



Distribución de tierras fiscales bolivianas y perspectivas indígenas: el cambio en el valor de la tierra en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera

FRANCESCA HAAS

“Sapienza” – Università di Roma

Resumen

Analizando las percepciones indígenas sobre los conceptos de naturaleza, tierra y desarrollo, el artículo describe el cambio socio-territorial y ambiental en la única comunidad indígena guaraní presente en la zona de producción agrícola intensiva y de exportación de las tierras bajas bolivianas.

Las perspectivas de los comunarios, su relación con la tierra y el concepto de naturaleza, están en constante cambio, condicionados por la inserción de la comunidad en la pluralidad del mundo global. Se trata de un terreno fértil para nuevas necesidades, deseos e ideas de bienestar. El objetivo de esta etnografía es resaltar las contradicciones entre las políticas estatales y las necesidades indígenas en el contexto del desarrollo agrícola, así como la realización individual de los pueblos indígenas.

La comunidad analizada está totalmente involucrada en el extractivismo agrario que caracteriza a la región y que representa el principal punto de contacto con el mundo global fuera de la comunidad. En este contexto, distante geográficamente del resto de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), emergen para este pueblo originario una serie de cambios complejos y una nueva concepción de la tierra.

La perspectiva teórica se inscribe en la antropología política, adoptando un punto de vista materialista que quiere dar un amplio espacio a las estructuras económicas y culturales dentro de las cuales los actores sociales realizan sus prácticas. Se combinó el estudio bibliográfico de análisis etnográfico, histórico y geopolítico con el análisis de fuentes etnográficas como entrevistas, observación participante y material fotográfico.

Palabras clave: guaraní, tierra, monocultivo, movimiento sin tierra, indigenismo.

Distribution of Bolivian public lands and indigenous perspectives: the change of land value in the Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera

By analyzing indigenous perceptions regarding concepts of nature, land and development, the article describes the socio-territorial and environmental change in the

only indigenous Guarani community present in the intensive agriculture area of the Bolivian lowlands.

The perspectives of the comunarios, their relationship to the land and conception of nature are in constant change, conditioned by the community's insertion into the plurality of the global world. This is fertile ground for new needs, desires, and ideas of well-being.

The goal of this ethnography is to highlight the contradictions between state policies and indigenous needs in the frame of agrarian development as well as individual fulfillment for indigenous peoples.

The community analyzed is completely involved in the agrarian extractivism characterizing the region and representing the main connection with the global world outside the community. In this context, geographically distant from the rest of the Asamblea del Pueblo Guarani (APG), emerge a series of complex changes and a new conception of land for this native people.

The theoretical perspective is embedded in political anthropology, adopting a materialist point of view that aims to give ample space to the economic and cultural structures within which social actors carry out their practices. In-depth bibliographic study of ethnographic, historical, and geopolitical analyses was combined with the analysis of ethnographic sources such as interviews, participant observation, and photographic material.

Keywords: guaraní, land, monoculture, *movimiento sin tierra*, indigenism.

Introducción

En el presente trabajo se concluyen los resultados de un análisis etnográfico de campo, realizado en 2018 en la única comunidad guaraní presente en el área agroindustrial del departamento boliviano de Santa Cruz.

La Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera fue fundada en 1979 en la foresta virgen de la provincia Ñufflo de Chávez, tras la migración de familias guaraníes de la provincia Cordillera. Actualmente el territorio de esta comunidad está completamente deforestado y es utilizado para la agricultura intensiva de exportación.

Con esta etnografía se quiere identificar las estrategias implementadas por los actores sociales de la comunidad indígena examinada, frente a los drásticos y rápidos cambios ambientales, económicos, laborales y sociales en el territorio en el que se ubican.

Se analiza, a la luz de las interpretaciones, narrativas y prácticas actuales, la percepción que los habitantes tienen de la tierra, de la naturaleza, del cambio medioambiental, del mundo agrícola, de su comunidad y de los conceptos de progreso y bienestar. El estudio se centró en las prácticas adoptadas en el uso y manejo de la tierra comunitaria, así como las decisiones económicas diarias

y a largo plazo, teniendo en cuenta el pasado en las poblaciones aisladas de la provincia Cordillera y las influencias externas a las que la comunidad está sujeta, que juegan un papel importante en la reconfiguración de sus valores.

Al reconstruir las dinámicas que condujeron a la fundación de la comunidad, se han combinado fuentes orales (entrevistas) con fuentes bibliográficas relacionadas con el pueblo guaraní, principalmente de los antropólogos y etnohistoriadores Xavier Albó (1990), Francisco Pifarré (2014), Isabelle Combés (1988), Bartomeu Meliá (1988), Kevin Healy (1982) e Jürgen Riester (1986). En cuanto a la reconstrucción histórica sobre la tierra agrícola boliviana y de las reformas agrarias, las referencias se basan principalmente en los trabajos de Ben McKay (2018), Miguel Urioste y Cristóbal Kay (2005), Ximena Soruco (2008), Enrique Castañón (2015), Nicole Fabricant y Bret Gustafson (2011), Gustavo Colque (2016).

Las 75 entrevistas (con 35 interlocutores) exclusivamente de naturaleza semiestructurada, recopiladas durante la investigación, intentan dar amplio espacio a la experiencia personal del entrevistado para comprender mejor su interpretación de los temas abordados. A este tipo de fuente se añaden las notas de campo basadas en la observación participante y las informaciones recolectadas diariamente en contextos variados tales como las conversaciones informales, las asambleas del pueblo en la iglesia pentecostal o en la unidad educativa durante los cuatro meses de permanencia en la comunidad.

En cuanto al enfoque antropológico, se trata aquí de rechazar los conceptos estáticos y primitivistas del indigenismo, como la supuesta conexión típica de los pueblos indígenas con la tierra, especialmente con respecto a su rol, propensión y responsabilidad en protegerla. Esta lectura, contrariamente a la de tipo dinamista y materialista aquí adoptada, no tiene en cuenta las elecciones tomadas por necesidades económicas y materiales, ni los procesos complejos ocurridos durante siglos de intercambios entre pueblos originarios y colonos (luego, republicanos hispano-descendientes), caracterizados por la masiva proletarización y explotación de los primeros por parte de los segundos, dinámicas que llevaron a profundos cambios culturales en cuanto a la percepción y cosmovisión indígena.

La comunidad

La Comunidad Guaraní 16 de Marzo fue fundada en 1979, de forma simultánea a otros asentamientos en el municipio de San Julián, en un área



Fig. 1. Ubicación de la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera en el territorio boliviano
Créditos: Google Maps.

de selva virgen donde lentamente comenzó a crearse el sector agrícola más grande del país (Urioste & Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008).

