprudencia constitucional

En la referida Declaración previa de constitucionalidad del Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) sobre el estatuto de Totorá Marka (DCP 009/2013), el primer pronunciamiento del TCP sobre un Estatuto autonómico indígena, los magistrados realizan diversas reflexiones de tono general que tratan de capturar la naturaleza de la nueva institucionalidad autonómica indígena post-municipal. Podemos entender algunos aspectos claves de la estructura de gobierno presentada más arriba a través de estas apreciaciones jurisprudenciales.

El Tribunal considera que:

“los pueblos y naciones indígena originario campesinos que decidieron acceder a la autonomía a través de su conversión desde lo municipal absorbiendo sus competencias, se encuentran en un *espacio de confluencia* entre una visión previa de carácter municipalista y otra emergente con origen en sus antiquísimas tradiciones, *de ahí que en su estructura se identifiquen convergencias y divergencias entre las dos visiones*” (DCP 009/2013:85, las cursivas son mías)

Desde este espacio de confluencia, el TCP dibuja un escenario con tres “posibilidades organizacionales”, puntualizando que la decisión entre estas “compete únicamente y exclusivamente al pueblo o nación indígena originario campesino en el marco de su *libre determinación*” (ibíd., las cursivas son mías). Afirmación, esta última, que cabría matizar a la luz de los limitantes jurídicos, financieros, “técnicos” y políticos que venimos señalando como factores *determinantes* de la libre determinación indígena, también en lo que respecta a sus “posibilidades organizaciones” en el marco de los procesos de conversión autonómica. La propia jurisprudencia del TCP es ambivalente, cuanto no directamente contradictoria, en aspectos centrales que afectan a la capacidad de auto-institución indígena. Por ejemplo, a la hora de pronunciarse sobre la obligatoriedad de que los nuevos sistemas de gobierno autonómicos indígenas incorporen o no la división “clásica” entre poderes instituidos según funciones “ejecutivas” y “legislativas”, algo que se apunta en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización en distintos artículos (art.12.II y puntos 5,6 y 12 de los contenidos mínimos del art.62.I) y, sobre lo cual el TCP ha realizado interpretaciones diametralmente opuestas en sus declaraciones sobre los estatutos de Totorá Marka y de Charagua²⁵⁴.

En cualquier caso, y sin entrar en un debate jurídico que desborda las pretensiones de esta tesis, estas son las tres posibilidades de diseños institucionales indígenas que plantea el Tribunal:

²⁵⁴ En la revisión del estatuto de Totorá Marka, el TCP no impugna ningún aspecto de la organización de gobierno, mientras que llega a impugnar hasta cinco artículos del estatuto de Charagua que atañen a la estructura de gobierno. Lo hace además con argumentos contradictorios entre ambas sentencias. En la declaración de Totorá, apelando a “lógicas [indígenas] diferentes a las predominantes en el mundo occidental” (DCP 009/2013:75), se explicita que una autonomía indígena no debe guiarse por una “distinción clara entre gobernantes y gobernados” (ibid.:76) y que “la clásica división de poderes (...) no es obligatoria para el caso de las autonomías indígenas” (ibid.77). Por el contrario, en la declaración de Charagua, sin referencia alguna a la distinción entre “lógica occidental” y “lógica indígena”, se estima *necesaria* una clara división entre ejecutivo y legislativo ya que: “responde a la lógica institucional de que un Estado, en el presente caso una entidad autonómica, no puede concentrar en un solo órgano facultades de otro órgano” (DCP 013/2013:50). Asimismo, apelando a “los principios de separación y coordinación de los órganos de las entidades territoriales autónomas” y al “principio de no concentración de poder” (ibid.:50), impugna a favor del órgano ejecutivo una de las atribuciones – “aprobar contratos” (art.30.3 del proyecto estatuto aprobado por la asamblea autonómica) - que los estatuyentes de Charagua le asignaron inicialmente al nuevo, deliberativo (y máximo) órgano de la autonomía: la Ñemboatá Reta

“i) Mantener sus estructuras milenarias al margen de la estructura municipalista y desarrollar su propia cosmovisión de manera intracultural; ii) Adoptar las instituciones de la estructura municipal y adaptarlas a sus estructuras milenarias de manera intercultural; o, iii) desarrollar nuevas figuras enriquecedoras de gobernabilidad” (DCP 009/2013, *ibíd.*)

Pese a que las apelaciones a “estructuras milenarias” son histórica, antropológica y políticamente problemáticas, las consideraciones del TCP nos parecen interesantes en tanto que se alejan de los discursos de recuperación cultural y ponen el acento en las dimensiones performativas y creativas de la auto-institución indígena, en diálogo con las tradiciones organizativas indígenas y el entramado institucional municipal preexistente. Algo que viene siendo señalado en las investigaciones académicas –pocas pero *in crescendo*– que exploran comparativamente las formas institucionales de los nuevos sistemas de auto-gobierno indígena en Bolivia, destacando, por ejemplo, la “hibridación” entre lo liberal-municipal y lo comunitario-indígena (Tockman 2014, 2016), o la combinación “intercultural” de las formas democráticas (representativa, directa y comunitaria) reconocidas en la Constitución. (Exeni 2015). Más adelante, discutiremos hasta qué punto estas conceptualizaciones sirven para capturar los elementos en juego en la nueva institucionalidad autonómica de Charagua.

Si leemos la estructura gubernativa esbozada en el estatuto de Charagua a la luz de las tres “posibilidades organizacionales” planteadas por el TCP, podemos considerar que los impulsores del proyecto autonómico optaron por algo que se sitúa entre la segunda y la tercera opción: crear “nuevas figuras enriquecedoras de la gobernabilidad” que, a su vez, “adaptan” el nuevo dibujo institucional a la estructura municipal previa. Sin embargo, esta adaptación no se basaría en unas más que discutibles “estructuras milenarias” – doblemente discutibles si tomamos en cuenta que la articulación etnopolítica guaraní es fruto de un proceso históricamente reciente–, sino en un complejo y rico diálogo absolutamente contemporáneo en que se entremezclan la acumulación de experiencia socio-organizativa, política y cultural guaraní, la abigarrada configuración socio-espacial charagüeña y un conjunto de inercias institucionales y constreñimientos políticos, legales y burocráticos.

2. Miradas (auto)críticas guaraníes sobre el gobierno guaraní

En las páginas que siguen se explorará con más profundidad la institucionalidad diseñada por los impulsores del proyecto autonómico guaraní tomando como eje central los espacios de *convergencia* y *divergencia* entre “lo nuevo” –el diseño gubernativo autonómico–, “lo viejo” y “lo existente”: las lógicas políticas municipalistas, los diferentes usos y comprensiones de la “tradicición” guaraní, y las formas de organización guaraní realmente existentes. Utilizaremos un conjunto de discusiones y posicionamientos (auto)críticos guaraníes, provenientes sobre todo de dirigentes e *intelligentsia*, sobre cómo debería ser un “gobierno guaraní”. Podemos agrupar estas miradas críticas en dos grandes tipos.

Una primera crítica se dirige al propio ejercicio de *innovación* institucional. La calificaremos de “tradicionalista” y “centrípeta” puesto que asocia autonomía indígena con recuperación cultural y, además, sitúa en el centro de esta recuperación la *devolución del poder* hacia la estructura de la capitania y la figura del capitán o mburuvicha, considerándolos el centro del *ñande reko* (“nuestro modo de ser”) guaraní. La segunda crítica, de tono mucho más interno o auto-crítico que la primera, también apela a la tradición y al *ñande reko* pero sitúa en el centro la *asamblea* (*ñemboatĩ*) y la *redistribución social del poder*. En contraste con la primera, la podemos calificar de “centrífuga”. Esta crítica no cuestiona la innovación institucional *per se* sino su alcance político, considerando que el nuevo sistema de gobierno autonómico no consigue romper del todo con el “viejo” modelo municipalista.

2.1 “¡En ninguna parte está el mburuvicha guasu”! Tensiones centrípetas y pulsiones aristocráticas

Durante el trabajo de campo he recogido distintas apreciaciones guaraníes que consideraban que la autonomía guaraní no expresaba la “verdadera” tradición guaraní. De forma tan significativa como paradójica, la más contundente de las críticas tradicionalistas que he podido escuchar circula por YouTube, en el canal del Colectivo MINKA, uno de los exponentes de las críticas de carácter neo-indianista,

fundamentalmente aymara-urbanas, hacia el gobierno de Evo Morales y al mismo proyecto de Estado Plurinacional²⁵⁵.

La crítica la fórmula el conocido Javier Cruz, apodado “el Yagua” [jaguar o tigre]. Dirigente de la CIDOB (facción pro-MAS), integrante de la Coordinadora Plurinacional de Justicia Indígena Originario Campesina, entre otros cargos –también se presenta como *arakua iya* (dueño del saber) y “representante internacional” del pueblo guaraní–, el Yagua y “su gente” aparecieron por Charagua en algunos momentos de la campaña para apoyar el Sí en el referéndum de aprobación del estatuto.

No obstante, en esta intervención publicada en YouTube, Cruz asume explícitamente que su apoyo al proyecto político de sus “hermanos” de Charagua fue un error: “¡por flojo! Por no pararme a leer un poco el estatuto”. Cuando, al fin, decidió leer el estatuto –“esto que me apena haber apoyado”–, el Yagua se dio cuenta que:

“¡En ninguna parte está el mburuvicha guasu! ¡Hemos matado la mitad de la cultura misma (...)! Entonces, dice el estatuto, cada zona elegirá legisladores, ejecutivos.... ¡Y le quitamos el mando, porque *una autonomía guaraní tiene que funcionar con su mando natural*, y aquí se acabó esto! El capitán va a querer opinar, le dirán: “no, no, el mburuvicha guasu no puede opinar porque yo he sido electo como legislativo y yo he sido electo como ejecutivo”. Entonces cumplió el CIPCA, cumplió la teología de la liberación, en destruirlo el capitán (...). Tenemos que pelear una corrección para *devolverle el mando natural al mburuvicha guasu*” [Javier Cruz, 8/10/16, extracto de la entrevista realizada por MINKA]

Cruz impugnaba así el ejercicio de creación de “otra estructura”, *diferente y separada* de la estructura organizativa de las capitanías guaraníes. Una opción que, como se desprende del relato de Belarmino, era la apuesta mayoritaria, con algunos disensos, en el seno de la comisión que diseñó la estructura gobierno. Cabe apuntar que una potencial aplicación práctica de la propuesta que subyace en la crítica de Cruz –centralizar el poder hacia el mburuvicha– no solo sería poco aplicable en una realidad

²⁵⁵ La intervención se produce en el marco de un seminario sobre el “Pensamiento indio en el Siglo XXI” organizado en la Universidad San Simón de Cochabamba (16 y 17 de septiembre del 2016). Puede consultarse el programa y las intervenciones en <http://pensamientoindioxxi.blogspot.ch/2016/08/seminario.html>. El fragmento de Javier Cruz se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=gjmHjHa1a1w> [02/03/2017, última consulta]

interétnica, y con capitanes paralelos que se disputan el poder en el seno de las capitanías (como es el caso del Isoso), sino también de dudosa legalidad si tomamos en cuenta que el marco jurídico boliviano insiste en la separación de poderes o que el mismo TCP ha impugnado aspectos del diseño gubernativo de Charagua apelando a la “no concentración del poder” (ver nota 253).

En cualquier caso, aun a través de un discurso un tanto incendiario, lo cierto es que Cruz apunta a una serie de cuestiones centrales que tienen que ver con los efectos de la implementación de la autonomía indígena sobre la organización y funcionamiento interno las capitanías, el rol de los mburuvicha, así como también con el tipo de relaciones entre el gobierno autonómico *guaraní* y la estructura orgánica *guaraní*. A falta de suficiente distancia temporal para valorarlo, solo nos queda apuntar que uno de los grandes interrogantes futuros será hasta qué punto, con el nuevo sistema de gobierno autonómico, se generará un nuevo ámbito de relaciones entre *lo político* y *lo orgánico* que, como decía Belarmino, pasen por una mejor “coordinación”. O si, en cambio, se seguirán re-produciendo los juegos de (y por el) poder y las dinámicas de conflictividad entre el gobierno “oficial” de Charagua (ahora, reconvertido en autonomía indígena) y el gobierno “paralelo” que representan las capitanías. Javier entiende que la autonomía erosionará el poder del mburuvicha, pero esa es una de las muchas posibilidades en juego.

Más allá de estos debates, el principal problema de las apreciaciones tradicionalistas que reivindican la restauración del *mando natural* del mburuvicha no sería tanto su –por otro lado, evidente– esencialismo, sino la elección de un tipo de “esencia” o “tradicción” cuestionada por la mayoría de representaciones históricas y antropológicas que inciden en el carácter horizontal, flexible y democrático de la organización política guaraní: lo que hemos denominado las *narrativas libertarias de la guaranidad* (véase Capítulo 4). Además, al margen de debates historiográficos y/o teóricos, adaptarse a las narrativas dominantes sobre la propia cultura, también es importante en términos estratégicos y de acumulación de capital simbólico del proyecto político guaraní.

Si en algo se insiste desde estas representaciones es que, en el mundo guaraní, la jefatura no implica poder político. El poder está distribuido y se ejerce desde el cuerpo social *sobre* el mburuvicha, fundamentalmente a través de la asamblea. Así,

apelar a la capitanía y al poder del capitán no solo sería *impropio* del *ñande reko* sino, peor aún, colonial si, como afirma Bartomeu Melià –uno de los exponentes de la teología de la liberación atacada por Cruz –, entendemos la institución de la *capitanía* como fruto de “una interferencia de la ideología colonial y karai” que, frente a la asamblea, “procura incentivar y potenciar al *mburuvicha*, con título de capitán” (Melià 1988:66-67).

Ubicándonos dentro de este tipo de perspectivas, podemos interpretar las reivindicaciones del *mando natural* del *mburuvicha* como una toma de partido ante uno de los dilemas estructurantes que atraviesan las “sociedades contra el estado”: la tensión pendular entre movimientos centrífugos y centrípetos –el “chamán” (karai) contra el “jefe” (*mburuvicha*), el rol constitutivo de la guerra, la oposición entre grupos locales–, con cuya exacerbación se impediría la “emergencia de un poder político individual, central y separado” de la sociedad (P.Clastres 2010:224). Posiciones como la de Javier Cruz se situarían entonces en la orilla centrípeta de un péndulo siempre oscilante. El momento instituyente de la construcción autonómica se entiende como una oportunidad para “restaurar” el poder del *mburuvicha* frente a la sociedad: como una forma de instituir el estado a través de la construcción de un nuevo régimen autonómico.

Por otro lado, en estas apologías a la figura del *mburuvicha* guasu no es difícil identificar el ingrediente aristocrático que, en tensión con las representaciones libertarias de la guaranidad, es también una de las representaciones centrales, y específicas, alrededor de los guaraníes bolivianos o “chiriguano”, reflejado en la figura de un mando no solo “natural” sino, además y precisamente por esto, hereditario. Esta suerte de pulsión aristocrática, en las que vienen insistiendo las contra-narrativas chané-arawak y que está en el núcleo del mismo término *iyambae*, no solo tensaría las representaciones sobre lo guaraní que insisten en la centralidad de una asamblea horizontal, sino también los elementos democratizantes del mismo proyecto guaraní.

No es, entonces, anecdótico que gran parte de las críticas tradicionalistas y centrípetas al proyecto autonómico guaraní hayan sido recogidas en el Isoso y, en efecto, por putativos miembros de los linajes “reales” isoseños. El mismo Javier Cruz es originario (aunque no residente) de Kaipependi, junto con el Isoso, la otra capitanía guaraní “histórica” y hereditaria. Además, Cruz no es ajeno a este componente aristocrático: como reivindica públicamente, sería descendiente y, por tanto, parte del

“linaje”, de José Ignacio Aireyu, alias “Tengua” (¿? -1897), histórico mburuvicha guasu de Kaipependi, cuya memoria se encuentra actualmente envuelta de controversia dentro de Kaipependi (cf. Albó 1990:124-125) dado su rol ambiguo y cambiante antes, durante y después de la sublevación de Kuruyuki de 1892 (cf. Combès 2014:125-127, Pifarré 2015:310-311)²⁵⁶.

Otro elemento a tener en cuenta es que las apelaciones a la “tradición” no siempre encuentran ni correlatos prácticos directos ni, sobre todo, apoyo político entre aquellos que se supone que encarnan los “mundos tradicionales”. Para entender mejor las complicadas relaciones entre *instituir* un gobierno indígena y *recuperar* la tradición haremos un pequeño ejercicio de contraste a partir del caso de Totora Marka²⁵⁷.

2.2.1 Gobierno indígena y recuperación de la tradición. Totora Marka como contra-ejemplo

El 20 de septiembre del 2015, al mismo tiempo que el Sí al estatuto se imponía por un margen muy estrecho en Charagua, en el altiplano aymara los habitantes del municipio de San Pedro de Totora (Oruro) –unos 6.000 habitantes, en un 96%, autoidentificados como aymaras (en Plata 2010:251)²⁵⁸– rechazaban masivamente

²⁵⁶ La versión que explica Javier Cruz es que su “abuelo” Tengua fue “asesinado” y “empalado” en Sauces (actual Monteagudo) junto a Apiaguiki Tüpa, así me lo contó en una entrevista que le realicé [DC, 03/10/15] y así aparece en algunos textos de internet (cita más abajo). No obstante, Combès explora con profundidad el rol de este mburuvicha y las disputas internas dentro de la capitania de Kaipependi. Según su documentación, Tengua, que fallece en 1897 siendo sucedido por su hijo mayor, no solo no participó en los combates de Kuruyuki (estaba apresado en Lagunillas) sino que se posicionó a favor de los karai una vez habían terminado las disputas, “custodiando a los cautivos e incluso ajusticiando a varios de ellos” (Combès 2014:127). La versión del Tengua ajusticiado por la República cuando “luchaba por conservar su territorio” se encuentra en: http://amazoniabolivia.com/amazonia_bo.php?id_contenido=411&opcion=detalle_des.12/04/17.

²⁵⁷ Además de algunos textos que analizan el fracaso del proyecto autonómico en Totora Marka (cf. Portugal 2015), me baso también en charlas con representantes del órgano deliberativo de Totora Marka –en el marco de reuniones de la CONAIOC (Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesina)–, y en los análisis desarrollados en un foro público [1/10/2015] organizado por el Tribunal Supremo Electoral en La Paz para discutir los resultados del referéndum para la aprobación del estatuto.

²⁵⁸ Los impulsores del proyecto de Totora Marka no reivindican la “nación aymara” como sujeto colectivo desde donde construir el autogobierno sino la “Nación Originaria Suyu Jach’a Karangas”, “nación” no reconocida oficialmente en el Estado Plurinacional que se inscribe en las demandas de reconstitución territorial y política de los denominados “señoríos pre-incaicos” (“markas” o “suyus”), uno de los ejes discursivos de la Confederación de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ) que

(70%) el estatuto de la Autonomía Originaria de Totora Marka. Tanto el Ministerio de Autonomías como las ONG decidieron dedicar más recursos humanos y logísticos a Charagua, entendiendo que el Sí masivo de Totora en el primer referéndum del 2009 (un 74,5%), y la misma homogeneidad étnica de ese espacio, garantizaban por sí solos la victoria. O que, al menos, esta sería mucho más fácil que en la abigarrada y polarizada Charagua.

Fredy Villagómez, técnico de la oficina nacional de CIPCA y originario de Potosí, llevaba semanas en Charagua trabajando en la campaña por el Sí. Como a todos, le sorprendió la derrota de los “hermanos” del altiplano. Mientras disfrutábamos de los “topeques” (toros) carneados para festejar el triunfo del Sí en Charagua, Fredy lanzaba un primer análisis sobre la victoria del No en Totora: “es que allí se han metido ONG muy radicales. Solo hablaban de recuperar y recupera *tradiciones* que hace ya tiempo que ni los mismos comunarios practican” [DC 21/09/15].

Y, en efecto, si hacemos una comparación, superficial, entre ambos estatutos nos damos cuenta de diferencias significativas en torno a los usos y referencias a los campos de lo tradicional, con una importancia mucho mayor en el caso de Totora: tanto a un nivel meramente terminológico –las referencias a lo “ancestral” o a la “ancestralidad” aparecen 45 veces en el estatuto de Totora Marka y 9 en el de Charagua, o el término “cosmovisión” 21 en Totora y 3 en el de Charagua –, como también en otros de tipo más estructural. Así, mientras que el estatuto de Charagua mantiene una estructura interna “clásica” y parecida a la de la Constitución boliviana, el estatuto de Totora opta por tratar de reflejar la “cosmovisión andina” ya en la misma estructura del estatuto, organizado a través de las “cuatro dimensiones” de la Jach’a Qhana o Chakana, la famosa cruz andina, que también se ha utilizado para representar gráficamente la nueva estructura de gobierno e insertarlo dentro de la “cosmología aymara” – hasta el punto de hablar de una “*chakanización* de la autonomía indígena” (Guarachi 2015).

Este tipo de mirada, que podríamos calificar de “andinista” en el sentido dado a este término por Orin Starn (1992) –una tradición de representación de lo andino-indígena desde una lógica dicotomizada, ahistórica y esencialista (cf. Viola 2011)– o, a

se basa directamente en aportaciones de las “clásicas” indagaciones etno-históricas sobre la organización andina pre-incaica (cf. Andolina *et al* 2005).

decir de algunos, “pachamámica” (Portugal 2015), impregna elementos centrales, y muy delicados, del estatuto de Totora²⁵⁹. Por ejemplo, la religiosidad o, la cuestión que nos ocupa aquí, la estructura de gobierno, sobre todo en lo que respecta a la definición de las reglas y *mecanismos de acceso a los nuevos espacios de poder autonómico*. En el estatuto de Charagua, en un claro reflejo tanto de pragmática política como de las lógicas socio-espaciales charagüeñas, no se concreta cuáles serán las “normas y procedimientos propios” para elegir a las nuevas autoridades autonómicas, dejándolo abierta la definición posterior de lo “propio” en cada una de las seis zonas de forma descentralizada. En contraste, el estatuto de Totora sitúa en el centro mismo del sistema eleccionario un conjunto de “principios tradicionales andinos”: como el *muyu* (rotación) o el *thaki* o *sara-thaki* (“camino de la vida”) (cf. Carter y Albó 1988, Colque y Cameron 2011).

El centro de la polémica y, a decir de diversos analistas, uno de los principales motivos de la victoria del No en el referéndum, giró alrededor del *thaki*. Aun no formalizado, el *thaki* es una práctica andina que prescribe una lógica moral de acceso y ejercicio de la autoridad política estructurada a través de una trayectoria política de peldaños ascendentes: para llegar a cargos políticos de mayor relevancia se exige haber pasado previamente por un “camino” de cargos inferiores (Carter y Albó 1988:481-483). Cabe destacar que, en el mismo texto citado, Carter y Albó señalan que el *thaki* era, ya en 1988, un “esquema tradicional que funcionaba antes” (ibid.481)²⁶⁰. A su vez, Colque y Cameron (2011) analizan los cambios en los usos y comprensiones del *thaki* en el combativo municipio aymara de Jesús de Machaca, dibujando un panorama ambivalente y complejo en que la legitimidad tradicional del *thaki* se superpone, y muy a menudo, se confronta con nuevas lógicas individualistas y legitimidades meritocráticas de acceso a cargos políticos.

²⁵⁹ Lejos de ser exclusivamente una representación externa (criolla o “antropológica”) de lo andino-aymara, una de las características centrales del “andinismo” que denuncia Starn, cabe añadir que el lenguaje que utiliza el estatuto de Totora Marka es “propio”, en el sentido de que se inserta y recoge parte de la tradición indianista aymara inaugurada por Fausto Reynaga. Dada su insistencia en aspectos identitarios y cosmológicos, podríamos decir que recoge sobre todo la desviación “cósmica” o “amáutica” de Reynaga en sus últimos escritos, leídos críticamente, en términos de “decadencia” y despolitización de sus planteamientos iniciales, por los actuales exponentes intelectuales del indianismo-katarismo (cf. Macuaya 2015, Portugal y Macusaya 2016).

²⁶⁰ Alison Spedding (2013:263) pone en duda incluso que el *thaki* haya llegado a practicarse alguna vez: “Hasta la fecha no se ha publicado un estudio basado en registros de las series de cargos cumplidos por individuos reales para ver hasta qué puntos todos y cada uno siguen una ruta y un orden idénticos”

La apuesta de Totora por formalizar (o recuperar) el *thaki* como “requisito” formal y necesario para acceder a los cargos de la nueva estructura de gobierno (art.88.1 del proyecto de Estatuto de Totora Marka)²⁶¹ implicó, para empezar, disputar en el terreno electoral una práctica social que (si es que se da) no se basa tanto en el consenso, menos aún validado secretamente en las urnas, sino en la transmisión cultural, la repetición acumulada y, sobre todo, en la presión social, en este caso, vinculada al acceso a las tierras comunales (Cameron y Colque 2011). Por otro lado, la apuesta por re-instaurar el *thaki* parece no tomar en cuenta que, desde la municipalización de los años 90, el acceso a los espacios de poder local se viene dando también, y sobre todo, por *otros caminos*: acumulando un tipo capital político-simbólico más asentado en lo individual que en la valorización comunitaria. Así, muchos sectores de la población de Totora Marka (en especial, los jóvenes y “profesionales”) sintieron que al re-instaurar el *camino tradicional* el proyecto autonómico se alejaba de sus *caminos vitales*, cruzados por la emigración, la doble o triple residencia o el acceso a la formación académica.

En un foro en La Paz donde se analizaba el “fracaso” de Totora Marka, algunos técnicos de ONG y *mallkus* (autoridades originarias) de Totora, consideraban que la victoria del No se debía a “jóvenes que no llevan la esencia del originario”, o a los “residentes urbanos que viven entre la ciudad y el campo y han perdido su identidad”. La visión de Fredy Villagómez contrastaba con estas miradas, y apuntaba a la posición social de quienes sostienen las posiciones tradicionalistas:

“quizás esta visión romántica de la autonomía es también residente y urbana. Porque si las comunidades han dejado de utilizar, de usar algunas tradiciones es porque ya no les sirve, se han adaptado a la modernidad, al contexto. Las comunidades son dinámicas. Entonces, pareciera ser una especie de...una visión que añora volver al pasado” [1/10/15].

De forma similar a lo apuntado por Fredy, en el caso de Charagua, una parte importante de los discursos tradicionalistas provenía de personas –empezando por el mismo Javier Cruz– que, por sus posiciones (dirigentes en estructuras orgánicas o políticas, intelectuales, técnicos de ONG), se encuentran temporal o permanentemente

261 El mismo artículo se explicita también el requisito de estar “comprometido con la visión originaria”

desvinculados de los fangos de la política en los espacios rurales indígenas: de su pragmatismo, de la intensidad que pueden tomar los conflictos y luchas por el poder, del simple descontento con las autoridades “tradicionales” y, también, de las fuertes aspiraciones de acceso a la modernidad.

Como veremos en más detalle en el capítulo siguiente, en muchos discursos políticos pro-autonómicos, si se utilizaba el adjetivo “tradicional” era para pegarlo a *lo viejo*: al municipio colonial-karai o, en efecto, al sistema político “tradicional”, a los partidos políticos “tradicionales”, a la corrupción “tradicional”, etc. La autonomía indígena, *lo nuevo*, adquiriría unas dimensiones propositivas frente a *lo viejo*, proyectando un “modelo de gestión pública” que no pretende tanto restaurar lo guaraní-tradicional sino, acaso, *fundar una nueva tradición* desde lo guaraní.

2.2 ¿Todo el poder para la Asamblea? Disrupciones, nexos y nudos con el “sistema karai”

José Ledezma, asesor de la APG durante años y uno de los ideólogos de la propuesta de Constitución entregada por la APG a la Asamblea Constituyente (APG 2006) (véase Capítulo 4), señala críticamente la tendencia a “suplantar con nombres guaraní lo establecido en el gobierno municipal, donde exista una autoridad a la cabeza y un consejo”; alertando del riesgo de “ponerle poncho al municipio” y “caer en el simple folklorismo con que siempre nos han visto” (Ledezma 2011:9,18).

En otro texto coescrito con una dirigente guaraní y asambleísta de la asamblea autonómica del municipio guaraní de Huacaya (Heidy Aruchani), profundizan en las causas de tales tendencias: “En la práctica el “Estado Neocolonial” es parte de las estructuras mentales de una mayoría de los Asambleístas, Capitanes comunales y bases. Es decir, como que “cuesta” pensar en otra forma de gobierno que el establecido, se nace con el Estado que conocemos” (Ledezma y Aruchani 2013:29).

Su compañero Milton Chakay encontraba “rastros del municipalismo” en el estatuto de Charagua y hablaba de “contaminación de la mentalidad karai” para referirse a la preocupación excesiva de los asambleístas por el acceso a cargos políticos. A la vez, reconocía lo difícil de “salirse” de un marco del que ya formas parte y que, además,

transforma y desvincula –a veces para siempre– a quienes están dentro: “hemos peleado mucho por *estar allí dentro*, por llevar a nuestros hermanos en los espacios de poder. Pero una vez allí no sabemos qué hacer con ellos, se pierden, se corta el contacto con la organización, los manejan los partidos.” [DC, 06/05/14]

Por su lado, Elio Ortiz (2007:11), antropólogo isoseño, en un texto sobre autonomía guaraní, lanzaba reflexiones de alcance más general entorno a lo “paradójico y contradictorio del mundo guaraní”: “entre esas paradojas, tenemos el rechazo al *karai*, la oposición al *sistema karai* y la oposición al Estado. Todos los guaraní renegamos contra el *sistema karai*, pero cada vez somos más *karai*, cada vez queremos ser más *karai*”.

A la hora de analizar los procesos autonómicos indígenas, la literatura académica ha destacado las *continuidades* de la nueva institucionalidad autonómica indígena con el marco institucional municipal que, teóricamente, se pretende dejar atrás (cf. Tockman 2014, Tockman y Cameron 2014, Morell 2015, Tockman *et al.*2016). Como principal factor explicativo se apunta hacia la serie de constreñimientos que venimos señalando: el marco jurídico restrictivo, la intervención burocratizante de los técnicos, o los intereses político-partidarios (y extractivistas) del gobierno nacional; factores que habrían “asegurado que las autonomías indígenas funcionen poco más que como municipios reformados con nuevos nombres y estructuras de gobierno apenas alteradas” (Tockman y Cameron 2014:48, la traducción es mía).

Uno de los problemas de estas concepciones es que, con excepciones (cf. Cameron 2012), sitúan el foco casi exclusivamente en unos constreñimientos concebidos como *externos* a las lógicas y praxis políticas indígenas. En contraste, los posicionamientos guaraníes expuestos más arriba, sin negar la influencia de tales constreñimientos y aun desde una posición crítica con el “continuismo” con el “sistema *karai*”, introducen en el centro de la discusión las dinámicas internas (o internalizadas) de la praxis política guaraní, leídas desde las aristas más ambivalentes de su propia *experiencia*.

La acumulación de experiencia de los guaraníes a través, dentro y, en los últimos años, a la cabeza del entramado político-institucional municipal, y del “sistema karai” en general, puede entenderse entonces como un factor determinante para entender, más allá de la dicotomía entre continuidades y rupturas, las complejas interrelaciones e intersecciones de la nueva institucionalidad autonómica con lo viejo y lo existente. Desde esta óptica asentada en la experiencia, y atenta a esas paradojas y contradicciones que apuntaba Elio Ortiz, proponemos analizar con algo más de profundidad tres aspectos centrales del nuevo sistema de gobierno autonómico:

1) la institución de la asamblea y la deliberación colectiva como núcleo (formal) de la estructura de gobierno, concebido en términos de ruptura con el “sistema karai”;

2) el mantenimiento de un poder ejecutivo encarnado en una figura individual, uno de los aspectos en que se recoge más claramente la herencia de la experiencia municipalista y de la institucionalidad republicana;

y 3) la profundización de las dinámicas de descentralización territorial que estructuran el campo político charaguëño y desde las cuales se busca incorporar al Otro no-guaraní dentro del proyecto autonómico.

2.2.1 La ñemboatĩ (y sus complejidades) como núcleo político y simbólico del gobierno autonómico

“Que el poder vaya a radicar en el pueblo”, “que la misma base sea entonces autoridad”, decía Belarmino Solano, invocando el principal “mandato” que guió el proceso de imaginación y diseño instituyente. José Ledezma, en una entrevista que le realicé en 2012, explicitaba estas ideas de profundización y radicalización democrática invocadas constantemente por los impulsores del proyecto guaraní:

“El debate es como entiendes el poder: ¿Para qué hemos planteado? [la autonomía indígena]: para que el pueblo tenga el poder, no como en la democracia típica, que te dicen “el pueblo está en el poder”, ¡a la mierda! Son dos los que joden, ¿no ve? En cambio la idea es aquí que el pueblo efectivamente esté en el poder» [6/6/12].

En un texto sobre el proyecto autonómico (también guaraní) de Huacaya, en que Ledezma ha participado de forma activa, dota esta idea de contenidos más culturales:

“en el mundo guaraní el poder no está depositado en el Mburuvicha, sino más bien en el grupo, en el colectivo, en el conjunto de los tēta [comunidades] (...) Si consideramos la condición dinámica del tēta y la forma como se administra el poder en su interior, podemos darnos cuenta cómo se deben configurar las autonomías indígenas en territorio guaraní” (Ledezma 2010:17-18)

Invirtiendo la lógica de las posiciones culturalistas que reivindican el mando natural del mburuvicha, pero no el culturalismo en sí mismo, en la institución de un nuevo modelo de gobierno “propriadamente” guaraní, y en los discursos que lo envuelven, se sitúa en el núcleo la comunidad reunida en *ñemboatĩ* o asamblea: “el valor más genuino y tradicional de la comunidad” (Melià 1988a:67).

Junto con la elección de autoridades por “normas y procedimientos propios” – apuntando hacia futuros escenarios sin la presencia formal de partidos políticos–, la institucionalización de formas de democracia deliberativa basadas en la participación directa de la población según sus propias estructuras territoriales y políticas representa la principal “novedad” y “aportación” del modelo autonómico indígena boliviano (Tockman 2014, Exeni 2015). En el caso específico guaraní, la institucionalización de formas asamblearias contiene, además, un claro componente de etnicidad, que vincula directamente la asamblea con uno de los núcleos - propio, compartido y mantenido en el tiempo - del *modo de ser* guaraní que, además, se contrapone a la rigidez y verticalidad tanto de la estatalidad karai, como de otros modelos de organización campesino-indígena-populares, principalmente del sindicalismo campesino andino.

Como en tantos otros ámbitos sociales que atañen al “más antes”, he recogido numerosas apreciaciones de guaraníes que perciben, con preocupación, una progresiva pérdida de centralidad de la asamblea, en forma de descenso de la participación y el interés –sobre todo por parte de los más jóvenes. O que señalan también cambios en su

funcionamiento interno que, “contaminándola” de elementos karai, estarían desnaturalizando su esencia.

Sobre la pérdida de centralidad de la asamblea, un comunario de Kaipepe (Charagua Norte) decía lo siguiente: “Antes íbamos a la reunión como quien va a la guerra. Todingos iban, aunque no hubiera transporte, andando llegaba la gente. Ahora convocamos y solo vienen viejos. Cuando hay asamblea grande muchos solo van a pasear, para comer, bolear [mascar coca] o que les inviten a refresco” [DC, 6/05/14]. El comunario se hacía eco así de un tipo de discurso muy repetido que, en realidad, no deja de hacer hincapié en la centralidad, y continuidad histórica, del “convite” vinculado a la asamblea. Se podría decir que si antes las temidas “asambleas tumultuarias” (Saignes 2007:71,241) pre-bélicas de la Chiriguanía se regaban con abundante chicha o *kägui* (Susnik 1969); ahora las más formalizadas y formales asambleas guaraníes se acompañan con “viáticos” proporcionados por los convocantes y/o sus aliados de las ONG.

Junto a asambleas de carácter extraordinario con mucha participación, e incluso un tanto “tumultuarias”, también he asistido a diversas asambleas comunales regulares y rutinarias en que la participación no llegaba al cinco por ciento de la comunidad. Así como a asambleas que, directamente, debían suspenderse ante la falta de quorum o de recursos para organizarla, sobre todo cuando se trata de asambleas inter-comunales o zonales que requieren de una mayor logística y recursos económicos.

Pero aun así, la asamblea sigue siendo una de las instituciones centrales en que se asienta la organización social comunitaria. Junto a otras instancias y espacios (la escuela, las festividades religiosas y “cívicas”, el “culto” evangélico en las comunidades de mayoría evangélica), la asamblea es un espacio que marca los ritmos de la cotidianeidad de la vida comunal, y que performa y auto-representa la comunidad como tal. La asamblea es, además, un espacio decisorio central de la praxis política guaraní a todos los niveles: orgánico y político, comunal, zonal, e inter-zonal. Cualquier *decisión guaraní* debe, para poder ser calificada como tal, sancionarse a través de una asamblea; así sea a través de una asamblea meramente formal que valide algo acordado previamente a través de otros mecanismos más informales y menos públicos.

En este sentido, con la institución de la[s] **Ñemboatĩ Reta – Órgano de Decisión Colectiva** como “máxima instancia” de gobierno, por una parte, y con la instauración de las “**normas y procedimientos propios**” como mecanismo electivo de todos los representantes autonómicas –que, en el caso de las zonas guaraníes pasa de nuevo por la asamblea–, por la otra, se oficializa esta parte central de la experiencia socio-organizativa guaraní comunal y supra-comunal. A la vez, también se da cuerpo institucional a un conjunto de demandas sociales democratizantes –“que el pueblo este en el poder”– y a un elemento central de las narrativas conformadoras de la guaranidad. Reflejando los vínculos entre lo guaraní y la asamblea, también el proyecto autonómico guaraní de Huacaya opta por situar como “máxima instancia” de la autonomía, las “asambleas o “ñemboatireta” comunales, zonales e interzonales. Y como en Charagua, también se explicita la obligatoriedad de sus decisiones para los otros órganos de gobierno (art. 25, estatuto de Huacaya)²⁶².

Así pues, sobre el papel, y en estos dos aspectos –órganos asamblearios como “máximas instancias” de gobierno y elección de autoridades en asamblea–, el proyecto autonómico guaraní *rompería*, tanto en Charagua como en Huacaya, con el “sistema karai”, entendido como un modelo basado en la separación entre gobernantes y gobernados mediada por la representación de carácter partitocrático y asentada en el voto universal, individual y secreto.

Pero, como se dijo, los nexos e intersecciones entre lo nuevo, lo viejo y lo existente son más complejos que la dicotomía continuidad/ruptura. En la práctica, las asambleas guaraníes son espacios que han venido funcionando de forma imbricada o incrustada con el municipalismo, con el “sistema karai”: en las tres últimas elecciones municipales (2004, 2010 y 2015), la mayoría de candidatos de la mayoría de “planchas

²⁶² En distintas charlas que mantuvimos, José Ledezma destacaba que en el estatuto de Huacaya la asamblea tenía más preponderancia y más “poder” que en el caso de Charagua, algo que entendía como una consecuencia de la no-intervención de “técnicos” durante prácticamente todo el proceso estatuyente de Huacaya. Sin profundizar en un aspecto que desborda las pretensiones de esta tesis, sí que vale la pena señalar dos diferencias centrales. Primero, en el estatuto Huacaya, se oficializa de forma más directa la estructura orgánica ya existente en las capitanías; a diferencia de Charagua, se nombra a los mburuvicha como representantes de las comunidades y las zonas, y se establece que estos se someten a las decisiones de la asamblea (art.25). Segundo, la asamblea interzonal o Ñemboati Guasu (la tercera instancia autonómica que, como en Charagua, abarca todo el territorio autonómico) no se basa en un cuerpo de representantes estables y elegidos en un número predefinido (27 en Charagua), sino que se explicita el “carácter incluyente a todos los habitantes del Territorio Autónomo” (art. 36), y se especifica que estará compuesta “por niños, niñas, mujeres, varones, jóvenes, ancianos, arakuaiya, autoridades del territorio de la Autonomía Indígena” (art. 37.I).

políticas” que competían electoralmente fueron previamente postulados a través de mecanismos que, al menos nominalmente, eran “asamblearios”. En este marco, el momento de la votación electoral puede entenderse como un mecanismo de validación por voto individual secreto, orientado por consignas orgánicas, de candidaturas y candidatos surgidos previamente de espacios más o menos institucionalizados de deliberación colectiva, recogiendo además lógicas político-espaciales “propriadamente” guaraníes (rotación y equilibrio territorial entre capitanías).

A su vez, como consecuencia de esta imbricación, las asambleas guaraníes han adoptado y adaptado en su funcionamiento interno lógicas municipalistas y mecanismos característicos de las democracias representativas liberales. El más evidente de ellos, pero no el único, es la adopción de decisiones y, especialmente la elección de cargos, a través del voto individual secreto, denominado muchas veces como la elección por “papelito” (distinguido así del voto a mano alzada o la “aclamación”), algo que matizaría el modelo ideal de asamblea basada en el debate público orientado al consenso (Albó 1990:242-243). A través de mecanismos que emulan el voto individual secreto, lo incorporan en alguno de sus tramos o lo combinan con otras prácticas (como el voto delegado desde la comunidad), el “papelito” se utiliza actualmente para elegir prácticamente la totalidad de autoridades guaraníes de Charagua Norte y Parapitiguasu, tanto a nivel de comunidad como de capitanía, así como también en algunas comunidades del Isoso; algo que está sujeto a interpretaciones y valoraciones disímiles entre los propios guaraníes, también entre los impulsores del proyecto autonómico.

Mientras algunos asambleístas con quienes hablé al respecto defendían el sistema del voto individual secreto para elegir capitanes, pues entendían que evitaba “manejos” o “manipulaciones” previas y dentro de la asamblea, René Gómez era crítico con el voto individual. Según don René, el “papelito” empezó a generalizarse en las comunidades “por culpa las elecciones municipales”, y lo tildaba de “imitación”. Además, consideraba que la autonomía implicaría el fin de estas prácticas políticas *no-propias*, “con la autonomía otra vez caemos como años antes”, cuando para elegir capitanes no se votaba sino que:

“se veía a las personas que puede dirigir de la comunidad, que ama a su hijo, que ama a su señora, que respeta a la gente (...) a la persona que vamos

a querer, que creemos que es buena, que pide a su familia. Una persona que no pide a su familia, dentro de la comunidad, no demuestra su valor, ¿para qué lo vamos a tener! Pero puede ganar con voto, sí, porque va a comprar. En papelito va a salir cualquier persona, puede ser que va a servir o no va a servir pero salió nomás...No se habla, es secreto. En cambio en la reunión, no, porque allí se le instruye también: “si usted va mal, esto le va a pasar, si usted va bien, este va a ser bien”. Allí mismo se reclama” [René Gómez, 21/03/2015]

Aparte de revelar como, en efecto, entre los propios guaraníes existen visiones contrapuestas sobre cómo deberían ser sus normas y procedimientos “propios”, estas consideraciones introducen nuevos elementos de complejidad a la hora de interpretar la nueva institucionalidad autonómica indígena que se está dibujando en Bolivia.