Los primeros habitantes de las otras comunidades de este área se establecieron después de una migración desde regiones distantes. En su gran mayoría, las comunidades están conformadas por poblaciones quechuas originarias de los departamentos de Cochabamba y Potosí. Diferentemente, la 16 de Marzo es la única comunidad guaraní en el municipio y en el área de producción agrícola de alta intensidad. Las familias fundadoras se mudaron desde las comunidades de la provincia Cordillera, cerca de la ciudad de Camiri, a trescientos kilómetros al sur del pueblo actual pero siempre en el departamento de Santa Cruz.

Las principales razones de la migración desde la provincia Cordillera fueron la baja fertilidad del suelo y el deseo de libertad y autodeterminación compartido por muchos jóvenes crecidos bajo el patronato de familias

burguesas hispano-descendientes: el patrón tenía poder casi total sobre sus cientos de peones, aprovechándose del aislamiento, del analfabetismo y del alcoholismo (Healy 1982; Albó 1990; Pifarré 2014).

En la década de los ochenta, una serie de factores económicos, políticos y culturales exógenos contribuyeron a la creación de una nueva efervescencia cultural que impulsó la dinámica migratoria. Entre estos, jugó un papel importante la conversión al cristianismo evangélico-pentecostal. De hecho, repositando la interpretación de sí mismos en un mundo injusto, a través de una nueva significación de sus historias individuales, los fieles pudieron replantearse espiritualmente y políticamente, atribuyéndose un nuevo poder, gracias también al estado de sobriedad, y ya no de alcoholismo, en el que habían elegido vivir (Austin-Broos 2001; Corten 2001). Contemporáneamente, creció la costumbre de que muchos hombres fueran periódicamente a la zafra de grandes plantaciones de caña de azúcar, viendo en el latifundio una alternativa válida al patronato y a las escasas posibilidades del crecimiento económico dado por la economía del pueblo (Riester *et al.* 1979; Bedoya & Bedoya 2005). Desde la zafra, un grupo de jóvenes de las comunidades de Moreviti, Pampa Redonda, Ipapochi y Kiritiriuwa comenzó a buscar una tierra donde establecerse y trabajar, llegando a fundar la 16 de Marzo.

Con la revolución de 1952 encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que tenía su base entre campesinos e indígenas del altiplano, se comenzó a incluir a estos últimos (y a las mujeres) en la escena política nacional, tras la introducción del sufragio universal. Consecuentemente, redistribuyendo parte de la tierra del país, la Reforma Agraria de 1953 quiso liberar los campesinos y los indígenas esclavizados en las haciendas de la zona andina, con un proceso que tomó varias décadas más en la Provincia Cordillera. Asimismo, con el propósito de promover el desarrollo económico, se aumentó la producción en los latifundios de las tierras bajas, apoyados por el Estado, y se invirtió en una política productiva de exportación: esto empujó la gran migración hacia las tierras bajas de los campesinos liberados de las haciendas de la zona andina y de una minoría de guaraníes de Cordillera (Urioste y Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008; Colque 2014; McKay 2018).

La historia de la Comunidad 16 de Marzo está estrechamente vinculada a diversos y complejos procesos socio-territoriales y podemos dividirla en tres fases: 1) La conversión de una selva hostil en un territorio habitable (aproximadamente 1979-1995); 2) El uso de la tierra comunitaria para el consumo familiar y para la venta de pequeños porcentajes del producto

(alrededor de 1995-2005); y 3) la deforestación casi total y conversión a una agricultura de exportación, que vincula los agricultores a las grandes empresas agrícolas (2005-presente).

Aun no siendo explicadas con tanta claridad, los actores sociales distinguen y recuerdan estas tres fases como: 1) fase de fundación; 2) edad de oro, a la que se mira con nostalgia y contrastada con el presente y 3) edad contemporánea, cuya interpretación varía dependiendo del posicionamiento de los narradores o sus responsabilidades en el momento en que se convirtió el tipo de producción. Frente a un horizonte cada vez más vasto y complejo, los comunarios cambian constantemente sus hábitos, recibiendo y reelaborando informaciones y prácticas culturales exógenas que enriquecen su patrimonio y los obligan a repositionar frecuentemente su punto de vista.

Tras la migración desde la provincia Cordillera, la vida familiar y la participación en actividades comunitarias sufren grandes cambios, con la influencia de la red de pueblos indígenas de la que la comunidad forma parte, la Iglesia Pentecostal, el nacionalismo promovido por el Movimiento Al Socialismo (MAS, Partido de Evo Morales, 2006-2019) y el ecologismo occidental con el que muchos comunarios se enfrentaron.

A partir del 2011, la 16 de Marzo recibió el estatus de “comunidad indígena”¹ y ya no “campesina”, como ocurre para las denominadas comunidades “interculturales” (Aymara y Quechua), dado que la provincia Cordillera pertenece, como la provincia Ñuflo de Chávez, al departamento de Santa Cruz². La comunidad está vinculada a Zona Cruz, la organización de los guaraníes cruceños perteneciente a la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) con sus sedes centrales en Charagua y Camiri. También está afiliada a CIDOB (Confederación de Pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia). Sin embargo, a excepción de una asociación de Zona Cruz (Formasol), los contactos con otras organizaciones no son frecuentes. El aislamiento geográfico con respecto a esta red contribuyó a la pérdida del sentido de pertenencia al conjunto indígena. Los nuevos puntos de referencia comunitarios son sobre todo instituciones provenientes de sistemas culturales externos

¹ Desde 2021 es Distrito Indígena.

² Las comunidades indígenas están compuestas por poblaciones originarias, nativas del territorio en el que se ubican, mientras que las comunidades campesinas no. Los habitantes de las comunidades interculturales vienen desde departamentos diferentes de lo actual y están normalmente compuestas por pueblos indígenas de aquellos departamentos. En cualquier caso, el territorio de una comunidad pertenece al Estado Plurinacional.

al mundo guaraní. En cambio, en la Provincia Cordillera los pueblos siguen coordinándose en su red de asambleas, aplicando con éxito en sus luchas y proyectos el *ñandereko*, su «cosmovisión y manera de ser»

Una reivindicación identitaria indigenista se recupera en contraposición con la población quechua: la provincia Cordillera es parte del gran Departamento de Santa Cruz, legitimando legalmente el reclamo de los guaraníes a ser considerados indígenas en el municipio de San Julián, donde llegaron a partir de los años setenta, como los quechuas del Altiplano.

Los Quechua ya no llevan su costumbre. Yo creo que los que son originarios no tienen tractor, no tienen maquinaria... solamente están allá cultivando de su terrenito, verdura, lo que ellos siembran. Pero ellos ya se transformaron en empresarios. [...] Como Guaraní, [un tractor] debería ser de *la comunidad*. Pero estos son empresarios individuales. Y ya no llevan su cultura, más que todo ya tienen plata y ya son como los ricos. Ya no comen su comida, ya no sus danzas tampoco... En cambio acá nosotros... tenemos todavía nuestra comida, nuestra danza... nuestro costumbre. Costumbre de ser... de ayudar siempre a los demás (Mujer políticamente activa en la comunidad, 11/08/2018).