Dada la flexibilidad y plasticidad intrínseca a la forma-asamblea, la incorporación de hasta seis asambleas zonales (Ñemboatĩ) y tantas asambleas como comunidades y barrios pueda haber en Charagua (Ñemboatĩmi), todas ellas organizadas de forma descentralizada y autónoma, implica la incorporación dentro de la estructura formal del gobierno autonómico de una inabarcable variedad de formas deliberativas, sistemas democráticos y lógicas políticas. Más aún si tomamos en cuenta que, lejos de reducir la figura de la asamblea tan solo a las áreas territoriales con población guaraní que ya se organizan a través de asambleas, se plantea extender la organización asamblearia también a las áreas karai.

En este sentido, la “hibridación institucional” entre lo municipal-liberal y lo comunitario-indígena que el análisis comparativo de Jason Tockman (2014) sitúa como la característica definitoria de un modelo autonómico indígena específicamente boliviano, se complica aún más si tenemos en cuenta que ni el modelo municipalista es puramente “liberal-representativo” –se encuentra *contaminado* por lo guaraní, es, también “híbrido”–, ni el modelo indígena es puramente “comunitario”, sino que está *contaminado* por lo karai. Por otro lado, tampoco las comprensiones demasiado cerradas de aquello que la Constitución boliviana trata de captar a través de los conceptos de “democracia representativa”, “democracia directa y participativa” y “democracia comunitaria”, sintetizadas en la nueva “democracia intercultural” boliviana (véase Capítulo 9), capturarían del todo la riqueza de expresiones políticas

locales ni como estas se trasladan en nuevas arquitecturas institucionales. A la espera de saber cómo funcionará este sistema en la práctica, podríamos hablar de un *diseño institucional que refleja el abigarramiento de la misma sociedad charagüeña*, con un conjunto de prácticas políticas que se complementan, antagonizan y acumulan sin llegar a fusionarse o hibridarse (Rivera Cusicanqui 2010b), ni tampoco, exactamente, a *dialogar* de manera “inter-cultural”.

2.2.2 “No queremos que sobresalga como el alcalde”. Discusiones en torno al poder ejecutivo

Recuperando la imagen, inspirada en Pierre Clastres (1989, 2010), del movimiento pendular entre lo centrípeto y lo centrífugo, podemos decir que con la incorporación de la *ñemboati* el poder político oscila hacia su centrifugación, dispersión y distribución social. Sin embargo, el péndulo sigue oscilando. Los impulsos centrípetos no provienen ahora del mburuvicha –que como parte de “la organización” queda, formalmente, fuera de la nueva estructura de gobierno–, sino de las inercias políticas e institucionales de “lo viejo” y “lo existente”, en este caso, del poder ejecutivo encarnado en una figura individual: la omnipresente y, hasta el momento en Charagua, siempre masculina, figura del *alcalde* que traslada en el mundo local la lógica y liturgias presidencialistas del republicanismo boliviano.

Como se ha dicho, a mi llegada a Charagua el estatuto ya estaba muy avanzado. En consecuencia, también el dibujo de la estructura de gobierno estaba definido, aunque todavía habría algunas discusiones y cambios al respecto²⁶³. Durante una de las maratónicas sesiones de juridificación del estatuto previas a su aprobación por parte de la Asamblea Autonómica, se produjo una larga discusión, a veces encendida, otras confusa, sobre la idoneidad, forma y denominación que debía tomar

²⁶³ Hay algunos cambios con respecto al borrador del estatuto publicado en diciembre del 2011 que son *previas* a las validación “orgánica” del estatuto en la asamblea interzonal (mayo del 2012) y a las reuniones de juridificación (junio del 2012), seguramente fruto de algunas de las “revisiones técnicas” que se produjeron antes. Algunos de ellos son especialmente significativos pues atañen a funciones concretas de las tres instancias asamblearias que componen el Órgano de Decisión Colectiva. Hay que señalar también que, en el primer borrador, esta instancia no formaba parte de la estructura de gobierno, sino que estaba insertada en un capítulo sobre “participación y control social”, expresando así la naturaleza multi-funcional de este órgano, y las dificultades de pensarlo des de las estructuras clásicas de lo que se entiende como “sistema de gobierno”.

una figura institucional concreta, el **Tëtarembiokuai Reta Imborika (TRI)**, nombre que nacerá precisamente a raíz de estas discusiones. La discusión la originó el abogado Arcil Oliba, quien insistía de forma especialmente vehemente en la necesidad de nombrar en guaraní esta figura –en el primer borrador nombrado, simplemente, como “Coordinador”– y clarificar algunos aspectos de su funcionamiento y atribuciones.

Vale la pena reproducir la discusión tal como la anoté –convenientemente narrativizada– en mis notas de campo [DC, 08/06/12]:

Se aborda el capítulo III del estatuto sobre el órgano ejecutivo. La discusión gira alrededor del nombre y el papel que debe tener el “Coordinador” de los seis ejecutivos zonales. Arcil considera que se necesita un nombre en guaraní que le dé la “notoriedad que merece”. Además, insiste en “revisar” esta figura, darle funciones más claras y definidas. Don Crispín dice que así “han acordado las bases, no nos podemos mover de aquí”. Un técnico de la oficina de CIPCA-Cordillera le aclara al doctor: “no quieren una figura que tenga la supremacía, solo es un coordinador”. “No queremos que sobresalga como el alcalde”, dice Avilio Vaca. Oliba contra-ataca: “la función intrínseca del coordinador obliga a que sobresalga, así son las cosas, la realidad obliga, hay que nombrar las cosas por su nombre: al pan, pan y al vino, vino”.

Avilio aclara que cuando se habló de la cuestión había dos opciones: que una de las seis zonas tenga de forma rotatoria la “responsabilidad de la coordinación”, o que haya siete ejecutivos, seis zonales y un coordinador, la opción que se acordó. “Podemos volver a lo primero, que no haya un coordinador, que se encargue cada vez una zona, así no estamos pelando entre nosotros para ver quién es el coordinador”. Esta idea todavía gusta menos a Arcil: “no podrá ser, tendrá tanto trabajo coordinando las zonas que va a desatender a su zona y los de su propia zona lo van a revocar”. El técnico de CIPCA sigue tratando de conciliar: “se ha visto que necesitamos que alguien esté a la cabeza, pero sin que sea como un alcalde. Ahorita no sabemos qué es, pero algo tiene que ser”. Arcil propone una idea un tanto sorprendente. Poniendo como ejemplo del funcionamiento de las “grandes corporaciones” sugiere que se contrate a un “gerente ejecutivo de la autonomía”. Un asambleísta recuerda: “la descentralización es un mandato de las bases”. Arcil señala que más descentralización implica más personal, “costes de gestión”, se necesita un “coordinador *especializado*”. Y añade: “La autonomía es un monstruo, para hacerlo funcionar, señores, se necesitan habilidades, competencias, “skills” que dicen en inglés”. Cuando dice esto último me interpela con la mirada.

Un técnico de La Paz, de la Fundación NINA, añade al debate otro ingrediente, el coste económico de la nueva estructura autonómica. Pone el ejemplo del gobierno nacional: “se bajaron el sueldo pero aumentaron mucho la plantilla, el coste de funcionamiento de la administración es el mismo o incluso más alto”. Tras discutir cuáles son los sueldos de la actual estructura administrativa municipal, que todos consideran sobre-dimensionada, los assembleístas piden un cuarto intermedio para discutir a puerta cerrada, sin técnicos ni, por supuesto, antropólogos. Una vez fuera, el técnico de CIPCA me comenta que así son los ritmos guaraníes, “se pueden tirar horas en una discusión, hay que respetar sus tiempos”.

La reunión no se reprimió hasta entrada la tarde. Durante el cuarto intermedio, aprovechando la presencia de distintos *arakuaa iya* (“dueños del saber”) en otra reunión de Arakuaarenda, los assembleístas buscaron, con la ayuda de los “sabios” guaraníes, un nombre en guaraní que capturase la esencia de esta problemática figura. La reunión se reprimió con el nuevo nombre:

Tëtarembiokuai Reta Imborika, “significa el que coordina, relaciona, el que apoya”, explica Avilio Vaca. Parece que los assembleístas han aceptado la necesidad de que exista una figura de coordinación individual diferenciada y específica, pero al doctor Oliba tampoco le acaba de convencer el nombre, “demasiado largo y complicado”, “necesitamos un nombre que todos puedan recordar, y pronunciar”. Entre bromas, se acuerda utilizar el acrónimo formado por las tres palabras en guaraní: TRI. Pero la discusión sigue, de forma casi circular: Arcil apuesta por “distinguir” el ahora ya denominado TRI; la mayoría de los assembleístas quieren que no “sobresalga”. Arcil introduce otro elemento: la “incongruencia” entre el tiempo de mandato del TRI, tres años, con respecto al de los seis ejecutivos zonales, cinco. “Es necesario garantizar los cambios de poder, se necesita orden y estabilidad en las transiciones, no podemos crear incertidumbre”. “Pero si le damos cinco años”, responde un assembleísta, “será como ahora es un alcalde, se va a eternizar, y a la otra zona no le tocará nunca ser el TRI”. Arcil vuelve a la carga con argumentos técnicos que atañen al “cierre de gestión”, problemas con la “tesorería”, la ley SAFCO que regula la administración. Aunque la discusión sigue, a medida que cae la noche, el frío se hace más intenso y la discusión se vuelve más densa, muchos assembleístas van dejando la reunión. Decido abandonar sobre las 22h.

Mañana por la mañana se reprimió la reunión con Arcil, esta vez centrada en el capítulo sobre los recursos financieros de la autonomía. Me cuentan que estuvieron discutiendo con “el abogado del diablo” hasta más allá de la

medianoche, “así así estuvo de engañarnos”, bromean; “duros son esos guaraníes, peor aún que nosotros los collas”, responde Arcil.

De los muchos elementos que se podrían extraer del relato presentado, vale la pena destacar, por un lado, la firmeza guaraní en no reproducir una figura que “sobresalga” como el alcalde y, del otro, la consciencia del peso de una “realidad” que, en palabras de Arcil, “obliga”. Podríamos decir que de la dialéctica entre ambos surge la figura del TRI: similar a un alcalde –una figura individual que encarna el poder ejecutivo, está a “la cabeza” y “representa” el conjunto Charagua hacia fuera–, pero guaranizado lingüísticamente, vaciado de parte de las atribuciones del anterior alcalde y, además, electo desde una lógica de rotación y equilibrio territorial, con solo tres años de mandato y sujeto a “revocatoria” por parte de la Ñemboatĩ Reta (art.44).

Asimismo, mientras el alcalde municipal puede optar a una re-elección, la propia lógica de rotación inter-zonal implica que el TRI no pueda recaer en la misma persona de forma consecutiva, a no ser que se espere los 18 años para que se cumpla la rotación entre las seis zonas. Tampoco los seis ejecutivos zonales, ni los representantes al órgano legislativo, podrán repetir en el cargo (art.37, art.28). Al respecto Avilio explicitó que la no re-elección fue una “demanda” de los asambleístas jóvenes, que consideraban que la reelección los “relegaba” [DC, 8/6/2012].

Podemos leer de distintas formas la más que evidente desconfianza de los guaraníes hacia lo que representa el alcalde, y hacia la misma idea de un poder ejecutivo *separado* del cuerpo social. Desde una mirada histórica, o si se quiere, ontológica, se podría apelar tanto a la “resistencia a las estructuras formalizadas del orden sociopolítico” (Gustafson 2015:144), palpable en el funcionamiento de la política interna de las capitanías y de la misma APG, como a las constantes apreciaciones que, ya desde los primeros cronistas coloniales, vienen dibujando una sociedad “sin rey, ni ley”, fundamentada en la independencia grupal e individual: “cada indio chiriguana es rey porque ninguno reconoce a otro superioridad” (padre Diego Martínez, 1601), “es cada uno en su casa absoluto señor, sin respetar a nadie, ni tienen capitán general a quien acudir” (Diego de Contreras, 1609); para utilizar solo dos de las muchas referencias citadas por Thierry Saignes (2007:78) que apuntalan su ya referida lectura

del mundo chiriguano desde la lógica de las jefaturas desligadas del poder coercitivo propias de las “sociedades contra el estado”.

Sin negar la importancia e influencia de esas lecturas para explicar *una parte* de las dinámicas políticas guaraníes, si ponemos el foco en la experiencia guaraní en el campo político charaguëño podemos esbozar otras interpretaciones complementarias. Como se ha visto, las relaciones de las capitanías con la institución de la alcaldía han sido ambiguas, cuando no conflictivas e insatisfactorias, no solo con los alcaldes guaraníes pero “opositores” (Domingo Mérida, Horacio Sambaquiri) sino también con el primero y “orgánico” alcalde guaraní, Claudio López (véase Capítulo 5). El saldo entre la energía y recursos organizativos puestos en “llegar” a la alcaldía, y los frutos recogidos de “estar allí” suele considerarse negativo. Algo que apuntaba Milton Chakay – “hemos peleado mucho para llevar a los hermanos en los espacios de poder, pero una vez allí no sabemos qué hacer con ellos” -, y que ha sido señalado también en diversos estudios empíricos atentos al funcionamiento de la política municipal en contextos rurales con densos entramados organizativos (indígenas y/o campesinos) de carácter pre o para-municipal (Blanes 2000, Colque y Cameron 2009, Spedding 2013, entre otros)

Con la nueva arquitectura autonómica, el poder ejecutivo se desvincula completamente de las lógicas partidarias y de “colores” políticos, identificados como la principal fuente de conflictos y de desestructuración o “perforación” orgánica, para pasar a estar vinculado a las zonas auto-organizadas bajo una lógica más “orgánica” que “política”. Son las seis Ñemboatĩ (Asamblea Zonal) quienes eligen, fiscalizan (y si es necesario revocan) con *sus* “normas y procedimientos propios” a *su* ejecutivo zonal y, cuando les toque, al TRI *común* para toda la autonomía²⁶⁴. Y lo hacen respondiendo y trasladando el entramado de decisiones tomadas en las asambleas comunales/barriales de cada zona (Ñemboatĩmi) que, entre otras atribuciones, pueden “proponer candidatos” para el órgano legislativo y ejecutivo (art.28.3). De esta forma, se estaría dando forma institucional a la idea de que las “bases” y las “comunidades” tengan, y controlen, el *poder*.

²⁶⁴ Aunque el estatuto no lo especifica claramente, se sobreentiende que las dos zonas urbanas (Charagua Pueblo y Charagua Estación) podrán elegir a sus ejecutivos y representantes al órgano legislativo al margen de sus respectivas asambleas zonales, a través del voto universal, individual y secreto.

Sin embargo, la desconfianza guaraní hacia la alcaldía también tiene sus reversos en forma de cierta atracción, incluso fascinación, por este espacio de poder y lo que representa: tanto simbólicamente –ocupar el lugar que antes ocupaba el karai, encarnar y escenificar la máxima representación de Charagua–, como en términos mucho más materiales: un buen sueldo asegurado, posibilidad de escalar desde allí a cargos de mayor relevancia (y mayor sueldo). Factores todos ellos que intervienen en la conformación de la apetencia por *tener* y *escenificar* el poder, por acceder a un espacio significado a través de una serie de “liturgias y dramaturgias políticas” que se encargan de recordar donde se encuentra el poder, como también de transformar a quién lo ejerce (Balandier 1994, véase Capítulo 5).

En esta dirección, Milton Chakay consideraba “excesiva” la preocupación de los “hermanos” por los cargos políticos, y criticaba lo que entendía como una vinculación de la noción de autonomía indígena *solamente* con “sistema de gobierno”: “entonces, ¿lo más visible sabes qué es? Es cambiar un sistema de gobierno. Solo ahí van a poder ver de que hay un cambio, digamos. Pero no van a entender de que eso *no es el todo*, el *cambio real* no es este” [05/05/2014]. Un “cambio real” que Milton ubicaba en aspectos más estructurales, principalmente económicos, que no a un cambio solamente en la arquitectura institucional.

En efecto, la nueva estructura de gobierno dispersa y distribuye el poder ejecutivo. Pero, a la vez, también lo *multiplica*, creando nuevos cargos políticos representativos, es decir, *separados* y *distinguidos* de “las bases”: siete ejecutivos en total; además de los doce (dos por zona) representantes al órgano legislativo –en el municipio (Consejo Municipal) compuesto solo por cinco representantes– y los 27 (4 por Zona + 3 por los tres parques naturales) “representantes” de la nueva Ñemboati Guasu (Asamblea Autónoma). Cargos todos ellos, no solo “nuevos”, sino también mucho más apetecibles (material y simbólicamente) que asistir como “base” a una larga asamblea no remunerada, así sea en asambleas que formalmente otorgan más poder de decisión a las bases.

Más allá del riesgo de burocratización, la multiplicación de los espacios de poder y de representación implica la generación de nuevos espacios de disputa por el poder *dentro* de cada una de las seis zonas que, además, en el caso de las cuatro zonas guaraníes, convivirán con el entramado orgánico de las capitanías. Cabrá ver si a través

de la “mejor coordinación” que imaginaba Belarmino Solano o con articulaciones más complejas y problemáticas. Como también cabrá ver hasta qué punto el TRI “sobresale” y “manda” como el alcalde; o –otra posibilidad latente– si los nuevos ejecutivos zonales se convierten en una suerte de micro-alcaldes que reproducen la figura del alcalde dentro de cada zona, o si en cambio se generan nuevas dinámicas que se ajusten más a como los assembleístas han decidido traducir al guaraní qué es –o qué debería ser– el poder ejecutivo: *tëtarembiokuai reta*, “los que sirven a su comunidad”.

Por el momento, que la primera persona que ocupa el cargo del TRI (Belarmino Solano) sea quien, en 2015, fue elegido alcalde municipal es bien ilustrativo de los nexos o nudos que ligán lo nuevo con lo viejo y lo existente.

2.3.3. *¿Descentralización o segregación? Nuevos marcos de coexistencia en común*

Cerramos el capítulo con un inciso sobre la cuestión de la descentralización, un “mandato de las bases” y un aspecto central para entender la nueva estructura autonómica, así como una serie de cuestiones que serán abordadas con más profundidad en el capítulo siguiente, como la cuestión del Otro no-guaraní y las (des)articulaciones del Iso con el proyecto autonómico.

Insistimos de nuevo en una idea repetida pero central: aunque se represente como un “espacio local”, Charagua no puede comprenderse como una entidad territorial ni unitaria ni mucho menos homogénea, sino como un conglomerado de “formas de adscripción territorial” (Damonte 2011) que coexisten de forma *abigarrada* y *superpuesta* bajo el mismo espacio administrativo (véase Capítulo 2). Los actores sociopolíticos que intervienen e inter-actúan dentro este espacio administrativo lo hacen desde una lógica fuertemente territorializada, y desde unas territorialidades que no se fundamentan en una “Charagua” concebida en abstracto sino en otras espacialidades más concretas (“zona”, “capitanía”, “sección”, “comunidad”, “pueblo”, “barrio”).

Así, los alcaldes son vistos como alcaldes de *su* zona (o incluso comunidad), simultáneamente criticados por olvidarse o acordarse solamente de *su* zona; las alianzas entre actores se conforman también través de complicados –y normalmente, conflictivos– equilibrios territoriales. La misma Asamblea Autonómica, el espacio desde donde se

imaginó el nuevo diseño gubernativo, como viemos (Capítulo 6), se eligió por zonas, siguiendo criterios de representatividad y equilibrio entre estas, y aun dentro de cada una de ellas.

La estructura de gobierno se piensa entonces desde ese conglomerado de experiencias y arraigos socio-espaciales, que estructuran marcos comunes de coexistencia dentro de Charagua pero también rivalidades y competencias, desigualdades entre centros y periferias e, incluso, dinámicas de segregación espacial racializadas. El término “descentralización”, de origen “técnico” pero muy usado socialmente y reivindicado políticamente como una de las aportaciones de la autonomía indígena, sirve de marco para pensar otros espacios de coexistencia que parten de estas territorialidades²⁶⁵. A la vez, las apelaciones a la “descentralización” se contraponen al “centralismo” y la centralidad (política, económica y simbólica) de Charagua Pueblo sobre el conjunto del territorio y sobre las comunidades rurales guaraníes del *campo*, relegadas a los márgenes materiales y simbólicos de la charagüenidad.

La totalidad de la nueva estructura autonómica (órganos de gobierno, mecanismos eleccionarios y distribución presupuestaria) se basa en las seis zonas, el territorio de las cuatro capitanías y los dos núcleos urbanos, concebidas en buena medida como entes soberanos e iguales entre ellos: “la autonomía es como un niño que está naciendo, en pañales, y los pañales son las zonas”, decía René Gómez en el pleno de la Asamblea Autonómica pocos días antes de aprobar el estatuto [DC, 13/6/12].

El diseño gubernativo desde esta lógica territorializada por zonas profundiza dinámicas que ya funcionaban en el municipio, tanto a nivel formal –la división del espacio administrativo municipal por “distritos” con sus propios subalcaldes, la distribución distrital del presupuesto y los “proyectos”–, como con múltiples mecanismos informales. Pero hay un cambio importante en términos del origen espacial de la legitimidad democrática –el lugar donde se encuentra y se expresa el *demos*– de los representantes políticos de la autonomía. Si bien hay *órganos zonales* (los seis ejecutivos, las asambleas zonales y las asambleas comunales que hacen parte de una zona) y *órganos comunes* para el conjunto del territorio (TRI, Órgano Legislativo y

²⁶⁵ Algo que no dejaba de sorprenderme, pero que no deja de ilustrar los procesos de socialización y apropiación guaraní de lenguaje “técnico-jurídico”, era la circulación bastante generalizada de ciertos conceptos muy especializados. Así, por ejemplo, diversos asambleístas hablaban de que con el municipio no había una “verdadera descentralización”, sino solamente “desconcentración del poder”.

Asamblea Autonómica), la legitimidad de todos y cada uno de estos órganos proviene de un *demos* con sede en cada una de las seis zonas. El *demos* ya no se expresa de forma universal, homogénea y simultánea en el conjunto del territorio de Charagua, como pasaba (formalmente) en las elecciones municipales, sino desde allí donde se encuentra territorialmente arraigado y a través de normatividades calificadas como “propias” de cada zona.

Hasta qué punto este modelo profundamente descentralizado mejorará o dificultará la gobernanza del conjunto del espacio charagüeño es algo que, de nuevo, habrá que ver en transcurso de los próximos años. El riesgo de aumento de las dinámicas de disgregación y competencia entre zonas es evidente. En cualquier caso, la apuesta por esta suerte de *confederación inter-zonal* tiene que ver no solo con la propia lógica guaraní que entiende la zona o capitanía como el principal espacio de intervención e inter-relación política, así como de identificación colectiva, también representa una apuesta activa por establecer un pacto de coexistencia con el Otro no guaraní bajo nuevos marcos compartidos: explícitamente definidos como “guaraníes” y más favorables a las comunidades rurales guaraníes, pero al fin comunes, esto es, que requieren algún tipo de *articulación* con la alteridad no guaraní. La clave o “pegamento” de la articulación pasa, entonces, por la descentralización territorial, organizativa, eleccionaria y presupuestaria, profundizando las lógicas con que ya venía funcionando la política municipal.

La no imposición de una zona sobre la otra, y de lo guaraní sobre lo no-guaraní, era algo muy repetido en los discursos de los asambleístas, donde se insistía mucho en la descentralización presupuestaria y electiva: “cada zona va a tener su cuenta aparte. Si Charagua Pueblo lo acabó de gastar en un carnaval, es su problema, el Bajo Isoso lo invierte en producción, bien. Cada cual va estar en su bolsa: una bolsa para Charagua Pueblo, otra bolsa para Charagua Norte...” [Belarmino Solano, 11/09/2014]; “las costumbres de la parte guaraní no van a venir en la parte urbana, ellos podrán seguir con la urna” [Avilio Vaca, DC, 13/06/12]; “una asamblea va a tomar la decisión [en las zonas guaraníes], y aquí en el Centro y la Estación ellos sabrán cómo van a hacer. Parece que ellos buscan la consigna política también, pero es un criterio de ellos” [René Gómez 21/03/15].

No obstante, los discursos entorno la descentralización y la no imposición también se solapan y confunden con visiones del arraigo territorial que, implícita o explícitamente, están más cercanas a la segregación etnoespacial. Así, por ejemplo, un capitán guaraní planteaba que con la autonomía los karai y los guaraníes estarían “cada uno a su lado”: “al karai lo del karai, y al guaraní lo del guaraní, no se van a meter el uno con el otro” [DC 30/09/15]. Desde la misma lógica, diversos karai, tanto del Pueblo como de la Estación que apostaban por la autonomía planteaban un escenario en que, al fin, podrían tener a sus propios gobernantes, en vez de estar “manejados” por los guaraníes. En un extremo, una karai del pueblo llegaba a plantear que los guaraníes ya no “entrarían más en el pueblo”, “clarito marcaremos nuestro territorio”, y ponía como ejemplo servicios básicos y comunes al conjunto del territorio charagüeño de los que “abusan los comunarios”, como el hospital de Charagua, que se encuentra en la área urbana de Charagua Pueblo y que, con la descentralización zonal, entendía que pasaría a ser de uso exclusivo del pueblo [DC 3/9/15].

En definitiva, aunque el estatuto opta por no nombrar –no al menos en términos étnicos – a los sectores no-guaraníes de Charagua podemos decir que en el nuevo diseño gubernamental se produce una suerte de *reconocimiento implícito* de la alteridad no guaraní, y de las diferencias mutuas, desde la base de una coexistencia basada en el principio de *no imposición*, principio que, en su extremo, puede derivar también en visiones disgregantes y segregadas.

En cualquier caso, como veremos en el capítulo siguiente, la apuesta por establecer nuevos marcos de coexistencia articulados desde la descentralización no logró superar la incidencia en las zonas urbanas de un discurso basado en la denuncia de la “imposición”, la “discriminación” o, incluso, la sed de “venganza” guaraní. Todo ello, parte de la serie de imágenes y cadenas de significación que, al margen o incluso en contra de los contenidos del estatuto autonómico, entraron en la pugna política a la hora de disputar, con las armas de “la política”, los sentidos de la autonomía indígena.

CAPÍTULO 9

GANAR AUTONOMÍA, ACERCARSE AL ESTADO PLURINACIONAL

“¿Como podemos construir *sujetos iyambae* si todavía existe desnutrición infantil en las comunidades?” **Milton Chakay**, Camiri, mayo del 2015.

El 20 de septiembre de 2015, en 23 escuelas convertidas en recintos electorales, 7.922 charagüeños y charagüeñas reproducían simultáneamente la misma acción: introducir dentro de una urna una boleta electoral que contenía la siguiente pregunta: “¿*Está usted de acuerdo con el Estatuto Autonómico Originario Guaraní Charagua Iyambae y su puesta en vigencia?*” 4.043 personas respondieron afirmativamente, 3.549 negativamente: con un 53% de total de votos válidos emitidos, el Sí se imponía por muy poco sobre el No, que recababa el 47%.

Legitimado por una mayoría social producida desde la “agregación de voluntades individuales” (Noguera 2017:174), el proyecto político guaraní entraba en una etapa radicalmente distinta: dejaba de ser solo *proyecto* para empezar a desplegar *efectos*, fueran coincidentes o no con la amalgama de anhelos, demandas y expectativas tejidas durante estos seis largos años que transcurrieron desde que, en un primer referéndum, una (también ajustada) mayoría de charagüeños (56%) dijo Sí a “eso” de la autonomía indígena por vez primera.

* * *

“Hoy empieza una nueva era: ¡dejamos de ser municipio, empieza a caminar nuestra autonomía!”, “el pueblo guaraní viene luchando por la autonomía no de años, de centurias, y ahora comienza su verdadera liberación con esta autonomía que empieza aquí, en Charagua, compañeros!”, “los ojos del mundo están en Charagua”.

Entre abrazos, petardos, vivas a la autonomía y al pueblo guaraní, y alguna que otra lágrima que brotaba tras días de emoción contenida, los discursos altisonantes de

los *ganadores* resonaban en la sede de la capitanía de Charagua Norte, donde horas antes se habían reunido los “compañeros” de la plancha por el Sí a seguir el recuento en un ambiente cargado de humo, coca y nervios a flor de piel, con la esperanza de que los resultados que iban llegando desde los colegios electorales del *campo* revirtieran el claro rechazo a la autonomía indígena en el *pueblo*, donde el No se impuso con un 66%, revelando límites intrínsecos a los intentos guaraníes de incorporación y seducción del Otro no-guaraní. Cuatro horas después del cierre de los colegios, sobre las nueve de la noche, los últimos datos que llegaron desde los recintos ubicados en el Bajo Isoso lograban revertir la tendencia y compensar la victoria del No en el Alto Isoso. Ajustada, desigual, tensa y abigarrada, la victoria del Sí era, en cualquier caso, irreversible.

Mientras se alistaban los músicos, el churrasco y las cervezas para festejar una victoria con aires de fin de ciclo, los “compañeros” salieron en caravana a recorrer las calles del pueblo agitando banderas del Sí. El volumen de las bocinas y los gritos – “¡autonomía, autonomía!”, “¡iyambae, iyambae”– aumentaron al cruzar el núcleo de la charagüeñidad karai: la Plaza 21 de Abril.

Cuando la caravana regresó hacia la sede de la capitanía, Belarmino Solano, elegido alcalde por el MAS tan solo seis meses atrás, agarraba el micrófono para volver a insistir en una de las ideas centrales de la campaña por la autonomía: la coordinación directa con el gobierno central y Evo Morales; el inicio de una nueva era en que, gracias a un nuevo *acercamiento*, los proyectos, las obras, el desarrollo, el cambio, llegarían, al fin, a Charagua:

“El pueblo de Charagua debe ser como este puño [alza el puño izquierdo], y lo digo como símbolo de Revolución, de que ahora Charagua debe empezar a cambiar, debe sumarse a ese proceso de cambio que vive Bolivia. Lo que tiene que quedar claro es que aquí no se va a cortar los *proyectos* que hemos empezado como gobierno municipal, tiene que continuar, y va a seguir *más todavía con la autonomía porque trabajaremos directamente con el gobierno central y el hermano Evo Morales*”

De seguido, Belarmino lanzaba una advertencia dirigida a los *perdedores*, quienes se encontraban lejos de la celebración:

“Compañeros, hermanos, yo siempre digo esto: aquí deben empoderarse quienes siempre han apoyado este proceso. Y no debemos darle un espacio a esa oposición que quiere mantenerse bajo esa rosca poderosa. No podemos equivocarnos de darle otra vez el poder a aquellas personas siempre nos hizo maldades a *nosotros*, a aquellas personas que nunca quisieron acoplarse, a aquellas personas que siempre mintieron. Por eso es que ellos están dolidos, por eso es que nos gritaban ahorita a nosotros cuando pasábamos por el mercado: “siempre vamos a ser charagüños, ustedes son una *tropa de indios*”

Subido en el maletero de una de las *pick-ups* de la caravana, yo mismo –que por entonces ya había perdido todo atisbo de “neutralidad científica”–, escuché y filmé este grito: “¡fuera, fuera de Charagua!”, “¡tropa de indios!”. Emergía de un grupito karai que, con sus banderas y poleras de la campaña por el No, se juntaron en el mercado para gritar al paso de la caravana victoriosa. Sus gritos evidenciaban que, en efecto, esa *tropa de indios* había ganado algo importante. Para constatarlo allí estaban varios periodistas, tres enviados internacionales de Naciones Unidas; dos observadores indígenas del Cauca colombiano y de la región indígena autónoma de Kuna Yala, en Panamá; el grueso del equipo de la Dirección General de Autonomías Indígenas; trabajadores de la dirección nacional de CIPCA; dirigentes de la CIDOB y la APG nacional; y otros antropólogos y “tesistas” extranjeros como yo.

Sobre las cinco de la madrugada, el director de la Dirección General de autonomías indígenas, Alejandro Vargas, todavía eufórico, llegó con más cajas de cerveza. Tras más de tres semanas en Charagua Pueblo apoyando la campaña junto con su equipo, Vargas, paceño, se había mimetizado hasta tal punto que había adquirido un *look* de vaquero chaqueño, equipado siempre con un sombrero de cuero y un *vokoó* isoseño colgado en el hombro.

Decidí que había llegado el momento de regresar al hostal. “¡Cuidado con los opositores!”, dijo alguien cuando vio que abandonaba la fiesta equipado con mi gorra y polera del Sí, con el rostro desafiante de Apiaguaiki Tumpa impreso en ella. En estos días de campaña, las habituales acusaciones y denuncias de “injerencia” de actores “externos”, como CIPCA o Arakuarendá, habían encontrado nuevos blancos ante la presencia evidente de diversos actores *realmente externos*; llegando incluso a dirigirse contra los “extranjeros que con el pretexto de realizar tesis usan a nuestros hermanos guaraníes y ponen en tela de juicio la opción del No que nosotros sustentamos

respetando la simbiosis que hemos vivido entre los habitantes de este municipio desde hace siglos”; tal como rezaban unos volantes que circularon hacía el final de la campaña, firmados por tres presidentes de las Juntas Vecinales de Charagua Pueblo²⁶⁶.

Pese a las advertencias, recuerdo que decidí que no *debía* quitarme ni la gorra ni la polera. Mientras andaba por las calles desiertas y silenciosas de una Charagua que se preparaba para ver amanecer, quizás, una “nueva era”, recuerdo también que *sentí* que mi investigación se aproximaba a otra etapa: el inicio del fin.

* * *

El día después de la victoria amanecí con un mensaje de texto en mi celular: “viva la autonomía indígena *plena*, con consulta previa”. Lo enviaba un asesor de la APG que llevaba años trabajando con la capitanía de Parapitiguasu, una de las principales zonas de extracción de gas en Charagua, en procesos de consulta previa y elaboración de estudios de impacto socio-ambiental. El mensaje hacía referencia a los recientes conflictos relacionados con las actividades hidrocarburíferas de la empresa estatal YPFB en territorio guaraní, que afectaban directamente a Parapitiguasu.

En contra del criterio de la APG nacional, de sus “asesores” y “acompañantes”, y de las movilizaciones de otras capitanías guaraníes, el directorio de Parapitiguasu había renunciado a exigir a YPFB la realización de un proceso de consulta previa, un derecho internacional y constitucional, incorporado también en el estatuto de Charagua. A cambio de no realizar la consulta, las comunidades de la capitanía recibirían diversos proyectos del gobierno del MAS. La negociación era el resultado de un largo proceso de *acercamiento* entre la dirigencia de Parapitiguasu y las altas instancias del Estado Plurinacional que se daría de forma paralela al proceso de construcción autonómica.

²⁶⁶ Este volante, que también denunciaba la “injerencia directa” en una “campaña vil y mentirosa” de CIPCA, Arakuaarenda e IRFA solo fue firmado por tres de las siete Juntas Vecinales que hicieron parte de los actores habilitados para participar en la campaña por el No. Las alusiones a “extranjeros” que hacen “tesis” se referían tanto a mí mismo, como a *otrx* tesista (protejo su identidad) presente en Charagua en esta última etapa. Si bien ilustra el clima de cierta polarización y conflictividad que se vivió durante la campaña, cabe apuntar que esta transcurrió por cauces democráticos y no se produjeron conflictos mayores. Por otro lado, más allá de alguna persona concreta especialmente virulenta, pude charlar (y discutir) con casi todos los charagüeños “opositores” a la autonomía indígena.

Tras años *esperando* el referéndum, y después de una disputada victoria, el mensaje que reivindicaba la consulta previa, vinculada a una autonomía *plena*, era un toque de alerta que, en medio de la euforia, revelaba algunas de las dimensiones ambivalentes y paradójicas del proyecto autonómico guaraní, situándonos ante una cuestión central: qué implica *ganar* la autonomía indígena en el contexto de un “proceso de cambio” de contornos cada vez más inciertos y en un espacio como Charagua: relegado y desigual, en el que, tal como notaba Milton Chakay, la *construcción política* de “sujetos iyambae” (sin dueño, “autónomos”) coexiste con la persistencia de una situación de *heteronomía estructural*, que Milton ejemplificaba a través de la existencia de desnutrición infantil en las comunidades.

Y es que, al fin y al cabo, tal como nos preguntamos en la Introducción –y se preguntaron muchos charagüeños en la medida que la autonomía indígena se fue inmiscuyendo en su cotidianeidad: “¿qué es exactamente “eso” de la autonomía indígena”?

En este último Capítulo, se abordará tanto el acontecimiento del referéndum, que a través de un proceso de deliberación regulado desde el estado –una campaña electoral– llenó con sentidos en pugna la noción de autonomía indígena, como también el largo y complicado proceso para lograr su convocatoria: un proceso de *espera* ante demoras y arbitrariedades burocráticas constantes, pero también un proceso de *acercamiento* entre los guaraníes y diversas instancias del Estado Plurinacional, algo trascendental –quizás más que el referéndum– para entender qué se ganó (quizás, también qué se perdió) con la victoria del Sí, y qué tipo de prácticas de significación llenan de sentido “eso” de la autonomía indígena.

Si los *ganadores* celebraron la victoria del Sí recorriendo el pueblo de Charagua en caravana, un año antes y en una coyuntura política radicalmente distinta, quienes el 20 de septiembre de 2015 se convertirían en *perdedores* organizaban otra caravana que, a su manera, exigiendo “carretera”, también reclamaba *acercamiento*.

1. Esperando el referéndum: caminos de acceso al Estado Plurinacional

El 21 de junio de 2014 la Charagua karai se movilizaba en pro de una demanda capaz de unir a todos los charaguëños por encima de sus diferencias: la carretera. Entrada la tarde, una veintena de vehículos *pick-ups* que habían marchado en caravana desde la ciudad de Santa Cruz llegaban embarradas –había llovido y el camino “estaba feo”– hasta la plaza 21 de Abril, adornada para la ocasión con banderas cruceñas y carteles que exigían “carretera ya”. Se trataba de un “cabildo” organizado por el Comité de Cívico de Charagua para exigir al gobierno nacional la construcción del tramo de carretera El Espino-Charagua-Boyuipe, que debe conectar por asfalto la ciudad de Santa Cruz con Charagua Pueblo, atravesando las TCO de Charagua Norte y Parapitiguasu y la mayor parte de sus comunidades.

La carretera es considerada una “lucha histórica” de Charagua. Sus antecedentes se remontan ya a los años setenta, cuando una empresa israelí planteó que la carretera internacional que cruza el sureste de Bolivia hasta Argentina pasara por Charagua. Finalmente, el trazado de la carretera fue substituido por el que actualmente atraviesa Abapó, “marginando” Charagua Pueblo y manteniéndola en *aislamiento*, como un lugar que siempre queda “*lejos de*” aquellos espacios a partir de los cuales se construyen centros y periferias (Canessa 2006).

La demanda tomaría fuerza de nuevo a mediados de los noventa, encabezada por el Comité Cívico, el gobierno municipal y distintos actores de la Charagua karai, pero con una importante participación de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI), a la cabeza de Bonifacio Barrientos Cuellar. En 1998, Boni Chico escribía la carta que sigue al Banco Mundial, que debía financiar su trazado, donde se reivindica la carretera en términos de *acceso* a los bienes materiales básicos del “mundo moderno”, pero también de “intercambio” intercultural:

“Sres.: 500 años de lucha en defensa de nuestro idioma y nuestra cultura no han sido capaces para sacarnos de nuestro hábitat ni desculturisarnos [sic], mucho menos lo hará la carretera por la que hoy estamos luchando, en una estrofa del Himno cruceño dice “la España Grandiosa con hado benigno, aquí plantó el signo, de la redención”. Redención para nosotros significa sacarnos del *aislamiento* y el atraso en el que vivimos, la carretera contribuirá a facilitar nuestro *acceso* a la

salud, a la educación, al intercambio de nuestros conocimientos ancestrales con los del mundo moderno” [El Carretero 2014:12].

La carta de Boni Chico es recogida en el número cuatro de la revista “El carretero”, editada por el gobierno municipal de Charagua, en el que se dedica un amplio repaso a la historia de la lucha por la “*carretera integradora*”. Durante estos años de “lucha cívica”, se afirma, “tomamos conciencia de la necesidad de reconocernos, de identificarnos, de valorar la fuerza y dignidad humana que tienen los Charagüenos, sin distinción de posición económica, política, racial...etc. Se logró lo más importante y valioso de una sociedad: LA UNIDAD” (El Carretero 2014:14, mayúsculas en el original). En 2001, esta “unidad”, y múltiples gestiones en La Paz, lograrían que se licitara el proyecto para la construcción de un tramo de 40 kilómetros de carretera asfaltada, desde la comunidad El Espino (Charagua Norte) hasta el pueblo de Abapó. Todavía faltaban unos 100 kilómetros para que el asfalto llegara a Charagua Pueblo.

Los coches de la caravana pro-carretera, podían, al menos, rodar sobre asfalto al llegar a la Plaza 21 de Abril. A inicios de 2014, en una suerte de sublimación simbólica, el ansiado asfalto llegaría a recubrir las calles aldeanas de la plaza, donde viven los sectores karai “tradicionales” del pueblo. Se trataba de una de las obras “estrella” del gobierno municipal de Los Verdes, co-financiada por la Gobernación de Santa Cruz, también en poder Los Verdes, a la cabeza del gobernador Rubén Costas. En marzo de 2015, en el acto central de la campaña para la re-elección del alcalde Domingo Mérida, Rubén Costas llegaba a Charagua y prometía volver a “poner linda” no solo Charagua Pueblo –“que es benemérita, que es la Santa Cruz de antes, la Santa Cruz de siempre”–, “también vamos a poner lindas las comunidades, también vamos a asfaltarle su plaza” [19/03/2015].

En su mayoría, los integrantes de la caravana eran “residentes charagüenos” en Santa Cruz, como se conoce a la población karai del pueblo que, pudiendo haber nacido en Charagua, vive la mayor parte del tiempo en la capital departamental pero sigue manteniendo vínculos con Charagua y, en algunos casos, también propiedades agropecuarias y cierta influencia política entre bastidores. Los vínculos de los residentes charagüenos con su lugar de origen se expresan y renuevan periódicamente, sobre todo

a través del nutrido calendario de festividades locales y, muy especialmente, durante los carnavales de febrero, la fiesta cruceña por excelencia y, junto a los concursos de belleza femenina y la ingesta de alcohol, paradigma de la cruceñidad y de la auto-representación de la identidad “camba” criolla (Gustafson 2006, Waldmann 2008). Pero también hay otros espacios de vinculación, como los procesos electorales –cuando los residentes acuden a Charagua para votar a favor de *los suyos*– o las movilizaciones convocadas por el Comité Cívico, que tiene en los residentes una de sus principales bases de apoyo e intermediación con la gobernación cruceña.

A pesar de que el Comité Cívico se presenta como una organización con vocación de incorporar al conjunto de la sociedad charagüeña, unida por “luchas cívicas” enfocadas al “desarrollo”, se trata de un tipo de organización con un marcado carácter étnico y clase que, básicamente, aglutina a las familias karai de los barrios centrales del pueblo, muchos de ellos vinculados a la ganadería o a sectores “profesionales”, como la educación, donde, pese a la entrada muchos profesores guaraníes en las últimas dos décadas, los karai siguen ocupando la mayoría de puestos directivos. Asimismo, el Comité es un actor político tanto a nivel local como regional. Al igual que el conjunto de comités cívicos que se irían formando en los pueblos de provincia cruceños desde mediados del siglo XX, emulando el Comité pro-Santa Cruz de la capital²⁶⁷, el Comité Cívico de Charagua es parte integrante del movimiento regionalista cruceño y, sobre todo, parte en contienda en las luchas de poder que estructuran el campo político charagüeño, desde la victoria de Los Verdes en las elecciones municipales de 2010, polarizado entre “opositores” e “impulsores” de la autonomía indígena (véase Capítulo 6).

Sin duda, el cabildo –un mecanismo de participación reivindicada como “propia” desde el cruceñismo y movilizadora durante los conflictos por la autonomía departamental (cf. Marca 2014)– apelaba a una demanda de alta agregación en Charagua: la carretera *integradora*. Pero, como no podía ser de otra forma, el acto tenía

²⁶⁷ El Comité Pro Santa Cruz nace en la década de los cincuenta en el marco de las luchas cruceñas por el 11% de las regalías del gas y, progresivamente, se iría institucionalizando, auto-representado como el “gobierno moral” de Santa Cruz y de defensa de los intereses cruceños ante el “centralismo” de La Paz, manteniendo siempre esta matriz de clase, estatus y etnicidad (Pruden 2012). Desde inicios del 2000, el Comité, que fue presidido por Rubén Costas antes de su salto a la prefectura en 2004, sería la principal instancia de defensa de la “autonomía departamental” y de articulación del movimiento regionalista cruceño (Fabricant 2009, Marca 2014).

un marcado sesgo político que hacía que tan solo algunos, aun compartiendo la demanda, se sintieran *integrados*. Las tonalidades políticas del cabildo pro-carretero eran más evidente aún si tenemos en cuenta que apenas faltaban cuatro meses para las elecciones generales, convocadas para el 12 de octubre de 2014.

Había, además, otro elemento que atravesaba las interpretaciones del acto. Pocos días antes, el 12 de junio de 2014, el Tribunal Constitucional Plurinacional había emitido, al fin, la declaración de plena constitucionalidad del estatuto autonómico guaraní [Declaración Constitucional Plurinacional 023/2014]. Habían pasado dos años desde su aprobación por parte de la Asamblea Autónoma: dos años de espera, trámites burocráticos, presiones e “incidencia” ante el Tribunal. La emisión de la Declaración había vuelto a situar la autonomía indígena en las conversaciones charagüeñas. “Los opositores quieren tapan la victoria de la autonomía, están nerviosos porque se viene el referéndum y saben que van a perder”, decía Belarmino Solano, que se miraba el acto desde lejos y sin demasiado entusiasmo. El objetivo de los impulsores del proyecto autonómico guaraní era que el referéndum de aprobación del estatuto se convocara cuanto antes, a poder ser el mismo día de las elecciones generales, en todo caso, *antes* de las elecciones municipales previstas para inicio de 2015. “Estamos haciendo incidencia con el Tribunal Supremo Electoral para que viabilicen”, decía Belarmino.

Así pues, a través del cabildo pro-carretero *unos* y *otros* calibraban (y exponían) sus fuerzas ante la llegada de inminentes batallas.



Ilustración 38 Cabildo pro-carretero en Charagua Pueblo

En la plaza, junto a centenares de charagüeños, daban la bienvenida a la caravana la banda musical del regimiento militar del Boquerón y una inmensa parrilla donde se carneaban las ocho vacas donadas por AGACOR, la asociación de ganaderos charagüeños. Además de los karai más vinculados al Comité, también había muchos guaraníes venidos de comunidades próximas al pueblo y “gremialistas” collas del mercado: “cuando se trata de colaborar en las luchas cívicas, lo hacen. Sin ningún miramiento, sin colores políticos. Se les dice: “se cierra su mercado”, lo cierran, todingas las ventas. ¡Machos son *nuestros* collas!” [31/08/2014]. Así valoraba la participación de los sectores collas en las “luchas cívicas” Maria Antonia Aramsibia, sempiterna presidenta del Comité Cívico charagüeño y –evidenciando las disonancias con el discurso “apolítico” del movimiento cívico– asambleísta suplente por Los Verdes en la Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz entre 2010 y 2014.

Aramsibia era la única mujer en la nutrida y distinguida tribuna de autoridades locales, departamentales y nacionales que recibieron la caravana. Además del ex-alcalde de la APG Claudio López –la única aparición que haría en Charagua desde que en 2010 dejó la alcaldía para entrar a trabajar por la Gobernación (véase Capítulo 5)– y el actual alcalde Domingo Mérida, había diversos asambleístas departamentales, el alcalde de Camiri y el alcalde del municipio de Boyuibe, por donde también debe pasar la carretera demandada. Les acompañaba Juan Enrique Jurado, senador por el MAS y famosísimo cantautor de música folklórica chaqueña, casado con una charagüeña. El único dirigente guaraní presente en el acto era Avilio Vaca, tras su paso por la Asamblea Autonómica nombrado capitán grande de Parapitiguasu.

Uno de los discursos más apasionados fue el de Julio Salek, charagüeño “medio-residente” en Santa Cruz y ex-rector de la Universidad Gabriel René Moreno. Salek destacó las grandes aportaciones que ha hecho “este girón patrio que es Charagua” a Bolivia: la “sangre vertida” durante la Guerra del Chaco en defensa de la integridad territorial y los hidrocarburos. “¡Charagua no le debe nada al gobierno, es el gobierno quien le debe todo a Charagua!”, gritó. Juliño también aludió a la “mezcla de sangres”: de “los pioneros fundadores de Charagua” con “los valerosos guerreros guaraníes” y con “la gente llegada del interior que han hecho sus casas en Charagua y ahora ya son charagüeños”. Todos ellos, unidos por la carretera integradora. Su discurso

cerró aludiendo –y resignificando– la explotación laboral guaraní en el régimen de hacienda: “Hoy ya no hay patrones que guasquean a sus peones, pero sufrimos en nuestras carnes una nueva forma de esclavitud: la incomunicación, estar aislados, con flotas que se accidentan y se plantan por el lodo y el fango. ¡El aislamiento es un crimen de lesa humanidad!”.

El discurso de Avilio Vaca, que habló en nombre de las cuatro capitanías, fue menos épico y mucho más breve. Sin embargo, se hablaría de él durante semanas. Avilio informó que tenía una “buena noticia” que comunicar: las capitanías habían “hecho gestión” y, gracias al “hermano senador” Juan Enrique Jurado, el próximo 25 de julio les recibiría en audiencia el presidente Evo Morales. Allí le plantearán *directamente* la demanda de carretera.

No hacía falta que añadiera mucho más. Las capitanías guaraníes exhibían ante el cabildo convocado por los “opositores” que, aun estando *fuera* del poder municipal, tenían capacidad de acceso *dentro* de los núcleos decisorios del Estado Plurinacional y, además, en su misma cúspide: Evo. El acceso se daba desde una lógica muy distinta a la maraña de trámites burocráticos en los que, paralelamente, estaban involucrados los guaraníes para hacer avanzar el proceso autonómico: gracias a la intermediación personal de Juan Enrique Jurado, quien *entra al palacio sin llamar*, así me lo destacaría Liliana, una de mis principales interlocutoras karai en el pueblo, quien también me diría que “los Jurado” son unos de los más “platudos” de Charagua [DC, 17/06/14].

Tras los discursos y la actuación de un grupo juvenil de danzas tradicionales chaqueñas, vino el churrasco, de cuya distribución entre los asistentes al cabildo se encargaron Liliana y otras mujeres karai vinculadas al Comité. Me puse a hacer cola junto a decenas de guaraníes, sobre todo mujeres y niños, que esperaban su turno en el edificio al lado de la municipalidad donde se servía la cena. Muchos de ellos traían bolsas de plástico para llevarse la comida. Cuando me vio, Liliana se rió –“¡pero qué haces tú aquí!”– y me ordenó que entrara dentro a comer. Allí estaban las autoridades, comiendo en una mesa y, en el patio, muchos karai que habían accedido directamente a la carne sin hacer cola. Mientras me servían la cena, Liliana y doña Berta se quejaban, entre risas, de que muchos guaraníes “bolsean” y, después, vuelven a hacer cola para llevarse más carne.

* * *

El 19 de septiembre de 2015, 24 horas antes de la celebración del referéndum, Evo Morales llegaba al coliseo de Charagua Pueblo. Habían pasado casi seis años desde su primera visita a Charagua, en el marco de la campaña para las elecciones generales de 2009 (véase Capítulo 6). Aunque su irrupción un día antes del referéndum se entendió como un acto de campaña por el Sí, Evo –que no habló en ningún momento de la autonomía indígena– llegaba para “entregar” obras. Y no cualquiera. A través de la firma del proyecto con un fondo financiero chino, se escenificaba la “entrega” definitiva de la anhelada *carretera integradora*.

La de Evo no era la única visita de alto nivel en los días previos al referéndum. Dos días antes, el vicepresidente Álvaro García Linera, el presidente de YPFB y el Ministro de Autonomías inauguraban en San Antonio del Parapetí, la principal comunidad de Parapitiguasu, un proyecto de exploración hidrocarburífera (Itaguazurenda X3) realizado directamente, en todos sus tramos, por YPFB, empresa-símbolo que extrae el gas de “todos los bolivianos” (véase Capítulo 2): “Cuando el hermano Evo nacionaliza, la plata queda acá. Ahora, lo que perforamos en Bolivia no se lo llevan los gringos, ahora esta plata queda”, diría Linera en el discurso de inauguración [17/09/15].



Ilustración 39. Belarmino Solano con Evo Morales en el acto de entrega de la carretera



Ilustración 10 Acto de inauguración del proyecto de YPFB en San Antonio del Parapetí (de izquierda a derecha: Avilio Vaca, el capitán grande de Parapitiguasu y García Linera)

En la tarima de autoridades de los dos actos estaban Avilio Vaca y Belarmino Solano, sentados al lado de las autoridades estatales. Hacía un año que Avilio había sido electo diputado nacional y menos de cuatro meses que Belarmino había asumido la alcaldía de Charagua. Ambos concurrieron a las elecciones con el MAS, en lo que se calificó como una “alianza orgánica” y “estratégica” de las cuatro capitanías guaraníes con el gobierno central, esto es, una alianza validada previamente por los mecanismos

decisorios de las capitanías (*orgánica*) y entendida como una apuesta para lograr la consecución de objetivos colectivos que no necesariamente son los mismos que los del MAS (*estratégica*).

En el acto con Evo Morales no estaba el “compañero” Juan Enrique Jurado, pues había sido nombrado embajador en el Ecuador, “pero sigue latente todo el trabajo que ha hecho, junto las organizaciones originarias de Charagua, para poder cumplir este sueño que es la carretera”, diría el flamante (y provisional) alcalde Belarmino Solano.

1.1. Ganar la autonomía desde el acercamiento (político y burocrático) al Estado Plurinacional

Además de revelar las persistentes relaciones sociales de desigualdad y racialización que atraviesan todos los actos “públicos” que tienen lugar en Charagua, la escena del cabildo pro-carretero –y su contraste con la nueva posición guaraní en los actos proselitistas de Evo y Linera– sirve como preludeo del tipo de movimientos que se darían en Charagua en el largo interregno que medía entre la aprobación del estatuto por parte de la Asamblea Autonómica Guaraní en Charagua (17 de junio de 2012) y la celebración del referéndum para su puesta en vigencia (20 de septiembre de 2015).

Durante estos tres años en que el proyecto autonómico indígena fue algo de resolución incierta y, en diversos momentos, francamente improbable, los guaraníes hicieron frente a múltiples trámites, trabas y demoras burocráticas y, sobre todo y en consecuencia, *esperaron*. Primero, esperaron prácticamente dos años a que el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) declarara plenamente constitucional el estatuto; después, esperaron, prácticamente un año más, a que el Tribunal Supremo Electoral (TSE) convocara el referéndum²⁶⁸. La espera ante la resolución de trámites necesarios que nunca acababan de resolverse ha sido, pues, una experiencia que, con algunos de sus derivados (incertidumbre, confusión, impotencia, arbitrariedad), ha devenido

²⁶⁸ Pese a que ambos procesos –la constitucionalización del estatuto por parte del TCP y la convocatoria del referéndum por parte del TSE– están concebidos como procedimientos “lineales” y “racionales”, en la práctica, su resolución fue todo menos eso, y requirió múltiples desplazamientos, “audiencias” con los representantes de ambos órganos e incluso alguna que otra protesta colectiva ante sus sedes. Además, las demoras se producían por aspectos procedimentales menores (firmas de los magistrados del TCP, no publicación de los documentos ya aprobados) no previstos en el propio marco regulativo.

absolutamente central para los impulsores del proyecto autonómico de Charagua; también para aquellos que hemos acompañado su desarrollo y tratado de comprenderlo.

En su libro *Pacientes del Estado*, una etnografía sobre la espera a la que diariamente se ve sometida la población de los barrios pobres del Gran Buenos Aires en sus interacciones con distintos tipos de servicios sociales, Javier Auyero (2013) propone analizar la espera como un “fenómeno productivo” de relaciones de subordinación, un mecanismo de disciplinamiento enraizado en la cotidianeidad de los desposeídos. En sus interacciones con distintas instancias estatales, sostiene Auyero, los pobres reafirman algo que, en realidad, ya saben por su propia experiencia: que deben esperar (y obedecer) –ser “pacientes del estado”– para conseguir aquello que reclaman y que, muchas veces, les es reconocido como un derecho formal. “Los habitantes urbanos pobres, *aprenden a ser pacientes del Estado*, a través de sus frecuentes intercambios con políticos, burócratas y funcionarios. Dado que se ven recurrentemente forzados a cumplir y obedecer los mandatos del Estado (...) reciben a diario una sutil lección, por lo general no explícita, de subordinación política” (Auyero 2013:25, énfasis en el original)

En cierto sentido, los dirigentes guaraníes y sus acompañantes también se convirtieron en “pacientes del Estado Plurinacional”, en tanto que la consolidación de su proyecto político dependía tanto del cumplimiento de trámites y requisitos, como de decisiones, ritmos e intereses sobre los que apenas tenían control, arrebatándoles una “libre determinación” que debe someterse a aquello *determinado* desde el Estado Plurinacional. Asumiendo la tesis de Auyero –la espera no es solo un “tiempo muerto”, sino un *fenómeno productivo*– creo que, no obstante, para los dirigentes guaraníes la espera no solo produjo subordinación. Se trató, si se quiere, de una espera mucho más “productiva”.

Para empezar, los impulsores del proyecto guaraní no esperaron ante el Estado Plurinacional de la misma forma ni, sobre todo, desde la misma posición de necesidad material en la que se ven obligados a esperar los habitantes de las villas miseria de Buenos Aires o, en nuestro contexto, los comunarios guaraníes, que también aprenden a esperar en sus interacciones con el estado y la sociedad karai; como el día que mujeres y niños guaraníes aguardaban pacientemente su turno para el churrasco, y las mujeres karai disponían del poder discrecional de hacer esperar a unos y hacer que, otros, en

cambio, no tuviéramos que esperar.

Si bien la espera ante las constantes demoras burocráticas –que fueron más la regla que la excepción– no incluyó apenas (con dos excepciones)²⁶⁹ ninguna movilización colectiva que exigiera el cumplimiento de derechos constitucionalizados, en sus formas de afrontar la espera los guaraníes demostraron un “sentido de la propia agencia” que Auyero (2013:188) considera que “es mínimo o inexistente” en las interacciones de los pobres urbanos con el estado y su burocracia. Mientras el proceso autonómico estaba atrapado en las telarañas de la burocracia plurinacional, los guaraníes no estuvieron de brazos cruzados, sino que se *acercaron* al Estado Plurinacional: a sus entramados burocráticos, pero también y al mismo tiempo a sus núcleos decisorios, al partido de gobierno y al sistema de distribución de recursos de “desarrollo” en el espacio rural; llegando a encabezar ellos mismos la “lucha histórica” por la carretera, una demanda que vehicula un anhelo profundo, y transversal en la sociedad charagueña, de *cercanía* a la nación y *acceso* al desarrollo y a cierta noción de modernidad.

A la vez que los guaraníes se acercaban al Estado Plurinacional, el Estado Plurinacional se acercó a Charagua y a los guaraníes como no lo había hecho nunca antes. Así lo destacaba el mismo Linera en el acto petrolero de San Antonio del Parapetí, cuando iniciaba su discurso con una anécdota que, además de reflejar su misoginia y tono paternalista –algo más que habitual en las performances de los altos representantes del Estado Plurinacional en los espacios rurales y relegados–, representa en sí mismo una estrategia de acercamiento *desde arriba* a los lenguajes de *los de abajo*:

“Quiero decirles que he tenido un poco de problemas hoy día hermanos. Esta mañana, me despierto, como siempre, cuatro y media de la mañana, y me despido de mi mujer. Me pregunta: “¿Dónde estás yendo ahora?” Y le digo: “estoy yendo a Charagua” “¿¡Y qué es eso de ir a Charagua cada día!?””, me dice hermano [risas del público]. Sospechosamente ya estoy aquí segunda, tercera vez en Charagua en

²⁶⁹ Las dos excepciones fueron en el marco de protestas organizadas por la CONAIOC, organización que reúne a las distintas autonomías indígenas en formación (o ya formadas). La primera fue en mayo de 2014, ante la sede del TCP en Sucre, donde se estableció una “vigilia” para exigir el desbloqueo en las declaraciones de constitucionalidad del estatuto. Participaron diversos dirigentes guaraníes. La segunda fue el 22 de septiembre del 2014 ante la sede del TSE en La Paz para exigir la convocatoria de distintos referéndums. Si bien fue más numerosa que la del TCP (sobre por la asistencia de comunarios de Totorá Marka y Jesús de Machaqá), apenas contó con la presencia de cinco dirigentes guaraníes.

poco tiempo. Cree que algo raro tengo yo aquí en Charagua [risas]. Por favor hermano capitán, usted tiene que decir públicamente que no soy un nuero de Charagua [más risas], porque está sospechando mi mujer de que aquí algo raro yo tengo, que tengo algún desvío con alguna *kuñatai* [mujer joven guaraní], mi hermano” [Álvaro García Linera 17/09/15]

En el mismo acto, el diputado Avilio, sin tanto circunloquio humorístico, decía: “más antes hacíamos bloqueo para hacer bajar al gobierno, ahora hacemos *acercamiento*, no necesitamos acarrear y hacer sufrir a los hermanos, somos propositivos, traemos proyecto”. Las palabras del diputado Avilio eran una referencia clara, y una crítica directa, a los “hermanos” guaraníes de la capitania de Takovo Mora, situada a menos de 100km al norte de Charagua que, un mes antes, protagonizaron un bloqueo, brutalmente reprimido por la policía, para exigir el cumplimiento de un derecho colectivo (la consulta previa) que en Parapitiguasu se negoció políticamente sin “sufrir ni pelear”²⁷⁰.

El contraste ante estas dos formas de *acercamiento* al Estado Plurinacional – proyectos a cambio de derechos y movilización colectiva en defensa de derechos– reflejan las referidas dimensiones ambivalentes del proyecto guaraní como también algunas de las implicaciones (y renunciaciones) de la estrategia de acercamiento.

Retomaremos este debate sobre las ambivalencias del proyecto autonómico guaraní y del acercamiento con el gobierno nacional en las conclusiones. Veamos ahora con algo más de detalle cómo se concretaron estos acercamientos “propositivos”, y sin bloqueo, mientras se esperaba –con distintos grados de (im)paciencia– la convocatoria del referéndum.

²⁷⁰ En la página web del portal contra-informativo “Chaski Clanfestino” se encuentran crónicas, grabaciones, vídeos y fotos del conflicto de Takovo Mora y la represión en la comunidad de Yateirenda: [<https://chaskiclandestino.wordpress.com/2016/08/18/la-represion-en-takovo-mora-los-recorridos-de-la-lucha-guarani-contra-el-extractivismo-petrolero>, 19/04/2018, última consulta]. En 2016, la Defensoría del Pueblo elaboró un completo informe donde se recogen los espeluznantes testimonios de las agresiones y se enumeran los derechos humanos vulnerados. Además de una utilización excesiva e indiscriminada de la fuerza, incluyendo el uso de gases lacrimógenos, muchos testimonios coinciden en señalar el uso de un lenguaje racista –“*Veíamos policías por todos lados que gritaban -¡a este lo vamos a matar, indios de mierda (Informe Defensoría 2016:16)-*”, y los insultos y amenazas de violación a las mujeres: “*insultaron a las mujeres diciéndoles hija de putas, también indicaron que las iban a violar*” (ibíd.38).

1.1.1. Entre la burocracia y la incidencia: conociendo las entrañas del Estado Plurinacional

El acercamiento de los impulsores del proyecto autonómico guaraní al Estado Plurinacional se ha producido a través de dos caminos y lógicas –burocrática y política– que, vistas en perspectiva, están mucho más vinculadas entre sí de lo que me pareció en aquel entonces, cuando yo mismo también tuve que convertirme en “paciente” de la burocracia plurinacional.

Como venimos viendo a lo largo y ancho de esta tesis, pese a que la autonomía indígena está recogida en la parte enunciativa de Constitución como un derecho colectivo indígena y una de las expresiones de su libre determinación (artículo 2 CPE), su efectivización implica necesariamente sumergirse en los insondables laberintos de la burocracia plurinacional para *cumplir* con un confuso cuerpo procedimental de requisitos y trámites burocráticos cuyo cumplimiento es necesario para seguir avanzando...hasta la superación del trámite siguiente²⁷¹. Así, durante los seis años que se ha prolongado el proceso, los guaraníes y sus acompañantes han entrado en contacto con diferentes instancias y funcionarios de *todos y cada uno* de los nuevos órganos de poder público (ejecutivo, legislativo, judicial y electoral) del Estado Plurinacional: tanto para realizar los trámites requeridos por el marco jurídico que regula la conversión municipal a autonomía indígena, como también para exigir su resolución efectiva.

Mientras que los guaraníes y sus acompañantes hacían trámites y, con mucha frecuencia, viajaban a las sedes de distintos órganos del estado para lograr el desbloqueo del proceso, paralelamente también se daban otro tipo de acercamientos protagonizados por los mismos actores que no se regían tanto por la lógica burocrática, idealmente asentada en la racionalidad y la “impersonalidad formalista” (Weber 2002 [1922]: 179-180), sino por la *escenificación de la lealtad política* con el gobierno nacional y el MAS en el marco de una serie de intercambios propios de un proceso de negociación. En estos acercamientos políticos la autonomía indígena estaba siempre presente, pero con un rol mucho más ambivalente: era una vía de llegada al estado y, al mismo tiempo, una

²⁷¹ Además de los principales pasos y trámites recogidos en la Introducción, si tomamos en cuenta todo un conglomerado de trámites menores también necesarios para el avance del proceso autonómico, la conversión de un municipio a autonomía indígena implicaría la superación sucesiva de un total de 14 pasos formales, cada uno con sus formularios de solicitud, documentación paralela de respaldo y procesos de aprobación (Cameron y Plata 2017:33).

demanda ante este, pero no era la única demanda y, muchas veces, tampoco la principal.

En este sentido, uno de los rumores que circulaban sobre la reunión entre Evo Morales y los capitanes guaraníes anunciada por Avilio Vaca durante el cabildo pro-carretera es que el presidente les había dicho que debían elegir: “o autonomía o carretera”. La misma persona que me comentó este rumor, un ex-dirigente de Charagua Norte que no estuvo presente en la reunión, también me dijo que los guaraníes habían elegido ya en la misma reunión: carretera.

Marco Casiano, secretario de comunicación de la Asamblea Autonómica, sí que estuvo presente en la reunión –que él denominaba “diálogo con el presidente”–, junto con Avilio Vaca, Ruth Yarigua y Huber Rivero, capitanes grandes de Parapitiguasu, Charagua Norte y Bajo Isoso; René Gómez, presidente de la Asamblea, y Juan Enrique Jurado, quien posibilitó la audiencia con Evo, pues, como me contaría él mismo, le une a Evo una “*relación personal* muy fuerte, de años compartiendo juntos este proceso de cambio” [DC, 2/09/2014]. Marcos destacaba que la reunión se desarrolló en la residencia presidencial. Le impresionó el contraste entre la opulencia de la casa y la modestia de su ocupante: “Evo es un indígena, es bien sencillo, tranquilo nomás”. Él mismo les sirvió fruta y jugo de maracuyá. La reunión se prolongó hora y media. Según Marco, no hablaron mucho sobre la autonomía. Evo simplemente apeló al marco constitucional y les emplazó a “hacer gestiones” directamente con el Ministerio de Autonomías. Les confirmó que la carretera se haría sí o sí. “Nos dio su palabra” [DC, 14/09/14].

Por su lado, René Gómez explicaba que “presentamos al presidente tres proyectos grandes: primer proyecto, carretera; segundo, autonomía indígena; y lo tercero es el pacto social de ir con la línea de Evo Morales, de hacer alianza directa con el gobierno”, que explicitaba que era *directamente* con el gobierno (y con Evo) y no con “el MAS de aquí”, esto es, la sección local del MAS en Charagua. Aun asumiendo esta alianza, Gómez mantenía una mirada crítica sobre el papel del gobierno en el proceso autonómico –“parece que es teóricamente nomás lo que dice el gobierno”–, y así se lo explicitó al presidente: “Yo le decía de que parecía que tenemos dos enemigos de la autonomía indígena: el gobernador [de Santa Cruz] y el gobierno central. Entonces, él explicó de que el proceso es muy difícil, por todos lados hay esto, gente que está contra la autonomía indígena. Pero que, al tiempo, se va a dar” [René Gómez, 23/03/15].

Aunque nunca pude acabar de saber todos los detalles de esta reunión –otro rumor era que los guaraníes trataron de negociar la implementación directa de la autonomía indígena sin necesidad de pasar por el referéndum–, la reunión con Evo ejemplifica y, de algún modo, inaugura una nueva estrategia guaraní de acceso a la autonomía: la combinación de la vía burocrática con la vía política: la *incidencia*, en términos émic, que podía pasar por métodos de presión colectiva o amenazas de movilización que no se acabaron de concretar nunca, pero que sobre todo se entendía como el uso de los contactos y relaciones personales para acceder a los núcleos decisorios del estado y hacer avanzar el proceso. La esperanza era, pues, que la “incidencia” sirviera para acortar la espera generada por las demoras burocráticas.

Si me refiero a la *indecencia* como una *estrategia* es porque, si bien en algunos momentos su aplicación fue oscilante y no compartida por todos los actores, esta parte de un análisis que trata de definir las acciones a emprender tomando en cuenta el funcionamiento *real* del Estado Plurinacional y de aquellos actores concretos que, al margen (y por encima) de la burocracia y las regulaciones jurídicas, lo hacen funcionar *realmente*. Tal análisis parte de la propia acumulación de experiencia y conocimientos, del aprendizaje, a lo largo de este largo proceso de contactos en que el entramado burocrático plurinacional, fue, sin duda, un obstáculo –incluso una vulneración de los derechos humanos de los pueblos indígenas–, pero también fue *productivo*: de conocimientos, contactos y vías de acceso utilizadas para la *incidencia*.

El relato de una “reunión interna” celebrada en la oficina charagüeña de CIPCA poco después de la audiencia con Evo, puede servir para ejemplificar los planteamientos de esta estrategia de *incidencia*, a la vez que revela la acumulación de información sobre las entrañas del Estado Plurinacional desde una lectura profundamente imbricada con las diferentes realidades (y disputas) locales de Charagua.

Desentrañando el Estado Plurinacional desde las oficinas de CIPCA

La reunión empieza con un “análisis de coyuntura”. Antes, Belarmino hace una advertencia bien reveladora de cuál es la “coyuntura” local: “hay que vigilar con los topes de la oposición, tenemos que tener cuidado que no entren en estas reuniones estratégicas, que sea gente de confianza”.

Muchas intervenciones se dirigen hacia las próximas elecciones generales de

octubre y en cómo pueden influir en el avance del proceso. “El escenario electoral es complicado”, dice Magaly, “antes sabíamos quién era el enemigo, ahora estamos fuera y estamos dentro”. También señala las “debilidades” de la APG nacional, atravesada por múltiples conflictos internos. Sus dirigentes apenas se han implicado en el proceso autonómico: “qué importa lo que hagan allá en Camiri”, dice Huber Rivero, capitán grande del Bajo Isoso, quien está tomando un rol mucho más activo del que tenía antes en los espacios vinculados a la construcción autonómica. Como en otras reuniones, va acompañado de dos hombres jóvenes que nunca hablan. Alguna vez se referirá a ellos como “mis guardaespaldas”.

Ruth Yarigua informa que en la asamblea donde se eligió a don Avilio para “candidatear” a las elecciones, este explicitó que su “gran objetivo” sería llevar adelante la autonomía. Alguien pregunta dónde está Avilio, por qué no ha venido a la reunión. Parece que está en una asamblea con los guarayos, pues para candidatear en la circunscripción especial indígena de Santa Cruz necesita el aval de los cinco pueblos indígenas del departamento. “Ese guarayo, hace tiempo que buscaba un puesto”, dice con sorna Huber.

Marco Casiano considera que “nuestra prioridad tiene que ser el referéndum. Hay que conseguir un nuevo diálogo con el presidente –y un segundo, tercero y porque no un cuarto. El Tribunal Supremo ha demostrado que sigue lo que le mande el ejecutivo, y que si este le exige en 24 horas cambian de opinión”. Propone volver a hablar con Juan Enrique Jurado.

Magaly apunta el nombre de Juan Enrique Jurado a la pizarra junto con un título: “canales de incidencia a partir de la cercanía con actores”. La reunión se centra desde entonces en sugerir cuáles pueden ser estos actores. Aparecen múltiples nombres de ministros y diputados, y de “brazos derechos” de estos ministros y diputados que servirán para llegar hasta ellos.

Mientras se empieza a diseñar un cronograma de socialización del estatuto, Huber se ausenta un largo rato. Cuando vuelve dice que estaba hablando por teléfono con el “brazo derecho” de Carlos Romero, ministro de gobernación y uno de los hombres fuertes del gobierno del MAS, y que está noche volverá a hablar con él. También comunica que tiene contacto directo con el ministro “José Pérez”. Más adelante, compruebo que no existe, ni ha existido, ningún ministro llamado así. Se nombran a Ruth Yarigua, Huber Rivero y Marco Casiano como responsables para hacer esta “incidencia”. Huber bromea sobre la nueva unión entre “ava-norteños” e isoseños. Ruth informa que la sección local del MAS de Charagua les ha comunicado que quieren hacer una reunión con las cuatro capitanías. Huber considera que esto es “faltar el respeto”. La reunión debería ser directamente con la estructura nacional del MAS: “somos gente importante”, bromea de nuevo. O quizás no tanto.

1.2 Ganar la autonomía desde el poder municipal y de la mano del MAS

“El MAS no hace campaña, entrega obras”, de una conversación en el mercado de Charagua

Semanas después de la “reunión interna” entrevisté a Belarmino Solano. Pese a la no respuesta del Tribunal Supremo Electoral (TSE), él no había perdido la “esperanza”: “Yo no quiero perder la esperanza de que el referéndum sea antes de abril [de 2015]. Estamos siendo optimistas, quemando instancias para poder hacerlo antes de las elecciones municipales”. Las esperanzas de Belarmino no se sostenían en el funcionamiento “autónomo” del Tribunal Electoral, que, al decir de Marco, “ha demostrado que sigue lo que le manda el ejecutivo”, sino en la “alianza” que “el pueblo guaraní” había tejido con el gobierno: “De una u otra forma tiene que dar oída el gobierno, porque el pueblo guaraní es su *aliado directo* ¿no ve? Hay que recordar al presidente y a sus demás que tienen compromisos, que *hay una deuda que hay que cumplir con el pueblo guaraní*” [Belarmino Solano, 11/09/14].

El gobierno no parecía sentirse muy vinculado con la “deuda” hacia el pueblo guaraní, o quizás, al fin, el TSE era un órgano que seguía sus propias dinámicas institucionales al margen de lo que “le mande el ejecutivo”. Inclínandome más por la primera opción, el caso es que apenas un mes después de las elecciones generales de octubre, donde Evo Morales y el MAS arrasarían de nuevo y por vez tercera consecutiva²⁷², el TSE emitía la convocatoria de elecciones subnacionales (departamentales y municipales) a celebrarse el 29 de marzo de 2015 sobre *la totalidad de municipios bolivianos*, otra vez con el inciso de la “provisionalidad” hasta la entrada en vigencia de los estatutos (es decir, la victoria del Sí en referéndum) para el caso de las autoridades electas en los municipios en conversión a autonomía indígena. Se trataba, en fin, de un escenario idéntico al de 2010 (véase Capítulo 6) que implicaba, de nuevo, la subordinación de la construcción autonómica a los ritmos electoralistas y

²⁷² El binomio Evo-Álvaro cosechó el 61% de los votos y logró los dos tercios en el Congreso, manteniendo (y en números absolutos, ampliando) su mayoría con respecto a las elecciones de 2009. En Charagua, con el 65% de votos, el MAS se situaba muy por encima de la media departamental, donde también era la fuerza más votada (49%). Por primera vez, el MAS ganaba, por un centenar de votos, en Charagua Pueblo.

agendas partidistas, además de un desconocimiento desde las instituciones del Estado Plurinacional a demandas y derechos indígenas constitucionalizados.

Pese a que en la capitania de Charagua Norte se hablaba de “bloquear” y “cortar las llaves de gas”, lo cierto es que la decisión del Tribunal no implicó ninguna protesta, sino la elaboración de un “plan”, o más bien, dos: el denominado “plan A” seguía siendo la autonomía indígena: “no podemos olvidarnos que la autonomía indígena es la lucha del movimiento indígena, ese es nuestro gran objetivo”, diría Ruth Yarigua. Si había un “plan A” era porque existía un “plan B”: armar una lista electoral, o *plancha*, para concurrir las elecciones municipales, sacar a los “opositores” y, una vez en el poder municipal, “viabilizar” la autonomía. El riesgo, evidente y evidenciado múltiples veces, era que el “plan B” subsumiera y se convirtiera en el verdadero “plan A”.

1.2.1. Instrumentalizaciones del Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos

Los guaraníes materializaron el “Plan B” a través de una alianza con la sección local del MAS en Charagua que esperaba reproducir a nivel municipal el éxito de la alianza con el MAS en las elecciones generales de octubre de 2014, en las que Avilio Vaca resultó electo diputado, pasando a engrosar la renovada mayoría oficialista en el Congreso y a convertirse en una pieza más de *acceso e incidencia* ante y dentro del Estado Plurinacional. Como es habitual ante aquellos guaraníes que “se convierten” en políticos, incluso antes de que fuera electo diputado, no faltaron interpretaciones suspicaces sobre el nuevo rol que realmente jugaría: “Avilio es ahora un soldado de Evo, ya no sigue lo que le manda la organización”, “es más político que orgánico”.

Los candidatos de la “plancha” para concurrir a las elecciones municipales fueron electos en una asamblea siguiendo los siempre presentes, y conflictivos, criterios de equilibrio y rotación territorial. En este caso, todavía más complejos al involucrar, por vez primera en unas elecciones municipales, al conjunto de las cuatro capitanías guaraníes y, además, a sectores no guaraníes militantes del MAS en Charagua, sobre todo sectores colla vinculados al comercio, pero también algunos karai. Por otro lado, se trataba de una alianza con un partido político de alcance nacional, aunque, según la

propia “mitología fundacional” del MAS, se trate de un partido *de y para* los campesinos alejado de los partidos tradicionales (Stefanoni y Do Alto 2010:304). Desde su fundación en 1999 en el trópico de Cochabamba por parte de Evo Morales, secretario ejecutivo de la federación de sindicatos cocaleros del Chapare (cargo que conserva hasta hoy), el MAS fue concebido como un *instrumento político* para la auto-representación de las clases campesinas y subalternas, tal como indican sus siglas completas: Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-ISPS)²⁷³.

Las capitanías guaraníes recuperaban, pues, el segundo “apellido” del MAS-ISPS, apropiándose del partido como un instrumento útil para sus objetivos políticos: llegar al poder municipal (Plan B) e impulsar desde allí la autonomía (Plan A). A su vez, “el partido” instrumentalizaba a los guaraníes, buscando aprovechar tanto la mayoría social guaraní como las estructuras organizativas de las capitanías para lograr expandir su presencia territorial en un espacio donde nunca antes había ganado unas elecciones municipales. Por primera vez desde las elecciones municipales de 2004 – cuando una reforma constitucional y legislativa permitió la concurrencia directa de organizaciones indígenas (véase Capítulo 5)– las siglas de la APG desaparecieron de la oferta electoral, absorbidas por las del MAS.

Lo que para algunos (pocos) dirigentes guaraníes fue interpretado como una sumisión de “la organización” a los dictados del partido, para algunos (bastantes) no guaraníes próximos a la sección local del MAS, se interpretó en un sentido simétricamente inverso: un sometimiento de “el partido” a los guaraníes, que coparon la mayor parte de la plancha. Se revelaba así un complejo juego de instrumentalizaciones mutuas donde, ciertamente, se hacía difícil calibrar quién instrumentalizaba a quién y qué tipo de pactos y contra-partidas engrasaban realmente la alianza.

²⁷³ De hecho, en su fundación como partido político primero fue el “instrumento” que el “partido” (cf. Viola 2001, Stefanoni y Do Alto 2006, 2010; Zuazo 2009). En 1998, Evo Morales, creaba el Instrumento Político Para la Soberanía de los Pueblos (ISPS), una de las diferentes expresiones político-partidarias que recogerían la “tesis del instrumento político” que se venía debatiendo entre el sindicalismo campesino y cocalero desde fines de los ochenta. Ante las trabas de la Corte Electoral para registrar la personería jurídica del ISPS como un nuevo partido, en 1999 “el líder cocalero se prestó –según algunos, compró– la sigla del Movimiento al Socialismo -Unzaguista, un desprendimiento de Falange Socialista Boliviana” (Stefanoni y Do Alto 2006:63). De allí que el nombre oficial del partido de Morales sea hasta hoy “MAS-ISPS” y su color –que no su ideología– el azul falangista.

En cualquier caso, la alianza resultó más que efectiva en términos electorales: el MAS se llevó la alcaldía, con el 47% de votos y, por tan solo un centenar de votos de diferencia logró la mayoría en el Concejo Municipal. Los Verdes, que se presentaron con la nueva marca del movimiento regionalista cruceño –Movimiento Demócrata Social (MDS)– pero con el anterior alcalde como candidato a la re-elección, el bajo-isoño Domingo Mérida, recabaron el 40% de los votos para la alcaldía. Además del desgaste de cinco años de gobierno –envuelto por constantes críticas de mala gestión, corrupción y falta de ejecución del presupuesto–, Los Verdes/Demócratas padecieron los efectos división del campo opositor dentro de Charagua Pueblo: dividido en dos partidos más (MNR y UCS), una expresión de las complejidades y tensiones que también atraviesa la Charagua karai.²⁷⁴

El MAS que se hacía con el gobierno municipal “provisorio” era un MAS casi completamente guaranizado, y con una importante presencia de ex-asambleístas, evidenciando la importancia de la Asamblea Autonómica Guaraní como instancia para forjar liderazgos políticos (véase Capítulo 6). Además del candidato a alcalde Belarmino Solano, vicepresidente de la Asamblea y, como vimos en el Capítulo anterior, uno de los principales ideólogos del nuevo sistema de gobierno autonómico, resultaban electas concejales Silvia Canda, secretaria de la Asamblea y doña Juanita, asambleísta por Charagua Norte. El único karai, puesto por la estructura departamental del MAS como cabeza de lista al Concejo, fue el “licenciado” Arturo Lira, de Charagua Estación.

Aun desde una posición no muy protagónica, como candidato suplente, don Justino, mi anfitrión en Aguaragua y asambleísta por el Bajo Isoso, haría su primera incursión en “la política” en estas elecciones. Si hasta el momento hemos analizado distintos procesos electorales privilegiando el punto de vista de “los profesionales” (véase Capítulo 5) –o, como diría Huber Rivero, *la gente importante*–, veamos como Justino, un “profano” y alguien *no importante*, vivió la experiencia de ser parte de una plancha electoral. Aparte de revelarnos las lógicas de funcionamiento del MAS en espacios como Charagua –relegados pero con densos tejidos socio-organizativos– y las

²⁷⁴ Aunque tan solo recabó el 8% de los votos (y un nada despreciable 15% en Charagua Pueblo) la plancha que armó una facción de los sectores ganaderos distanciados de Los Verdes a través el partido “histórico” de Charagua, el MNR, que no se había presentado en las elecciones de 2010, desvió una parte importante del voto anti-masista que podría haber apoyado al Movimiento Demócrata Social.

fuertes expectativas de *acceso*, tanto a “grandes proyectos” del Estado Plurinacional, como a cargos y pegas en la administración local, que generó la victoria del partido de Evo Morales, el discreto paso de Justino en la política evidencia otro aspecto importante: las *desigualdades* y *límites materiales* que atraviesan los procesos de participación política populares, matizando de paso el mito del MAS como instrumento para la “auto-representación” de los sectores subalternos.