La identidad indígena se convierte en un instrumento político en esta zona, cuya población está compuesta por campesinos interculturales, con los que los guaraníes comparten la estructura económico-laboral. Sin embargo, los guaraníes obtienen el estatus legal de indígena en la región siguiendo criterios propuestos por las instituciones estatales o por el mundo de la etnología divulgativa. Se distinguen así de los interculturales, lo cual conlleva ventajas políticas.

Los elementos modificados del antepasado, como «nuestra comida, nuestra danza», que mutaron con la migración y la conversión religiosa, cobran ahora relevancia para legitimar mayormente la indigenidad en este proceso de reconstrucción cultural (cfr. Pacheco de Oliveira 1993). Además, enfatizar su indigenidad dentro de la región, a través de la burocracia estatal que la confirma, lejos del lugar de origen, revela una dimensión indígena desconectada del territorio de sus antepasados, que remite a un espectro más amplio de elementos identitarios.

Hay dos clases sociales que conforman la comunidad: 1) los “loteros”, unos 200 comunarios que, en el centro de la *tenta* (comunidad), recibieron un lote, una tierra de 720 metros cuadrados; y 2) los “parceleros”, 82 comunarios que recibieron 30 hectáreas de tierras comunitarias, distri-

buidas desde la fundación hasta que ya no hubo más tierra disponible, y que normalmente también tienen un lote. Es una distinción fundamental, vinculada a los cambios en la política tradicional guaraní logrados con el fenómeno migratorio, así como a los numerosos elementos nuevos que influyeron en las elecciones éticas y económicas de los comunarios.

El órgano administrativo central es una junta de seis personas liderada por el *mburuvicha* (“el Capitán Grande”), elegidos solamente por los parceleros. Por tanto, la comunidad se compone de una gran cantidad de jóvenes adultos, que asisten a las asambleas y que desearían participar personalmente en las decisiones políticas que más afectan a la comunidad, pero que no pueden elegir la junta directiva ni ser elegidos.

Las asambleas son numerosas pero poco concurridas, debido a cambios estructurales dentro de los cuales los comunarios adaptaron su forma de pertenencia a la *tenta*: 1) la migración trajo la necesidad de deconstruir y reconstruir los vínculos familiares que no podían mantener la estabilidad que los caracterizaba en las comunidades de origen. En los pueblos de la provincia Cordillera, los lazos de parentesco respetan estrategias matrimoniales internas (materiales, sociales y simbólicas), tendencialmente endogámicas y funcionales para mantener equilibrios políticos. En cambio, en la 16 de Marzo estas mismas estrategias fueron reestructuradas mediante un esfuerzo creativo-cultural nuevo, con fusiones entre familias originarias de diferentes pueblos. Esto tuvo que requerir algún tiempo, inicialmente los enlaces continuaron siendo principalmente entre cónyuges originarios de las mismas comunidades; 2) la inserción de la *tenta* en el mercado global y el agotamiento de las tierras comunitarias creó una generación de “sin tierra” y vació el pueblo de la población masculina, obligada a trabajar lejos de sus hogares, aflojando por tanto su participación en las dinámicas internas, aquellas en las que están más involucrados los parceleros, que sí pueden permanecer en su tierra; 3) la centralidad del Dios cristiano evangélico en la concepción e interpretación del mundo (*Weltanschauung*) de los comunarios, provocó grandes cambios en los roles de poder. La Iglesia asumió para la mayoría de los comunarios un punto de referencia percibido como más fiable que las asambleas tradicionales, por la mayor capacidad económica y de acción que tiene el pastor en la vasta red pentecostal y sobre todo porque el apoyo recibido es sagrado y viene directamente de Dios (Austin-Broos 2001; Corten 2001; Albó 1990).

En general, la asistencia a las reuniones varía según la confianza y el sentimiento de participación personal y, en parte, según la presión que los tesoreros ejercen sobre los comunarios:

Más antes tal vez funcionaba, depende de los dirigentes que han administrado su gestión, ¿no? Por ejemplo, hay este Capitán que es de la comunidad, y otro es de Pro Pueblo y otro también del Agua, y otro de Salud... hay varias organizaciones, hay de Mujeres, de la Educación también otro... y en cada parte de estos hay aportes que tienen que dar económicamente. Hay hartos. [...] Pro Pueblo es lo que ve la necesidad del pueblo. Tiene que ver del camino, de las calles, que tiene que estar bien. Sobre el alumbrado público también. Y el presidente que tiene que andar y buscar, hacer proyectos, andar a la alcaldía. Y esta gestión ya no funciona, pues y ya no quiere dar aporte para eso. [...] Hay veces hay que entregar y no hacen nada, pues, piden aporte y ya no van... este año no hubo alumbrado público. [...] No veo el resultado. (Madre “sin tierra”, 15/09/2018).

Los proyectos que vieron a la comunidad unida para prosperar y tuvieron éxito entre 2012 y 2014, fueron el del agua potable y el de la electricidad, respectivamente en el 88% y 93% de las habitaciones, así como el de las *viviendas solidarias*, donde el gobierno de Evo Morales financió el 80% de la construcción de casas de mampostería, para alrededor del 85% de las familias (APG, 2018).

Estos tres cambios mejoraron la higiene de la comunidad, tanto con respecto al agua como para los hogares. Los *paguichi* construidos desde los primeros años eran pequeñas viviendas con paredes compuestas de barro, madera y paja y un techo hecho de hojas de motacú (un tipo de palmera del lugar). La presencia de agua corriente directamente en los hogares permitió un uso más pródigo de este recurso en comparación a cuando inicialmente se recogía en el *curichi* (el pantano) y, desde 1996, de los pozos con bomba manual, utilizados durante casi veinte años. Su uso fue contemporáneo al período en que los comunarios salían de la dura fase de asentamiento y finalmente pudieron mantener a sus familias gracias al consumo y la venta de sus productos que crecían abundantemente, antes de que el sistema fuera revolcado por la inclusión en el mercado mundial de oleaginosas que ahora implica tantas incertidumbres. Un elemento a destacar es el uso de la bomba de agua como una “señal de memoria”, a la que se refiere con angustia por la ausencia de elementos del pasado. Los jóvenes que se encuentran perdidos en el competitivo mundo del trabajo, sin puntos de referencia de su infancia, cosifican la nostalgia en este mismo

elemento. A pesar de las ventajas de las que todos se benefician con el agua corriente en la mayoría de las casas, se lamenta la pérdida de la fuente en el centro del pueblo y, con ella, su carácter social.