1.2.2 Don Justino en política: el rol de los humildes en una campaña humilde

En el ecuador de una campaña electoral intensa y especialmente dura, donde Los Verdes/Demócratas utilizaron a su favor buena parte de los recursos de poder institucional del que disponían (el municipio y la gobernación), Justino me llamó pidiéndome que nos encontráramos. “Es urgente Pedro”. Había llegado un par de días atrás a Charagua Pueblo tras curarse de una enfermedad que lo dejó varias semanas en cama. Más adelante re-caería de nuevo. El único médico del Bajo Isoso, de origen cochabambino, le diagnosticó diabetes, lo que él y su familia interpretaron como una consecuencia directa de su “preocupación” por la situación económica y los constantes trajines para abastecer su tienda de abastos y, paralelamente, colaborar con los proyectos manejados por Huber Rivero, *su capitán*. Justino había llegado a Charagua para colaborar con el equipo de campaña del MAS y, sobre todo, porque así se lo pidió Huber Rivero, quien pese a ser originario de la comunidad de Iyovi vive a tiempo completo en Charagua Pueblo, donde tiene una casa.

Como me imaginaba, Justino necesitaba plata. Esta tarde tenía que haber agarrado la flota para volver a Aguaragua pero tuvo que reunirse con Huber para solucionar lo que por entonces era una de sus principales *preocupaciones*: un proyecto de ganadería comunitaria –aun por ejecutar– financiado por el Fondo Indígena del que Justino era responsable en la comunidad y del que participarían como “beneficiarias” tan solo las familias de la comunidad leales a la facción de Huber, minoritarias en Aguaragua, donde la mayoría apoyaban al capitán grande paralelo del Bajo Isoso: René Arriaga Iyambae, originario de la comunidad y candidato a concejal por Los

Verdes/Demócratas. Al perder la flota del Isoso, que solo pasa “día par”, Justino se había quedado en el pueblo sin dinero ni posibilidades de volver hasta pasado mañana. Huber le aseguró que pasaría por el hostel donde se estaba quedando para “solucionarlo”. No lo hizo. Cuando le dije que le llamara o le fuera a buscar en su casa, “es su responsabilidad como capitán”, Justino dijo que le daba “vergüenza”. “Ya conoces como es Huber”, añadió. Aunque todavía no había salido a la luz el escándalo de corrupción del Fondo Indígena, que involucraba directamente a Huber, Justino sabía que no era necesario añadir mucho más. Todo el mundo sabía cómo es Huber.

Tras darle lo necesario –la noche anterior la había pagado gracias a una “colaboración” del presidente de la sección local del MAS–, le comenté que me parecía injusto que no recibiera ningún apoyo más regular de los “compañeros” de la plancha; más aun teniendo en cuenta que venía de muy lejos para colaborar con la campaña y, además, era candidato. Justino no podía estar más de acuerdo conmigo, pero me recordó que la noche anterior el profe Belarmino les había dejado claro que la situación era “grave”: “no estamos recibiendo ayuda de nadie, cada uno tiene que poner para sus gastos y aportar a la bolsa común de campaña”. Justino entendía muy bien esta situación, pero también tenía claro que no era lo mismo “*nosotros que Belarmino*”: “él es licenciado y coordinador de la Normal, gana hartito cada mes, él sí tiene y sí puede”.

Tras ese encuentro, Justino volvería a Charagua en dos ocasiones más en el marco de las elecciones municipales. La primera fue para el acto de cierre de campaña del MAS, cuando llegaría junto a centenares de comunarios más, amontonados en camiones que normalmente transportan ganado, el método habitual de “acarreo” de comunarios para asistir como público en actos partidarios de campaña. Justino logró subir a la tarima de autoridades del acto masista. Además de las “autoridades importantes” –Belarmino, los cuatro capitanes grandes, Avilio Vaca y Juan Enrique Jurado, que, guitarra en mano, entonó su hit, *la Patria*– había un “invitado especial”: el presidente de la Administradora Boliviana de Carreteras, que anunció que el proyecto carretero ya era una realidad. En su discurso, Belarmino puntualizó que la carretera llegaba gracias a las “gestiones” de las capitánías y repitió el mensaje central de la campaña: “está esperando Evo que ganemos y bajan los proyectos a Charagua” [DC, 26/04/15]. Encima de la tarima de autoridades, la polera blanca de Justino, en la que él mismo había estampado con pintura las siglas del MAS y el nombre de Belarmino,

contrastaban con las camisas azules (el color corporativo del MAS) “oficiales” del resto de candidatos.

La última vez que Justino llegó a Charagua fue para festejar la victoria y para asistir a un evento no menos importante: la reunión con los “compañeros” de la plancha pocos días después de la victoria, celebrada en Arakuaarenda. El flamante alcalde electo dejó claro que la reunión “no es para repartir pegas”, es decir, puestos de trabajo en el nuevo gobierno municipal, sino para “reafirmar el *compromiso político*” [DC, 2/04/2015]. En la misma reunión, los cuatro concejales electos firmaron un documento donde se comprometían a no “desviarse hacia otro partido”, a riesgo de ser destituidos – “no podemos permitirnos otro Horacio Sambaquiri”, el concejal discolo de la APG (véase Capítulo 6)–; “cumplir el mandato de la organización” y, por último, una cuestión muy repetida que ilustra una nueva ética política encarnada por Evo Morales que, a su vez, recoge la ética de trabajo y del esfuerzo campesino: “trabajar sin horario, sin descanso, como trabaja nuestro presidente”. Un dirigente de Charagua Norte también añadió que las nuevas autoridades “provisorias” debían comprometerse a viabilizar la autonomía indígena una vez accedan al gobierno municipal.

Justino, que no habló en toda la reunión, había venido con un objetivo claro: recuperar los 700 pesos (unos 80 euros) que, calculaba, había invertido en una campaña casi completamente auto-gestionada, basada aportaciones de los distintos actores individuales y colectivos aglutinados alrededor del MAS. La auto-gestión llegó incluso al material de campaña: yo mismo colaboré a tejer banderas del MAS en la sede de la capitania de Charagua Norte, con telas compradas en la tienda de tejidos de la colonia menonita de Pinondi. “Ha sido una campaña humilde pero con corazón, hemos ganado gracias el *voto por conciencia*”, diría el presidente de la sección local del MAS. Justino recuperó “algo de la platita”, 100 bolivianos. Esperaba, empero, una *peguita* cuando, en mayo, se hiciera efectivo el traspaso del gobierno municipal de Los Verdes hacia el MAS. Las expectativas de Justino se verían frustradas pues había algo desconocía cuando fue postulado concejal suplente: y es que los concejales suplentes no pueden trabajar en la administración municipal.

* * *

En septiembre de 2015, ya en plena campaña por el referéndum, atravesábamos el río Parapetí –en esa época seca, convertido en una inmensa playa de arena– con Justino y su familia subidos al maletero del coche del capitán Huber Rivero, conducido por su chofer. La bandera del Sí ondeaba impulsada por el fuerte viento de norte que azota el Isoso. Nos dirigíamos a la comunidad bajo-isoseña de Rancho Nuevo, una de las más “opositoras” del Bajo Isoso, donde, precisamente por esto, se montó un acto de campaña con la presencia del Ministro de Autonomías, Hugo Siles, que también hizo entrega de unas computadoras para la escuela de la comunidad. Justino colaboró en el acto repartiendo poleras, banderas y bolsas de coca entre los asistentes. “Tiene que ganar el Sí”, me diría, “a ver si ahora sí me consigo una *peguita*”.

2. Ganar la autonomía en las urnas y con la política: el referéndum de aprobación del estatuto

“La politización no puede existir sin la producción de una representación conflictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar”, **Chantal Mouffe** (2011:31)

Casi un año después de que el Tribunal Constitucional Plurinacional emitiera la sentencia final del estatuto, el 1 de abril de 2015, el Tribunal Supremo Electoral (TSE) emitía, al fin, la resolución de convocatoria de los referéndums autonómicos de Charagua y Totorá Marka, los primeros referéndums de aprobación de estatutos indígenas que se celebraron en Bolivia, convocados inicialmente para el 28 de junio de 2015²⁷⁵.

La convocatoria se produjo solo un día antes de la reunión que acabamos de relatar, en plena resaca de las elecciones municipales y donde, pese al aviso de Belarmino, las expectativas de distribución de cargos y pegas entre los distintos sectores que habían apoyado al MAS planeaba en el ambiente. La resolución del TSE dibujaba un nuevo interrogante que ya había aparecido durante la campaña para las municipales, pero que tomaría más fuerza desde que la convocatoria del referéndum estuvo respaldada por un documento oficial: ¿qué pasaría con el nuevo gobierno *provisorio* del MAS (tanto cargos electos como “funcionarios” de la estructura administrativa) si ganaba el Sí a la autonomía?

En reuniones internas con las capitánías, pero no tanto en los actos de campaña para las municipales, Belarmino había dejado claro que, cuando fuera electo alcalde agilizaría la *transición* del municipio a autonomía indígena. Pero las dudas, y las preocupaciones de los actores que habían votado “con consciencia” por el MAS y, en

²⁷⁵ Además de Charagua y Totorá Marka, se convocaron otros cinco referéndums en que se sometían a votación estatutos de autonomía departamental (Oruro, Potosí, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca) – en todos ellos se impuso el No–, además de tres referéndums para la aprobación de cartas orgánicas en tres municipios andinos. Es importante notar que el referéndum autonómico indígena de Totorá Marka, en el departamento de Oruro, se celebró simultáneamente al referéndum para la aprobación del estatuto departamental (ambos fueron rechazados), mientras que en Charagua solo se celebró el referéndum del estatuto autonómico guaraní y la campaña no involucró ninguna otra votación simultánea.

muchos casos, también habían “aportado” a la campaña, no se disiparon del todo. Al fin y al cabo, en los afiches de campaña del MAS, con el rostro de Belarmino impreso junto al de Evo, aparecía un marco temporal claro: “Belarmino Solano 2015-2020”.

Tras las elecciones municipales, en el enésimo giro kafkiano del proceso, el TSE entraría en una importante crisis política interna –se discutía su independencia a la hora de presentar los resultados electorales–, y todos y cada uno de sus siete vocales fueron dimitiendo en cadena. Los referéndums autonómicos convocados para junio tuvieron que postergarse 71 días, hasta el 20 de septiembre, para dar margen a que la Asamblea Legislativa Plurinacional eligiera los nuevos vocales del TSE. Mientras yo me desesperaba, y cambiaba vuelos y planes vitales, los guaraníes no parecían tener mucha prisa. La *espera* puede tener también elementos positivos. Esta postergación les daba un respiro para organizar el nuevo gobierno municipal, preparar la campaña para el referéndum y, también, en caso de victoria del Sí, pensar en una “transición” que hiciera compatible el cambio de sistema institucional con la continuidad de (algunos) cargos electos y trabajadores del municipio.

A fines de agosto empezaría a desplegarse oficialmente la campaña electoral. Contando las elecciones generales de octubre 2014 y las subnacionales de marzo 2015 era la tercera campaña que se vivía en Charagua en menos de un año, con una diferencia fundamental: ahora no estaba en juego el acceso inmediato a cargos de poder, sino el conjunto del municipio como institucionalidad, el sistema de elección de futuros cargos y el propio concepto de poder.

2.1 Conceptualizando y organizando la campaña del referéndum autonómico

“– Y si se aprueba el estatuto ¿qué piensan hacer con los que no son guaraníes?

– Mire, don Pablo, para nosotros los guaraníes, ustedes no son nuestros enemigos. Más bien les miramos como a nuestros hermanos. No tenemos nada malo contra ustedes. Todo lo que tienen seguirá siendo de ustedes: sus casas, sus tierras, sus animales, su libertad... todo seguirá siendo como hemos. Lo único que queremos es tener buena vivienda, buena salud, buena educación, pero que todo esto llegue para todas nuestras familias guaraníes, y no como ahora: la ayuda llega a unos cuantos y el resto queda mirando. ¡Eso ya no queremos nosotros!

– Y una vez que estén en el poder, ¿qué van a hacer?, ¿están preparados para administrar los recursos?, tienen gente capacitada?

– ¡No pues don Pablo! Más bien querrá decir: ¿¡qué vamos a hacer!>? Porque no solo los guaraníes vamos a gobernar (...) ustedes también estarán en el gobierno de la autonomía indígena a través de sus representantes. (...) ¡Y juntos trabajaremos codo a codo para que todas y todos los charagüeños vivamos bien! (...)

– Mirá vos, si es así... ¡yo pues le digo “sí al estatuto” el 20 de septiembre!”



Ilustración 40 Casa de campaña por el Sí



Ilustración 41 Casa de campaña por el No

El anterior diálogo no es la transcripción de un diálogo “real” entre un guaraní y un karai dubitativo y un poco temeroso en tanto que *minoría* no guaraní, don Pablo, quien tras esta breve charla con su “cumpa” guaraní, disipa sus temores y apuesta firmemente por el Sí al estatuto. Se trata de la transcripción de uno de los anuncios o cuñas radiales de la campaña por el Sí: representa un *diálogo ideal* –como se lo imaginaron los estrategas del Sí– entre un karai y un guaraní.

El anuncio refleja buena parte de la estrategia discursiva del Sí en los contextos urbanos de Charagua: 1) la inclusión y participación de “*todas y todos los charagüeños*”, más allá de sus diferencias; 2) la defensa de la autonomía como un mecanismo de redistribución de recursos y servicios básicos que permita mejorar las condiciones materiales de vida de las mayorías sociales de Charagua –“*que todo esto llegue para todas nuestras familias guaraníes, y no como ahora*”–; y 3) la reafirmación del respeto a la propiedad privada en el nuevo marco autonómico: “*todo lo que tienen, seguirá siendo de ustedes*”, respondiendo así a uno de los temores/rumores que más circulaban durante la campaña: “la autonomía indígena va acabar con la propiedad privada”.

De forma análoga, podemos entender la campaña para la aprobación del estatuto a modo de un diálogo entre *unos y otros*: los del Sí y los del No. Se trató no obstante de un diálogo mucho más tenso y áspero que el que mantienen los dos personajes del anuncio radial. En buena parte, fue un diálogo de sordos. Y es que, a la luz de la compleja demoscopia electoral charagüeña, podemos afirmar que la campaña apenas produjo cambios en las posiciones de partida de los distintos actores. Junto con aspectos de tipo más coyuntural, estos votaron siguiendo distintos tipos de lealtades, arraigos y pertenencias que ya se habían expresado en anteriores contiendas electorales, pero que ahora se expresarían con otros lenguajes y en un marco que, con todo tipo de posiciones ambiguas –y la opción por el voto nulo, el blanco o (aunque considerada una infracción) la abstención–, tendía a expresarse de forma dicotómica: Sí o No.

Así, más que producir nuevos lineamientos políticos a través de la deliberación y la argumentación, la campaña sirvió –y por eso mismo es interesante analizarla– para *politizar* una serie de conflictos que atraviesan desde sus mismos fundamentos la abigarrada sociedad charagüeña, ligados, por una parte, a las diferenciaciones étnicas y relaciones de racialización –entre karai y guaraní, entre “guaraníes” (ava vs. isoseños) y

entre “indígenas” (guaraníes vs. collas)–, y de la otra, y de forma interseccionada, a las fuertes desigualdades de clase y estatus entre *campo* y *pueblo*, antiguos “peones” y “patrones”, “pobres” y “ricos”.

En segundo lugar, y más allá de su incidencia a la hora de alterar el voto, la campaña para la aprobación del estatuto situó el estatuto elaborado por los assembleístas guaraníes y sus “acompañantes”, y la noción de “autonomía indígena”, en el centro argumental de una confrontación democrática. Tanto los actores que se involucraron de forma activa en la campaña y en la elaboración de sus estrategias discursivas, como aquellos que no participaron tan directamente pero que también se posicionaron de una u otra forma, se convirtieron en *productores de sentido(s)* asociados a la multivalente noción de “autonomía indígena”, que se llenó con distintos tipos de anhelos (y temores) sociales.

Este proceso de confrontación democrática y disputa de sentidos se dio en el marco de un espacio de deliberación pública regulado desde el estado: una *campaña electoral*, espacio que ofrece un marco procedimental para que distintos actores expongan sus posicionamientos políticos, dirimidos a través de un mecanismo decisorio como el *referéndum*. Al igual que las *asambleas autonómicas indígenas* (Capítulo 6) y los *estatutos* (Capítulo 7), las figuras de la *campaña electoral* y del *referéndum* son centrales para los procesos construcción autonómica indígena y, también, presentan sus propias problemáticas y ambivalencias si tenemos en cuenta el marco jurídico-conceptual de la Bolivia plurinacional.

2.1.1 (Re)pensando el referéndum y la campaña como instrumentos democráticos

En una de las múltiples reuniones celebradas en Arakuaarenda entre impulsores de la autonomía y “acompañantes” se planteó el debate sobre si el proceso para lograr la aprobación del estatuto era una “campaña”, y si era idóneo llamarle así [DC, 27/09/14]. Algunos consideraban que debía quedar claro que el referéndum para la aprobación del estatuto era algo *distinto* que una campaña política “donde pedimos al voto para alguien”, “estamos defendiendo nuestro estatuto, un derecho”. Se proponían nombres alternativos, como “proceso de movilización” o “socialización”, más acordes con los

canales de deliberación y decisión orgánicos guaraníes que, por otro lado, en las capitanías de Charagua Norte y Parapitiguasu ya se habían puesto en marcha meses antes de la campaña “oficial” para dar a conocer (“socializar”) los contenidos de un estatuto que emanaba de “las bases”.

Esta discusión refleja, para empezar, las concepciones esencialmente negativas a las que se vincula lo político, especialmente cuando en los contextos de competencia por cargos políticos emergen a la superficie diversas prácticas “sucias” que, como vimos en el Capítulo 5, estructuran las concepciones populares y “profanas” en torno a “la política”. Los guaraníes querían, pues, que el proceso de aprobación de *su* estatuto, que contiene un proyecto de higiene democrática, no estuviera contaminado de la suciedad propia de la política y sus campañas.

Por otro lado, en otras discusiones previas a la convocatoria del referéndum, fue el mismo referéndum como instrumento y método de aprobación del estatuto guaraní el que estaba en discusión. Se proponía aprobar el estatuto por “normas y procedimientos propios”, validarlo en una gran asamblea inter-zonal sin necesidad de someterlo a referéndum. Tales propuestas, que iban más allá de lo planteado (y permitido) por el marco jurídico boliviano, revelaban las dimensiones problemáticas de la utilización de un mecanismo decisorio como el referéndum, basado en la “agregación de voluntades individuales” (Noguera 2017:174), para aprobar un texto –un estatuto indígena– que pretende instaurar *otras formas democráticas*, pero cuya puesta en vigencia depende de un mecanismo democrático particular: el voto individual secreto.

La discusión es más relevante aún si tenemos en cuenta que las formas de deliberación y decisión indígenas son reconocidas en la Constitución boliviana bajo el concepto de *democracia comunitaria*, asentada en “normas y procedimientos propios” indígenas (artículo 11 CPE) que han sido incorporadas en algunos (pocos) procesos de elección de cargos indígenas en institucionales estatales, como la elección de “asambleístas indígenas” en las Asambleas Legislativas Departamentales (cf. Vargas 2014)²⁷⁶. En lo que Boaventura de Sousa Santos (2010:99) ha calificado como una de

²⁷⁶ Si bien en la Asamblea Legislativa Plurinacional, el órgano legislativo de ámbito nacional, hay reservados siete escaños (el 5% del total de diputados nacionales) elegidos en *circunscripciones especiales indígenas* (que solo se aplican en territorios de pueblos indígenas “minoritarios”), las normas y procedimientos propios solo intervienen para la postulación de candidatos en las circunscripciones, que posteriormente serán electos a través del voto individual secreto y, en la

las “formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzadas del mundo”, el marco constitucional boliviano plantea que las formas de *democracia comunitaria* se articulen con las formas de *democracia representativa* y *democracia directa* y *participativa*, esta última, la forma democrática en la que se incluye el referéndum²⁷⁷.

La ley que se encarga de concretar esta formulación democrática pluralista es la Ley del Régimen Electoral (30 de julio de 2010), que pone en juego un nuevo artilugio conceptual que no aparece en la Constitución, el de *democracia intercultural*, “un dispositivo jurídico e ideológico que pretende establecer, organizar y legitimar las características formales de la democracia boliviana post-constituyente” (Mayorga 2014:100). También es un vocablo más que hace parte del nuevo lenguaje del Estado Plurinacional, sobre todo de las distintas instancias que conforman el Órgano Electoral Plurinacional. Más que definirla de una manera precisa, la democracia intercultural aparece en distintos artículos de la Ley del Régimen Electoral como una fórmula englobante de estas tres formas de democracia a partir de un tipo de relación asentada “en la complementariedad y la igualdad de condiciones” (Art.7). Sin embargo, como demuestran estudios como el de Miguel Vargas (2014), esta complementariedad está lejos concretarse en la práctica, en que las formas de democracia comunitaria se han reducido tan solo a mecanismos *elección* de (muy pocos) cargos políticos y, cuando se utilizan, lo hacen de forma subsumida a las lógicas de la democracia representativa y con la “supervisión” del SIFDE (Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático), una instancia del Órgano Electoral especializada en supervisar procesos

mayoría de los casos, concurriendo con partidos políticos, como fue el caso de Avilio Vaca, que concurrió en la circunscripción especial indígena de Santa Cruz con el MAS. La elección directa de representantes indígenas por democracia comunitaria, y sin la intervención (formal) de partidos políticos, solo se da en los órganos legislativos departamentales, y solo en el caso de los pueblos indígenas minoritarios, que tienen derecho a elegir un representante por pueblo indígena. Así, en la Asamblea Departamental de Santa Cruz hay 5 escaños indígenas (guaraní, guarayo, chiquitano, ayoreode y yuracaré-mojeño) de un total de 28 asambleístas. A destacar que, desde la introducción de estos escaños indígenas, la representación del pueblo guaraní ha recaído siempre en la jurisdicción territorial de Charagua: el 2010 fue electo Filemón Suárez, isoseño y ex-concejal por el MAS; y en 2015, Ruth Yarigua, ex-capitana de Charagua Norte.

²⁷⁷ En su artículo 11, la Constitución reconoce y define de la siguiente manera estas tres formas de democracia: i) “Democracia directa y participativa por medio del referendo, iniciativa legislativa ciudadana, revocatorio de mandato, asamblea, cabildo y consulta previa”; ii) “Democracia representativa por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto”; iii) “Democracia comunitaria por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros”.

en los que intervienen formas de democracia comunitaria.

En el caso de los referéndums para la aprobación de estatutos, también se da una lógica de superposición subordinada entre formas democráticas que se aleja del ideal de la “complementariedad” que inspira la “democracia intercultural”: el referéndum, un mecanismo de la *democracia directa y participativa* que utiliza la principal herramienta de la *democracia representativa* (el sufragio universal individual secreto) tiene poder de veto sobre un texto aprobado previamente por sistemas de *democracia comunitaria*.

De esta forma, el referéndum, instrumento por antonomasia para expresar la voluntad libre determinada de “los pueblos”, tiene lecturas más complejas en el caso de los “pueblos indígenas” y, sobre todo, en los procesos de construcción autonómica indígena. Y es que la incorporación del referéndum autonómico indígena en la Constitución de 2009 (tanto para el acceso a la autonomía indígena como para la aprobación de estatutos indígenas) no nace de una voluntad constituyente de ampliación democrática. Más bien todo lo contrario. Su incorporación es consecuencia directa de las revisiones del texto constitucional en el Congreso Nacional a partir de un proceso de negociación política entre gobierno y oposición, abierto en octubre de 2008 (Schavelzon 2012:477), que implicó diversas renuncias de los planteamientos más transformadores planteados por la Asamblea Constituyente en el texto aprobado en Oruro en diciembre de 2007 (Sousa Santos 2010:75, Garcés 2013:35), donde se asumía que tanto el *acceso* a la autonomía indígena como la *aprobación* de estatutos indígenas se daría por “normas y procedimientos propios”.

Así, de forma tan paradójica como significativa, el referéndum tan *esperado* por los guaraníes de Charagua, inicialmente, fue combatido por el movimiento indígena y los mismos guaraníes: una de las demandas de la VII Marcha Indígena organizada por la CIDOB en 2010 exigía “la aplicación de normas propias en la implementación de las autonomías indígenas y no imponer el referéndum como medio de decisión”.²⁷⁸ En un sentido similar, Gonzalo Vargas, Viceministro de Autonomías Indígena Originario Campesinas y Organización Territorial, consideraba que el referéndum implica que “la decisión de la comunidad de ir a la autonomía indígena se someta a una herramienta de

²⁷⁸ Disponible en: https://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D17645 [3/2/18, última consulta].

la democracia liberal: *el sí y el no de manera secreta, que es susceptible a un conjunto de trampas*".²⁷⁹ En este caso, el referéndum es conceptualizado como un instrumento *impropio* para expresar la determinación de los pueblos indígenas, que tendrían sus *propios* mecanismos para expresar –“sin trampas”– su voluntad colectiva auto-determinada.

Sin embargo, estas críticas parecen no tener en cuenta que, como hemos visto en el capítulo anterior y como se vio a la hora de posicionarse ante la autonomía indígena con un Sí o un No, las institucionalidades, normas y procedimientos “propios” guaraníes son objeto de discusión entre los “propios” guaraníes. Y, además, cuando son utilizados –por ejemplo, para la elección de *mburuvicha*– no siempre logran producir *legitimidad democrática*: ganadores y perdedores que se reconozcan mutuamente como tal porque, previamente, han aceptado un marco procedimental común.

2.1.2 Actores por el Sí y por el No: encauces democráticos del antagonismo

Si bien las regulaciones y la responsabilidad última del referéndum emanaban del Tribunal Supremo Electoral (TSE), máxima instancia del Órgano Electoral Plurinacional, renovado con nuevos vocales y energías tras la crisis de mayo de 2015²⁸⁰, la organización sobre el terreno de la logística de la campaña, el referéndum y el recuento, corrió a cargo del Tribunal Electoral Departamental de Santa Cruz (TED), conformado por cinco vocales, además del cuerpo técnico y administrativo.

En las diversas reuniones que se produjeron entre el TED y los impulsores del proyecto guaraní se hacía evidente la novedad y complejidad que representaba un

²⁷⁹ Extracto del conversatorio organizado por el Tribunal Supremo Electoral sobre el referéndum de Totora Marka [1/10/15].

²⁸⁰ La crisis y posterior renovación del TSE supuso también una clara renovación del enfoque de fondo del trabajo y funciones del Órgano Electoral Plurinacional, con una nueva incidencia en la transparencia y difusión de los datos electorales y, también, en la investigación, algo que puede comprobarse en su página web institucional, que mejoró de forma muy considerable. También cabe destacar la incorporación como vocal del politólogo José Luis Exeni, el responsable en Bolivia del Proyecto Alice dirigido por Boaventura de Sousa Santos (véase Capítulo 6), conocedor de primera mano del proceso de Charagua y uno de los autores bolivianos que más ha escrito sobre las implicaciones de la “democracia intercultural” (Exeni 2011, 2015), algo que podría explicar el nuevo énfasis en la interculturalidad (y en la investigación) que caracteriza desde entonces el Órgano Electoral.

proceso electoral de estas características. Junto con algunos “vacíos” que surgían de los problemas de concretar sobre el terreno la nueva “democracia intercultural” boliviana – por ejemplo, la noción de “propaganda” aplicada a las radios guaraníes bilingües, o el rol que deben tener en campaña las ONG que “acompañan” al pueblo guaraní–, lo cierto es que el proceso electoral estaba densamente regulado y, en buena medida, reproducía las lógicas de la burocratización que hemos visto. Entre los muchos aspectos regulados a través de dos reglamentos *ad hoc*²⁸¹ para los distintos referéndums autonómicos celebrados el 20 de septiembre de 2015 (véase nota 273), cabe destacar el que establece que solo tres tipos de actores previamente “autorizados” por el TED podrán realizar campaña y emitir propaganda electoral por el Sí o por el No durante el espacio temporal de un mes en que se prolonga el período de campaña²⁸²: “organizaciones políticas”, “organizaciones de la sociedad civil” y “organizaciones indígenas” (TED 2015:24).

Si bien esta disposición se interpretó como una restricción a la participación y deliberación democráticas, y generó todo tipo de acusaciones mutuas ante actores que estarían haciendo campaña sin estar habilitados –de hecho, el requisito sería eliminado en ulteriores referéndums autonómicos–, logró generar un espacio de regulación del que, por vez primera vez, algunos opositores hicieron parte para disputar el proyecto autonómico guaraní *desde dentro* de las instancias previstas en los procesos de construcción autonómica.²⁸³

Siguiendo los planteamientos de Chantal Mouffe, podemos decir que la campaña logró lo que considera que es el objetivo de una política democrática: que no consiste, como propugna el liberalismo y las miradas consensualistas, en erradicar el antagonismo, que la autora entiende consubstancial a lo político, sino en “domesticarlo”

²⁸¹ Se trata del Reglamento para el Referendo de Aprobación de Estatutos Autonómicos y/o Cartas Orgánicas 2015, de 20 de mayo de 2015, que regula el proceso electoral (desde el calendario electoral hasta la organización de la mesa y los recuentos); y el Reglamento para la Difusión de Propaganda Electoral en Procesos Electorales, Referendos y Revocatorias de Mandato 2015, de 19 de mayo de 2015, que se encarga específicamente de regular los actores que puede difundir propaganda electoral durante la campaña.

²⁸² El período en que se podía hacer campaña legalmente era desde el 21 de agosto hasta 72 horas antes de la celebración del referéndum, cuando además de empieza a imperar la “ley seca” (prohibición de venta y consumo de bebidas alcohólicas) que, como pude testimoniar en las tres campañas electorales que presencié, hace que la gente acumule alcohol para consumirlo en fiestas más o menos ocultas en casas privadas.

²⁸³ Esta participación de los opositores estuvo, no obstante, acompañada de constantes acusaciones de falta de “neutralidad” del TED, utilizando argumentos que apuntaban directamente a la supuesta falta de imparcialidad de algunos de sus vocales: como el presidente Elogio Núñez –acusado de imparcialidad por ser ex-trabajador de CIPCA–, o Ramiro Valle Mandepora, considerado “no neutral” por su cercanía a la APG y por su propia condición de guaraní.

“gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial pueda desarrollarse de un modo agonista” (Mouffe 2011: 27). Para Mouffe, la “lucha agonista” no es “simplemente una competencia entre elites” en un “terreno neutral” que no “cuestiona la hegemonía dominante”, sino un espacio de confrontación democrática atravesado por el conflicto y la pasión política donde lo que está en juego es “la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad (...). La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos aceptados por los adversarios” (ibíd.).

Así, más allá de las prácticas concretas de la campaña –que no siempre se guiaron desde los cauces previstos por los reglamentos electorales–, los adversarios en contienda aceptaron previamente la *legitimidad* del referéndum, del árbitro y de sus resultados. El referéndum se convertía así en un instrumento democrático que, quizás, no es “culturalmente” neutro pero sí capaz de producir *ganadores* y *perdedores* claros en un aspecto altamente conflictivo como es la autonomía indígena; algo que difícilmente habría pasado si –como en algunos momentos, cansados de esperar, plantearon los guaraníes– el estatuto se hubiera aplicado por unas “normas y procedimientos propios” que, además, fueron uno de los campos de batalla durante la campaña.

Aunque en ambos bandos hubo otros actores que hicieron parte de la campaña sin estar registrados, hasta un total de 14 organizaciones distintas fueron habilitadas por el TED para participar en este espacio de deliberación/confrontación democrática regulado desde el estado. En el bando del Sí, se inscribieron tres tipos de actores distintos:

1) en tanto que organizaciones indígenas, las **cuatro capitanías de Charagua**; 2) en tanto que organización política, la sección local del **MAS**; 3) y, como organizaciones de la sociedad civil, la **Fundación Centro Arakuaarenda** y **CIPCA**; a los que cabría añadir, registrada como uno de los medios de comunicación habilitados para emitir propaganda electoral, la **Fundación IRFA-Radio Santa Cruz**, institución jesuita con sede en Charagua que, entre otros proyectos de tipo educativo, emite desde un salón de Arakuaarenda programas radiales bilingües muy populares en las comunidades guaraníes. Fue de las ondas de Radio Santa Cruz desde donde emergieron cuñas radiales como la que hemos presentado. Con la inscripción de las

ONG “aliadas naturales” del pueblo guaraní, se evidenciaba claramente la *vocación política* que hace también parte del “acompañamiento” (véase Capítulo 6).

En el bando del No se registraron, todas ellas como organizaciones de la sociedad civil, cinco **Juntas Vecinales de Charagua Pueblo** (Mora Grande, Cotoca, San Miguel, Universitario y Los Tajibos) y una **Junta Vecinal de Charagua Estación** (Defensores del Chaco), organizaciones barriales dirigidas todas ellas por karai próximos o parte integrante de Los Verdes y de instituciones como el Comité Cívico de Charagua (su presidenta, Maria Antonia Aramsibia es, además, presidenta de una de las Juntas Vecinales) o la asociación de ganaderos AGACOR, cuyo presidente me dijo explícitamente que, aunque colaboraban con la campaña por el No, no se habían inscrito como organización “para no dar argumentos a los del Sí” [DC, 12/09/15]. Una estrategia similar a la que habría seguido el Comité, junto con AGACOR, actores muy connotados y asociados a una “oligarquía” charagüeña en la que nadie parece reconocerse explícitamente (véase Capítulo 2).

Al menos a primera vista, los dos bloques reproducían de forma bastante nítida las divisiones de clase y étnicas que atraviesan el campo político charagüeño pero que, en el marco de las lógicas políticas del municipalismo, no siempre logran estructurarlo. Por otro lado, al registrarse por el Sí tanto el MAS como las cuatro capitanías también parecía reproducirse la “alianza estratégica” que se dio meses atrás entre los guaraníes y las bases de apoyo del MAS en Charagua, principalmente sectores collas vinculados al comercio y al transporte.

Una analogía que utilizaban a menudo los guaraníes, evidenciando de nuevo las *dimensiones constituyentes* del proyecto autonómico (véase Capítulo 7), era el referéndum de enero de 2009 para la aprobación de la Constitución boliviana, donde el campo político nacional se dividió entre “pueblo” y “oligarquía” y, donde además, la “oligarquía” utilizó argumentos contra la Constitución que, traducidos a la realidad de Charagua, se parecían bastante a los utilizados contra el estatuto por la “oligarquía charagüeña”.

No obstante, como siempre en la política charagüeña, las dinámicas de la campaña *sobre el terreno* fueron bastante más complejas. De forma subterránea a una disputa entre “bloques” antagónicos –“pueblo” vs. “oligarquía”, “guaraní” vs. “karai”– encauzada a través de una confrontación democrática agonista, existían una multitud de matices y lógicas políticas en juego.

2.2 Estrategias, intereses y discursos en pugna

Tras lograr cambiar vuelos y planes vitales siguiendo el ritmo (y las arritmias) del proceso autonómico y la burocracia plurinacional, llegué a Charagua –por cuarta y última vez– a principios de septiembre de 2015, cuando hacía poco más de una semana que había empezado oficialmente la campaña electoral. Habían pasado solo cinco meses desde la instalación del nuevo gobierno del MAS *guaranizado* y, en poco tiempo, muchas cosas habían cambiado en Charagua.

Cuando fui a visitar a los compañeros de la capitania de Charagua Norte, enfrascados en la organización de la campaña, me informaron de uno de estos cambios, quizás de menor escala que otros, pero que me dejó absolutamente sorprendido y pensé que podía ser una señal de cambios mucho más profundos: “tu amigo Chicho [seud.] se ha volteado: ¡ahora está haciendo campaña por el Sí! Hasta nos ha prestado su vagoneta”. No me lo podía creer. Chicho y su mujer, Liliana, fueron los primeros charagüeños karai que conocí cuando, un lejano 2012, pisé por primera vez Charagua. Solo bastó que transcurrieran unos pocos minutos de nuestra primera conversación, en el pequeño restaurante donde Liliana cocinaba algunos platos que había aprendido de su etapa de migrante en España, para evidenciar las *distancias* entre charagüeños karai y guaraníes, cimentadas en un racismo tan profundo como absolutamente naturalizado (véase Capítulo 2).

Chicho me había mostrado su más absoluta oposición a la autonomía indígena, múltiples veces y con argumentos que entroncaban con este substrato colonial que permea las relaciones entre karai y guaraníes. Además, trabajaba por el tejido institucional creado alrededor de Los Verdes –era uno de sus *relacionadores* que, “con calmita con coquita”, hacía “visitas” a las autoridades comunales (véase Capítulo 5)– y, como lo demostró pintando su casa de verde, colaboró estrechamente en la campaña para las municipales a favor de Los Verdes. De hecho, las campañas y luchas de poder desatadas en los últimos meses habían afectado nuestra relación. Las discusiones y mofas mutuas que iniciamos desde que le conocí adquirieron otros matices en los que, alguna vez, me costaba distinguir donde acababa el juego –“eres un masista”, “voy a llamar a tu universidad porque aquí no estás haciendo nada bueno”, “te vamos a sacar a palos”– y, otras, simplemente me cansaba.

Ese mismo día fui a visitar a Chicho para saber los porqués de su nuevo posicionamiento. Su casa seguía pintada de verde y estaba a punto de re-abrir el restaurante, convertido ahora en karaoke. No pude sino vengarme un poco y, de paso, restablecer nuestra relación de burlas y ataques. Le salude en guaraní y le dije que ahora que estaba por el Sí a la autonomía indígena tenía que pintar un gran *kara-kara pepo*, símbolo de la APG, y la cara de Apiaguaiki Tumpa, poner un rótulo que dijera *iyambae*, convertir su nuevo negocio en un karaoke “étnico” donde en vez de cerveza sirviera *kägui*, chicha de maíz fermentado. Entre risas, Chicho me dijo que no me pasara de listo. Seguidamente, me explicó su conversión.

2.2.1 Avals, geopolítica y cambios de coyuntura: la sorprendente “conversión” de Chicho

En el cambio de parecer de Chicho habían jugado distintos factores, todos ellos ilustrativos del cambio de coyuntura que, en pocos meses, había vivido Charagua tras el acceso guaraní, a través del instrumento del MAS, a la alcaldía (provisora). En primer lugar, apoyando el Sí, Chicho decía asegurarse “el aval orgánico” de las capitanías –que puede ser un documento escrito o un “aval” oral del capitán grande– para conseguir contratos de la municipalidad, sobre todo como chofer pero también para impulsar el karaoke u otros “negocios” que, decía, tenía previsto empezar.

Chicho revelaba así la reactivación de las conexiones y los sistemas de *control orgánico* de la institucionalidad municipal desde las capitanías que, en su relato, iban incluso más allá de la municipalidad, entendiendo que podían incidir en negocios “privados”. Siguiendo las lógicas de equilibrio territorial, ahora complicadamente imbricadas con la estructura partidaria del MAS, estos sistemas de conexión entre lo orgánico y lo político se pondrían en marcha tras las elecciones para la distribución de cargos públicos, “pegas”, en la nueva estructura administrativa. Según me dijeron dos fuentes de confianza, de las aproximadamente 60 personas que, entre cargos electos, “funcionarios” y técnicos, componían la estructura administrativa del municipio, de la anterior gestión de Los Verdes solo habían “sobrevivido” el jardinero, la mujer de la limpieza y una secretaria.

Esta renovación, que había alterado también la composición étnica de la municipalidad –con muchos más guaraníes, de las cuatro capitanías– hacía parte de las

promesas implícitas en la noción de “cambio” que centró la campaña del MAS: el cambio no solo incluía las obras y proyectos que “bajarían directamente” a Charagua gracias a la alianza con el MAS y el gobierno, también es un cambio en la composición social y étnica de toda la administración local. Además de los equilibrios territoriales y “cuoteos” entre sectores sociales, la nueva estructuración de la administración municipal también obedecía a un sistema de intercambio ante los distintos tipos de “aportes” y “apoyos” recibidos en una campaña “humilde”.

Chicho, que había “apoyado” a los opositores y, además, no es parte ni del MAS ni mucho menos de las estructuras de las capitanías, no podía entrar en el reparto, pero poniéndose ahora al lado de los *ganadores*, apoyando activa y visiblemente su proyecto, se aseguraba no quedarse *fuera*. Pocos días después de nuestra conversación, Chicho aseguraba haber conseguido unos “contratos” para transportar en su vagoneta a los trabajadores de la municipalidad. Pese a haber sido de Los Verdes, Chicho decía que el nuevo gobierno municipal tenía en cuenta su “valor” por haber apostado públicamente por el Sí a la autonomía.

En segundo lugar, en la conversión autonomista de Chicho también había una lectura que, en coexistencia con este pragmatismo, revelaba una lectura más de fondo tanto del nuevo sistema de gobierno recogido en el estatuto, como de los alcances geopolíticos que, a medio término, podría tener el hecho de que Charagua se convierta en “autonomía” de la mano de los guaraníes y la APG. Chicho valoraba positivamente el hecho de que Charagua Pueblo estuviera reconocida en el estatuto como una zona “autónoma”, con su propio ejecutivo zonal (véase Capítulo 8). De esta forma dejarían de estar “dominados por los guaraníes” y podrían manejar su propio presupuesto. Él mismo se planteaba la posibilidad de “amar su plancha” y postularse como futuro ejecutivo de la zona de Charagua Pueblo.

Además de entender que el nuevo sistema de gobierno autonómico abría nuevos escenarios de participación política también para la Charagua karai, Chicho, que meses atrás me había dicho que ya no “hay más APG” porque sus dirigentes se habían vuelto “masistas”, creía ahora que los guaraníes no son “ni verdes ni masistas, son *apegistas* [de la APG]”, “defienden sus propios intereses” que, podían a llegar a ser cercanos a los de Chicho. Tarde o temprano, el MAS y el gobierno nacional se posicionaran abiertamente en contra de la autonomía: no “les interesa porque perderán su espacio en el municipio”. Entonces, se rompería la alianza entre el MAS y la APG,

y esta se aproximará a Los Verdes y a la gobernación de Santa Cruz que, según Chicho y en contra de lo que decían los guaraníes, no estarían en contra de la autonomía indígena.