Cambios culturales mucho mayores se produjeron con la electricidad e Internet. Casi todos tienen un celular y muchos tienen smartphones, cuyo uso está cambiando completamente la forma en que los adolescentes se relacionan, asumiendo al mismo tiempo un papel educativo poderoso al ofrecer infinitas informaciones.



Fig. 2. La Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera (Créditos: Francesca Haas).

La concepción de la naturaleza y su dedicación

A las comunidades indígenas y campesinas, principales víctimas del llamado “Capitaloceno”³, se les confía reiteradamente la responsabilidad de ser los protectores de la naturaleza, aunque no cuentan con los medios ni el poder necesarios para cumplir con este rol. Esta tendencia también representa un riesgo en la nueva y generalmente prometedora corriente jurídica de los “derechos bioculturales”, cada vez más reconocida en el derecho ambiental internacional y ya integrada en algunos programas de las Naciones Unidas. Son derechos colectivos de las comunidades para desempeñar roles tradicionales de administración sobre la naturaleza, tal y como serían concebidas por las concepciones indígenas. Uno de los objetivos es hacer de la naturaleza un sujeto jurídico al igual que el ser humano, en una conjunción entre los

³ En la era geológica actual, conocida como Antropoceno, las características físicas, químicas y biológicas del planeta están fuertemente influenciadas por la acción humana. En contraposición, Jason Moore habla de “Capitaloceno”, criticando la definición de “Antropoceno”, que según él negaría «la desigualdad y la violencia multispecifica del capitalismo» y promovería la falsa idea «de que todos los seres humanos son de hecho responsables de los problemas creados por el capital» (Moore 2017: 31).

dos que supere el antropocentrismo. En Bolivia, los gobiernos de Evo Morales buscaron implementar el modelo del *Vivir Bien*, o sea en armonía con la naturaleza, a partir de la Constitución Política del Estado, donde, sin embargo, se garantiza el derecho al medioambiente de las personas (en particular de los pueblos indígenas), y no los derechos del medioambiente como sujeto (Art. 33). Al atribuir el rol de protectores a los nativos, éstos siguen siendo el único sujeto, y con un rol cristalizado, mientras que la naturaleza sigue siendo su objeto a proteger (Cuturi 2020).

Los jóvenes de la Comunidad 16 de Marzo perciben un vínculo entre sus mayores con la naturaleza, como si fueran parte de un todo. Sin embargo, la generación que ha experimentado la realidad de la selva es la que menos se refiere al bosque, a la naturaleza virgen, como algo sagrado o bello, sino más bien como algo *feo, horrible, que da miedo*. El medio ambiente es *bonito* si es fértil, si da frutos en abundancia o si es rico en animales para cazar, pero quienes pasaron muchos años dependiendo de una naturaleza en gran parte desconocida, llena de ruidos aterradores de animales salvajes que desgarraban a los domésticos y que se escuchaban rugir por la noche a través de las paredes domésticas, rodeados de mosquitos e insectos, no lamentan la ausencia de este mundo difícil.

A menudo, los pueblos indígenas reclaman el aspecto divino y sagrado de la naturaleza en sus luchas políticas territoriales, como algo ancestral y fundamental para su identidad. En este caso, no aparece en las reivindicaciones oficiales y en su lugar, lo que se define etnocéntricamente como “religiosidad” o “mitología” (refiriéndose a la precristiana), constituye un aspecto dominante de la vida social y privada. No es posible afirmar sin trivializar que los comunarios *crean*, porque más bien *interpretan y analizan* el mundo a partir de lo que saben que es la realidad. Gran parte de esta interpretación se desarrolló en torno a los peligros naturales así como lo desconocido: *víbora, duende y diablo* son figuras reales de la concepción del mundo propia de los comunarios (cfr. Riester 1986). El desinterés moral típico de la cosmovisión indígena hacia la apertura heterodoxa a factores externos, como la ortodoxia evangélica, permite la traducción del primer complejo cultural en el segundo, que es privilegiado sin la exclusión de elementos importantes del primero. Los ancianos hablan con ambigüedad, generalmente desmintiendo la “religiosidad” naturalista precristiana que los jóvenes (y los textos escolares) afirman que caracterizó al pueblo guaraní hasta hace relativamente poco. Estos elementos, que no son científicos ni cristianos pero que los actores sociales consideran una parte integral de

la realidad mundana y no religiosa, desempeñan un papel importante en la interpretación del mundo silvestre. El monte que ya no existe no era sagrado, sino un sistema complejo explicado usando una clave de lectura pragmática en su a-cientificidad de acuerdo con el sistema interpretativo culturalmente compartido. No hay referencia al *Yvy Marãe'ỹ*, la “tierra sin mal” aún presente en la cosmovisión guaraní de otras regiones como paradigma socio-territorial.

La falta de naturaleza no representa un sacrilegio y no causa dolor, sino que éste es causado por la falta de productos agrícolas y de los ingresos económicos que siguieron a la deforestación. La conciencia ecológica que conduce a una reflexión sobre el estado actual de las cosas es una importación exógena y más característica entre aquellos que tuvieron contactos frecuentes con el mundo urbano, asociaciones indígenas o de desarrollo social y un mayor acceso al estudio. Es diferente la posición de los parceleros, que dieron luz verde a la deforestación para grandes cultivos. Un dolor común es causado por la ausencia del equilibrio y del bienestar que el bosque garantizaba con sus animales, su papel central en el ciclo del agua y, por lo tanto, en la agricultura, así como el de proteger del viento y fertilizar el suelo. A las consecuencias de la deforestación no se dan explicaciones ético-religiosas: las plantas no crecen porque la tierra se debilitó con productos químicos y porque no llueve como antes ya que no hay árboles.

Conscientes de los daños causados por el complejo agroindustrial, algunos comunarios recuperan en clave política la imagen de los pueblos indígenas en armonía con la naturaleza, que ciertamente trabajan la tierra de forma agroecológica en la región de origen. Sin embargo, esta práctica no correspondía a principios ideológicos sino materiales.

Al igual que ocurre con el cristianismo evangélico, el ecologismo occidental que desde las revoluciones industriales exaltó los valores espirituales y éticos de la naturaleza en contraposición a su antropización (a partir del romanticismo europeo o con autores como Henry David Thoreau en EEUU), se integró en el *ñandereko* guaraní, especialmente entre quienes pudieron dedicarse más a las especulaciones teóricas e independizarse de las dinámicas de supervivencia pura. Los consejos en este campo son bienvenidos con interés, pero interiorizar o poner en práctica lo indicado resulta difícil, por falta de costumbre, de practicidad, de medios y herramientas.

Si bien a gran escala los tres gobiernos de Evo Morales (2006-2019) pusieron en marcha políticas para nada ecológicas y promovieron el extractivismo⁴, gracias a ellos Bolivia es el único Estado, junto con Ecuador, cuya Constitución trata de promover, con propuestas originales, la Naturaleza como sujeto de derechos y de interés público que no se debe «mercantilizar» (cfr. Colajanni 2020). Gracias a los movimientos indígenas, en particular a los involucrados en luchas territoriales, Bolivia ha llegado a producir una literatura legislativa de vanguardia con respecto al estatus jurídico de la Naturaleza y la importancia de su protección. Sin embargo, las leyes vigentes no se respetan en contextos como el de la Comunidad 16 de Marzo, en particular el Artículo 2 de la Ley INRA 1715 y el Artículo 169 de la Constitución Política del Estado. Ahí se subraya que la Función Económico Social (FES) de las tierras agrarias es el empleo sostenible de la tierra en el desarrollo de actividades productivas, en las de conservación y protección de la biodiversidad, la investigación y el ecoturismo conforme a su capacidad de uso mayor, en beneficio de la sociedad, el interés colectivo y el de su propietario (Ley INRA 1715, Art. 2).

Por esta misma razón, en el entorno escolar de la comunidad se demanda atención meticulosa al cuidado de la Madre Tierra. Varios profesores, especialmente los guaraníes, desean transmitir claramente la importancia del tema medioambiental y climático, que quieren enfrentar trabajando, por ejemplo, en huertos escolares con los niños y con sus familias. Además, es un tema tratado extensamente en la Normal, donde se forman los profesores de San Julián.

La Iglesia también trata de promover el buen manejo de la naturaleza, es decir, de la Creación que Dios confió a los hombres para cuidarla: «Dios viene a dar cuenta: Dios sabe que nosotros somos sólo administradores, él es dueño. Debemos ser buenos mayordomos, fieles: administrar bien los recursos de su amo» (Pastor de la iglesia principal de la comunidad, 01/09/2018). El sacerdote pentecostal tuvo contactos e intercambios con el mundo fuera de la comunidad, adquiriendo una conciencia y lenguaje ecologistas. La decisión de profundizar el estudio del mensaje transmitido por la Iglesia surgió de la suposición de una influencia ética weberiana en el cambio económico,

⁴ Actividades que mueven enormes cantidades de recursos naturales al estado bruto, especialmente para la exportación, provenientes del sector minero y agroindustrial, con graves consecuencias ambientales. Durante el gobierno de Evo Morales el Estado asumió un papel decisivo en los sectores extractivos, a través de la nacionalización de sectores clave, contribuyendo a los daños ambientales y sin excluir el gran empresariado, que sigue dominando la región agroindustrial (Castañón 2015; Colque 2016; McKay 2018).

incluido el desastre ecológico. Como investigadora, escuché cada sermón y participé en cada culto tratando de identificar la promoción de la economía neoliberal desenfrenada, típica de muchos cultos pentecostales, que está transformando rápidamente la economía y la cultura de grandes sectores de la población mundial (Corten 2001). Sin embargo, al problematizar las fuentes en lugar de buscar en ellas la confirmación de suposiciones, resultó que no hay evidencias para creer que la Iglesia transmita un mensaje consumista o antiecológico.

Los gobiernos de Evo Morales apoyaron una política basada en la redistribución de la tierra entre los ciudadanos “sin tierra” manteniendo, no obstante, una estructura económica que dejó gran libertad de acción y penetración para las grandes empresas, incluso multinacionales y extranjeras. Aunque se limitó la posesión de la tierra boliviana por parte de propietarios extranjeros, estos atrapan a los pequeños agricultores, que a pesar de tener tierras para cultivar no tienen medios de producción, a través de la venta y el alquiler de materiales indispensables para los monocultivos. Así, los agricultores de comunidades como la 16 de Marzo dependen de las empresas que les suministran las máquinas y los insumos indispensables para la agricultura intensiva (semillas transgénicas, herbicidas, pesticidas y fertilizantes), encajando en el complejo agroindustrial extractivista (Fabricant 2011; McKay 2018).

En las primeras décadas tras la migración guaraní, los productos cultivados fueron los típicos de la dieta guaraní: maíz, frijoles, yuca, *joco* (calabaza grande), camote y maní. El suelo fértil permitía un rápido crecimiento de las plantas y de cosechar tres veces al año, así como el crecimiento del arroz, atípico en la región más árida de proveniencia.

Desde la segunda mitad de los años noventa, la comunidad había recibido servicios esenciales (un camino, una escuela, unos pozos) y se percibió una mejora significativa en comparación con la condición de lucha contra la supervivencia que había caracterizado la primera década y media de su historia.

La narración de los años anteriores a la deforestación del área y la producción agroindustrial (aprox. 2005) está imbuida de valor simbólico: los alimentos, como la bomba de agua, son objetos de memoria colectiva indígena a los que hacer referencia para enfrentar el presente. Ideológicamente, los elementos del pasado son descritos como la forma correcta de alimentarse, platos buenos para comer y “buenos para pensar”: un retorno a los orígenes resulta atractivo para muchos. Sin embargo, poner en práctica este cambio de rumbo es imposible sin desconectarse de la red en la que se han quedado atrapados, apoyados por muy poco poder político en este camino de autodeterminación.

Una parte importante de la alimentación estaba constituida por la caza. Entre las presas más comunes estaban el *tatu* (armadillo), el chanco del monte (pequeño cerdo), el jochi pintado y el capibara (grandes roedores), el ciervo de los pantanos y diferentes tipos de pájaros. Además, la pesca abundaba en el canal que separaba los campos comunitarios, ahora casi seco. La carne selvática es todavía muy apreciada pero difícil de encontrar, dada la drástica reducción de la fauna resultante de la deforestación.

La primera fase de la deforestación, a finales de los noventa, se realizó gracias a un crédito que la comunidad no terminó de pagar, por condonación de deuda. Una segunda fase tuvo lugar a principios de la década de 2000. Muchas familias dejaron sus tierras en usufructo para que las empresas que tenían máquinas las deforestasen y las trabajaran. Este período representa el momento de reelaboración más difícil para quienes tomaron esta decisión, conscientes de las necesidades económicas que llevaron a esta elección, pero al mismo tiempo enterados, a la luz de los cambios en el complejo natural y de la conciencia ecológica más reciente, del enorme daño hecho a sí mismos, a la comunidad y al ecosistema en general. Los empresarios que cultivaron la tierra en usufructo durante los primeros tres o cuatro años fueron los únicos que disfrutaron su fertilidad. Una vez devueltas después de un uso copioso de productos químicos, la productividad de la tierra estaba visiblemente comprometida. Sin embargo, ya estaba de pie el círculo vicioso del que los parceleros no pueden liberarse hoy en día.