Este argumento entroncaba con algo muy repetido por los miembros activos en la campaña del No. Al contrario de lo que afirmaban los del Sí –“la gobernación cruceña está detrás de la campaña contra la autonomía indígena”–, los del No decían haber sido “abandonados” por la gobernación de Santa Cruz y su gobernador: “Rubén Costas no quiere saber nada de Charagua porque ganó el MAS, nos tiene *castigados*”, me diría doña Berta [seud.], presidenta de una junta vecinal y una de las más activas opositoras a la autonomía. [DC, 09/09/15]. Berta también me aseguró, molesta, que solo recibían apoyos individuales de alguna gente del pueblo y de los charagüeños residentes en Santa Cruz. Por contra, decía doña Berta, los del Sí tienen el apoyo del gobierno municipal, el Ministerio de Autonomías, CIPCA, Arakuaarenda, IRFA: “los del Sí están nadando en el euro y el dólar”, decía, aludiendo también al supuesto financiamiento por parte de actores extranjeros.

Y, en efecto, en comparación con las anteriores campañas de Los Verdes tanto para las elecciones generales como municipales, la campaña de los partidarios del No, muchos de ellos vinculados a Los Verdes, era ciertamente pobre, tanto a nivel de material, de infraestructura y de recursos humanos. Además, si bien las bases de apoyo de los partidarios del No en Charagua Pueblo eran casi todos karai, sus portavoces más visibles, que participaron en los dos foros de debate público organizados por el TED, eran indígenas: el temido Horacio Sambaquiri, ex-concejal díscolo de la APG; y Zenobio Quispe [seud.], próspero comerciante quechua vinculado al MAS. La Charagua karai elegía (o debía) hablar a través de las voces de la Charagua indígena y popular.

Por otro lado, los opositores también tenían una “alianza” más sigilosa, pero eficaz, con las facciones isoseñas opositoras a los capitanes “oficialistas” –Ambrosio Choquindi (Alto Isoso) y Huber Rivero (Bajo Isoso)–, especialmente con los sectores y familias que, tras la muerte de Boni Chico, intentaban desde la comunidad de La Brecha, en el Alto Isoso, re-animar la agonizante CABI. Además del antagonista de Huber, René Arriaga, la persona clave en esta alianza entre “oligarquías” charagüeñas e isoseñas era un viejo conocido: Ángel Yandura, solitario promotor del renacimiento de la “nación chané” y recientemente (auto)proclamado capitán de todo el Isoso (véase

Capítulo 4). “El estatuto no respeta la integridad territorial del Isoso: no lo defiende de los municipios vecinos y lo divide para siempre en dos”, me diría Yandura, revelando que en el Isoso también la batalla final por la autonomía indígena era una forma de librar otras batallas que seguían sus propias lógicas.

Por último pero no menos importante, Chicho justificaba su conversión con otro argumento que ilustra la importancia de los liderazgos individuales para producir sentidos y lineamientos políticos. Tras la elección de Ruth Yarigua, capitana grande de Charagua Norte, como asambleísta departamental de Santa Cruz, electa por “normas y procedimientos” propios en representación directa del pueblo guaraní del departamento, el directorio de la capitanía de Charagua Norte se había renovado en su práctica totalidad. A la cabeza, como capitán grande o *mburuvicha guasu* había sido electo el joven profesor y ex-asambleísta Ronal Andrés Caraica.

Nacido en 1985 en la comunidad Taputa, nieto e hijo de *mburuvicha* –“del linaje”, como diría él mismo–, Ronal Andrés estudió en la Escuela Normal de Camiri y, además, realizó un curso de liderazgo del Programa NINA. Si ya en la Asamblea Autonómica sería uno de los asambleístas más activos, integrante de la comisión que diseñó el nuevo sistema de gobierno, en el marco de la campaña se convertiría en una de las principales voces del Sí, liderando la capitanía *más orgánica* de Charagua y que, ya desde los inicios, más se implicó en el proyecto guaraní. Sería a él a quien le tocaría enfrentarse, primero, a Horacio Sambaquiri en el foro radiofónico de Santa Cruz; y después, a Zenobio, en un foro público organizado en una escuela de Charagua Pueblo.

“Ronal es más social, no es resentido con el karai, tiene amigos del pueblo y conoce como es aquí”, me diría Chicho que, según me contó, habría sido convencido para participar de la campaña personalmente por el nuevo y prometedor capitán de Charagua Norte, con una vibrante oratoria y, también, una especial habilidad para tejer alianzas, acercarse e incluso, a veces, convencer a los no-guaraníes más anti-guaraníes, como se demostraba con la sorprendente “conversión” de Chicho, que parecía acercarse a lo que algunos intelectuales guaraníes, como Milton Chakay, entendían que era uno de los objetivos de la autonomía indígena: no solo, o no tanto, la inclusión, sino la *guaranización* (véase Capítulo 5): la “conversión” del karai, incluso del “karai y tradicional y agresor”, como, en determinados espacios y comportamientos, era a veces mi amigo Chicho.

2.2.2 Reconocimientos, desconocimientos y democracia(s)

Escuchando a Chicho, y llegando incluso a pegar carteles del Sí junto a él, parecía que el proyecto guaraní había logrado, quizá no “guaranizar” o “convertir” pero al menos sí incluir a algunos de sus Otros más radicales, así fuese de una manera frágil e imbricada con intereses que, pudiendo estar un tanto alejados de los objetivos de los impulsores proyecto guaraní, encontraban ciertos espacios compartidos. No obstante, el hecho de que buena parte de los amigos de Chicho dejaran de hablarle tras “voltearse” por el Sí ya era bien indicativo que la conversión de Chicho era una excepción, sin duda, significativa, pero al fin bastante excepcional.

El contundente rechazo al estatuto en Charagua Pueblo, con un porcentaje de No más alto que el del referéndum de 2009 (véase gráfico más abajo), corroboraría tal excepcionalidad y los límites estructurales del proyecto de guaranización del Otro no guaraní. Como vimos, el estatuto autonómico, impregnado de las narrativas de la *guaranidad* –allí se encuentra “centralizado el ser guaraní”, diría el profe René Gómez (Capítulo 7)– trata de resolver esta cuestión sin nombrar explícitamente a los diferentes Otros no guaraníes que viven en Charagua, algo que contrasta con el primer borrador del estatuto –donde había un artículo que nombraba a distintos sectores sociales²⁸⁴– y, también, con el otro estatuto guaraní escrito hasta el momento, el de Huacaya (Chuquisaca), que apuesta por apelar a una “identidad chaqueña” que conecta con la identidad regional(ista) criollo-mestiza.²⁸⁵ Por contra, el estatuto de Charagua opta por lo que hemos llamado un *reconocimiento implícito* de la alteridad no-guaraní, asentada

²⁸⁴ A diferencia del segundo borrador del estatuto, el primer borrador, al referirse a la organización territorial por zonas, se apelaba a su configuración socio-cultural: “las zonas están conformadas y relacionadas por *comunidades guaraní, personas campesinas, ganaderos y colonias menonitas*, entre otros grupos poblacionales” (Art.15.III primer borrador, las cursivas son mías); una referencia que cambió por la definición de las zonas como “espacios territoriales administrativos conformadas de acuerdo a la estructura sociocultural de la población” (art.16.II, estatuto).

²⁸⁵ José Ledezma, que había participado activamente en la elaboración del estatuto de Huacaya (Chuquisaca), consideraba que, a diferencia de Charagua, allí habían logrado “resolver la cuestión de la inclusión del karai”, tanto porque estos se habían implicado en la asamblea autonómica, como por la forma de reconocerlos en el estatuto, donde se define de esta forma la “identidad” de la nueva entidad territorial: “se reafirma que la identidad de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya es la guaraní en todas sus dimensiones y además por los procesos de interculturalidad también se considera a la cultura de los *nuevos habitantes identificada como Chaqueña*” (art. 4 Estatuto de Huacaya, las cursivas son mías). No obstante, cabe apuntar que, a diferencia de Charagua, el estatuto de Huacaya fue rechazado en referéndum (celebrado el 9 de julio de 2017) por el 59% de los votos.

en la descentralización entre zonas y dejando abiertas la definición de los sistemas de elección de autoridades en cada una de las zonas, que constituyen *demos* diferenciados (véase Capítulo 8). En el foro público organizado por el TED que se celebró en Charagua, ante cientos de asistentes y una tensión que cortaba el ambiente, Ronal Andrés lo expresaba recorriendo al concepto de “democracia intercultural” y, a la vez, insistiendo en la descentralización como no-imposición entre zonas:

“El pueblo guaraní ha sabido convivir con el centro urbano y la Estación, *Charagua Pueblo* y *Charagua rural practican la democracia intercultural*, es una convivencia, es un nexo de hermandad entre el pueblo urbano y las comunidades (...). La capitanía no se mete en asuntos internos de Charagua Pueblo, podrán desenvolverse de acuerdo a su propia política. Está totalmente respaldado, y si quieren elegir podrán elegir su alcalde con voto universal. ¡Porque *esto es una democracia!*” [Ronal Andrés Caraica 15/09/15].

En diversos de los coloridos afiches del Sí –que contrastaban con los del No también en su aspecto estético, menos atractivo–, se recorría a este tipo de discurso inclusivo y de no imposición, combinado con llamadas a la participación popular –“autonomía indígena es gobierno del pueblo”– y una utilización de los lenguajes “demo-diversos” (Sousa Santos 2004, Exeni 2011) puestos en juego en la Bolivia plurinacional: “Autonomía indígena es: integración e interculturalidad. Sin importar tu origen participas en la *democracia comunitaria* e *intercultural* eligiendo tus propias autoridades de acuerdo a como se *decida votar en tu zona*”.



Ilustración 42 Afiches por el Sí al estatuto

Este tipo de discursos serían constantes en las estrategias argumentales de la campaña del Sí en los dos centros urbanos.²⁸⁶ La preocupación por la inclusión de los Otros no guaraníes se expresó también cuando la dirección nacional de la APG, que apareció en la campaña de forma muy puntual –solo por los actos con presencia de “autoridades importantes”–, trajo poleras, carteles y calendarios del Sí con el rostro de Apiaguaiki Tumpa equipado con arcos y flechas: “esto mejor para las comunidades, en el pueblo no nos conviene”, diría un integrante del equipo de campaña [DC, 12/11/2015].

La estrategia para tratar de seducir a los no guaraníes se expresó de forma más intensa en el caso de los otros no guaraníes pero también “hermanos” indígenas, los sectores quechua y aymaras de los dos centros urbanos. Cuando faltaban pocos días para el cierre de campaña, se aprovechó la presencia del Ministro de Autonomías, Hugo Siles –que en un solo día hizo actos a favor del Sí en el Bajo Isoso (Rancho Nuevo) y Charagua Estación– para convocar una cena y reunión privada con los sectores collas

²⁸⁶ La campaña por el Sí utilizó ejes discursivos ligeramente diferenciados entre Charagua Pueblo y Charagua Estación. En este último caso se insistió en que, con la nueva estructuración zonal del gobierno autonómico Charagua Estación, antes vinculada al pueblo, tendría sus propias autoridades y recursos como zona independiente de Charagua Pueblo.

de Charagua Pueblo, junto al diputado Avilio Vaca y al alcalde Belarmino: un resultado y una muestra más de *acceso* y *acercamiento* al Estado Plurinacional. La reunión se celebró en el amplio patio de la casa de un comerciante de origen potosino, dirigente de la asociación de “residentes del interior” y vinculado al MAS.

Allí se desplegó la estrategia de seducción guaraní en todo su esplendor. Avilio Vaca insistió en que los “hermanos del interior” no son “residentes” sino “charagüeños plenos”, y se refirió a la autonomía utilizando la figura jurídica completa que alude al “sujeto plurinacional” (Mayorga 2014, véase Capítulo 4): Autonomía Indígena Originario *Campesina*, resaltando el último término con que también se identifican los sectores andinos de Charagua: “la autonomía indígena incluye a los hermanos *campesinos* del interior”. [DC, 13/09/15]. Avilio también anunció “dos grandes noticias”: la próxima visita de Evo Morales para “entregar” la carretera y la inauguración, con el “hermano Álvaro García Linera”, de nueve pozos explorados por YPF en Parapitiguasu. Los anuncios despertaron sonoros aplausos. El Ministro empezó su discurso con un “¡Jallalla!”, el viva aymara, y diciendo que estaba aprendiendo aymara con el canciller Choquehuanca, “un sabio indígena, un filósofo de la Pachamama”, algo que no emocionó mucho a un público “indígena” pero también comerciante, transportista, moto-taxista, etc. Su intervención acabó transmitiendo un “saludo fraternal del compañero Evo” y asegurando que con la autonomía se “coordinarían todavía más” con el gobierno central: “*no les vamos a dejar solitos*”.

Entre los asistentes al acto estaba Zenobio, que dos días después demostraba en el foro de debate con el capitán Ronal Andrés los límites de los intentos de seducción, y la importancia –casi la ansiedad– de ser “identificados”. Su discurso evidencia una potencial explosión de grupos sociales que, más allá de la etnicidad, reclaman *re-conocimiento* al tiempo que denuncian la ofensa del *des-conocimiento*:

“Yo he sido jefe de campaña del MAS, soy parte de este proceso de cambio, por mis venas corre sangre quechua...pero ¿cómo puedo apoyar un estatuto dónde mi sector no ha sido tomando en cuenta, donde los hermanos charagüeños no han sido tomados en cuenta? Porque el estatuto no toma en cuenta a los quechuas, aymaras, menonitas, ganaderos, magisterio, comerciantes, jóvenes, niños, transportistas. ¿Cómo es posible? (...) El contenido del estatuto no refleja nuestra verdadera realidad, nuestra verdadera convivencia. El estatuto no nos identifica, si nosotros somos charagüeños, somos karai, somos collas ¡¿o qué somos?! ”

Simplemente identifica a los guaraníes, a los hermanos guaraníes, los demás somos excluidos” [Zenobio, 15/09/2015].

El discurso en contra de la “exclusión”, que aludía tanto a los contenidos del estatuto como a la (auto)exclusión de Charagua Pueblo en el proceso de redacción del estatuto (véase Capítulo 6), se combinó con otro discurso de mucha potencia: la defensa de la democracia, entendida como sinónimo de voto universal y como una “lucha” o un “derecho adquirido” directamente amenazado por la autonomía indígena. En palabras de Zenobio:

“Perderemos democracia señores, esta democracia que históricamente nuestros padres, nuestros abuelos *han luchado para dejarnos* esto que se llama democracia. El 20 de septiembre se juega el futuro de Charagua, y allí estaremos para *defender nuestro derecho* que costó vidas, que costó sangre, que costó humillación, para que nosotros y nuestros hijos sigan viviendo en democracia” [ibíd.]

Horacio Sambaquiri, en el foro organizado en Santa Cruz transmito en directo por radio, también insistía en la misma idea, yendo bastante más allá:

“El tema del voto universal es un *derecho adquirido*. Ha habido una revolución, mis abuelos también han ido a la revolución. ¿Por qué yo tengo que renunciar? ¿Porque nosotros otra vez vamos a volver a que un capitán, cuatro capitanes, decidan sobre esta tierra? Eso ya es un *derecho adquirido*. La libertad de reunión, no voy a poder hacer una asociación, la libertad de reunirse, de discutir con su propio pensamiento. Actualmente estamos siendo humillados, torturados, violentados. Y eso lo dice el estatuto [Horacio Sambaquiri, 10/09/15].

La principal amenaza a la “democracia” serían los “usos y costumbres”, con que se quiere someter a los no guaraníes, pero también a los guaraníes. Mientras Sambaquiri, postulado candidato de la APG por “normas y procedimientos”, hablaba de “logias” y “nombramientos a dedo”–

“los usos y costumbres es una forma de llegar al poder *antidemocrática*, ajena a las comunidades. Si tanto hemos criticado a los ricos, a las logias que decían que solamente tal familia va estar en el poder (...) La forma de *elección es a dedo*, es pactada (...)”

– Zenobio, que “por sus venas corre sangre indígena” hablaba de la imposición de un “régimen indígena”:

“Con esta autonomía indígena vamos a tener que aceptar lo que decidan unos cuantos. Y peor aún, nuestros hermanos guaraníes van a ser sometidos a un *régimen indígena* (...), ya no pueden pensar de diferente forma, van a tener que pensar lo que diga su capitán”.

¿Está usted de acuerdo con el Estatuto Autonómico Originario Guaraní Charagua Iyambae y su puesta en vigencia?



- Por la defensa del Voto Universal.
- Por la defensa de la Igualdad de todas las personas.
- Para poder elegir Democráticamente a nuestras autoridades.
- Para defender la Igualdad entre el campo y la ciudad
- Para defender la identidad y religiosidad de todos.
- Por la Inclusión y Solidaridad.

POR QUE NO AL ESTATUTO INDÍGENA?

HABRÁ INVASIÓN TERRITORIAL Y CULTURAL HACIA EL PUEBLO GUARANÍ?



Con el cambio de TCO a TIOC nos exponemos a una inminente invasión territorial y cultural, los títulos de nuestra Tierra Comunitaria de Origen desaparecerán y a título de Tierra Indígena Originaria Campesina, quedamos expuestos a que el indígena originario del occidente **colonice** nuestras tierras e **impongan** sus usos y costumbres (Art. 403 C.P.E.)

Lo que significa que los colonizadores nos quitarán nuestra tierra, nuestras casas, amparados por la actual Constitución Política del Estado del Gobierno del MAS.

Está usted de acuerdo con el Estatuto Autonómico Originario Guaraní Charagua Iyambae y su puesta en vigencia?

SI

NO

NO al racismo
NO a la exclusión
NO a la división
NO AL ESTATUTO

JUNTAS VECINALES DE:
 TAJIBO - MORA GRANDE
 COTOCA - SAN MIGUEL
 UNIVERSITARIO y
 DEFENSORES DEL CHACO

Ilustración 43 Afiches por el NO al Estatuto

Este tipo de discursos catastrofistas que denunciaban el atropello de todo tipo de derechos se expresarían tanto en actos públicos y privados como en soportes escritos, como un polémico tríptico que llegó a motivar una resolución del TED por vulneración de varias leyes.²⁸⁷ En este tríptico, entre otros aspectos –como la denuncia de la “falsedad” de la esclavitud en el oriente–, se hablaba de una “invasión territorial y cultural hacia el pueblo guaraní” por parte de “indígenas del occidente”: “los colonizadores nos quitaran nuestra tierra, nuestras casas, amparados por la actual CPE del gobierno del MAS” (véase imagen más arriba).

Además de no tener ningún tipo de “fundamento jurídico”, como no se cansarían de recordar los partidarios del Sí (y así lo avalaría la resolución del TED), estos argumentos reproducían –a través de voces y rostros indígenas– un tipo de discurso de “minorización” que escuché innumerables veces en boca de los karai y que, a su vez, recordaba mucho a las reacciones de las élites cruceñas en contra de Evo Morales o la Constitución. De la misma forma, la constante denuncia de la “imposición de la lengua guaraní” también recordaba al “temor” y “nerviosismo”, dentro de sectores del mismo estado boliviano impulsor de la reforma educativa de los noventa, ante el peligro de que la introducción de lenguas indígenas en el sistema escolar “se transforme en un vehículo para la radicalización (...) que salga del control estatal y pase al revanchismo (Gustafson 2015:244).

En conversaciones privadas la cuestión del revanchismo, el temor a la “venganza” guaraní, aparecía recurrentemente; algo que, desde la mirada karai, formaría parte del *modo de ser guaraní*: “resentido”, “desagradecido”, “vengativo”²⁸⁸. Pero la insistencia en la venganza, un discurso de justicia (Terradas 2008), también

²⁸⁷ El 14 de septiembre, los cinco vocales del TED, ante una denuncia elevada por los técnicos del Ministerio, se pronunciaban sobre este tríptico y, “en ejercicio de su función jurisdiccional”, emitían una resolución [Resolución TED-SCZ N°169/205] donde se establecía la obligación de retirarlos en menos de 24 horas, así como también aquellos que contuvieran mensajes similares: como el de “no al racismo, la exclusión y la división” que, dice la Resolución, “desvirtúa completamente de manera subjetiva connotativa los contenidos del estatuto indígena” y “son tendientes a fomentar la agresión”. También impugna la expresión “invasión territorial y cultural”, que “lleva a la confrontación pública”; y exige la retirada de las imágenes de unos niños guaraníes por vulnerar los derechos de la infancia. Alejandro Vargas, director general de autonomías indígenas, se encargó él mismo de grabar la resolución en audio y retransmitirla en un carro con altavoces por el pueblo de Charagua.

²⁸⁸ De una manera muy diferente, y que no podremos analizar en detalle, Thierry Saignes sitúa la “venganza”, elemento más que recurrente en las crónicas coloniales, en el centro del sistema sociopolítico chiriguano asentado en la dispersión del poder y la autonomía grupal: “la venganza induce la fragmentación y dispersión de los grupos locales a la vez que los pone en relación y refuerza su cohesión interna” (Saignes 2007:80).

revelaba algo más profundo: un reconocimiento implícito de la existencia de un orden social frágil en tanto que se erige en una “ofensa” o *injusticia originaria* –la colonización karai, el despojo territorial– que pervive en las diferencias materiales y simbólicas entre *campo* y *pueblo* (véase Capítulo 2); una injusticia que, como tal, podría llegar a ser “reparada” por canales incendiarios si, con la autonomía indígena, esa *tropa de indios* llega al poder –o acumula más poder del que ya tiene– y se toma la justicia por su mano.

En la casa de campaña por el No, entre pancartas que decían “no al racismo, no a la exclusión, no a la división”, doña Berta me hablaba de un libro de historia que escribió su padre, reconocido intelectual charagüeño, sobre “pioneros” charagüeños y “caciques” guaraníes: “allí se explica las maldades que hicieron los guaraníes a los *mestizos* que llegaban a la Cordillera” [DC, 08/09/15]. Desde una mirada histórica que invierte las relaciones de dominación del proceso de colonización, las palabras de Berta desvelaban el imaginario del “cerco indígena” o el “indio alzado”, re-activado por la autonomía indígena y la llegada de uno amenazantes “usos y costumbres” que, decía doña Berta, van a “hacer desaparecer Charagua, vamos a volver 500 años atrás”. De forma análoga al rol del cerco de Tupaj Katari para los *q'ara* (blancos) de La Paz, las guerras anti-coloniales guaraníes y sus *kereimba* (guerreros) forman parte de una “memoria larga” que, aun con significados bien distintos, es *compartida* tanto por karai como por guaraníes (Rivera Cusicanqui 2003:56). Allí estaban, para recordarlo, las banderas con Apiaguaiki Tumpa con sus arcos y flechas, junto con el discurso/temor a la venganza y la vuelta a “500 años atrás”.

Por último, como se expresa claramente en los discursos de Zenobio y Horacio, la cuestión de los “usos y costumbres” no solo expresa miedos karai, también interpela directamente a los guaraníes. Y es que, si bien las formas argumentales del No fueron un tanto torpes, la crítica a los usos y costumbres conectaba con la profunda ambivalencia guaraní ante sus “propias” normas y procedimientos “propios”, y con el descontento que existe entre los guaraníes, muy especialmente en el Isoso, con las expresiones prácticas de la “democracia comunitaria”, sobre todo cuando se trata de controlar a sus autoridades o de relevarlas.

2.2.3 Autonomía indígena es más desarrollo: hacer bajar (y redistribuir) el nuevo desarrollo boliviano

Si el no-reconocimiento de los no-guaraníes y la defensa de la “democracia” contra unos “usos y costumbres” esencialmente “anti-democráticos” fue el principal eje argumental del No, el Sí situó en el centro de sus estrategias discursivas, y de sus prácticas y escenificaciones políticas, la cuestión del desarrollo, estableciendo una “cadena equivalencial” (Laclau 2005) a partir del significante “autonomía indígena” tan sencilla como: *Sí a la autonomía indígena=más desarrollo*, y, además, *mejor distribuido*.

Con distintos (contra)argumentos, el No respondía de forma simétricamente inversa: *Sí a la autonomía indígena=menos desarrollo*. Además, también se alertó de que la autonomía podría poner en cuestión algunos aspectos del orden de distribución socioeconómica: como la *propiedad privada* de la tierra, bienes inmuebles y puestos de comercio, o el régimen fiscal (“tendremos más impuestos”). Rumores y temores que recorrieron toda la campaña y que los del Sí respondieron asegurando, con argumentos que apelaban a la legalidad, que la autonomía “garantiza” la propiedad y, por tanto, no va a cambiar –no al menos por esta vía– las estructuras del actual (y desigual) orden socio-económico de distribución de la riqueza y la propiedad.

Así se defendía Ronal Andrés Caraica de los ataques –“se viene el impuestazo”, “los sectores productivos van a necesitar un permiso del gobierno guaraní para realizar sus actividades”– que, sin demasiado fundamento jurídico, lanzaba Zenobio en el foro debate:

“Las leyes lo reconocen tanto la propiedad privada, individual, colectiva...reconoce. En los centros urbanos, dentro de la TCO Charagua Norte, nosotros convivimos con los hermanos ganaderos. Y ellos tienen su sistema de desarrollo económico, la cual compartimos, la comunidad y los hermanos propietarios. Y eso aún más todavía con la autonomía se fortalece, se garantiza aún más las actividades productivas de los hermanos” [Ronal Andrés Caraica, 15/09/15]

En los argumentos del No resonaban ideas que entroncaban con el substrato (neo)colonial de la sociedad charagüeña: los guaraníes quieren lo que es *nuestro*; los

guaraníes son, en esencia, *incapaces* de generar desarrollo; los guaraníes están movidos por intereses ajenos: CIPCA, Arakuaarenda, IRFA, el Ministerio, “tesistas extranjeros”, financiadores europeos, etc. Pero más allá de estas discusiones, había consenso en algo.

A diferencia de la disputa en torno a la democracia, que expresaba lógicas sociopolíticas en pugna para asociarse al significante “democracia”, la discusión sobre el desarrollo no se convirtió en un campo de disputa entre diferentes modelos económicos o concepciones de desarrollo antagónicas. Tampoco fue, como se ha dicho, una confrontación explícitamente en términos de *justicia redistributiva*, que cuestionara directamente aspectos estructurales del orden socio-económico: si en la campaña del Sí apareció la cuestión de la tierra no fue para cuestionar la desigual estructura de acceso y tenencia de la tierra, reivindicar un mejor reparto o la aceleración de los procesos de titulación en trámite, sino para asegurar que la autonomía indígena no tocaría las propiedades de los “terceros” –los “hermanos ganaderos”–, como tampoco el régimen especial de las TCO –que no tendrían que pagar impuestos, como aseguraban los del No.

La discusión giró entonces sobre si la autonomía era un buen mecanismo para acceder al *desarrollo* y –aquí si se apunta a una discusión distributiva– en cómo se redistribuiría ese desarrollo en el nuevo marco autonómico. Y es que, aunque tenga múltiples concreciones y abarque un amplio abanico de imaginarios, podemos afirmar que todo el mundo está de acuerdo en que Charagua necesita más, mucho más, desarrollo. En este sentido, no existen apenas voces disonantes que –más allá de matices léxicos que, al fin, hablan con la misma gramática– impugnen el paradigma de desarrollo productivista asentado en el crecimiento económico indefinido o el modelo extractivista primario-exportador que sostiene la economía boliviana; desde 2005, con un renovado protagonismo estatal en el control y distribución de una renta extractiva que tiene precisamente en el *monte* de Charagua uno de los espacios de extracción (véase Capítulo 2).

Pese a la heterogeneidad y las profundas desigualdades que atraviesan el espacio social charagüeno, tanto en el *campo* como en el *pueblo*, tanto entre karai y guaraníes, tanto en boca de “autoridades importantes” como de “comunarios humildes”, he podido recoger imágenes de desarrollo similares. Si bien el discurso del desarrollo también insiste en la necesidad de fortalecer las economías locales y sus factores productivos –un adjetivo común es el de “desarrollo productivo”–, las representaciones

e imágenes en torno al desarrollo coinciden en entenderlo como algo que llega (“baja”) a partir de la intervención de actores externos y debe producir un impacto directo, visible y, en cierto sentido, espectacular en las condiciones de vida y el entorno: “el desarrollo es con obra y proyecto”; “el desarrollo no se hace con pala, es con maquinaria”; el desarrollo es “poner linda Charagua”.

El desarrollo se anhela, se espera, se promete y, además, se corporiza en objetos de muy distinta índole: en la heladera que Justino compró gracias a un crédito bancario y en las motos chinas que en el Isoso van sustituyendo los burros y caballos; en los cibercafés del mercado de Charagua y en el nuevo cajero automático del Banco Unión; en el celular “última tecnología” que Chicho me pidió que le trajera desde España y en la nueva antena telefónica de la comunidad de la Brecha; en los nueve pozos petroleros de YPFB en Parapitiguasu, en el proyecto de carretera y en las computadoras entregadas en las escuelas; en las semillas genéticamente mejoradas de los menonitas, en su maquinaria “alemana” y en los grabados con los logos de Mercedes o Volkswagen con que ellos mismos adornan sus *buggies*, carruajes a caballo.



Ilustración 44 Nueva antena telefónica en La Brecha (Alto Isoso)



Ilustración 45 "Buggie Volkswagen" menonita

Así, en Charagua, como en el conjunto de la Bolivia rural, el desarrollo hace parte de una *gramática compartida* que, al tiempo que expresa una fuerte auto-percepción de pertinencia a un espacio relegado de los beneficios materiales y simbólicos de la “modernidad”, vehicula anhelos profundos de transformación de las condiciones materiales de vida y, también, de las formas de vivir y relacionarse con el mundo. Tales anhelos se han intensificado en tanto que la progresiva expansión de la economía de mercado también ha generado procesos de movilidad y diferenciación social, nuevas inclusiones y formas de consumo. En la Bolivia plurinacional, la expansión capitalista se han combinado, además, con cierta redistribución de la renda en forma de “bonos sociales” y un aumento significativo de las inversiones en servicios básicos e infraestructuras en espacios secularmente relegados.

Además de la política de “entrega” constante de obras en comunidades y municipios rurales, que es uno de los sellos característicos de la gestión de Evo Morales como presidente,²⁸⁹ programas y proyectos gubernamentales como “Bolivia cambia, Evo Cumple”, “Mi agua”, “Mi salud”, “Vivienda Solidaria” son, tanto como los

²⁸⁹ El 22 de enero de 2016, en el aniversario de sus diez años en el poder, Morales destacaba (y cifraba) el número de viajes que ha realizado al interior del país: 4.625, la gran mayoría de estos para “entregar” e inaugurar obras en áreas rurales. Véase: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/1/22/realizo-4625-viajes-pais-exterior-decada-84254.html>

lenguajes de indigeneidad, parte del nuevo léxico del Estado Plurinacional y, en gran medida, fundamentan la hegemonía del MAS y Evo Morales en el espacio rural.

Así, la campaña del Sí, impulsada por actores locales que comparten estas expectativas, articuló la autonomía indígena con la idea de acceso al “nuevo desarrollo boliviano” a través de un argumentario en clara continuidad con la campaña del MAS de seis meses antes: con la autonomía la *cercanía* con el Estado Plurinacional – ganada tanto con la victoria del MAS como con acercamientos anteriores– aumentará; en consecuencia, el desarrollo llegará *todavía más*.

He aquí una muestra de discursos recogidos durante la campaña. No contextualizo ni sus autores ni los contextos de enunciación para reflejar que hacían parte de una estrategia argumentativa colectiva, a modo de un relato coral con múltiples voces que, con distintas tonalidades pero sin apenas disonancias, iban entonando al unísono una misma canción:

“La plata va a venir directamente desde el Tesoro de la nación a su territorio, ya no va a haber intermediarios, la plata llega en una bolsa común y allí se reparte a cada zona y las comunidades ejecutan”.

“La autonomía va a buscar cooperaciones de como agrandar esta torta que va a tener cada una de las zonas. El estatuto lo dice clarito, como autonomía indígena podemos hacer convenio internacional...con España, Barcelona, Italia”.

“Con la autonomía indígena las obras van a llegar más todavía, se van a viabilizar más, porque es autonomía con respaldo del presidente Evo, vamos a trabajar codo a codo con el hermano Evo”.

“Con la conversión a las autonomías indígenas hay posibilidad, miles de posibilidades, que los recursos que vienen destinados a Charagua se incrementen. Nos va a entrar más plata para ejecutar más proyectos, y para poder “vivir bien” como dice nuestro presidente”

“Charagua es zona productora [de gas natural] pero ahorita el 10% de las regalías se quedan en la Gobernación y no se mueven. Con la autonomía estos recursos llegarán: hablamos de 60 millones, 10 millones por zona. Compañeritos, tenemos que pensar en grande, la mayor reserva de gas está en Charagua, en 2025 Charagua va ser estratégico para Bolivia, nos conviene tener autonomía”.

Esta estrategia argumentativa no se basó solo en discursos, también fue escenificada de distintas formas que buscaban demostrar que, gracias a la victoria de ese MAS guaranizado, la llegada del desarrollo ya era una realidad y que, además, los guaraníes se habían convertido en intermediarios y agentes de desarrollo. Además de distintos

actos de campaña en los que asistían autoridades y funcionarios municipales, donde los argumentos por el Sí se entremezclaban con los proyectos prometidos o emprendidos por el nuevo gobierno municipal del MAS, a pocos días (y horas) del referéndum, el desarrollo “bajó” desde las alturas del Estado Plurinacional para descender, en helicóptero presidencial, hasta Charagua en los dos actos ya referidos: primero, la “inauguración” del proyecto de exploración de YPFB en San Antonio del Parapetí por parte del “hermano vicepresidente” (17 de septiembre); segundo, la “entrega” del proyecto de carretera en Charagua Pueblo por parte del “hermano presidente” (19 de septiembre).

Tanto en los discursos y escenificaciones que vincularon la autonomía indígena con el desarrollo, como en la misma forma de conceptualizar ese desarrollo por parte de los impulsores del proyecto guaraní, se hace patente la existencia de importantes disonancias con los lenguajes y prácticas de lo que Maristella Svampa (2016:374) ha denominado el *giro ecoterritorial*, en referencia a “una gramática común que ilustra el cruce innovador entre matriz indígena-comunitaria, defensa del territorio y discurso ambientalista” (ver también Svampa 2012). Si bien es también una propuesta académica crítica con el desarrollo, el giro ecoterritorial se inspira en formaciones socioeconómicas indígena-comunitarias y en las movilizaciones campesinas e indígenas que, desde distintos espacios de lucha territorializada, ponen en cuestión el paradigma de desarrollo capitalista y la economía extractivista, situando en el debate político-intelectual latinoamericano una serie de discusiones o “categorías-horizonte” de vocación post-desarrollista. Svampa las resume en: “bienes comunes”, “ética del cuidado”, “Buen Vivir” y “derechos de la naturaleza” (Svampa 2016:375).

Aunque algunas de estas categorías-horizonte son recogidas en el estatuto autonómico y forman parte del lenguaje habitual de la dirigencia guaraní, este tipo de lenguaje estuvo notoriamente ausente en la campaña del Sí: si se habló de recursos naturales fue más para concretar cómo se distribuirían en el nuevo marco autonómico los excedentes de su explotación, que para asegurar mecanismos de “conservación” o “cuidado” dentro de un marco de “derechos de la naturaleza”. Es más, la campaña coincidió con la llegada de dos proyectos de desarrollo –pozos petroleros y carretera– que ejemplifican, sobre todo el primero, lo que Svampa (ibíd.372) denomina el “*mal desarrollo*” y que, en la misma Bolivia, han protagonizado importantes movilizaciones indígenas para frenarlos. Si un mes antes de la inauguración del proyecto de YPFB en

Parapitiguasu los “hermanos” guaraníes de Takovo Mora protagonizaban un bloqueo de semanas exigiendo al estado la celebración de una consulta previa, libre e informada; cuatro años antes de la inauguración de la “carretera integradora” de Charagua, el grueso del movimiento indígena boliviano, con los pueblos amazónicos en frente, se movilizaba y emprendía dos marchas consecutivas contra la “carretera depredadora” que el gobierno proyectó construir atravesando el Territorio Indígena y Parque Natural Isiboro Sécore (TIPNIS).

Esto nos revela, para empezar, la capacidad guaraní para utilizar estratégicamente distintos registros de desarrollo dependiendo del contexto y los objetivos políticos. Al mismo tiempo, se revela que los “grandes proyectos” de desarrollo no siempre encuentran resistencia por parte de las poblaciones locales y producen conflictos socio-ambientales, también, en determinados contextos, se producen *negociaciones socio-ambientales* de las que participan activamente los mismos indígenas. Por otro lado, se demuestran también las limitaciones de aquellas aproximaciones que, de forma excesivamente unidimensional y romantizada, construyen la indigeneidad y sus expresiones políticas como radicalmente alternas a la modernidad occidental, o como contrapuestas por definición al capitalismo.

Un concepto que forma parte del acervo post-desarrollista y ecoterritorial, y que apareció a menudo, sobre todo en los soportes escritos y radiofónicos de la campaña, fue el de Vivir Bien: tanto el término en castellano como su versión guaranizada en el estatuto autonómico, *Yaiko Kavi Päve*. Como se ha dicho en el Capítulo 7, esta expresión no se utiliza en la lengua hablada guaraní, y tampoco se corresponde del todo con otras traducciones en guaraní que buscan aproximarse al mismo concepto, pudiéndose considerar como una variante local (guaraní-charagüeña) de las múltiples versiones que existen en torno al concepto “indígena” del Vivir Bien o Buen Vivir.

No obstante, la utilización del Vivir Bien por parte de los impulsores del proyecto autonómico distaba mucho de cómo, asumiendo la alteridad radical de lo indígena, ha sido conceptualizado por parte del indigenismo o el campo académico post-desarrollista –una “crítica radical al programa moderno del desarrollo (...) y la modernidad occidental” (Svampa 2016:381), “una manera distinta de entender la relación de los seres humanos con la Naturaleza, no centrada en el modelo productivista de crecimiento económico continuo” (Aparicio 2013:11) –, para acercarse a como es

utilizado desde el Estado Plurinacional: como un sinónimo de desarrollo que sirve para presentar “políticas que no presentan ninguna particularidad o innovación respecto de las antes llamadas “para el desarrollo” y ahora “para vivir bien” (Schavelzon 2015:187).

Así es justamente como apareció el Vivir Bien en el acto de “entrega” de la carretera por parte de Evo Morales. Como un eslogan de la serigrafía que adornaba el escenario en el que “actuó” Evo y otras autoridades, en el que se leía: “carreteras que integran bolivian@s, *para vivir bien*”, uno de los lemas sobreimpresos –junto a “obras” y el logo del financiador del proyecto (China Exim Bank)– en una gran foto a todo color, donde aparecían dos máquinas pavimentadoras y un Evo Morales tan reluciente como la camisa blanca que lucía tanto en la foto como sobre el escenario.



Ilustración 46 "Carreteras que integran bolivian@s, para vivir bien": la entrega de la "carretera integradora"

El Vivir Bien se vinculaba así a la *integración* de Bolivia y a la carretera *integradora* de Charagua, en palabras de Belarmino en este mismo acto: “ese sueño común, de todos los habitantes de Charagua, que escuchamos hoy de la misma boca de nuestro presidente que *ahora* ha llegado hasta aquí porque Charagua se viste de azul [color político del MAS]. Y ese azul debe llevarnos hacia el *cambio verdadero*, hacia el progreso, hacia el desarrollo de Charagua que tanto lo necesita” [19/09/15].

Queda claro, pues, que el proyecto autonómico guaraní no solo no impugna el modelo de desarrollo vigente en Bolivia, sino que busca activamente acoplarse mejor a los sistemas de distribución de desarrollo en marcha en la nueva Bolivia plurinacional, muy ligados a la escenificación de una lealtad política –“vestirse de azul”– que, en efecto, los guaraníes han escenificado de forma vehemente y sin apenas matices; al menos, en Charagua y teniendo en cuenta que se trata, al fin, de una *escenificación*. Los guaraníes, hoy, se visten de azul, pero existen muchos otros colores y vestidos posibles. En las conclusiones retomaremos algunos debates, y dudas, en torno a esta apuesta guaraní por llegar a la autonomía indígena (y al desarrollo) “vestidos de azul”, sobre todo teniendo en cuenta que “el cambio verdadero” que representa el azul del MAS y Evo Morales cada vez está tomando rumbos más inciertos –incluso, inquietantes– que pueden desdibujar las dimensiones democratizantes del proyecto guaraní, vaciando de *sentidos transformadores* la misma noción de autonomía indígena.

El mensaje de texto que recibí en mi celular por parte del asesor de la APG así lo advertía: si se renuncia a la exigencia de derechos (como es la consulta previa) la autonomía indígena dejaría de tener sentido, o perdería buena parte de él. También cabrá preguntarnos si esta apuesta por un desarrollo sin demasiados matices, y asentado en la economía extractivista –que debe entenderse en el marco de estos anhelos que surgen de contextos de fuerte relegación–, puede ayudar a *crear sujetos iyambae* o, al menos, a paliar las situaciones de pobreza más acuciantes.

En cualquier caso, los ajustados resultados del referéndum, y la apuesta por el No en los centros urbanos pero también en determinadas zonas del Isoso, demostraron que, pese a que la autonomía indígena se vinculó claramente a una demanda de alta agregación como el desarrollo, esta asociación no acabó de convencer. O, en cualquier caso, no fue del todo suficiente para vaciar (o *borrar*) otros sentidos que adquirió la autonomía guaraní, así como tampoco de sobreponerse a estructuras y coyunturas más potentes a la hora de movilizar el voto.

2.3 Estructuras, coyunturas y legitimidades: tras los resultados

Los resultados del referéndum fueron analizados al detalle en diversas reuniones post-victoria por parte de los impulsores del proyecto autonómico guaraní,

que llegaron a realizar diversos gráficos con este y otros resultados anteriores, conscientes que en las lógicas que subyacen en las tendencias electorales se encontraban las estrategias a seguir y algunos de los retos de futuro más inmediato que deberá enfrentar la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Asimismo, los resultados también se entendieron como una suerte de fotografía de la sociedad charagüeña, de algunas de sus diferencias y conflictos estructurales (y coyunturales) que, en diversos sentidos no siempre fáciles de calibrar ni de prever, se manifiestan cuando los charagüeños son convocados a expresar su voluntad –de forma individual y secreta– a través de “las urnas”.

Podemos sintetizar los resultados resaltando tres grandes tendencias de voto claramente diferenciadas que responden y expresan diversas dinámicas de diferenciación socio-espacial entre i) áreas urbanas y rurales, ii) guaraníes y no guaraníes, y iii) capitanías ava-guaraníes (Charagua Norte y Parapitiguasu) y el Iso. Lo representamos, primero, en el gráfico que sigue para, de seguido, ofrecer algunas interpretaciones ligadas con distintas lecturas charagüeñas.