Los comunarios comenzaron a seguir las demandas del mercado cultivando soya, sorgo y girasol, productos que los hicieron dependientes de las compañías que los compran. La producción a gran escala requiere herbicidas y pesticidas adecuados, que solo pueden aplicarse a semillas OGM⁵ vendidas por los mismos que comprarían el producto final. La compra de estos productos indispensables se realiza a crédito y se paga después de la cosecha, es decir, si esta sale mal, lo que ocurre cada vez con más frecuencia debido a la sequía y la erosión del suelo, los agricultores no obtendrán el capital necesario para pagar la deuda y solamente podrán ceder sus tierras

⁵ Organismo Genéticamente Modificado: en este caso, semillas a las que se le cambió su material genético (ADN) para aumentar la productividad. Estas plantas son resistentes a los pesticidas que se utilizan para eliminar los parásitos que infestan los cultivos: por lo tanto, este tipo de agricultura implica un uso extensivo de venenos químicos. Además, las semillas producidas por plantas transgénicas (OGM) no son fértiles, por lo tanto los agricultores no podrán seleccionarlas y plantarlas ciclicamente, sino que tendrán que comprar otras semillas genéticamente modificadas para sembrar un nuevo cultivo.

durante unas temporadas. Lo mismo ocurre con el alquiler de las máquinas para el procesamiento de la tierra, para la preparación del suelo, la siembra, la fumigación⁶ y finalmente para la cosecha.

Hasta ese cambio, los indígenas y campesinos dependían de semillas seleccionadas por ellos mismos y protegían las plantas de las malas hierbas quitándolas a mano, con grandes grupos de trabajo (*motiro*): hoy eso sería impensable por la forma más individualista de percibir la propia tierra y porque el tiempo necesario para un trabajo hecho a mano no puede competir con el mercado en el que las máquinas reemplazaron a los trabajadores.

En la narración de la conversión agrícola, el tono de los testigos cambia de acuerdo con su participación, no solo de acuerdo con su responsabilidad, sino también con la relación de cada uno con los responsables de la deforestación y la conversión al extractivismo. Los juicios decididamente negativos vienen en particular de aquellos que no experimentaron el proceso que llevó la comunidad a su estado actual. Los hijos de los parceleros, ahora “sin tierra”, normalmente comprenden las razones de sus padres, las contextualizan históricamente y en el marco de su situación familiar, identificando como problema principal la desinformación.

Desmontamos para hacer chaco⁷, pues, hacer chaco, chaco grande. [...] Pa' que haiga más plata. Entonces nosotros alquilamos ese chaco y de ahí con esa plata hacemos algo, o compramos algunas otras cosas. Digamos, [...] me hago casa, hago estudiar mis hijos, con esa plata. [...] Así pues nadie, nadie lo imaginaba. Uucha. Nosotros pensábamos que iba a seguir lloviendo, lloviendo, lloviendo. Sin embargo, no pues, había sido por el árboles, había sido lo que llueve. Lo desmontamos todo y se paró también la lluvia, pues. Así había sido (Parcelero mayor, 29/08/2018).

Falta de información. Eso. [Ríe] Falta de información. Si hubiera concientización de las personas, nadie hubiera hecho, pues, pero como nadie les dijo nada que: «Mira, si haces esto no vas a tener esto», «Si haces esto vas a tener esto». [...] Ese era la idea, pues: «Mira, yo voy a hacer harto, grande mi chaco y voy a ganar harta plata». Este ¿no ve? su idea de uno. Pero sin embargo... bueno, *está bien esta idea, no está malo*, pero lo malo es que nosotros no hemos dejado *ni un árbol*, hemos empezado a utilizar agroquímicos. Esto (Padre profesional, “sin tierra”, hijo de un parcelero, 04/10/2018).

⁶ La profusión de venenos para malezas y plagas, a menudo realizada con mochilas y un tubo.

⁷ Sembradío.

Yo creo que lo que hicieron aquella vez tema de venta de madera fue como un regalo. Fue como botar el dinero al vacío. [...] O sea, la madera es útil, pero sin embargo aquí no pensaron eso. No tuvieron esa visión. Imagínese aquí podría armarse un aserradero, porque había *mucha* madera, *muchísima*. Ahora pues la leña hay que andar lejos pa' traerlo. [...] Y talvez por eso que también trajo un poco... el clima, no? Por la lluvia, porque más antes seguido llovía. Lluvia no faltaba, año redondo, ahora imagínese cuantos meses que no llueve. Llovía, pero ya no como antes. Año redondo, se podía sembrar tres veces, o dos veces al año. Ahora uno ni sabe aunque si va a sembrar una vez al año (Padre “sin tierra”, guaraní, crecido en la ciudad cuyos padres no son parte de la comunidad, 10/09/2018).

A pesar de no entender ellos mismos el alcance del cambio que se estaba produciendo, ni sus consecuencias, la mayoría de los comunarios entre las edades de veinticinco y cuarenta años son hoy herederos conscientes de una experiencia histórica que no quieren repetir. En los años siguientes, el concepto exógeno de “cambio climático” fue aceptado en la visión campesina del mundo, siendo pertinente a lo que la experiencia estaba mostrando: una llave de lectura del respetable mundo científico que agregaba valor a sus percepciones empíricas y daba sentido a un fenómeno difícil de conceptualizar. Los contactos entre la comunidad y el mundo exterior produjeron un nuevo fermento cultural, en el que muchas informaciones se procesan e interpretan en un proceso creativo: sobre la base de criterios émicos, los actores sociales evalúan caso por caso si es apropiado o no dar crédito a las nuevas propuestas.

La falta de familiaridad con este tipo de información puede resultar en interpretaciones engañosas de los datos científicos, que constituyen, sin embargo, episodios esporádicos en un complejo interpretativo principalmente positivista que deja poco espacio para causas de naturaleza divina o explicaciones morales, concentrándose en la concreción de los daños que se sufren y en las posibles soluciones prácticas para contenerlos.

El nuevo tipo de cultivo provoca un “envejecimiento” rápido de la tierra, que deja de dar frutos causando deudas. Así, la soya es un producto que causa graves pérdidas a los parceleros, absorbiendo recursos del suelo de manera desmedida y comprometiendo la fertilidad. Esto no les importa a los que alquilan las parcelas por períodos cortos, explotando la tierra al daño del propietario. Dados los riesgos de este tipo de agricultura, dependiente de inversiones difíciles de redimir, casi la totalidad de los parceleros terminó alquilando la tierra, o, en pocos casos, pasando a la cría de ganado, que no implica pérdidas tan dramáticas. Aunque se invierta en vacunación,

castración, administración de vitaminas y posibles gastos médicos, se considera menos arriesgada que la agricultura.

La mayoría de los comunarios quisieran liberarse de la dependencia de los agroquímicos cuyos daños son normalmente reconocidos, pero se quejan de no conocer alternativas eficaces y de no saber tratar la tierra como “sus abuelos”, incluso si son personas que trabajaron así hasta los veinte años. Las dinámicas de dependencia que se crearon tomando parte en el mercado global y las nuevas necesidades (ej. mantener a los niños en la ciudad para que asistan a la Universidad) no pueden resolverse sin un proyecto alternativo que apoye concretamente a los agricultores.

La movilización de los “sin tierra”

La Ley INRA 1715 de 1996 comenzó un proceso de saneamiento de las tierras bolivianas: el Estado evaluó la legitimidad de las propiedades y su confiscación, para registrarlas como patrimonio estatal y redistribuirlas entre ciudadanos “sin tierra”. Las tierras fiscales se identifican y registran entre áreas forestales o grandes propiedades privadas a baja productividad. El Estado puede entregar gratuitamente una tierra, bajo forma de dotación, a una comunidad indígena o campesina: la tierra sigue siendo propiedad del Estado, pero está registrada como comunitaria y la comunidad está obligada a cumplir con el FES (ver arriba).

El “Movimiento Sin Tierra” de la 16 de Marzo nació en 2011 como una de las asambleas de la comunidad, reuniendo a los miembros interesados para obtener una tierra entre las saneadas. Es totalmente independiente del “Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia”, nacido en 2000, que acoge una base multiétnica en lucha por «una justa distribución de la tierra, por el desarrollo rural integral, por la libertad y la justicia» (Fernández Bamba 2003: 198). A diferencia del movimiento nacional, el de la 16 de Marzo no encarna los valores panindigenistas de lucha de clase ni es una organización sindical acostumbrada a formas visibles y directas de protesta, en coordinación mutualista y multiétnica entre los pueblos del Estado Plurinacional. A pesar de la afiliación a la APG y la CIDOB, cuestiones como la conciencia de clase o la reivindicación indígena se desarrollaron dentro de la comunidad en una forma desorganizada y mucho menos arraigada que en los contextos politizados donde el MST nacional está arraigado. Los “sin tierra” de la comunidad se apoyan solamente a instituciones estatales, ingenieros, abogados y, sobre todo, a la



Fig. 3. Fotografía aérea de una pequeña porción del área dedicada a la agricultura intensiva de exportación en las tierras bajas de Bolivia (Créditos: Francesca Haas).

contribución de la comunidad a través de las asambleas y sus líderes, desconectados de un discurso político-indigenista macroscópico.

La migración implicó una nueva forma de relacionarse con el territorio, en comparación con lo que era común en las comunidades de origen. Ya no era algo propio, heredado, como en los lugares que los fundadores habían dejado, especialmente cuando no estaban bajo patronato. Aquí, ser parcelero indica un privilegio en el acceso a posiciones de poder en la junta directiva y sustanciales diferencias económicas.

Los parceleros no son dueños de la tierra que trabajan, no son propietarios oficiales de la misma y no tienen un título registrado ante el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) a su nombre. El título es comunitario porque todo el territorio es una propiedad única, como comunidad indígena; la división de la tierra entre los habitantes se estableció de acuerdo con la norma de los años de la fundación, es decir de 30 hectáreas por cabeza de familia.

Los comunarios distribuyeron las parcelas siguiendo criterios diferentes de los adoptados en el área de origen: los parceleros son los 82 jefes de familia a los que se les entregaron 30 hectáreas de tierra para distribuir las 2414 hectáreas que componen la comunidad. Esta división terminó con la segunda ola migratoria, en la primera mitad de los años noventa, con la

llegada de muchas familias de Los Pozos y Eiti (Provincia Cordillera). La migración no se detuvo con el agotamiento de la tierra y la comunidad aumentó el número de habitantes, que aún no accedieron a la tierra, excepto uniéndose informalmente a familiares. La mayoría vive en la comunidad pero trabaja para patrones fuera de ella. La urgencia de formar un Movimiento Sin Tierra nació de ellos y, sobre todo, de los hijos de parceleros (llegados niños, ahora padres) que no disponen de una tierra propia.

El movimiento demanda que el INRA les entregue, como comunidad, una tierra donde cada uno de los miembros pueda tener las 50 hectáreas que le corresponden, de acuerdo con la ley de 1996. En la lista de solicitantes están inscritas muchas decenas de personas mayores de edad que viven en la comunidad o tienen vínculos familiares con ella, muchos de ellos son hijos o nietos de comunarios que viven en Santa Cruz o en otros lugares y casi no frecuentan la comunidad.

El nacimiento de un movimiento que, apenas treinta años después de la fundación de la comunidad, se movilizó para buscar más espacio explica la diferente gestión y percepción del territorio. Es significativo que la mayoría de los solicitantes fueran hijos de parceleros y no migrantes que llegaron demasiado tarde para obtener su parcela de tierra. Normalmente los parceleros tienen entre cinco y diez hijos, que después del matrimonio encontraron trabajos fuera de la comunidad, dejando de ayudar a los padres en el campo. Con las incertidumbres y las deudas dadas por la agricultura a gran escala, mantener hijos y nietos gracias al producto de esta actividad es imposible. Sin embargo, los “sin tierra” comenzaron a formar parte de la comunidad, inicialmente como minoría y no como la mayoría que conforman hoy, unos diez años antes de la conversión de los cultivos. Cuando la comunidad eligió, legitimada por las reglamentaciones estatales, utilizar la tierra de una forma decididamente diferente de la típica de las comunidades de origen, donde con el aumento de las familias, las tierras se redistribuían así: «[En Eiti] el mismo dirigente veía que habían familias nuevas. [...] Entonces ya en la asamblea se mira “Bueno, tal familia nueva necesita área de trabajo. Entonces como usted tiene seis hectáreas se lo redondearemos a cinco.” Por lo menos, para que empiecen a trabajar» (hombre llegado a la comunidad en 1998, a los veinte años, 14/11/2018). En la nueva comunidad, el *motiró* y el uso compartido de la tierra estaban relacionados con la comunidad de origen y las familias extensas colaboraban en un mutualismo total y fundamental, pero restringido a su grupo y no al resto de la comunidad. Con la continuación del flujo de migrantes,

cada vez más distante a nivel parental del grupo inicial, se remodeló la percepción de la unidad comunitaria. Las nuevas familias eran bienvenidas, pero los habitantes más antiguos nunca consideraron una redistribución de la tierra comunitaria en beneficio de los recién llegados.

Si las 2414 hectáreas de la comunidad se redistribuyeran entre los 82 parceleros y los 121 miembros del MST (en 2018), cada parcela sería de unas doce hectáreas, mucho más de lo que una sola familia tenía en las comunidades de origen. Sin embargo, el tipo de economía al que ahora se refiere la comunidad hace que los suelos de ese tamaño no sean nada competitivos y la idea de tener 50 hectáreas resulta mucho más atractiva.