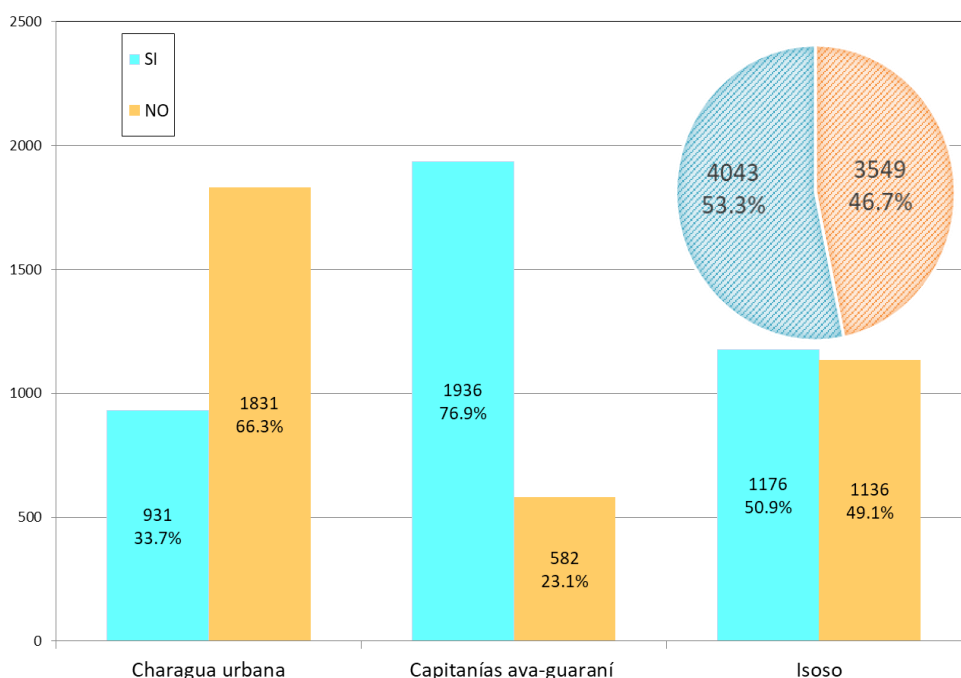


Gráfico 1. Resultados del referéndum de aprobación del estatuto por Zonas (elaboración propia a partir de datos electorales desagregados por recintos y zonas)

Personas habilitadas para votar: 10.476

Votos emitidos: 7.922 (75,6%)

Votos válidos (sin nulos o blancos): 7.592

Como se destacaría a menudo, el referéndum se ganó gracias al apoyo de las comunidades rurales guaraníes: fue una **victoria del campo sobre el pueblo**. Ante la nítida apuesta por el No (66%) en las dos zonas urbanas minoritarias, más contundente aún que en el referéndum de 2009 –cuando el No se imponería por el 61% (véase Capítulo 6)–, el Sí obtenía un 64% en las cuatro capitanías guaraníes: el referéndum, con todas sus dimensiones ambivalentes que hemos resaltado cuando se trata de traducir la “voluntad colectiva” indígena, permitía traducir la mayoría social guaraní en mayoría electoral.

La confrontación democrática en términos dicotómicos y agonistas politizó las diferenciaciones étnicas y socioeconómicas entre campo y pueblo, y puso en juego un *voto étnico* tanto guaraní como karai, que es también un voto de clase orientado por diversas lealtades organizativas. En palabras de un técnico de ONG: “La autonomía indígena en Charagua significa una confrontación de lo indígena frente a lo criollo, pero también una confrontación de clase entre los peones y las comunidades contra los hacendados”. Este tipo de lógica atraviesa todos los procesos electorales charaguenses, pero se expresa de forma mucho más nítida cuando desaparecen (al menos formalmente) “colores” políticos y el acceso inmediato a cargos. Así lo demuestran los resultados de las últimas elecciones municipales celebradas apenas seis meses antes que el referéndum. En contraste con el referéndum, en las elecciones municipales el voto étnico karai se desdibujó en los dos núcleos urbanos, donde ese MAS guaranizado fue la fuerza más votada (con un 45%); y el voto étnico (y orgánico) guaraní también perdió fuerza en el campo, donde muchos guaraníes apostaron por votar verde, al margen de la alianza orgánica con el azul de sus capitanías.

Por otro lado, la distribución etno-política del voto dibuja un escenario de futuro potencialmente conflictivo a la hora de cimentar la legitimidad del nuevo sistema de gobierno autonómico. Si bien los *opositores* habían aceptado participar en el mecanismo decisorio –con voto secreto e individual– que los convirtió en *perdedores*, muchos sectores tanto de Charagua Pueblo como de Charagua Estación –donde el No ganó con el mismo porcentaje (66%)– sintieron que *también* habían ganado en “su zona” y “entre su gente”. Para los karai más recalcitrantes, la victoria del Sí no era si no la victoria de esta *tropa de indios* que, desde el campo y con la ayuda de “personas ajenas”, habían “cercado” a un pueblo que, como demostraba nítidamente su voto, se resistía a ser incluido, pese a las múltiples estrategias de seducción guaraníes. Por otro

lado, el 34% de apoyo al Sí en los centros urbanos (a los que cabe sumar diversas comunidades guaraníes que votan en el pueblo) también revela la pluralidad de la Charagua urbana, aventurando futuros escenarios de diálogo, inclusión o de “conversiones” pragmáticas al estilo de Chicho.

Magaly, responsable de CIPCA Charagua y activísima durante una campaña por la que ella también había *esperado* durante años, interpretaría el rechazo de sus paisanos de Charagua Pueblo, que se expresó en todos y cada uno de los 13 recintos electorales del pueblo, utilizando una interesante conceptualización: el de la existencia de un *No estructural*, imposible de seducir y de incluir, pero que cabe diferenciar de otro *No coyuntural*, un “No de protesta” que podría haberse sumado al Sí pero no lo hizo por cuestiones que no tenían ver ni con elementos de fondo del proyecto guaraní, ni con el racismo anti-guaraní, sino con aspectos de la coyuntura: básicamente, las exclusiones en el sistema de repartos de cargos y pegas en el nuevo gobierno municipal del MAS o el temor a perderlas si ganaba el Sí. Tal diferenciación era sobre todo una alusión a los sectores colla, los “hermanos quechua y aymara” que meses atrás apoyaron al MAS y que, en el referéndum, practicaron –como me dijeron varios de ellos– un “voto de castigo” también orientado por sus propias lealtades étnicas y orgánicas.

En segundo lugar, más allá de este eje de diferenciación *campo-pueblo/guaraní-karai*, los resultados también mostraron la complejidad interna del *campo* charagüeño y de lo guaraní, expresando claramente otro eje de diferenciación presente y persistente al margen de “alianzas orgánicas”, discursos políticos sobre la “unidad” del pueblo guaraní y representaciones culturales genéricas en torno de la *guaranidad*: las **diferencias y matices intra-étnicos entre ava-guaraníes e isoseños-guaraníes**. Mientras que en las dos capitánías ava-guaraníes los engranajes orgánicos canalizaron claramente el voto étnico hacia el Sí, que se imponía con un 77% –de forma mucho más contundente en la “orgánica” Charagua Norte (83%) que en Parapitiguasu (68%), con una composición étnica más diversa²⁹⁰–, en el conjunto del Isoso (Alto y Bajo) el Sí ganaba por menos de cincuenta votos de diferencia sobre el

²⁹⁰ De nuevo, al igual que el referéndum de 2009 y otros procesos electorales, se revelaba la existencia de un voto étnico *dentro* de las dos capitánías ava-guaraní: los enclaves más karai o mestizos de estas dos capitánías (como Saipurú en Charagua Norte o San Antonio en Parapitiguasu) presentan dinámicas de voto contra-puestas (contrarias a la autonomía) de las tendencias generales de cada una de las capitánías.

No. Se producía lo que se calificó como un “empate técnico”, ligeramente decantado por el Sí. Los isoseños mostraban, de nuevo, su especificidad con respecto a las zonas *ava* y sus reticencias ante un proyecto que, pese a situar en el centro su “apellido” y seña de identidad, *iyambae*, –o quizás precisamente por esto– no termina de interpelarlos (véase Capítulo 7).

Marcelo, director de Arakuaarenda, que lleva años atesorando datos electorales y analizando la compleja demoscopia charagüeña, observaba que, aun con diversas proporciones, los “empates técnicos” son un resultado habitual en el Isoso: así pasó tanto en el referéndum de acceso a la autonomía de 2009, las elecciones municipales de 2010 y 2015 y, de forma aún más cara, en el referéndum aprobatorio del estatuto de septiembre de 2015. Marcelo notaba una suerte de lógica política y cultural en esta tendencia al empate, que respondería a una estrategia propiamente isoseña de “no apostar todo a un lado”, tratando de mantener distintos espacios de alianzas simultáneas y cambiantes; una explicación que conecta con dinámicas isoseñas de larga duración y que, de alguna forma, también se refleja a la hora de orientar su voto.

En cualquier caso, y por último, los resultados isoseños mostraron un Isoso fragmentado en distintas batallas internas que, además, expresaban electoralmente la histórica división geopolítica entre Alto y Bajo Isoso. De una forma simétricamente inversa, el No se imponía en el Alto Isoso con exactamente el mismo porcentaje (60%) que obtenía el Sí en el Bajo Isoso. Como destacaría el capitán Huber Rivero en una reunión post-victoria, los votos de *su capitanía* serían claves para lograr la victoria general, mientras que el Alto Isoso se convertía, también en palabras de Huber, en un “bastión de los opositores que quieren tumbarme”.

* * *

Tras la victoria del Sí, las guerras y disputas internas de todo tipo continuarían. También se abrían nuevos espacios de relaciones y acercamiento. En mayo de 2016, al cabo de pocos meses de la victoria, Avilio Vaca, Belarmino Solano y Ronal Andrés viajaban a la sede de Naciones Unidas de Nueva York en el marco del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Lo hacían junto con el Ministro de Autonomías, para explicar “ante el mundo” que en la “nueva” Bolivia plurinacional había nacido una “nueva” Charagua.



Ilustración 47 Belarmino, Ronal y Avilio (de izquierda a derecha) en la sede de la ONU en Nueva York (foto extraída de: <http://www.cipca.org.bo/index.php/noticias/noticias-2016/3716-indigenas-guaranis-participan-en-el-foro-permanente-para-las-cuestiones-indigenas-de-la-onu-en-nueva-york>)

Justino, por su lado, seguiría en Aguaraiagua, sin “pega”, trajinando entre la comunidad y Santa Cruz y preparándose para dar pronto la bienvenida a su hijo Javier, que pronto regresaría de Camiri convertido en profesor bilingüe. Pero Justino también parecía haber seguido su propio camino hacia “la autonomía”. En un movimiento inesperado y que me sorprendió, cuando unas semanas después del referéndum regresé a Aguaraiagua para asistir a las fiestas de la comunidad y despedirme, su casa se había convertido en uno de los puntos de reunión y conspiración de los más férreos opositores a Huber Rivero, quienes pocos meses antes Justino calificaba de “bárbaros”.

Justino tenía sus propias razones: “Hasta aquí hemos llegado”, “Huber no para nunca por Isoso y se ha quedado plata del proyecto del Fondo Indígena”, “el pueblo está cansado de Huber, si tanta gente está cansada es porque algo habrá hecho”, “yo también me he cansado: Huber nunca me respeta, ha puesto a seis de su comunidad en el municipio y a los que siempre hemos peleado, nada”. A ojos de quienes estaban con Huber, y de muchos “compañeros” (ex-asambleístas, miembros de la plancha del MAS y de la campaña del Sí), Justino había pasado de ser un *kereimba* a un *opositor*. Pero Justino no lo veía así: “He hecho alianza con opositores, pero yo sigo apoyando la autonomía”, “he sido asambleísta”, “la autonomía no es de Huber, es de todos”.

A su manera, Justino reivindicaba que, la gente como él, es también parte de ese *nosotros* que tiene derecho, y quiere, *mandar*. Ser un “sujeto iyambae”.

CONCLUSIONES

En octubre de 2013, tras años de rodaje y una costosa producción, se estrenaba en La Paz “*Yvy Maraêy –Tierra Sin Mal*”, la cuarta película de Juan Carlos Valdivia, uno de los cineastas más prestigiosos de Bolivia. Además de tomar el nombre de una de las tramas conformadoras del discurso de la *guaranidad*, el film transcurre en los agrestes parajes del Chaco boliviano, y tiene como protagonistas a los guaraníes y algunas de las construcciones culturales e históricas que han ido tejiendo tras más de cuatro décadas desde su “renacimiento” como guaraníes. En la película intervinieron, como actores y coguionistas, dos intelectuales guaraníes de dos generaciones distintas cuyas miradas nos han acompañado en distintas partes de esta tesis: el *arakuaa iya* Felipe Román y, con un rol protagónico, el antropólogo isoseño Elio Ortiz.

Menos de un año después de la estrena del film, Elio Ortiz fallecería a causa de una neumonía atípica. Apenas había cumplido 46 años. Explicitando con toda su crudeza cuáles son las condiciones de vida de tantos guaraníes, antes de la muerte de Elio habían fallecido seis de sus ocho hermanos.

En el contraste entre el destino del protagonista de *Yvy Maraêy* y el éxito de la película y de lo guaraní como discurso cultural –que hoy irrumpe también en el campo de las artes y la “alta cultura”– encontramos una de las principales tensiones que atraviesan la nueva Bolivia plurinacional, tensando también esta misma tesis y los alcances del proyecto político impulsado por los guaraníes de Charagua; a saber: *la brecha entre la nueva centralidad político-cultural indígena y la realidad material de muchos indígenas*.

Este tipo de tensiones que envuelven desde fuera una película que sitúa la *guaranidad* en el centro de su discurso, también aparecen dentro de la trama argumental del film. Estructurada como una *road-movie* que empieza en las desoladas carreteras del altiplano andino para descender a los polvorientos y angostos caminos del Chaco, *Yvy Maraêy* plantea una suerte de “diálogo intercultural” entre la Bolivia criolla y la Bolivia indígena, un diálogo plegado de ironía y que, sin dejar de presentar una visión un tanto mistificada de lo guaraní, escapa de tópicos y lecturas simplistas a la hora de retratar las transformaciones y contradicciones que recorren la Bolivia actual.

El diálogo se expresa a través de la relación que establecen durante el viaje sus dos protagonistas: un karai y un guaraní. Por el lado karai, tenemos a Andrés (Juan Carlos Valdivia), un acaudalado cineasta paceño en plena crisis creativa y vital. Por eso mismo, y para filmar una película sobre la batalla de Kuruyuki y la figura de Apiaguaiki Tumpa, emprende una suerte de viaje existencial que, imbuido por los autores canónicos de las narrativas de la guaranidad, tiene como objetivo alcanzar su propia “Tierra Sin Mal” que lo redima. Por el lado guaraní está Yari (Elio Ortiz), un joven trotamundos y con gusto para el sarcasmo que, tras ser recomendado a Andrés por un *mburuvicha*-diputado guaraní de La Paz, es contratado por el cineasta para acompañarle en su viaje al corazón del territorio –y la cultura– guaraní.

Ya desde sus inicios, Yari desconfía y, más que nada se ríe, del pelegriño plan de Andrés. “Parece que quiere a ir buscar salvajes ese karai”, “la Tierra Sin Mal es un invento de los curas”. Pero, al fin, Yari acepta ser parte del viaje. Lo hace desde una visión pragmática –“sacarme un dinerito”– que, al mismo tiempo, apela a búsqueda de espacios de relación con el Otro propia del *ñande reko* guaraní: “el guaraní es buscador de objetos extraños, y por eso nos interesa relacionarnos con el karai”, le dice Yari antes de partir de La Paz y emprender el viaje en el auto de gran cilindrada, la “camionetanga”, de Andrés.

A lo largo de un camino que “es la gran alegoría de los itinerarios y cambios que van trenzándose en la mente, corazón y el mundo cultural de los dos protagonistas” (Albó 2013:s/p), la pareja vivirá múltiples hazañas y desventuras que terminaran en las colosales planicies arenosas del río Parapetí, en el Isoso. Será allí cuando Felipe Román hace una breve pero apoteósica intervención, convertido en un enigmático *ipaye* (chamán) que logra curar los “males” que afectan a Andrés.

Una de las situaciones que se encuentran la pareja protagonista en el inicio de su camino, cuando cruzan los Andes, generará un conjunto de reflexiones y diálogos que conectan directamente, y desde un lenguaje especialmente brillante, con algunos de los principales debates que se han planteado en esta tesis.

El inicio del viaje de Yari y Andrés hacia el Chaco (o la Tierra Sin Mal) nos servirá entonces para dar inicio al final del viaje que hemos emprendido en esta obra y, también, para situar dos pesantes interrogantes en la frase exclamativa que le da título: *pronto aquí vamos a mandar nosotros*.

“En Bolivia los blancos somos los indios”: en busca de la Tierra sin Mal

En medio de la autopista que cruza la pampa altiplánica, Yari y Andrés se encuentran con algo que no podía faltar en una *road-movie* que transcurre por las carreteras bolivianas: un bloqueo, una forma de protesta, y de control popular del territorio, más que común en Bolivia, especialmente en la región andina. “Su cultura es bloqueo y bloqueo, ¡ustedes solo saben bloquear todo lo que se mueve!”, les grita Yari, en guaraní, a la veintena de aymaras que bloquean la carretera sin que se sepa sus motivos y reclamaciones. Los bloqueadores van equipados con ponchos rojos, amenazantes látigos o *chicotes* y la infaltable bandera *whipala* multicolor, que de insignia de lucha de los movimientos indianistas y los pueblos andinos ha pasado a bandera oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, con el mismo estatus que la bandera tricolor republicana.

A diferencia de lo que suele ocurrir en la vida real, el bloqueo se soluciona en cuestión de minutos. Solo es necesario que Yari les diga a los “hermanos” aymaras que él también es indígena, guaraní: “Ah, *jilakata* guaraní, como *estamos en el poder* [te] dejamos pasar”, dice uno de los bloqueadores antes de abrir paso.

Tras reprender el camino, Yari saca su bolsa de coca y empieza la siguiente reflexión con Andrés, al volante, como interlocutor:

“Nosotros los guaraníes tenemos dos palabras para decir nosotros: *ñande*, que es nosotros, incluyéndote a vos, y *ore*, que también significa nosotros pero te excluyen. Y el *cumpa* [compañero] del altiplano dice: “*nosotros estamos en el poder*”. Pero el estado lo creó el hombre blanco. Para que nosotros tengamos el poder sobre el estado tendríamos que hacerlo desaparecer”.

De seguido, inicia una parábola que busca ejemplificar la posición guaraní en torno al estado, y que termina con un diálogo con Andrés:

Yari: Una vez dice que el ñandú [ave parecida al avestruz] le propone a la garrapata hacerle una carrera (...). La garrapata salta y se pone en el pico del ñandú. Y el ñandú corre, corre y corre, tratando de alcanzar a la garrapata que tiene delante de sus ojos. Ya cerca de la meta, la garrapata salta, cruza la meta y ya, gana.

Andrés: ¿Y cuál es la moraleja?

Yari: Que si sos un pobre miserable...¿para qué querés ser parte de un estado? Te subes, te bajas, cuando te da la gana, ¡y con eso ganas! Y por más que tengamos

ahí en el Palacio a un indio como yo sentado, ¡nosotros seremos y seguiremos siendo una garrapata! Para que querés ser más, ¿a ver?

Andrés: Bueno, es como yo. ¿Quién soy?

Yari: No sos nadie, pero actúas como si lo fueras. (...)

Andrés: Ahora en Bolivia los blancos somos los indios

Yari: Sí, definitivamente el mundo se ha dado la vuelta hermano. Ahora les toca a ustedes los karai defender su identidad. ¿¡Qué se siente che?!



Ilustración 48 Yari (Elio Ortiz) y Andrés (Juan Carlos Valdivia) en un fotograma de *Yvy Maraey* (extraído de <http://pantallacaci.com/pt/yvy-maraey-tierra-sin-mal/>)

Las reflexiones que Elio Ortiz teje a través del personaje de Yari, y las respuestas de su acompañante karai interpretado por Valdivia –personajes que no solo “actúan” sino que también se “performan” a sí mismos (Albó 2013)–, se centran en el contexto nacional boliviano. Pero si “Charagua es como una Bolivia en pequeño”, también nos resultan útiles para plantear algunas cuestiones en torno del proyecto político impulsado por los guaraníes de Charagua, un proyecto que, después de seis años, ha dejado de ser solo proyecto para convertirse en *otra cosa*: una nueva entidad territorial del Estado Plurinacional de Bolivia dotada de *autonomía* y con un marco de gobernanza definido desde lo guaraní.

¿El mundo se ha dado la vuelta, también, en Charagua? ¿El karai ha pasado a ocupar la posición del guaraní, y el guaraní la del karai? ¿En Charagua, ahora, ya mandamos nosotros? ¿Qué “nosotros”? ¿Qué implica “mandar”? Y, por último pero

para nada menos importante: ¿qué rol juega en todo esto el estado donde “manda” un indio como “nosotros”?

Yari, el personaje que interpreta Ortiz, ofrece algunas respuestas al respecto. Además de mantener una posición eminentemente pragmática en torno al estado – aludiendo a una “garrapata-guaraní” que sube y baja del “ñandú-estado” cuando más le conviene–, su mirada es bastante descreída con los efectos transformadores del poder y el acceso indígena al estado. Por más que esté un indio sentado en Palacio, dice, nosotros seguiremos siendo “una garrapata”. Y, además, se pregunta, para qué querríamos ser más que esto. Para que *nosotros* realmente estemos en el poder, el personaje “performado” por Elio Ortiz opta por una solución mucho más radical: “hacer desaparecer el estado creado por el hombre blanco”, una frase en la que resuenen los ecos de Pierre Clastres y las narrativas libertarias de la *guaranidad*.

Mientras tanto, el personaje de Valdivia, se pregunta “quién es”. Y Andrés/Valdivia, al volante de su auto de gran cilindrada, sugiere que, en Bolivia, ahora los blancos han pasado a ocupar el lugar de los indios. Si antes eran los indios quienes “defendían” su identidad, contrataca Yari, ahora les tocará a los karai defender la suya: preguntarse, ellos también, quiénes son y qué lugar ocupan. “¿*Qué se siente, che?*”.

Y en la pregunta retórica de Yari se escucha la voz profunda de una subjetividad colectiva que sí sabe *qué se siente* al tener que defender –y construir– su identidad.

La autonomía como vía hacia la hegemonía indígena

Tras seis largos años de un proceso autonómico con raíces y ramificaciones que van mucho más allá de este marco temporal, el objeto de estudio de esta tesis –un proyecto político indígena– empezaría a desplegar efectos concretos. Charagua es ahora una Autonomía Indígena Originario Campesina con una denominación propia que la distingue (Autonomía Guaraní Charagua Iyambae) y con un sistema de gobernanza que emerge de un proceso de deliberación colectiva, regulado desde el Estado Plurinacional y recogido en un texto jurídico –un “estatuto autonómico”–, avalado democráticamente por la mayoría de la sociedad charagüeña.

El proceso de “extinción” de la vieja institucionalidad municipal se escenificaría el 8 de enero de 2017, cuando tomarían posesión de sus cargos 46 nuevas autoridades elegidas meses antes (agosto y septiembre del 2016) según una serie de reglamentos que concretizaron, en cada una de las seis zonas, aquello que el estatuto denomina “normas y procedimientos propios”.

Con este acto se oficializaba la victoria electoral en el referéndum de septiembre de 2015 y, nacía, oficialmente, la “primera autonomía indígena del Estado Plurinacional de Bolivia”. A decir de muchos de sus impulsores, también, la “primera y única autonomía indígena del mundo”, una conceptualización que ignora la existencia de experiencias similares en otros estados latinoamericanos –desde Panamá hasta Nicaragua o Colombia, pasando por Nicaragua, Ecuador o México (cf. Van Cott 2001, González 2010)–, pero que ilustra las dimensiones de novedad y experimentación que, ya desde sus inicios, han envuelto el proyecto impulsado por los guaraníes de Charagua y que han permitido sostener una frase repetida sin cesar: *Charagua está en los ojos del mundo*.

Por lo que he podido seguir desde una distancia relativizada por las redes virtuales, la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae ha empezado a desplegarse de la misma forma en que se construyó: amoldándose a las dinámicas charagueñas y bolivianas, reproduciendo o tratando de resistir inercias profundamente arraigadas en forma de prácticas y hábitos políticos, estructuras socioeconómicas y relaciones de racialización. Por supuesto, también han florecido todo tipo de tensiones y conflictos que ilustran la propia complejidad y abigarramiento de la sociedad charagueña, y del nuevo sistema institucional autonómico, pero también la dialéctica –entre estructuras y coyunturas, cambio y continuidad, aspiraciones y realidad– que atraviesan todos los procesos de transformación política.

Charagua, en fin, se ha “convertido” en un nuevo *objeto político*, objeto también de distintos tipos de expectativas, miradas e intervenciones externas: tanto de aquellos que la asumen como una suerte de “baluarte” de la idea “original” de Estado Plurinacional que se dibujó en la Asamblea Constituyente para tratar de pensar el lugar de los indígenas en un estado redefinido más allá de la estatalidad moderna y mononacional; como de otras miradas que, más vinculadas al poder estatal, la presentan (o utilizan) como ejemplo de un Estado Plurinacional construido como un modelo

“ejemplar”, a la vanguardia del respeto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, capaz de “dar” “autonomía” a *sus* indígenas.

Qué tipo de objeto devendrá esa nueva Charagua que ahora se apellida Iyambae y se reivindica “sin dueño”, y cuáles de las muchas expectativas que se han proyectado se materializarán, es algo que está en las manos de los charagüeños y charagüeñas. Aunque solo hasta cierto punto, pues, como incidiremos más adelante, existen una serie de *límites estructurales* al ejercicio de la autonomía y al despliegue de aquello proyectado por los guaraníes.

En cualquier caso, el despliegue y concreción del proyecto guaraní es algo que corresponderá calibrar en futuras investigaciones –y a futuros investigadores con ganas de sumergirse en el universo charagüeño. Y es que, al fin, la autonomía puede cristalizar, como en Charagua, en regímenes de gobierno territorializados pero, como se insiste en mucha de la literatura sobre autonomías indígenas y destacaban también los impulsores e ideólogos del proyecto autonómico guaraní, la autonomía es un proceso abierto y dinámico, algo en permanente construcción (González 2010, Burguete 2010).

Así, la pregunta con que iniciamos esta investigación persiste, y, aventuro, persistirá: *¿qué es, exactamente, “eso” de la autonomía indígena?*

En la Introducción de esta tesis sacábamos de nuestra “caja de herramientas teóricas” un instrumento conceptual –los *significantes vacíos*– para tratar de esbozar potenciales respuestas. Lo hacíamos explicitando algunos límites que, a mi modo de ver, son consubstanciales a los postulados político-teóricos de donde emerge este concepto: las teorías de la hegemonía (Laclau y Mouffe 1987, Errejón 2011). Entre estos límites, destacamos la excesiva focalización en el ámbito de lo discursivo y la tendencia a desvincular lo político de los procesos materiales, los marcos institucionales y las territorialidades desde donde se expresan y viven las identidades colectivas. Hechas estas puntualizaciones apelábamos a la *utilidad* de los significantes vacíos para plantear nuestra etnografía. Lo hacíamos en dos sentidos diferenciados.

Para empezar, como una opción metodológica para, desde el *vaciamiento* analítico de la noción de “autonomía indígena”, tratar de llenarla con conceptos de “experiencia próxima” (Geertz 1994) que emergen desde la experiencia vivida y situada de lo político, de una trama de prácticas de significación que utilizan lenguajes de distintos origen pero que se expresan desde un “aquí”: un marco de relaciones sociales espacializadas, conflictivas, impregnadas de historicidad. Pensar la autonomía indígena

al modo de un *significante* tendencialmente vacío nos permite entender que, a través de la autonomía indígena, se está hablando de muchas otras cosas, expresando diversas problemáticas, anhelos y, también, algún que otro temor.

Esto es así porque la “gramática autonómica” (Burguete 2008:65), que hace parte del “lenguaje de la indigeneidad global” (Canessa 2012:3), ofrece un lenguaje potente para que sujetos subalternizados que no siempre tienen voz sean escuchados, abre una posibilidad de *acercarse a* desde lugares que siempre quedan “*lejos de*” (Canessa 2006:39-40).

Pero además, la misma noción de “autonomía”, especialmente cuando no se adjetiva con categorías de identificación racialmente connotadas (“indígena”, “guaraní”) es, en sí misma, una concepto-horizonte con un dilato y oscilante campo semántico, una superficie de inscripción de sentidos variables con cierta tendencia englobante, generadora además de otros usos y sentidos. Tal como decía José Ledezma, asesor de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la “autonomía es un paradigma *tan grande* que te permite repensar todo”; o al decir de uno de los ganaderos de mi hostel, en un tono pensativo: “es *amplio* pues el párrafo ese de la autonomía”.

Me di cuenta de la amplitud del “párrafo ese de la autonomía” al poco de llegar a Charagua, cuando vi la multitud de temáticas y debates que, a través del proceso de elaboración del estatuto, se abordaban en las reuniones de la Asamblea Autonómica Guaraní. La autonomía era algo que, en efecto, permitía “repensarlo todo” para, con distintos tipos de condicionantes, meterlo dentro de un estatuto de *autonomía*. Escribí en mis notas de campo por primera vez el vocablo *significante vacío* tras escuchar el encendido discurso de uno de los “hijos predilectos” de Charagua, y una de las personas que en los últimos años más ha hablado de “autonomía” en Bolivia: el gobernador cruceño Rubén Costas.

Llegado a Charagua en plena campaña para las elecciones subnacionales de marzo de 2015 para apoyar a *los suyos*, fervientes opositores a la autonomía guaraní, Costas habló de “sembrar autonomía”, en este caso, departamental: “que la autonomía *se siembre* de energía eléctrica, de agua potable, de desayuno escolar”. No solo vinculó la autonomía con objetos concretos, también con otras ideas-fuerza: “la autonomía es *sinónimo* de justicia social, es progreso, es desarrollo” [19/03/15]. Dándole estos sentidos –por cierto, muy similares a los que se asoció la autonomía guaraní–, Costas trataba de *borrar* otros sentidos que ha adquirido la noción de autonomía cuando se

pone en boca de las élites cruceñas. El mismo Costas lo revelaba cuando decía, o gritaba, “¡ya nadie puede decir que la autonomía es para *los ricos!*”.

Pero, además, las palabras de Costas –un multimillonario hablando de autonomía como sinónimo de justicia social– también nos advierten de un riesgo, presente en potencia en la fuerte apuesta guaraní para ganar la autonomía con las armas de “la política”: el de *vaciamiento de sentidos substantivos y materiales de las palabras, las luchas y los proyectos políticos emancipatorios*. Enseguida volveremos a ello.

El discurso de Rubén Costas nos sirve para conectar con el segundo objetivo con el que hemos usado las teorías en torno a los significantes vacíos: para incidir en las *dimensiones políticas y de lucha por la hegemonía* en las que se inscribe el proyecto autonómico guaraní, construido en un contexto donde el significante autonomía ha sido movilizado y llenado de sentido(s) por diferentes actores con intereses antagónicos; un contexto donde los guaraníes han sido, y son, sujetos subalternizados.

Asumir plenamente las *dimensiones políticas* de la construcción autonómica indígena implica alejarnos tanto de la reificación estatal y del derecho, como de la mistificación de las prácticas de reproducción social indígenas en contextos de relegación material. Ni la autonomía indígena se reduce a sus expresiones jurídico-institucionales trazadas desde el estado, ni construir una autonomía indígena consiste solamente en un acto de “reconocimiento” legal o de “restauración” de prácticas e institucionalidades indígenas entendidas como propias, comunes y preexistentes: *algo* que estaba allí, esperando ser reconocido desde arriba o restituido desde el despertar “autonómico” de los de abajo.

Se trata más bien, y creo que esto es algo que los dirigentes guaraníes y sus acompañantes han tenido muy claro desde los inicios, de un proceso de construcción política necesariamente contingente –se puede *ganar* pero también se puede *perder*– que conlleva un importante esfuerzo de imaginación instituyente en diálogo con múltiples materiales, interpretando y recreando la cultura y las prácticas políticas que hacen parte de un *ñande reko* flexible y moldeable, susceptible de incorporar distintos elementos y lenguajes. Construir autonomía requiere también cierta habilidad “diplomática”: cabalgar coyunturas y estructuras, aprovechar oportunidades y, moviéndose entre los fangos de la praxis política, trazar alianzas y tratar de articular demandas y sectores sociales heterogéneos mediante una nominación –“autonomía”–

que constituya un “nosotros” y, por lo tanto, también un “ellos” que actúe como exterior constitutivo.

Construir autonomía es, en fin, disputar el poder. Pero no tanto para “dispersarlo” en tanto que un objeto ajeno al ser de las sociedades amerindias, como postularía Pierre Clastres (2010), sino fundamentalmente para *ejercerlo*, de otra forma y con otros sujetos que ejerzan el mando. Así, más que la generación de espacios de contra-poder para mantenerse *lejos* de poderes amenazantes o de auto-gobernarse a sí mismos dentro de los límites de *sus* territorios “ancestrales” y en el marco de prácticas culturales “propias”, lo que se buscaría es asumir el poder político para desde allí interpelar y articular a “otros” *en sus propios términos*.

Lo podemos entender en los términos en que Antonio Gramsci (2017:211) entendió la lucha política para crear nuevas hegemonías: “planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en un *plano corporativo*, sino en un *plano “universal”*”, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados” (las cursivas son mías).

En Charagua, disputar la **autonomía guaraní** ha representado una vía hacia la construcción de una nueva **hegemonía guaraní**, que es un tipo de construcción del poder político que no se basa tanto en la *coerción* sino en la construcción de *consenso*, de un “sentido común” capaz de naturalizar el orden sociopolítico existente. Mediante la autonomía –ese paradigma tan grande, ese párrafo amplio– los guaraníes se alejan de una lucha solamente “corporativa”, y tratando de incorporar múltiples demandas y sectores, buscan “universalizar” su propia visión del mundo, en un mundo –el del Chaco boliviano– donde lo “universal” se ha sido definido por y desde lo karai. “Guaranizar Charagua”, “convertir al no guaraní”, “que los karai adopten estructuras de poder guaraní”, hemos escuchado en boca de intelectuales guaraníes y asesores orgánicos de la APG.

Un dirigente de Charagua Norte expresaría este tipo de ideas de vocación hegemónica de forma aún más lúcida: *antes nos incluían a nosotros, ahora nosotros los incluimos a ellos*, una afirmación donde se trazan las fronteras dicotómicas propias de las construcciones políticas hegemónicas (ellos/nosotros), y donde aparece también la imagen –y utopía indígena– de “inversión del mundo” dibujada por Yari/Elio Ortiz cuando sugería que, en Bolivia, “el mundo se ha dado la vuelta”.

Por otro lado, que sean los guaraníes quienes, ahora, se planteen *incluir* a otros, representa una inversión de la dirección en que se suele dar el reconocimiento cultural. En una suerte de “multiculturalismo al revés” ya no es el indígena quien, en tanto diferente, subalterno, Otro, es *reconocido* y se le incluye en una institucionalidad teóricamente “neutra”, que se presume vacía de contenidos culturales particulares pero que no deja de expresar la cultura hegemónica con capacidad de definir lo “universal”. En el nuevo sistema autonómico se le plantea al no-guaraní incorporarse en una nueva institucionalidad explícitamente afirmada desde la cultura históricamente subalterna, una institucionalidad que busca redefinir desde lo guaraní una charagüeñidad que, en buena medida, sigue funcionando como sinónimo de karai.

“Qué se siente, che?”, le preguntaba, mordaz, Yari/Ortiz a Andrés/Valdivia.

Las resistencias karai a *incorporarse*, o la movilización del discurso de denuncia de un “racismo al revés”, dan cuenta que muchos karai *sienten* la necesidad de defender su identidad. Se plantea así uno de los grandes retos de la construcción de autonomías/hegemonías indígenas en el contexto multiétnico y abigarrado del Chaco boliviano, que será no solo desactivar las *resistencias* sino convertirlas en algún modo de *adhesión y consentimiento*.

Pero más allá de la articulación de la pluralidad cultural y política dentro del nuevo sistema autonómico guaraní, existen otros retos y tensiones que tienen que ver con esta fuerte apuesta guaraní por utilizar “la política”, y el *acercamiento* al Estado Plurinacional y sus sistemas de distribución de “desarrollo”, para tratar de ganar espacios, derechos y mejorar sus condiciones de vida. Esta lucha se ha desarrollado con una ambigüedad fundamental que ha estado siempre presente pero que se ha manifestado más claramente cuando la autonomía indígena tuvo que disputarse en “las urnas”: y es que, imbuidos por las lógicas de funcionamiento de “la política” y sus lenguajes, no se ha hablado mucho –al menos, no tanto como de *desarrollo* y *acercamiento* al Estado– de derechos colectivos, ni tampoco de los factores estructurales que determinan las condiciones de existencia de las mayorías sociales de Charagua.

Interrogantes en torno a la apuesta guaraní por “la política” y el estado

Si utilizamos la metáfora que empleaba Yari/Elio Ortiz para ilustrar la relación de los guaraníes con el estado, podemos decir que los guaraníes de Charagua se han subido al *ñandú-estado* para tratar de aprovechar este momento de bonanza y distribución del “desarrollo” hacia quienes viven en *el campo*. Esto se da en un contexto donde, como vimos en el Capítulo 2, la *reproducción de la vida* (y las formas de vivir) en el campo está cada vez más desvinculada del *trabajo y la producción agropecuaria*, donde unas economías comunitarias en proceso de diversificación coexisten de forma subordinada con formaciones económicas orientadas al mercado que van desplazando la capacidad productiva de las economías familiares y comunitarias.

Este proceso se da en el conjunto del agro boliviano y latinoamericano, pero también se expresa, abigarradamente, *dentro* del campo charaguense, donde los comunarios viven, y tratan de producir, en lo que hemos denominado la *economía política de la vaca*: entre haciendas ganaderas que “agujerean” sus territorios colectivos y menonitas en explosión demográfica, territorial y productiva.

En este marco de profunda estratificación y desvinculación entre vida, trabajo y producción, el *desarrollo* que baja hacia las comunidades –en forma de servicios, infraestructura y transferencias de renda, pero también de insumos para el emprendimiento productivos–, es esencial para que, simplemente, se pueda vivir en el campo. Si bien, ciertamente, este desarrollo apenas incide en el *orden distributivo* de la tierra y los factores de producción que hacen que sea cada vez más difícil vivir de la producción en un campo que “ya no alcanza”.

Los guaraníes se han subido al *ñandú-estado* desde una óptica pragmática, pero a diferencia de la parábola de Yari, todavía no han encontrado el momento de “saltar”, de bajarse de él. Y mucho menos de “hacer desaparecer el estado creado por el hombre blanco”. Estos “guaraníes” (genéricos) a través de los cuales Pierre Clastres pensó las sociedades *contra* el estado, están hoy *con* el estado. Es más, con la consolidación y despliegue de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae el *acercamiento* entre el gobierno nacional y las autoridades de la nueva Charagua se ha intensificado; algo que era, de hecho, una parte central de las expectativas –y estrategias– articuladas en el proyecto autonómico guaraní: que con la autonomía las obras, los proyectos y el *nuevo*

desarrollo boliviano “baje” hasta Charagua: todavía más, sin intermediaciones apropiadoras (la gobernación “opositora” de Santa Cruz) y de una forma que se *vea el cambio* en las comunidades.

A solo seis días de la victoria del Sí en el referéndum, Álvaro García Linera regresaría a Charagua, en la comunidad de Tacobo, para hacer entrega de 149 “viviendas dignas” para distintas comunidades de Charagua Norte. Apenas un mes después quien bajaría del helicóptero presidencial, en la comunidad de El Espino, sería Evo Morales, haciendo entrega de un sistema de energía solar y, a su vez, haciendo realidad lo que había dicho el alcalde Belarmino en el acto de entrega de la carretera de un mes antes: “ahora que hemos ganado, Evo llegará a cada rato para que Charagua cambie”. Y, en efecto, las visitas a Charagua desde las altas instancias del Estado Plurinacional no cesarían: Linera estuvo presente el 8 de enero de 2017, el día de la toma de posesión de las nuevas autoridades autonómicas y del nacimiento “oficial” de la Autonomía Guaraní; y Evo volvería a El Espino a inicios del 2018 para inaugurar una de las obras prometidas ya en las elecciones municipales de 2015: un coliseo cerrado.

Por su lado, la nueva Charagua Iyambae respondió desde la lógica de intercambio que, de forma más o menos tácita, subyace a estos acercamientos: obras y proyectos a cambio de apoyo y lealtad política. Mientras que en el referéndum de reforma constitucional para posibilitar la re-elección de Evo Morales en 2019, celebrado el 21 de febrero de 2016, ganaba el No con un 51%, en Charagua ganaría el Sí con un porcentaje considerablemente alto: un 58%. Lo mismo pasaría en la inmensa mayoría de municipios rurales –incluidos los once municipios en conversión a la autonomía indígena–, expresando la fortaleza del vínculo que a lo largo de estos años se ha forjado entre Evo Morales y la gente del campo, así como también las diferencias a la hora de valorar los alcances del “proceso de cambio” entre la Bolivia rural y la Bolivia urbana.

Este tipo de vínculos y acercamientos, que en Charagua se han expresado y escenificado a través de “alianzas estratégicas” de las capitanías guaraníes con el MAS y el gobierno central, plantean diversos interrogantes que tensan los alcances transformadores y de ampliación de esferas de materialización de derechos del proyecto autonómico guaraní.

La cuestión es más pertinente aún si tenemos en cuenta que, paralelamente, desde el ecuador del segundo mandato del MAS y Evo Morales (2009-2014), el gobierno ha realizado otro tipo de alianzas (mucho más prioritarias) con el capital

nacional y transnacional que implican, entre otros, una nítida apuesta por la ampliación de la fronteras agrícolas y extractivas. Esto ha conllevado, por un lado, un claro cambio de rumbo con respecto a la agenda de reformas iniciada durante la primera gestión del MAS –por ejemplo, en términos de redistribución agraria (Colque et al. 2016, Webber 2017)–, y, del otro, una “reconfiguración de clases del bloque gobernante”, expresada en la “alianza agro-capital-Estado” y la ruptura frontal con sectores de la izquierda y diversas organizaciones indígenas anteriormente cercanas al MAS (Webber 2017:183).

Así, los guaraníes se *acercan* al Estado Plurinacional en un momento en que este se *aleja*, cada vez de forma más decidida, de buena parte del movimiento indígena boliviano, de la agenda de transformaciones descolonizadoras esbozada en la Asamblea Constituyente –que tienen en la autonomía indígena uno de sus ejes–, así como también del mismo discurso indianista y refundacional, que ha ido perdiendo centralidad ante un discurso de corte nacionalista que recupera la agenda de integración territorial y soberanía que había caracterizado el proyecto estatal posterior a la Revolución del 1952 (Mayorga 2014, Quisbert y Molina 2014).

La Autonomía Guaraní Charagua Iyambae empieza a dar sus primeros pasos en un Estado Plurinacional “minimalista” (Mayorga 2014), con claras tendencias centrípetas y asentado en la economía extractivista. Hasta qué punto esto puede “minimizar” el ejercicio efectivo del autogobierno y los sentidos más substantivos que, más allá de sus *vaciamientos*, también tienen términos como “plurinacionalidad” o “autonomía” es algo que, de nuevo, cabrá calibrar con el paso del tiempo.

Como hemos visto en el Capítulo 9, en vez de apostar por el *conflicto socio-ambiental*, exigiendo de forma contenciosa el cumplimiento de derechos colectivos incorporados en el mismo estatuto autonómico (como la consulta previa, libre e informada), los dirigentes guaraníes de Charagua parecen haber optado por la *negociación socio-ambiental* bilateral y directa con el estado, en contra de la opción elegida por otros “hermanos guaraníes” y de los posicionamientos públicos que mantiene la APG nacional y varios de sus asesores orgánicos. Además, en estas negociaciones socio-ambientales –en que la defensa del territorio y el medio ambiente pasa de ser el eje del conflicto a objeto de negociación– han tenido un rol determinante algunos ideólogos del proyecto autonómico guaraní, como el ex-asambleísta y actual diputado por el MAS Avilio Vaca.

En un paso más en este *acercamiento* al estado y *alejamiento* de las luchas históricas del movimiento indígena, sería el diputado Avilio quien, en agosto de 2017, ejercería de voz pública encargada de defender una polémica medida impulsada por la mayoría legislativa oficialista: la anulación de la Ley Intangibilidad del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional del Isiboro-Sécure), un primer paso para reimpulsar un proyecto de carretera paralizado desde 2012 que, con sentidos antagónicos a la “carretera integradora” de Charagua (Capítulo 9), logró “integrar” a distintas organizaciones indígenas y actores de la sociedad civil en la movilización colectiva más importante hasta el momento en contra el gobierno de Evo Morales.²⁹¹

Así pues, las “garrapatas-guaraníes” no solo extraen *cercanía* y *desarrollo* del “ñandú-estado”, sino que el “ñandú-estado”, más grande y poderoso, también extrae de sus “garrapatas” distintas cosas tanto o más valiosas: energías socio-organizativas, lealtad política, sentidos substantivos de las palabras y proyectos emancipatorios. Por otro lado, una vez subidos, “saltarse” del ñandu-estado para alcanzar la meta –o hacer que salten aquellas “garrapatas” que ya no sirven a los intereses colectivos de la nación guaraní–, quizás, no sea algo tan sencillo.

Más arriba, al escuchar a Rubén Costas vincular alegremente autonomía (departamental) con *justicia social* –añadiremos que hablaba enfrente de cientos de comunarios llegados en camiones que transportan ganado–, alertábamos de los riesgos de *vaciamiento* de los sentidos substantivos y materiales de las palabras que provienen de la lucha social y que se esgrimen, con fines diversos, en las luchas por la hegemonía. Tales luchas son disputadas en un *campo político* que, como vimos en el Capítulo 5, puede considerarse una suerte de “universo” regido por leyes propias diferenciadas de las que rigen el “mundo social ordinario” (Bourdieu 2010:3-5), pero que al mismo tiempo no son completamente autónomas, sino que reflejan las estructuras y dinámicas de poder de las sociedades.

Los charagueños en general, pero de forma más explícita en el caso de los guaraníes, conscientes de las lógicas propias de la política, y de la *suciedad* que la define, mantienen hacia ella una posición suspicaz, cuando no abiertamente hostil, distanciada y desafecta. Una mirada que también se extiende ante aquellos que se

²⁹¹ La noticia, con el mismo Avilio Vaca defendiendo el fin de la “intangibilidad” en contra de la posición de las organizaciones indígenas del TIPNIS, apareció en la mayoría de medios de comunicación de Bolivia, por ejemplo: <http://www.la-razon.com/nacional/Comision-levantar-intangibilidad-TIPNIS-Diputados-Bolivia-0-2756724343.html> [17/05/18, última consulta].

“convierten” en políticos que, al modo de un sistema informal de control social de los poderosos, constantemente acusados de “perderse”, “olvidarse”, no ser “orgánicos”, “traicionar”, “mentir”: de *alejarse* de la realidad porque se han *acercado* demasiado a la política, cuya principal expresión sigue ubicándose en el estado y sus recintos institucionales. En el caso de Charagua, el poder se imagina que reside dentro de ese viejo edificio de la municipalidad donde señalaba don Justino Suárez, mientras afirmaba –y anhelaba– que “pronto, aquí vamos a mandar nosotros”.

Y es que esta posición de desconfianza es perfectamente compatible, y coexiste, con cierta fascinación por la política, sus espacios y objetos de expresión, como se demuestra en la clara apuesta guaraní para formar parte de ese mundo, para hacer –ellos también– política, asumiendo y enfrentando sus peligros. Al fin, como decía Yari/Ortiz el “guaraní es buscador de objetos extraños”, “le interesa relacionarse” con el Otro y, también y especialmente, con el otro tradicionalmente hegemónico: el karai y su principal construcción política: el estado. Las sociedades *contra* el estado, quizás, son también sociedades que *anhelan* el estado.

En este sentido, acercarse al estado y a la política karai expresaría también una forma de *apoderamiento* o *adueñamiento*, un anhelo para obtener el mismo poder, estatus y posición simbólica que el karai o, en una suerte de programa de máximos, de sustituirlo físicamente: “invertir” el orden del mundo, ser *iyambae*, “sin dueño”, porque, al fin, “somos los dueños”. Aparece aquí una fuerte ambigüedad que atraviesa toda la historia guaraní-chiriguana de relaciones con el mundo karai y que, en parte, podríamos reseguir hasta hoy día. Thierry Saignes (2007:286) la expresó en forma de dilema: “¿imitar o desafiar al karai?”, esto es, ¿para adquirir el mismo poder que el karai hay que “convertirse” en karai –asimilarse, renunciar al *ñande reko*– o desafiar el orden político desde una subjetividad que se afirma explícitamente desde ese *ñande reko*? Analizando la historia colonial, Isabelle Combès (2005:104) concluye que la “respuesta es inequívoca: ser igual al karai, “ser karai”, se refiere ante todo, a una igualdad de estatus, a un equilibrio deseado más que a una asimilación con el blanco”.

Más allá, pero en diálogo, con las miradas etnohistóricas, en la apuesta guaraní por las “armas de la política” y las “camisas azules” del MAS –a veces a costa de las banderas de lucha del movimiento indígena–, también encontramos otras explicaciones que, sin disipar las dudas sobre sus implicaciones con respecto a los alcances transformadores del proyecto guaraní, reflejan la capacidad guaraní para entender y

adaptarse a las lógicas políticas en marcha en la “nueva” Bolivia plurinacional (y extractivista).

Al fin y al cabo, como lo es la resistencia abierta, las alianzas indígenas con el estado y el extractivismo –que *es* estado y *es* extractivismo pese utilizar lenguajes de justicia distributiva y reconocimiento cultural–, también hacen parte de estrategias de reproducción indígena. Si existe un “*ecologismo de los pobres*” (Martínez-Alier 2005) que confronta, desde “lenguajes eco-territoriales” (Svampa 2016), los proyectos de desarrollo que amenazan sus medios de reproducción; podemos decir que también existe una suerte de *desarrollo de los pobres* que, de forma tan estratégica como cuando los utiliza, deja de lado los repertorios de lucha tradicionales del movimiento indígena para conectarse con los lenguajes –y, a veces, los intereses– del estado para tratar de mejorar sus condiciones de vida.

Muy vinculado a la *escenificación* de la lealtad política con el MAS y el gobierno de Evo Morales, el acceso a ese nuevo desarrollo boliviano –que “bajará”, todavía más, con la autonomía indígena– es demandado desde realidades rurales e indígenas en profunda transformación, con estrategias de subsistencia y reproducción social que pasan por la multi-actividad y la multi-residencia y que han transformado también las formas de vivir, de entender el campo y sus vínculos con la indigeneidad. De esta forma, la aparente “irracionalidad” de invertir un crédito bancario para comprar una heladera en un sitio sin electricidad, como hizo Justino, o inaugurar un coliseo cerrado en una comunidad con múltiples necesidades materiales, pasan a tener *otra racionalidad*. Una racionalidad no necesariamente transformadora, pero sí con su *propio sentido*.

Si esta apuesta por “la política”, el estado y un desarrollo que prescinde de adjetivaciones post-desarrollistas vaciarán de *sentidos transformadores* el proyecto político guaraní, es algo que, como venimos insistiendo, se verá con el tiempo.

Pero además, también es algo que, siento, no estamos del todo en condiciones de responder quienes damos por supuesta la electricidad que alimenta nuestras heladeras. Muchísimo más surtidas que la de don Justino Suárez.

* * *

Y, ahora sí, llegamos al final de esta tesis. Si iniciamos las conclusiones con el viaje de Yari/Ortiz y Andrés/Valdivia hacia el Chaco (o la “Tierra Sin Mal”) y la parábola del ñandú y la garrapata, cerraremos con otra parábola, en este caso inspirada en las crónicas coloniales que relatan los encuentros entre guaraníes y españoles.

Me la explicó pocas semanas antes de escribir estas líneas el intelectual guaraní, y amigo, Milton Chakay, cuando me preguntó por Facebook si, al fin, había logrado terminar la tesis. Le dije que no. Todavía no. Pero le adelanté una de las “tesis de mi tesis”: que los guaraníes no entienden la autonomía como una forma de resistencia al estado, sino como una manera de estar más cerca del estado y sus mecanismos de distribución de recursos.

A Milton, esta idea le retrotrajo al siglo XVI y a una escena histórica que leyó del libro de Francisco Pifarré (2015 [1989]). Se trata de la famosa visita de cuatro jóvenes guaraníes, cargados con grandes cruces católicas sobre sus espaldas, hasta la misma residencia y lecho del virrey Toledo para *mostrarle* su fervor hacia la nueva religión impuesta por los colonizadores (Pifarré 1989:71).

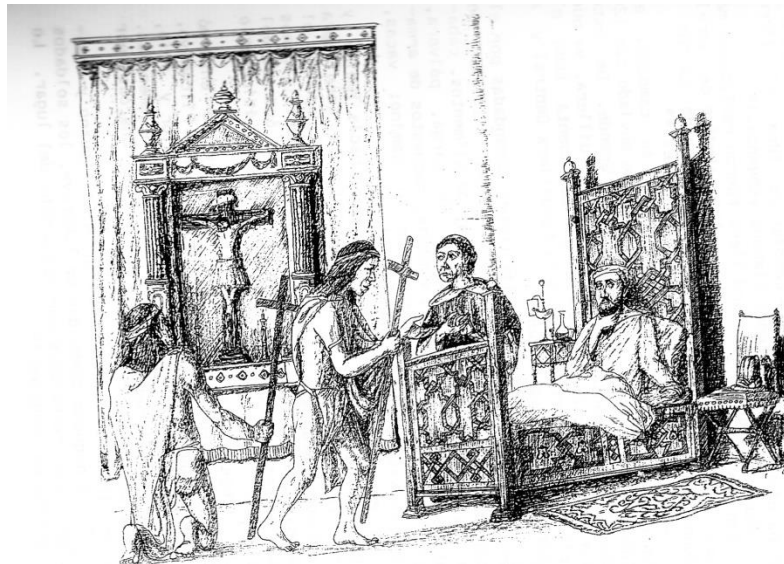


Ilustración 49 Jóvenes chiriguano llegan con cruces hasta el Virrey Toledo (dibujo de Bernardo Gantier, 1987, en Pifarré 1989:73)

La escena se produjo hacia el 1573, cuando el virrey estaba asentado en Charchas (actual Sucre) y su principal preocupación era “someter y dominar a los grupos independientes y “rebeldes” que habitaban la Cordillera” (ibíd.), los cuales, con los guaraníes al frente, mostraban un nulo interés a someterse y convertirse al catolicismo. Poco antes de esta visita guaraní con las cruces en hombros, Toledo ya había recibido a otros guaraníes, que “al llegar a su presencia lo hacían con la mayor reverencia, le besaban las manos y le demostraban sus deseos de amistad hacia los españoles” (ibíd.).

“El virrey”, me dijo Milton, “vio eso y pensó que los guaraní habían decidido aceptar su sometimiento. O al menos aceptar la religión o el sistema. Pero no”. Y he aquí la parábola:

“Esta es la escena que creo que ocurre con la autonomía. Aceptan las reglas porque se hace lo que decís, estar más cerca del estado, conseguir las cosas materiales y otros beneficios que el estado te otorga. Y *muchos guaraníes pueden perderse en el laberinto del estado. Pero como pueblo no es así*”.

Si los *acercamientos* de los guaraníes del siglo XVI no eran exactamente muestras de sometimiento a España ni de fervor católico, quizás tampoco lo son las camisetas azules y los puños izquierdos en alto de los guaraníes del siglo XXI. Pese a que algunos guaraníes se “pierdan por los laberintos del estado” en el transcurso de estos *acercamientos*, los guaraníes mantienen una alteridad fundacional frente al estado y la sociedad nacional dominante (en tanto indígenas) que les lleva también a pensar y actuar (en tanto guaraníes) como sujetos políticos colectivos.

Milton también ponía ciertos puntos suspensivos a su alegoría: “es algo que habrá que comprobar si pasa ahora”. Cerramos el chat diciendo que nos quedaba mucho por charlar. Al fin y el cabo, la autonomía, y las identidades, son procesos en permanente construcción, siguiendo los caminos y vericuetos de aquello que Malinowski llamó el “el flujo cotidiano de la vida”.

BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, Marc (1997) “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n°57, pp.1-15 [disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics153/titlepage153.html>, 13/05/16]
- AGAR, Michael (1980) *The professional stranger: Informal Introduction to Ethnography*, London: Academic Press
- ALBÓ, Xavier (1972) *Dinámica en la estructura socio-comunitaria de Jesús de Machaca*, México DF: Instituto Indigenista de México
- ALBÓ, Xavier (1990) *Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy*, La Paz:CIPCA
- ALBÓ, Xavier (1991) “El retorno del indio”, *Revista Andina*, Año 9, Num2, pp.299-366
- ALBÓ, Xavier (2002) *Los pueblos indios en política*, La Paz: Plural editores/CIPCA
- ALBÓ, Xavier (2009) “Suma qamaña=el buen convivir”, mimeo CIPCA
- ALBÓ, Xavier (2012) *El Chaco guaraní camino a la Autonomía Originaria. Charagua, Gutiérrez y Proyección Regional*, La Paz:CIPCA
- ALBÓ, Xavier (2013) “Yvy Maraëy”, en *La Razón*, 27 de octubre de 2013 [disponible en <http://www.cipca.org.bo/index.php/cipca-notas/cipca-notas-2013/2992-yvy-maraey>, 14/05/18].
- ALBÓ, Xavier (2017) «Charagua empieza su Autonomía Indígena», *Mundos Rurales*, CIPCA, num13, pp.3-8 [disponible en <http://cipca.org.bo/index.php/publicaciones-cipca/revista-2011-2015>, 5/4/17]
- ALBÓ, Xavier y PIFARRÉ, Francisco (2014) “Yvy Maraey” y Elio Ortiz”, publicado en *La Razón*, 3 de agosto de 2014 (s/p), [disponible en <http://www.cipca.org.bo/index.php/noticias/noticias-2014/3130-yvy-maraey-y-elio-ortiz>, última consulta 2/3/17].
- ALBÓ, Xavier y ROMERO, Carlos (2009) *Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/GTZ
- ALBÓ, Xavier y QUISPE, Victor (2004) *¿Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales?*, La Paz: Plural y CIPCA
- ALDERMAN, Jonhatan (2016) *The Path to Ethnogenesis and Autonomy : Kallawayá - consciousness in Plurinational Bolivia*, University of St Andrews, Phd.
- ALVIZURI, Verushka (2009) *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Santa Cruz de la Sierra:El País
- ANAYA, James (2013) *Indigenous people in international law*, New York: Oxford University Press
- ANDOLINA, R.; RADCLIFFE, S. y LAUIRE, N. (2005) “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia”, en *VVAA, Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires:CLACSO, pp.133-170
- ANTEZANA, Luis H. (2009) “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, en Luis Tapia (coord.) *Pluralismo Epistemológico*, La Paz:CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo Editores

- APARICIO, Marco (2002) *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, Barcelona:CEDECS
- APARICIO, Marco (2006) “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación”, en M.Barraondo (coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao: Universidad de Deusto, pp-399-422
- APARICIO, Marco (2012) «Nuevos avances del poder constituyente democrático: aprendiendo del sur» en VVAA *Por una Asamblea Constituyente. Una solución democrática a la crisis*, Madrid: Fundación CEPS, Sequitur [disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/603-2013-12-19-asambleaconstituyente.pdf>, 04/04/17]
- APARICIO, Marco (2013) «Hacia una justicia social, cultural y ecológica: el reto del Buen Vivir en las Constituciones de Ecuador y Bolivia», *Meritum – Belo Horizonte*, vol.8,num1,pp 279-311 [disponible en www.fumec.br/revistas/meritum/article/view/1788, 04/04/17]
- ARANDIA, Marcelo y VÁLDEZ, Miguel (2006) “Apuntes para un análisis de la situación de la tenencia de la tierra en el Chaco boliviano”, en *Artículo Primero, revista de análisis jurídico y social*, año 10, num.18, pp.439-458
- ARNOLD, Denise (2009) “La cartografía como instrumento en la construcción de identidades regionales” en Denise Arnold (comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, La Paz:Fundación UNIR, pp:157-196
- ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios (2009) “Las identidades políticas del Altiplano Sur: Challapata y la reconstitución de los killakas-asanaqi”, en Arnold, D. (coord.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, La Paz: Fundación UNIR
- AUYERO, Javier y JOSEPH, Lauren (2007) «Introduction: Politics under the Ethnographic Microscope» en Joseph, Mayer y Auyero *New Perspectives in Political Ethnography*, New York:Springer, pp.1-13 [disponible en <https://toleratedindividuality.files.wordpress.com/2015/10/new-perspectives-in-political-ethnography.pdf>, 27/01/17]
- AUYERO, Javier (1998) *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires:Ediciones Manantial
- AUYERO, Javier (2012) «Los sinuosos caminos de la etnografía política» en *Revista Pléyade*, número 10, julio-diciembre 2012, pp.15-36
- AUYERO, Javier (2013) *Pacientes del estado*, Buenos Aires: Eudeba
- AYO, Diego (1998) “Los distritos municipales” en Diego Ayo, Carmén Barragan y otros, *Participación Popular. Una evaluación-aprendizaje de la Ley, 1994-1997*, La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación
- BALANDIER, George (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Buenos Aires: Paidós
- BALZA, Roberto (2010) *Tierra, Territorio y Territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José*, Santa Cruz de la Sierra: APCOB/SNV/IWGIA

- BARBOSA, Pablo Antunha (2015) “La Tierra Sin Mal: historia de un mito”, Suplemento Antropológico -Vol.LN.2, pp.7-235
- BARTH, Fredrik (1976) *Los Grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: Fondo de Cultura Económica
- BARRAGÁN, Rosana. (2006) *Asambleas constituyentes. Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo
- BAZOBERRY, Óscar (1994) “El pueblo guaraní en Bolivia: organización y programa político”. Cochabamba: Tesis Licenciatura Universidad Mayor de San Andrés, mimeo.
- BAZOBERRY, Óscar (2003) “50 años de la Reforma Agraria en el Chaco boliviano”, en *Proceso agrario en América Latina y Bolivia*, John D.Vargas (coord.), La Paz: CIDES-UMSA, Plural Editores, pp.145-176
[<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120904103738/procesoagrario.pdf>]
- BAZOBERRY, Óscar (2008) *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*, La Paz: CIPCA, PIEB
- BAZOBERRY, Oscar (2012) *Chaco boliviano paraguayo: desafíos en perspectiva transfronteriza*, La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Suramérica
- BEASLEY-MURRAY, Jon (2010) *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires:Paidós
- BENERÍA-SURKIN, Jordi (2003) *Decentralization questioned: the structuring and articulation of guaraní participation in conservation and development in Izozog, Bolivia*. Ph-D thesis in Unrban Planning, UCLA, Los Angeles
- BLANES, José (2000) *Mallkus y Alcades. La ley de participación popular en comunidades rurales del altiplano paceño*, La Paz: PIEB/CEBEM.
- BÖHM, S., DINERSTEIN, A.C. y SPICER, A. (2010) «(Im)possibilities of Autonomy: Social Movements in and beyond Capital, the State and Development. Social Movement Studies» en *Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 9:1 pp.17-32.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (2011[1972]): “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de antropología*, pp. 105-124
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1991) *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, México DF:Alianza
- BOSSERT, Federico y VILLAR, Diego (2007) “La etnología chiriguano de Alfred Métraux” en *Journal de la Société des americanistes*, tome 93, nº1, pp.:1-29
- BOURDIEU, Pierre (1982) «La representación política. Elementos para una teoría del campo político» en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 36-37, pp. 1-26 [disponible en <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2009/01/la-representacion-politica.pdf>]
- BOURDIEU, Pierre (2001) *El campo político*, La Paz:Plural
- BOURDIEU, Pierre (2008 [1984]) *Homo academicus*, Buenos Aires:Siglo XXI Editores
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (2005[1992]) *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires:Siglo XXI.

- BRETÓN, Víctor (2009) “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia” en Carmen Martínez Nuovo (comp.): *Repensando los movimientos indígenas*, FLACSO Ecuador:Quito, pp.69-121
- BRETÓN, Víctor (2013) «Etnicidad, desarrollo y 'buen vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica», *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 95, October, pp. 71-95.
- BRYSK, A.(2009) *De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, Barcelona: Edicions Bellaterra
- BURGUETE, Araceli (2008) «Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina» en Leyva, Burguete y Speed (coord.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México :Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,FLACSO-Ecuador, FLACSO-Guatemala, pp.15-54 [disponible online www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40038.pdf , 27/01/2017]
- BURGUETE, Araceli (2010) «Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina» en González, Burguete y Ortiz (coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*,Quito:Flacso, GTZ, IWGIA, CIESAS & UNICH pp.35-62 [disponible en: http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication_id=468, 27/01/17]
- CABALLOS, Antonio (2011) *Etnografía Guaraní en Ruiz de Montoya*, Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada
- CAMERON, John (2009) «Hacia la Alcaldía: The Municipalization of Peasant Politics in the Andes», *Latin American Perspectives*, Issue 167, Vol. 36 No. 4, pp.64-82
- CAMERON, John (2012) “Identidades conflictuadas: conflictos internos en las Autonomías Indígena Originario Campesinas en Bolivia”. Ensayo presentado en el Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes, Instituto para el Estudio de las Américas, Londres, 27 de febrero 2012, pp.1-22 [disponible en <http://www.boliviamundo.net/ensayo-identidades-conflictuadas/>, 27/10/2017]
- CAMERON, John y COLQUE, Gonzalo (2010) “El Difícil Matrimonio entre la Democracia Liberal e Indígena en Jesús de Machaca.” en *Reconfigurando Territorios: Reforma Agraria, Control Territorial y Gobiernos Indígenas en Bolivia*, La Paz: Fundación Tierra. pp. 173-208
- CAMERON, John y PLATA, Wilfredo (2015) “Saying ‘No’ to Indigenous Autonomy in Highland Bolivia: Grassroots Pragmatism, Hybridity and Alternative Modernities”, junio 2015, draft, s/p, *paper cedido por los autores en proceso de publicación*
- CANESSA, Andrew (2006) *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz:Editorial Mama Huaco
- CANESSA, Andrew (2008) “Sex And The Citizen: Barbies And Beauty Queens In The Age Of Evo Morales”, of *Latin American Cultural Studies*, 17:1, pp:4-64
- CANESSA, Andrew (2012) *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press

- CANESSA, Andrew (2014) “Conflict, claim and contradiction in the new 'indigenous' state of Bolivia”, en *Critique of Anthropology*, Vol. 34(2), pp. 153–173
- CAPDEVILA, L; RICHARD, N; COMBÈS, I (2008) “Los indígenas en la guerra del Chaco. Historia de una ausencia, antropología de un olvido”, en Richard, N (comp.) *La mala guerra*, Asunción y París: Museo del Barro, Servilibro, Colibris, pp.13-66
- CARTER, William y ALBÓ, Xavier (1988) “La comunidad aymara: un miniestado en conflicto”. En: Xavier Albó (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid: Alianza América/UNESCO, pp.451-493
- CASTORIADIS, Cornelius (1997) *Un mundo fragmentado*, Buenos Aires: Altamira
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (comp.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. [disponible online: www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf, 27/01/17, última consulta]
- CAUREY, Elías (2012) *Nación Guaraní. Ñamae ñande reko. Una mirada a nuestro modo de ser*, Territorio Guaraní-Bolivia
- CAUREY, Elías (2014) *Arakuaa jembo. Educación, Lengua y Cultura de la Nación Guaraní*, Territorio Guaraní-Bolivia
- CAUREY, Elías (2015) *Asamblea del Pueblo Guaraní. Un breve repaso a su historia/Lengua y cultura en la nación guaraní*, Territorio Guaraní-Bolivia
- CHAMORRO, Graciela (2004) *Teología Guaraní*, Quito: Ediciones Abya-Yala [<https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/12932/Teolog%C3%ADa%20guaran%C3%AD.pdf?sequence=1>, 07/04/17]
- CHAMORRO, Graciela (2009) *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*, Asunción: Tiempo de Historia, Fondec
- CHAMORRO, Graciela (2010) “Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani”, *Indiana*, 27, pp.79-107
- CHOQUE, Roberto (2003) *Jesús de Machaqa. La Marka rebelde Tomo 1. Cinco Siglos de Historia*, La Paz: CIPCA, Plural Editores
- CHOQUE, Roberto y TICONA, Esteban (1996) *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde. Tomo 2. Sublevación y Masacre de 1921*. La Paz: CIPCA
- CHRISTMAN, John (2015) «Autonomy in Moral and Political Philosophy» en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/notes.html#1> [27/1/17, última consulta]
- CIPCA (1991) *Por una Bolivia diferente, aportes para un proyecto histórico popular*, Cuadernos de Investigación No. 34, CIPCA: La Paz
- CLASTRES, Hélène (1978) [1975] *Terra Sem Mal. O Profetismo Tupí-Guaraní*. Sao Paulo: Editora Brasiliense
- CLASTRES, Pierre (1989) [1987] *Investigaciones en antropología política*, México, DF: Gedisa
- CLASTRES, Pierre (2010) [1974] *La sociedad contral el estado*, Barcelona: Virus Editorial

- CLAVERO, Bartolomé (2010) “Apunte para la ubicación de la Constitución de Bolivia”.
Revista Española de Derecho Constitucional, núm. 89, pp. 195-217
- CLAVERO, Bartolomé (2012) «Tribunal Constitucional en Estado Plurinacional : El reto constituyente de Bolivia”, Revista Española de Derecho Constitucional, núm. 94, enero-abril 2012, pp.1-32
- CLIFFORD, James y MARCUS, George E.(eds.) (1991[1986]) *Retóricas y de la Antropología*. Madrid:Júcar
- COLQUE, Gonzalo (2009) *Autonomías indígenas en tierras altas. Breve mapeo para la implementación de la Autonomía Indígena Originario Campesina*. La Paz: Fundación TIERRA
- COLQUE, Gonzalo y CAMERON, John (2011) “El difícil matrimonio entre la democracia liberal e indígena en Jesús de Machaca” en Juan P. Chumacero (coord.) *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia (Informe 2009)* La Paz: Fundación Tierra, pp.173-208
- COLQUE, G., URIOSTE, M., EYZAGUIRRE, JL. (2015) *Marginalización de la agricultura campesina e indígena: Dinámicas locales, seguridad y soberanía alimentaria*, La Paz: Fundación TIERRA
- COLQUE, G., TINTA, E., SANJINÉS, E. (2016) *La Segunda Reforma Agraria: una historia que incomoda*, Bolivia: Fundación Tierra
- COMBÈS, Isabelle (1992) *Iyambae: une utopie Chiriguana (chaco occidental – Bolivie)*. Thèse de doctorat en anhtropologie. EHESS, París
- COMBÈS, Isabelle (2004a) “¿Con o sin dueños? Participación política y ‘democracia indígena’ en el Chaco boliviano”, *T’inkazos, revista boliviana de ciencias sociales*, n° 17. La Paz, Bolivia, pp. 119-129
- COMBÈS, Isabelle (2004b) “Tras las huellas de los ñanaigua: De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* [En línea], 33 (2), (<http://bifea.revues.org/5713>, 18/04/17)
- COMBÈS, Isabelle (2005) *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz: Fundación PIEB/IFEA
- COMBÈS, Isabelle (2005b) “Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 34 (2) pp. 221-233
- COMBÈS, Isabelle (2006a) “De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”, *Journal de la société des américanistes*, 92-1 et 2, pp:137-163
- COMBÈS, Isabelle (2006b) “Cuando el nombre no hace al indio”, en I. Combès (ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz: IFEA/SNV/El País, pp. 19- 23.
- COMBÈS, Isabelle (2010) *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología, Editorial Itinerarios, Misiones Franciscanas Conventuales
- COMBÈS, Isabelle (2011) “Cuando resucitan los indios inexistentes: invención e investigación en el Oriente boliviano”, en P.García Jordán (ed.) *El Estado en América Latina. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI*, Barcelona: Universitat de Barceloa, TEIAA

- COMBÈS, Isabelle (2012) “Etiquetas “versus” neologismos: la antropología como representación, Boletín Americanista, año LXII, 2, n.º 65, Barcelona, pp: 131-144
- COMBÈS, Isabelle (2014) *Kuruyuki*, Itinerarios/ Instituto de Misionología
- COMBÈS, Isabelle y LOWREY, Kathleen (2006) “Slaves without Masters? Arawakan Dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, Sixteenth to Twentieth Centuries)”, *Ethnohistory* 53:4 (Fall 2006), pp.689-714
- COMBÈS, Isabelle y SAIGNES, Thierry (1995) “Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza” en Riestler, Jürgen (coord.) *Chiriguano*, Santa Cruz:APCOB, pp.25-221
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego (2004) «Aristocracias chané. «Casas» en el Chaco argentino y boliviano», *Journal de la Société des Américanistes*, num.90-2, pp.63-102
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego (2007) “Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem”, *MANA* 13 (1), pp.:41-62
- COMBÈS, Isabelle y VILLAR, Diego (2013) “La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito”, *Tellus*, año 13, n. 24, p. 201-225
- COMBÈS, I.; VILLAR, D. y LOWREY, K. (2009) «Comparative Studies and the South American Gran Chaco» en *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 7: Iss. 1, Article 3, pp.69-102
- CORTEZ, David (2010) ‘Genealogía del “Buen Vivir” en la nueva constitución ecuatoriana’, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denk Traditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main*, pp. 227-248
- DABDOUB, Carlos (2007) *Iyambae. 500 años de lucha contra el centralismo colonial*. Santa Cruz: Fundación Nova
- DAAS, Venna y POOLE, Deborah (2008) “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social* N° 27, pp. 19–52
- DAMONTE, Gerardo (2011) *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima, Perú: Fundación TIERRA, Grupo de Análisis para el Desarrollo, CLACSO.
- DE LA CADENA, Marisol y STARN, Orin (2009) “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio” en *Tabula Rasa*, No.10, pp.191-223.
- DELGADO, Manuel (1992) *La magia: la realidad encantada*, Barcelona:Montesinos
- DO ALTO, Hevé (2011) «Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano» en *Nueva Sociedad* No 234, pp.7-8 [disponible en <http://nuso.org/articulo/un-partido-campesino-en-el-poder-una-mirada-sociologica-del-mas-boliviano/>]
- DOUGLAS, Mary (1973[1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Ares: Siglo XXI Editores
- DUNKERLEY, James (1987 [1984]) *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia (1952-1982)*, La Paz:Quipus
- ENGLE MERRY, Sally (1988) “Legal Pluralism”, *Law & Society Review*, Vol. 22, No. 5, pp. 869-896

- ERIKSON, Philippe (1999) *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía*, Lima: Instituto de Estudios Andinos [disponible online: <http://books.openedition.org/ifea/2730>]
- ERREJÓN, Íñigo (2011) *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009). Un análisis discursivo*. Tesis Doctoral. Madrid:Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Ciencia Política II [disponible en www.eprints.ucm.es/14574/1/T33089.pdf , 27/1/17, última consulta]
- ESCOBAR, Arturo (2001) «Culture sits in place: Reflections in gloablism and subaltern strategies of localization», *Political Geography* 20, pp. 139–174
- ESCOBAR, Arturo (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas:Fundación Editorial el Perro y la Rana
- ESTEBAN, Mari Luz (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona: Edicions Bellaterra
- EXENI, José Luis (2011) “Andamios de la demodiversidad en Bolivia”, en *Cuadernos de Futuro IDH-PNUD*, num.26, pp.303-329
- EXENI, José Luis (2015) «Autogobierno indígena y alternativas al desarrollo» en Exeni (coord.) *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz:Alice,CES, Fundación Rosa Luxemburg, pp.13-71.
- EXENI, José Luís (2016) *Democracia (im)pactada.. Coaliciones políticas en Bolivia (1985-2003)*, La Paz:Plural Editores [disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1220&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1162]
- EVANS-PRITCHARD, E.E (1976 [1937]) *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona:Editorial Anagrama
- FABRICANT, Nicole (2009) «Performative politics: The Camba countermovement in eastern Bolivia», *American Ethnologist*, Vol. 36,No. 4, pp. 768–783
- FAGUET, Jean-Paul (2012) «Gobernabilidad desde abajo en Bolivia Una teoría del gobierno local y dos pruebas empíricas» en Zuazo, Faguet y Bonifaz (eds.), *Descentralización y democratización en Bolivia. La historia del Estado débil, la sociedad rebelde y el anhelo de democracia*, La Paz: Friedrich Ebert Stiftung
- FAGUET, Jean-Paul (2016) *Descentralización y democracia popular. Gobernabilidad desde abajo en Bolivia*, La Paz: FES [disponible en: www.fes.de/cgi-bin/gbv.cgi?id=13305&ty=pdf]
- FARRÉ, Luis (1991) *Mbya ñee. El idioma guaraní-chiriguano a su alcance*, La Paz: CIPCA Cuadernos de Investigación 33
- FERGUSON, James y GUPTA, Akhil (2002) «Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality», *American Ethnologist* 29 (4) pp. 981-1002.
- FERNÁNDEZ, Karina e ILLANES, Dante (2010) *En busca de la Tierra Sin Mal. Los derechos indígenas en territorios guaraní*, Santa Cruz:PIEB
- GAGO, Verónica (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón ediciones

- GANDARILLAS, Marco (2014) “Bolivia: La década dorada del extractivismo”, en Gandarillas (ed.) *Extractivismo: Nuevos Contextos de Dominación y Resistencias*, Cochabamba: CEDIB
- GARCÉS, Fernando (2010) *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, sistematización de la experiencia*, La Paz: Programa NINA, Agua Sustentable, CEJIS y CENDA. [Disponible en: http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf.]
- GARCÉS, Fernando (2011) «The domestication of Indigenous Autonomy in Bolivia. From the Pact of Unity to the New Constitution in Bolivia», en Nicole Fabricant and Bret Gustafson (ed.), *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*, Santa Fe, NM: School for Advanced Research, pp.46–67
- GARCÉS, Fernando (2013) *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*, Cochabamba:UMSS-CLACSO-JAIN
- GARCIA BABINI, Salvador (2012) *Sangnilaya. Prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua*, Managua:UCA Ediciones [disponible en: <http://repositorio.uca.edu.ni/43/>, 27/1/17]
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2004) “Democracia liberal vs. Democracia comunitaria”, Red Voltaire [<http://www.voltairenet.org/article122845.htm>, 20/1/17]
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2006) ‘El evismo: lo nacional-popular en acción’ en OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VI., 19, pp.25-32 [disponible en:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/linera.pdf>, 29/1/17]
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2008) “Empate catastrófico y punto de bifurcación”, *Crítica y emancipación : Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1*, pp.23-33
- GARCIA LINERA, Álvaro (2010a) “Punto de Bifurcación y consolidación del nuevo Estado” en Svampa, M.; Stefanoni, P. y Fornillo, B, *Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*, La Paz: Archipiélago/Fundación Ebert/Ildis/ Le Monde Diplomatique. Pp. 13-34
- GARCIA LINERA, Álvaro (2010b) *Del Estado aparente al Estado integral. La construcción del socialismo comunitario*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional
- GARCIA LINERA, Álvaro (2011c) El oenegismo, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- GARCIA LINERA, Álvaro (2012) Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
- GARCIA LINERA, Álvaro (2014) *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y pluinacionalidad*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001) *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia*. Lima: Institut Français d’Études Andines

- GARGARELLA, Roberto y COURTIS, Christian (2009) “El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes”, CEPAL - Serie Políticas sociales Num,153, pp.5-45
- GEERTZ, Clifford (1994[1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona:Paidós
- GEERTZ, Clifford (1996) *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona:Paidós
- GEERTZ, Clifford (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- GIANOTTEN, Vera (2006) *CIPCA y Poder Campesino Indígena. 35 años de historia*, La Paz: CIPCA
- GLEDHILL, John (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona: Edicions Bellaterra
- GONZÁLEZ, M.; BURGUETE, A. y ORTIZ, P (coords.) (2010) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, Quito:Flacso-GTZ-IWGIA, CIESAS, UNICH
- GONZÁLEZ, Miguel (2010) “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina” en González et al. (coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*, Quito:FLACSO/GTZ/IGWIA
- GRAMSCI, Antonio (2017) *Escritos (Antología)*, edición de César Rendueles, Madrid: Alianza Editorial
- GRIFFITHS, John (1986): “What is legal pluralism?” *Journal of Legal Pluralism*, 24: pp. 1-55.
- GROKE, Veronika (2012) *‘Es una comunidad libre: contesting the potential of indigenous communities in southeastern bolivia*, PhD., University of St.Andrews [disponible en: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2549>, 15/04/2017].
- GUARACHI, Paulino (2015) «Totora Marka:chakanización de la autonomía indígena», en Exeni (coord.) *El proceso de autonomías indígenas en Bolivia, La larga marcha*, La Paz:Alice/CES/Fundación Rosa Luxemburg
- GUARACHI, Paulino (2017) “La Nación Uru Chipaya consolida su Autonomía Originaria”, en Andamios-Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública, número 3, pp.15-24
- GUBER, Rosana (2004 [1991]) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires:Paidós
- GUERRERO, Andrés (2000) “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura”, en Guerrero, A. (comp.) *Etnicidades*. Quito:FLACSO, pp.9-60
- GUDYNAS, Eduardo (2009) “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”, en AA.VV., *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP-CLAES
- GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (2008 [1997]) “Más allá de la cultura:espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, en *Antípoda* N°7, pp.:233-256
- GUSTAFSON, Bret (2006) “Los espectáculos de autonomía y crisis : O, lo que los toros y la reinas de belleza tienen que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano”, Traducción adaptada del artículo (2006): *Spectacles of Autonomy and Crisis: Or,*

- What Bulls and Beauty Queens Have to do With Regionalism in Eastern Bolivia.
Journal of Latin American Anthropology 11(2):351- 379
- GUSTAFSON, Bret (2010a) “La soberanía en los tiempos del gas: territorialidades y tácticas en el sureste boliviano”, *Revista Umbrales*, num.20
- GUSTAFSON, Bret (2010b) ‘When States Act Like Movements: Dismantling Local Power and Seating Sovereignty in Postneoliberal Bolivia’, en *Latin American Perspectives* 173, 37, 4, pp.48- 66
- GUSTAFSON, Bret (2015 [2009]) *Nuevas lenguas del Estado. El pueblo guaraní y la Educación Indígena en Bolivia*, La Paz: Plural Editores
- HALE, Charles R (2004) *Rethinking Indigenous Politics in The Era or the “Indio Permitido”*, *NACLA Report on the Americas* 38 (2) pp.:16-20
- HALE, Charles R (2007 [2002]) “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”, en Lagos y Calla (comp.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina*, La Paz:INDH/PNUD, pp:285-345
- HEDBERG, Ana Sofia (2007) *Outside the World, Cohesion and Deviation among Old Colony Mennonites in Bolivia*, Uppsala: Uppsala Universitet
- HENARE, A., HOLBRAAD, M. y WASTELL, S. (2007) *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge.
- HINOJOSA, Alfonso (2009) *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*, La Paz:PIEB, CLACSO
- HIRSCH, Silvia (1991) *Political Organization Among Izoceño Indians of Bolivia*, Phd (mimeo.), University of California
- HIRSCH, Silvia (2004) “Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria”, *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 230, pp. 67-80
- HIRSCH, Silvia y LAZZARI, Axel (2016) *Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el ñande reko para el futuro*, Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL004094.pdf>, 05/04/17
- HORTA, Gerard y BOFILL, Silvia (2004) “Nacions vs. Estats”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, núm 20, pp.5-16
- JACKSON, Jean y WARREN Kay (2005) “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions”. *Annual Review of Anthropology*, No. 34: 549-573.
- JUNYENT, Carme (1989) *Les llengües del món. Ecolingüística*, Barcelona:Editorial Empúries
- KEUCHEYAN, Razmig (2013) *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*, Edhimborg:Verso
- KLEIN, Herbert (1968) *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*, Bolivia: Concejo Nacional Para la Cultura y las Artes
- KLEIN, Herbert (2003) *A Concise History of Bolivia*, Cambridge: Cambridge UP
- KOHL, Benjamin (2002) “Stabilizing neoliberalism in Bolivia: popular participation and privatization”, *Political Geography* 21, pp. 449–472

- KOPP, Adalberto J. (2015) *Las colonias menonitas en Bolivia. Antecedentes, asentamientos y propuestas para un diálogo*, La Paz: Fundación Tierra
- KUPER, Adam (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology* 44, no.3, pp:349-402
- LACLAU, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia*, Argentina:Ariel
- LACLAU, Ernesto (2005) *La razón populista*, Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987 [1985]) *Hegemonía y estrategia socialista.Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid:Siglo XXI
- LANGER, Protasio Paulo (2011) "Etimología dos etnônimos atribuídos aos Guaraní do Paraguai e da Cordilheira Chiriguana", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*
- LANGER, Erick D. (2009) *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830–1949*, Durham, N.C. Duke University Press
- LANGER, Erick D (2016) "Indigenous Peoples and the Chaco War: Power and Acquiescence in Bolivia, Paraguay, and Argentina", en Chesterton (ed.) *The Chaco War: Environment, Ethnicity, and Nationalism*, New York : Bloomsbury Academic
- LAVAUD Jean-Pierre y LESTAGE François (2012) "Contar a los indígenas (Bolivia, México y Estados Unidos), en Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar Soler (ed.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima:IFEA/CBC/CRPA, pp.39-70
- LEDEZMA, José (2010) "Autonomía indígena guaraní. El caso de Huacaya" (mimeo.), pp:.1-22
- LEDEZMA, José y Heidy ARUCHANI (2013) "Autonomía indígena. Huacaya, una experiencia en territorio guaraní (mimeo.)
- LEFEVRE, Henri (2013 [1974]) *La producción del espacio*, Madrid:Capitan Swing
- LEHM, Zulema (1999) *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, Santa Cruz: APCOB, CIDDEBENI, Oxfam América
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979[1950]) "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en *Mauss Sociología y Antropología*, Madrid:Editorial Tecnos,pp.13-44.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (2015 [1952]) *Raza y cultura*, Madrid:Cátedra
- LIZ, Mirna y LEDEZMA, José (2003) *Un espacio en construcción. Hacia la gestión territorial de la tierra comunitaria de origen en Parapitiguasu*, La Paz: UAGRM, CEDURE, PIEB
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2010) "Autonomías indígenas en América Latina", en VVAA, *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México DF: Bajo Tierra Ediciones, Sísifo Ediciones
- LOWREY, Kathleen (2003) *Enchanted ecology: magic, science and nature in the Bolivian Chaco*, Phd (mimeo), The University of Chicago
- LOWREY, Kathleen (2006) "Bolivia Multiétnico y Pluricultural, Ten Years Later White separatism in the Bolivian lowlands", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Vol. 1, No. 1, pp. 63–84

- LUCERO, José Antonio (2006) “Representing "Real Indians:The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia”, *Latin American Research Review*, Volume 41, Number 2, pp.31-56
- MACUSAYA, Carlos (2015) *Del indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga*, La Paz: Ediciones Minka
- MALINOWSKI, Bronisław (1986[1922]) *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona:Planeta-Agostini
- MAQUIAVEL (2002) *El príncipe*, Edicions 62:Barcelona
- MARCA, Juan Pablo (2014) *Discurso y hegemonía en el proceso autonómico cruceño (2001-2013)*, Santa Cruz:Cedure/PIEB/Jatupeando
- MARTÍNEZ-ALIER, Joan (2005) *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona:Icaria.
- MARTÍNEZ DALMAU, Rubén (2012) “La naturaleza emancipadora de los procesos constituyentes democráticos. Avances y retrocesos” en *VVAA Por una Asamblea Constituyente. Una solución democrática a la crisis*, Madrid: Fundación CEPS, Sequitur
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2009) “Introducción” en Martínez Novo (edit.) *Repensando los movimientos indígenas*, Quito:FLACSO-Ecuador, Ministerio de Cultura, pp.9-38.[disponible online:www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41816.pdf , 27/01/17, última consulta]
- MAYORGA, Fernando (2013) “Bolivia: democracia intercultural y Estado Plurinacional”, en Seminario Internacional FLACSO-Sede Ecuador, “El debate contemporáneo sobre los fundamentos de la democracia en la región: participación popular y arquitectura del Estado”: Quito, abril de 2013
- MAYORGA, Fernando (2014) *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*, La Paz: PIEB/Ciudadanía/Plural Editores
- MELIÀ, Bartomeu (1981) “El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639), *Revista de Antropología*, Vol.24, pp.:1-24
- MELIÀ, Bartomeu (1988a) *Los Guaraní-Chiriguano 1. Ñande Reko, nuestro modo de ser*, La Paz:CIPCA
- MELIÀ, Bartomeu (1988b) *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción:Centro de Estudios Antropológicos de la Univerisdad Católica
- MELIÀ, Bartomeu (2004a) “El pueblo guaraní: unidad y fragmentos”, *Tellus*, año 4, n. 6, p. 151-162
- MELIÀ, Bartomeu (2004b) “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) revisita bibliográfica (1987-2002), *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 230, pp: 175-226
- MESA, Carlos D; MESA José de; GISBERT, Teresa (2012) *Historia de Bolivia (octava edición)*, La Paz: Editorial Gisbert.
- MÉTRAUX, Alfred (1928) *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. París: P. Geuthner
- MÉTRAUX, Aldred (1929) “Etudes sur la civilization des indiens Chiriguano”, *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, T.1:295-493

- MÉTRAUX, Alfred (1948a) «The guaraní », en Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington: Smithsonian Institution, pp. 69-94
- MÉTRAUX, Alfred (1948b) «Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané », en Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington: Smithsonian Institution, pp. 465-485
- MIRANDA, Boris (2013) *La ultima tarde del adiós*, Bolivia:Ediciones Ventarrón
- MODONESI, Mario (2015) *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires:CLACSO, Prometeo Libros [disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2985.dir/modonessi2.pdf>, 27/1/17]
- MODONESI, Mario y SVAMPA, Maristella (2016) “Posprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina. Una contribución sobre el balance los gobiernos "progresistas" y las perspectivas de los movimientos populares” en *La Izquierda Diario 10 de agosto del 2016* [disponible en <http://www.laizquierdadiario.com/Posprogresismo-y-horizontes-emancipatorios-en-America-Latina>]
- MOMPÓ, Eva (2014) *Queremos ser Iyambae, sin dueño. Mujeres guaraníes por la autonomía indígena en Bolivia*, Valencia: Germania
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. (1639) *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid (Reed.fascism.por Julio Platzmann, Lcipzig, 1876) [versión de 1876 digitalizada en: <https://ia800804.us.archive.org/24/items/tesorodelalengua00ruiz/tesorodelalengua00ruiz.pdf> , 02/01/17]
- MORELL, Pere (2013) *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, etnografía de una autonomía indígena en construcción* (mimeo) [disponible: <https://arakuaarenda.org/aula-virtual/documentos/>]
- MORELL, Pere (2015) “La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae”, *Revista d'Estudis Autònòmics i Federals*, num.22, pp.88-128
- MORELL, Pere y ROURA, Joan (2014) “Despatriarcalización y descolonización. Una problematización del discurso del “chacha-warmi” en el contexto de la Bolivia plurinacional”, en Celigueta *et al.* (coords.), *Modernidad indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva de género*, Barcelona: Universitat de Barcelona, pp.139-151
- MOUFFE, Chantal (1999 [1993]) *El retorno de la política. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona:Paidós
- MOUFFE, Chantal (2011 [2005]) *En torno a lo político*, Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica
- NICOLAS, Vincent; QUISBERT, Pablo (2014) *Pachakuti:el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de la nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, La Paz:PIEB
- NOELLI, Fransisco Silva (1999) “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. A invenção da busca da terra sem mal”, en *Suplemento Antropológico*, Asunción, v.34, n.2,pp.123-166

- NOGUERA, Albert (2007) *Derecho y hegemonía. Un estudio socio-jurídico de la Cuba actual*, Buenos Aires: Ediciones cooperativas
- NOGUERA, Albert (2014) “Hacia una redefinición de la teoría del poder constituyente” en Martínez Dalmau (ed.) *Teoría y práctica del poder constituyente*, Valencia: Tirant lo Blanch
- NOGUERA, Albert (2017) “Los modelos de democracia participativa en el constitucionalismo andino: los casos de Venezuela y Bolivia”, R.V.A.P. núm. 107-I, pp.171-197
- NORDENSKIÖLD, Erland (1920) “The Changes in the material culture of two indian tribes under the influence of new surroundings”, *Comparative ethnographical studies*, vol. II
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002) [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/ Plural
- OROBITG, Gemma (2008) “Multiculturalismo, derechos territoriales e identidad en Venezuela. Planteamientos para una etnografía a través de las leyes” en Laviña y Orobítg (coord.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona: Estudis d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Africa
- ORTIZ, Elio (2004) *Toponímia guaraní del Chaco y Cordillera: ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico*, Camiri: Ediciones Teko Guaraní.
- ORTIZ, Elio (2007) «La comprensión de lo guaraní», en Ñamometei Ñande Ñemongeta - Construcción del estatuto de la autonomía de la Nación Guaraní, Territorio Guaraní-Kaami: Grupo Ñeeñopi Editorial Guaraní, pp.10-14
- ORTIZ, Elio (2010) “Facetas socio-culturales del proceso intercultural experimental en el pueblo guaraní”, en E.Caurey (comp.), *Situación actual de la educación intercultural bilingüe en la región guaraní: Luces y sombras a dos décadas*, La Paz: PRE-CNC CEPOSORTIZ,
- ORTIZ, Elio (2014) *Yapísaka -Ver con los oídos. Arte guaraní en Bolivia*, Sorojchi: Tambo Ediciones, 2014.
- ORTIZ, Elio y CAUREY, Elías (2009a) *Tekove Katu Educación en salud en el Chaco boliviano*, Camiri: Escuela de Salud del Chaco Tekove Katu, Organización Panamericana de Salud
- ORTIZ, Elio y CAUREY, Elías (2009b) *Justicia comunitaria guaraní*, La Paz: Derechos Humanos de Monteagudo, Viceministerio de Justicia Comunitaria, COSUDE
- ORTIZ, Elio y CAUREY, Elías (2011) *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*, La Paz: SENAPI
- PAYE, Liziana et al. (2011) *Compendio de espaciomapas de TCO en tierras bajas: tenencia y aprovechamiento de recursos naturales en territorios indígenas*, La Paz: CEDLA
- PAZ, Sarela (2011) “La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos del Sur”, publicado en Red Unitas, pp.1-23 [<http://www.redunitas.org/TIPNIS%20Y%20MODELOS%20EXTRACTIVOS-SARELA%20PAZ.pdf>, 09/1/17]
- PIFARRÉ, Francisco (2015 [1989]) *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguano*, La Paz: Fundación Xavier Albó/CIPCA

- PIFARRÉ, Francisco y ALBÓ, Xavier (1986) *El Espino, una semilla en el turbión. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní*, La Paz, CIPCA-Cuaderno de Investigación n°28
- PLATA, Wilfredo (2010) “De Municipio a Autonomía Indígena. Los once municipios que transitan a la Autonomía Indígena Originario Campesina”, en Chumacero, JP (coord.), *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, La Paz: Fundación Tierra, pp.:247-271
- PLATT, Tristán (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- POMPA, Cristina (2004) “O profetismo tupi-guarani:a construção de un objeto antropológico”, en Revista de Indias, v.64,n.230, pp.:141-174
- PORTUGAL, Pedro (2015) «El último referendo: revés autonómico indígena pachamamista en Totora Marka», Revista Pukara, La Paz, noviembre 2015 [todas los números del Pukara están disponible en: <http://www.periodicopukara.com/>, 05/04/17]
- PORTUGAL, Pedro y MACUSAYA, Carlos (2016) *El indianismo katarista. Una mirada crítica*, La Paz:Fundación Friedrich Eber [disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/12424.pdf>, 08/05/17].
- POSTERO, Nancy (2009 [2006]) *Ahora somos ciudadanos*, La Paz:La Muela del Diablo
- PRATT, Louise (2010) “Epílogo: la indigeneidad hoy”, en De La Cadena, M. y Starn, O. (ed.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IFEA, pp.437-444
- PRUDÉN, Hernan (1999) «Separatismo e integracionismo en la post Guerra del Chaco. Santa Cruz de la Sierra (1935-1939)”, en: Dora Cajías, Carmen Johnson, *et.al* (coord.), *Visiones de fin de siglo*, La Paz:IFEA [disponible en: <http://books.openedition.org/ifea/7236?lang=es#text>, 06/04/17
- PRUDÉN, Hernan (2012) “Las luchas "cívicas" y las no tan cívicas: Santa Cruz de la Sierra (1957-59)”, *Ciencia y Cultura*, num.29, pp.127-160
- RAPPAPORT, Joanne (2008) *Utopías Interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Universidad del Cauca
- REGALSKY, Pablo (2005) “Territorio e interculturalidad:la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural” em Luís Enrique López y Plabo Regalsky (ed.) *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEI Andes/CENDA/Plural ediciones
- REQUEJO, Ferran (2007) “Federalisme, descentralització i pluralisme nacional”, *Revista d’Estudis Autònoms i Federals*, núm. 4, p. 35-67
- RICHARD, Nicolas (comp.) (2008) *La mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*, Asunción y París: Museo del Barro, Servilibro, Colibris
- RIESTER, Bárbara y Jürgen, *et al.* (1979) *Me vendí, me compraron. Análisis socioeconómico, en base a testimonios, de la zafra de caña en Santa Cruz de la Sierra*, Santa Cruz de la Sierra:APCOB

- RIESTER, Jürgen (1991) «Aspectos del chamanismo de los izoceño-guaraníes» en: Riester, Jürgen (coord.) Chiriguano, Santa Cruz:APCOB, pp.477-512
- RIESTER, Jürgen (1998) *Yembosingarú Guasu, El Gran Fumar: Literatura Sagrada y Profana Guarani. Tomo I-V*. Santa Cruz:APCOB
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2003 [1984]) “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz:La Mirada Salvaje
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010a) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz:La Mirada Salvaje, Editorial Piedra Rota
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010b) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires:Tinta Limón [disponible en: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>, 01/05/2017].
- RODRÍGUEZ, Gustavo (1995) *Estado y municipio en Bolivia: la Ley de Participación Popular en perspectiva histórica*, La Paz: Secretaría Nacional de Participación Popular, PNUD-Bolivia
- ROS, José y COMBÈS, Isabelle (2003) *Los indígenas olvidados. Los guaraní-chiriguanos urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*, La Paz: UAGRAM, CEDURE, PIEB
- ROURA, Joan (2013) “*Los ultimitos quechuas aquí estaban*”, Treball Final de Master, Universitat de Barcelona (*mimeo.*)
- ROURA, Joan (2014) “Sacando “partidos” de las identidades: Transmigrantes bolivianos en la comarca del Alt Empordà”, en Müller y Murillo (eds.) *Otro fútbol: Ritualidad, organización institucional y competencia en un siglo de fútbol popular en Bolivia (1896-2014)*, Plural Editores:La Paz, pp.105-124
- SAIGNES, Thierry (2007) *Historia del Pueblo Chiriguano*, La Paz: IFEA/IRD/France Coopération/Ambassade de France en Bolivie/Plural Editores
- SALGADO, Jorge (2010) “La Gestión Territorial Indígena en tierras bajas: ¿Autonomías Indígenas?”, en Fundación Tierra, *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia. Informe 2009*, La Paz: Fundación Tierra, pp.209-247
- SALGADO, Jorge (2011) “Proceso y perspectivas de los territorios indígenas de tierras bajas. Titulación, gestión territorial y autonomías indígenas” en Fundación Tierra, *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia, Entre la Loma Santa y la Pachamama Informe 2010*, La Paz: Fundación Tierra pp.104-229
- SANTOS-GRANERO, Fernando y BARCLAY, Federica (2015) [2004], “Introducción”, en VV.AA. *Guía etnográfica de la alta amazonía. Volumen IV*, Lima: Institut français d'études andines, Smithsonian Tropical Research Institute [disponible en <http://books.openedition.org/ifea/8044>, 2/02/18, última consulta]
- SANZ, Miguel (2015) “La influencia de Laclau y Mouffe en Podemos: hegemonía sin revolución”, publicado en digital Tercera Información [http://www.tercerainformacion.es/antigua/spip.php?article90411, 23/03/17]

- SCHATZ, Edward (2009) «Introduction. Ethnographic Immersion and the Study of Politics» en Schatz (edit.) *Political Ethnography. What immersion contributes to the study of power*, Chicago: University of Chicago Press, pp.1-22
- SCHAVELZON, Salvador (2012) *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz: CLACSO / Plural / CEJIS/IGWIA
- SCHAVELZON, Salvador (2014) “Mutaciones de la identificación indígena durante el debate del censo 2012 en Bolivia: mestizaje abandonado, indigeneidad estatal y proliferación minoritaria”, en *Journal of Iberian and Latin American Research*, Vol. 20, No. 3, pp.328–354
- SCHAVELZON, Salvador (2015) *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito: Abya Yala/CLACSO [disponible en: biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160202103454/Plurinacionalidad.pdf , 28/1/17]
- SCHAVELZON, Salvador (2016) “Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia”, *Revista Chilena de Antropología*, 33/1er Semestre 2016, pp. 87-101
- SCHAVELZON, Salvador (2017) “El fin del ciclo progresista suramericano. ¿Ha sido derrotado el imaginario político de la izquierda?”, publicado en digital en Nueva Sociedad [http://nuso.org/articulo/el-fin-de-ciclo-progresista-sudamericano, 2/2/18, última consulta]
- SCOTT, James C (1998) *Seeing like a state : how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven and London: Yale University Press
- SEGATO, Rita Laura (2016) *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños
- SORUCO, Jimena (coord.) (2008) *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*, Bolivia: Fundación Tierra-Regional Oriente
- SOUSA SANTOS, Boaventura (1998) *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- SOUSA SANTOS, Boaventura (2004) *Democracia de alta intensidad. Cuadernos de Diálogo y Deliberación*, La Paz: Corte Nacional Electoral
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2009) *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*, Bogotá: ILSA
- SOUSA SANTOS (2010) *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.
- SOUZA, Mauricio (2013) “Las figuras del tiempo en la obra de René Zavaleta Mercado”, en *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984 (Obra Completa. Volumen II)*, La Paz: Plural Editores
- SPEEDING, Alison (1996) “Mestisaje, ilusiones y realidad” en Alison Spedding (coord.) *Mestisaje: ilusiones y realidades*. La Paz: MUSEF, pp.11-44
- SPEEDING, Alison (2010), “Esencialismo ¿Estratégico para quienes? Sobre el ocaso del discurso del mestisaje” a *VVAA Reunión Anual de Etnología 2009: Repensando el mestisaje*. La Paz: MUSEF, pp.503-523

- SPEDDING, Alison (2013) *Chulumani flor de clavel. Transformaciones urbanas y rurales, 1988-2012*, La Paz:PIEB/Reino de los Países Bajos
- STARN, Orin (1992) “Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso”, Revista Allpanchis, num.39, vol.23, pp.15-71
- STEFANONI, Pablo (2010) “*Qué hacer hacer no los indios...*” *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*, La Paz: Plural Editores
- STEFANONI, Pablo (2012) “Posneoliberalismo cuesta arriba. Los modelos de Venezuela, Bolivia y Ecuador en debate” en *Nueva Sociedad*, No.239, pp.51-64
[<http://nuso.org/articulo/posneoliberalismo-cuesta-arriba-los-modelos-de-venezuela-bolivia-y-ecuador-en-debate/>, 29/01/17]
- STEFANONI, Pablo (2016) “¿Alba o crepúsculo? Geografías y tensiones del “socialismo del Siglo XXI”, en M. Leiras (ed.), *¿Por qué retrocede la izquierda?*, Buenos Aires:Capital Intelectual
- STEFANONI, Pablo y DO ALTO, Hervé (2006) *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*. La Paz:Malatesta
- STEFANONI, Pablo y DO ALTO, Hervé (2010) “El MAS: las ambivalencias de la democracia corporativa”, en Garcia Orellana y Garcia Yapur (coord.), *Mutaciones del campo político en Bolivia*, La Paz:PNUD-Bolivia, pp.303-363
- STRÖBRELE-GREGOR, Julia (1996) “Culture and Political Practice of the Aymara and Quechua in Bolivia: Autonomous Forms of Modernity in the Andes” *Latin American Perspectives* 23,2: 72-90.
- SZTUTMAN, Renato (2009) “Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi, *Novos Estudos*, 83, pp.129-157
- SVAMPA, Maristella (2012) “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”, en Revista OSAL 32, pp. 15-38 [disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- SVAMPA, Maristella (2016) *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires:Edhasa
- SWARTZ, Marc J.; TURNER, Victor y TUDEN, Arthur (1994 [1966]) «Antropología política: una introducción», en *Alteridades*, Vol 1, Número.8, pp.101-126
- SUSNIK, Branislava (1968) *Chiriguanos I. Dimensiones etno-sociales*, Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero
- TAMBURINI, Leonardo (2011) *Bolivia*, en IWGIA (Ed.), *El mundo indígena 2011*, Copenhagen: IWGIA, 174– 182
- TAPIA, Luís (2002a) *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Bolivia: La Muela del Diablo
- TAPIA, Luís (2002b) *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz: CIDES-UMSA/La Muela del Diablo
- TAPIA, Luis (2008) *Política Salvaje*, La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, Grupo Comuna
- TASSI Nico (2012) *La otra cara del mercado. Economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT
- TAYLOR, Charles (2009 [1992]) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México DF, Fondo de Cultura Económica

- TAJADURA, Javier (2001) *La función política de los preámbulos constitucionales*. Cuestiones Constitucionales, Revista Mexicana de Cuestiones Constitucionales, num.5 pp. 236-276
- TERRADAS, Ignasi (2000) “La contradicción entre identidad cultural e identificación política”, *Demofilo. Revista Cultural Tradicional de Andalucía*, num 33/34, primer semestre, pp.31-42.
- TERRADAS, Ignasi (2008) *Justicia vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el tailón, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*, Madrid:Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- THWAITES REY, Mabel (2004) *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Argentina: Prometeo Libros
- TICONA, Esteban y ALBÓ, Xavier (1997) *Jesus de Machaqa: La Marka rebelde. La lucha por el poder comunal*, La Paz: CEDOIN/CIPCA
- TILLY, Charles (2007) «Afterword: Political ethnography as art and science» en Joseph, Mayer y Auyero *New Perspectives in Political Ethnography*, New York:Springer, pp.247-250.
- TOCKMAN, Jason (2014) *Instituting power: power relations, institutional hybridity, and indigenous self-governance in Bolivia*, PhD, The University of British Columbia (Vancouver)
- TOCKMAN, Jason (2016) «La construcción de Autonomía Indígena en Bolivia», publicado en Fundación Tierra [<http://ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/747-la-construccion-de-autonomia-indigena-en-bolivia>, 01/05/17]
- TOCKMAN, Jason y CAMERON, John (2014) «Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia», *Latin American Politics and Society*, 56:3, pp.46-69
- TOCKMAN, Jason; CAMERON, John y PLATA, Wilfredo (2016) «New Institutions of Indigenous Self-Governance in Bolivia: Between Autonomy and Self-Discipline», *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2015 Vol. 10, No. 1, pp.37–59
- TOMASELLI, Alexandra (2012) “Autonomía Indígena Originaria Campesina in Bolivia: Realizing the Indigenous Autonomy?”, en *European Diversity and Autonomy Papers*. EDAP 01/2011, pp.1-46
- TOMASELLI, Alexandra (2015) “Autogobierno Indígena: El caso de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia”, en *Política, Globalidad y Ciudadanía* Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública Universidad Autónoma de Nuevo León, Vol 1. Núm1, pp.73-97
- ULLOA, Astird (2010) “Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación” en en González, Burguete y Ortiz (coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito:Flacso, GTZ, IWGIA, CIESAS & UNICH, pp.149-176
- URIOSTE, Miguel y KAY, Cristobal (2005) *Latifundios, avasallamientos y autonomías. La reforma agraria inconclusa en el Oriente*, La Paz: Fundación Tierra

- VADILLO, Alcides y COSTAS, Patricia (2010) “La autonomía indígena tiene su propio sello en Charagua”, en *Reconfigurando Territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, La Paz: Fundación Tierra, pp.273-287
- VALENCIA, Maria del Pilar y ÉJIDO, Ivan (2009) *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente boliviano*, Santa Cruz de la Sierra: CEJIS
- VAN COTT, Dona Lee (2000) *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- VAN COTT, Dona Lee (2001) “Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America” en *Studies in Comparative International Development*, Vol.35, num.4, pp.30-58.
- VANDERGEEST, Peter y LEE PELUSO, Nancy Lee (1995) “Territorialization and state power in Thailand”, *Theory and Society* 24, pp. 385-426.
- VARGAS, Miguel (2014) *La democracia comunitaria: entre el deseo y la realidad. Pueblos indígenas chiquitano y guaraní, en Santa Cruz*, Santa Cruz: Cedure/PIEB/Jatupenado
- VARGAS, Miguel (2017) “Apuntes sobre autonomía indígena de base territorial y los retos de la descolonización en el Estado Plurinacional”, en *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, número 3, pp.47-52
- VERGE, Tania y CLAVERIA, Silvia (2016) “Reclutamiento político y sesgos de género: El impacto del capital homosocial masculino”, XIV Seminario de Investigación, 28 de enero de 2016, Universidad Autónoma de Madrid
[http://www.uam.es/ss/Satellite/Derecho/es/1242658791834/listadoCombo/Working_Papers.htm]
- VIVERIOS DE CASTRO, Eduardo (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2 (2), pp. 115-144
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2003) «(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science». The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth, *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7.
- VILLAR, Diego (2006) “Repensando el "complejo cultural chiriguano-chané", en I.Combès (ed.): *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos
- VILLAR, Diego (2013) “Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica”, en Sendón y Villar (ed.), *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*, Cochabamba: Instituto de Misionología - ILAMIS
- VILLAR, Diego y COMBÈS, Isabelle (2012) “Introducción: Una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas”, en Villar y Combès (comp.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País
- VILLAR, Diego y COMBÈS, Isabelle (2013) “La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito”, *Tellus*, año 13, n. 24, pp. 201-225

- VIOLA, Andreu (2001) “¡Viva la coca, mueran los gringos!” *Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*, Barcelona: Universitat de Barcelona
- VIOLA, Andreu (2010) ‘Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumaq Kawsay en los Andes’, en Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 255-302
- WACTHEL, Nathan (1997 [1994]) *Disoses y vampiros, regreso a Chipaya*, México: Fondo de Cultura Económica
- WADE, Peter (2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito: Ediciones Abya-Yala
- WALDMANN, Adrián (2008) *El hábitus cambia. Estudio etnográfico sobre Santa Cruz de la Sierra*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial el País
- WEBER, Max (2002 [1922]) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México DF: Fondo de Cultura Económica
- WEBBER, Jeffery R. (2017) “Evo Morales, “transformismo” y consolidación del capitalismo agrario en Bolivia, en Cuestión Agraria-Revista Boliviana de Estudios Agrarios y Rurales, volumen 3, pp:157-186
- YANDURA Äge (s/f) *Guiranduka. Sus bisnietos Kandire y Arandire. Tierra, territorio y recursos naturales*, Santa Cruz: Gobierno Autónomoa Departamental de Santa Cruz
- YASHAR, Deborah (2005) *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Posliberal Challenge*, New York. Cambridge University Press
- YRIGOYEN, Raquel (2004) “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”, *El otro derecho*, num.30, pp.171-195
- ZAVALETA, René (2013) *Ensayos 1975-1984. Obra Completa II (edición de Mauricio Souza Crespo)*, Plural Editores:La Paz
- ZIBECHI, Raúl (2006) *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*, Buenos Aires:Tinta Limón
- ZIZEK, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, pps. 137-188
- ZUAZO, Moira (2012) “Bolivia: cuando el Estado llegó al campo. Municipalización, democratización y nueva Constitución”, en Zuazo et.al. (eds.) *Descentralización y democratización en Bolivia. La historia del Estado débil, la sociedad rebelde y el anhelo de democracia*, La Paz: Friedrich Ebert Stiftung, pps. 187-286.

DOCUMENTOS DE ORGANIZACIONES SOCIALES E INSTITUCIONES

- ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (1993) *Estatuto de la Asamblea del Pueblo Guaraní, Aprobados por la APG en Itananbikua el 27 de abril de 1993*, en “El pueblo guaraní en Bolivia: organización y programa político”(Anexo II), Bazoberry, Ó, 1994, Cochabamba, Bolivia
- ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (2005) *Serie Ñamae Matî (Mirar Lejos). Avance en la propuesta del pueblo guaraní hacia la Asamblea Constituyente*, Mimeo: Camiri
- ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ (2006) *Ore Ñemongeta. Parte I. Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*, Mimeo: Chaco Boliviano,
- ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ(2008) *Plan estratégico de la Nación Guaraní. Situación y estrategias. Plan de vida guaraní. Mimeo*, Bolivia
- ASAMBLEA AUTONÓMICA GUARANÍ EN CHARAGUA, *Ñande Ñee. Nuestra Palabra*, num.3. Agosto, 2011, Charagua
- CIPCA 2005a: “Yasoropai “Tiäro Piru”
[<http://www.cipca.org.bo/index.php/component/content/article?id=886:sp-944291914>]
- CIPCA 2005b: “Posesionado nuevo Alcalde guaraní en Charagua”
[<http://www.cipca.org.bo/index.php/noticias/noticias-2005/837--sp-1013210978>]
- CIPCA 2006: “Lucho, un alcalde digno de imitar” [<http://www.cipca.org.bo/index.php/cipca-notas/cipca-notas-2006/399--sp-1180252871>]
- CIPCA 2009: “Organizaciones Guaraníes y Concejo Municipal de Charagua apuestan por la Autonomía Indígena” [<http://www.cipca.org.bo/index.php/noticias/noticias-2009/1656--sp-1259241951>]
- FUNDACIÓN TIERRA (2011) *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia, Entre la Loma Santa y la Pachamama Informe 2010*, La Paz: Fundación Tierra
- FUNDACIÓN TIERRA (2012) *Marcha indígena por el TIPNIS. Lucha en defensa de los territorios*, La Paz: Fundación Tierra
- FUNDACIÓN NUEVA DEMOCRACIA (2015), *Reporte cronológico de violaciones a los derechos humanos sucedidas en Bolivia. periodo: septiembre– diciembre de 2014*, Santa Cruz de la Sierra [disponible en: <http://nuevademocracia.org.bo/files/RCVSept-Dic14.pdf>, 07/04/2017]
- GOBIERNO AUTONÓMICO GUARANÍ CHARAGUA IYAMBAE (2017) “Plan de Gestión Territorial Comunitaria”, Charagua
- GOBIERNO MUNICIPAL DE CHARAGUA (2003), PDM-Diagnóstico Socio-económico. Gestión 2003-2007, Charagua
- GOBIERNO MUNICIPAL DE CHARAGUA (2014), *Revista el Carretero*, num. 3.
- MUNDU BAT (2011) Memoria de Actividades 2011
- PACTO DE UNIDAD (2006) “Primera Versión de la Propuesta del Pacto de Unidad Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”, en en Garcés (2010) “El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, sistematización de la experiencia”, anexo 8
- PACTO DE UNIDAD (2007) *Constitución Política del Estado Boliviano (propuesta consensuada por el pacto de unidad)*, en Garcés (2010) “El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, sistematización de la experiencia”, anexo 9

TEXTOS LEGALES

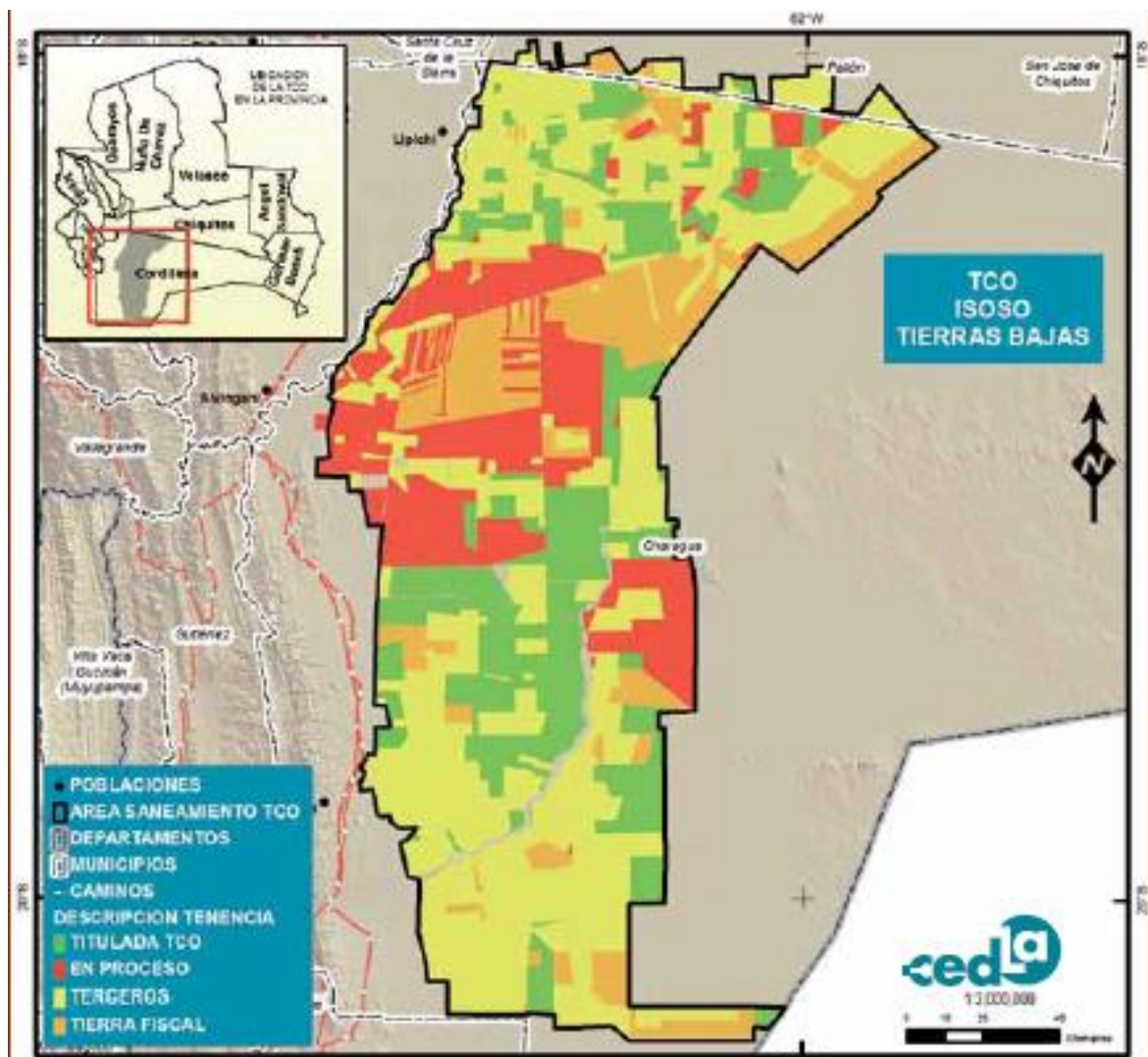
Aclaración de voto del magistrado Tata Gualberto Cusi Mamani, Sucre, 27 de junio de 2003
Ante-proyecto de Ley de Pueblos Originarios, Asamblea del Pueblo Guaraní, 1990
Constitución Política del Estado – Estado Plurinacional de Bolivia, 2009
Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 [ratificado por el estado boliviano a través de la Ley 1257 de 11 de julio de 1991]
Declaración Constitucional Plurinacional 009/2013, Tribunal Constitucional Plurinacional
Declaración Constitucional Plurinacional 013/2013, Tribunal Constitucional Plurinacional
Declaración Constitucional Plurinacional 023/2014, Tribunal Constitucional Plurinacional
Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, septiembre del 2007 [ratificada por el estado boliviano a través de la Ley 3760 de 7 de noviembre de 2007]
Decreto Supremo 48, 18 de marzo del 2009, Estado Plurinacional de Bolivia
Decreto Supremo 231, 2 de agosto 2009. Estado Plurinacional de Bolivia.
Decreto Supremo 727 , 6 de diciembre de 2010. Estado Plurinacional de Bolivia
Ley de 6 de septiembre de 1894
Ley 1551 de Participación Popular, 20 de abril de 1994
Ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA), 18 de octubre de 1996
Ley 2028 de Municipalidades, 28 de octubre de 1999
Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez”, 18 de julio de 2010)
Ley de Participación y Control Social, 5 de febrero de 2013
Ley del Régimen Electoral, 30 de julio de 2010.
Primer Borrador del Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Iyambae en Charagua.
Diciembre 2011, Charagua
Proyecto de Estatuto de la Autonomía Indígena Guaraní Chaqueño de Huacaya, aprobado en 2013
Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas, CIDOB, 1992
Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, 2014
Estatuto de la Autonomía Originaria de Totorá Marka, 2014
Resolución 0363/200 de la Corte Nacional Electoral, 21 de diciembre de 2009
Resolución TSE-RSP N° 0179/2012 del Tribunal Supremo Electoral Plurinacional
Resolución TED-SCZ N°169/205 del Tribunal Electoral Departamental,
Reglamento para el Referendo de Aprobación de Estatutos Autonómicos y/o Cartas Orgánicas 2015, de 20 de mayo de 2015, Tribunal Supremo Electoral
Reglamento para la Difusión de Propaganda Electoral en Procesos Electorales, Referendos y Revocatorias de Mandato 2015, de 19 de mayo de 2015, Tribunal Supremo Electoral
Voto Disidente de la Magistrada Dra. Ligia Velázquez Castaños, Sucre, 8 de agosto de 2003

ANEXOS

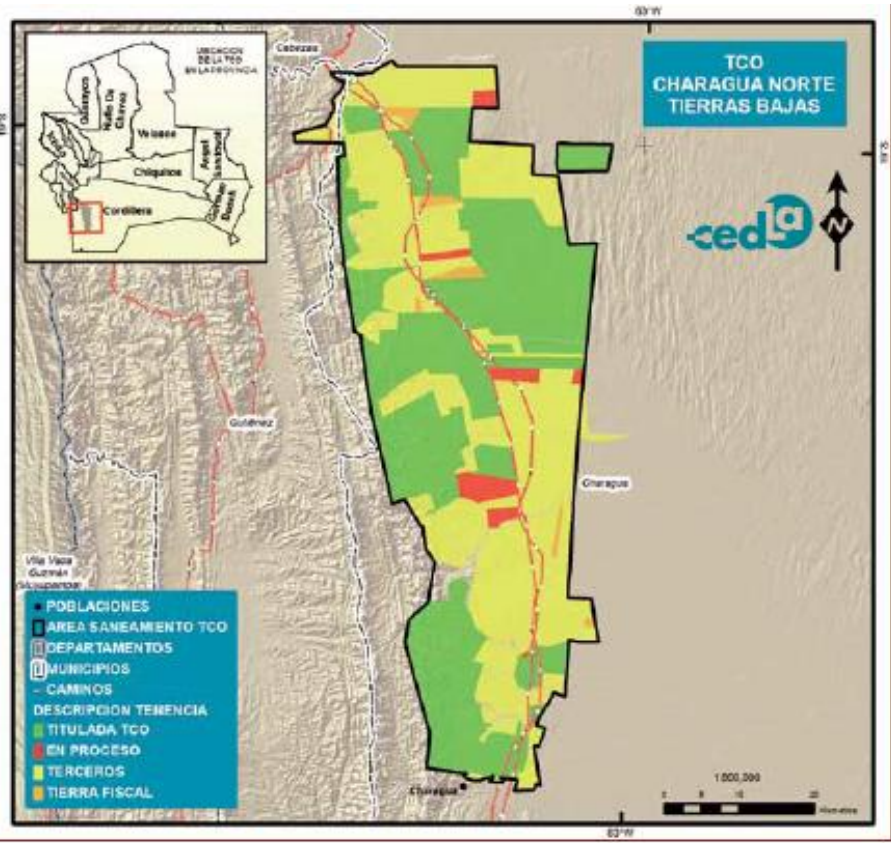
Mapas de las tres TCO de Charagua

(fuente Paye et al.2011)

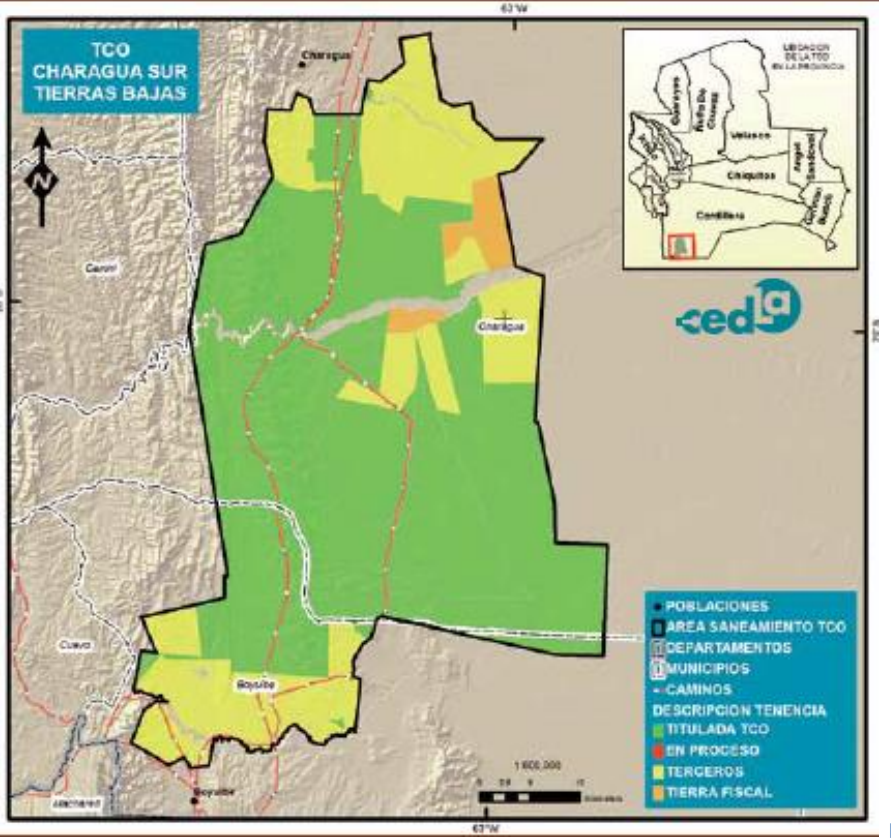
En amarillo: superficie titulada a favor de “terceros” (propiedades privadas agropecuarias)
En verde: superficie titulada a favor de las capititanías (hasta 2010)
En rojo: superficie en proceso de saneamiento



Mapa 3 TCO ALTO Y BAJO ISOSO



Mapa 4 TCO CHARAGUA NORTE



Mapa 5 TCO

Parapitiguasu