Aunque haya quien necesita desesperadamente la tierra y personas muy poco interesadas, la mayoría de los “sin tierra” ha logrado articular su vida en torno a trabajos alternativos a la agricultura, de los cuales no está completamente satisfecha. La tierra es vista como una importante fuente de ingresos para poder alquilar o como una oportunidad para fundar un proyecto y rescatar años de sacrificios.

La mayoría de los “sin tierra” trabaja como peón o conductor de tractores para empresas entre las provincias Ñuflo de Chávez y Guarayos, ausentándose de la comunidad durante períodos de diferente duración. Los demás trabajan dentro o fuera del pueblo, administrando una panadería o una pequeña tienda en su propia casa, o como taxista, albañil, mototaxista, soldador, carpintero, mesero, niñera, mujer de limpieza, pero también hay enfermeros, estudiantes universitarios o de escuelas de educación superior u otros profesionales. Desear un legado que los descendientes puedan disfrutar o que los haga sentir seguros es común para todos los miembros del MST de la comunidad, quienes ven la tierra solicitada como la mejor entre las ofertas del *welfare* estatal. «Quiero para mis hijos ¿no? Si hay unos que no les va a gustar estudiar, para ellos queda eso» (madre de seis hijos poco involucrada en el MST, aunque registrada, 16/10/2018). A pesar de que alquilar la tierra sea ampliamente criticado, todos saben que puede ser una opción que traería una entrada monetaria regular. Tener una tierra da poder y estabilidad y los dueños, incluso en las situaciones más difíciles, evitarán la pobreza total. Es una visión que se alinea de forma coherente con el pragmatismo que caracteriza las elecciones de los comunarios: no es un *territorio indígena para sus pueblos indígenas* sino una *nueva tierra para un pueblo indígena* – cada vez más variado – que tendrá que construir con esa un nuevo vínculo.

No pudiendo inscribirse, muchos parceleros que sufren las consecuencias de la conversión de los cultivos inscriben a sus hijos, queriendo comenzar

nuevamente en una tierra que quizás aún no fue arruinada por el uso intensivo. Entre estos candidatos no oficiales el anhelo ecologista es menos abrumador, mientras un interés ecológico mayor y la condena de la deforestación es más frecuente entre aquellos que nunca tuvieron la oportunidad de elegir el desmonte o el uso intensivo de los productos químicos, no teniendo una tierra para hacerlo. Aquellos que ya han experimentado estos cambios a menudo consideran las propuestas ecológicas simplistas, ideológicas e inaplicables en un mundo dominado por los OGM y los productos agroquímicos a los que esos resisten, a pesar de haber desarrollado una nueva sensibilidad con respecto a los riesgos de este tipo de agricultura.

Hay también una pequeña minoría de personas que quieren experimentar en la nueva tierra una unión entre el ser humano y la naturaleza. Generalmente son personas que viven de una manera bastante cómoda, profesionales o jóvenes a punto de serlo, que pueden permitirse especulaciones ecológicas, ya que el trabajo de la tierra no es un problema vital para ellos; también han tenido frecuentes ocasiones de contacto con ecologistas de otros contextos.

Me gustaría que tuviéramos un programa de forestación. De plantar más árboles, tener un parque, una reserva natural, plantar árboles frutales que dé fruto, que dé alimento, y más que todo porque los árboles es lo que atrae la lluvia, para el viento: por ejemplo este viento viene porque no hay árboles, no hay plantas. Entonces debemos plantar. Producir convencionalmente, ya no así para la exportación (Padre profesional “sin tierra”, 22/09/2018).

No faltan comunarios que consideran más conveniente recurrir a los grupos de Sin Tierra de San Julián, compuestos por desconocidos que pertenecen a otro pueblo u origen étnico (quechua o mestizo) indicando el cambio en la percepción del vínculo entre la comunidad y la tierra y territorio, que ya no se considera como un elemento identitario fundamental ni como un lugar nuevo que pudiera ser símbolo de un pueblo indígena unido: la tierra se confirma como un recurso para trabajar, una posibilidad para mejorar el estilo de vida, la estabilidad económica y garantizar a sus hijos un futuro mejor.

Eso de la tierra que quiero conseguir, ya eso no es para mí: es para mis hijos. Ese es mi meta. No quiero que ellos sufran como yo he sufrido: de aquí pa' allá, trabajando, criándose con la gente... comer, sin comer hay veces. [...] Así que esa es de mí mi anhelo, tener tierra, para que a mis hijos nadie le diga «Ah, vos no tenés nada». «No eres nadie». Por eso es que quiero tener (Joven padre sin tierra crecido en la ciudad, 11/09/2018).

La respuesta común cuando se pregunta a los comunarios qué querrán hacer con la tierra, generalmente es “trabajarla”, en explícito contraste con la realidad de la 16 de Marzo, en la que la mayoría de las parcelas se arriendan a personas ajenas a la comunidad, lo que casi todos los “sin tierra” desaprueban y quieren evitar en la tierra nueva.

Un apoyo mutuo a nivel familiar sigue desfavoreciendo un apoyo mutuo a nivel comunitario, que en el contexto de la nueva comunidad se tiene aún menos en cuenta. El sueño de crear una comunidad guaraní unida en la que revivir sus valores “indígenas” no es expresado por nadie, en beneficio de los proyectos familiares o personales. Como mucho, los otros miembros de la comunidad pueden ser copropietarios de maquinarias, coherentemente con el tipo de sociabilidad que se creó en las últimas décadas.

Aquellos que se toman el tiempo para imaginar cómo podrían organizar su futura tierra a menudo contraponen sus proyectos con lo que se hizo mal en el caso de la 16 de Marzo, especialmente los más jóvenes. Consideran impensable aplicar otra vez el tratamiento que adoptaron sus padres: todos quieren evitar el círculo vicioso de las deudas e imaginan encontrar formas alternativas de moverse en el mercado, haciendo negocios sin adaptarse a las reglas de las empresas. Mantenerse coherentes con este punto de vista no será fácil dado que los negocios dependen de la conveniencia económica y, como comentó uno de los “sin tierra” más críticos sobre el uso imprudente de los recursos que la generación de su padre puso en práctica, «la gente hace lo que hace para necesidad, no porque quiere hacerlo» (04/11/2018).

Los que ya planifican la organización de la tierra futura, quieren optimizar la funcionalidad de los recursos sin implementar acciones destructivas, a la luz de una conciencia ecológica que incluye aspectos éticos, pero sobre todo es consciente de las consecuencias productivas que un mal uso de la tierra conllevaría. La ausencia de la naturaleza, si no causa desventajas, no es un problema para la mayoría de las personas: «Estamos aquí por el trabajo, por la siembra. Puedes hacer tu poco de naturaleza en tu casa, un jardín, flores. Depende de tu creatividad. Porque después la tierra puedes trabajarla. Hay que trabajarla» (joven padre “sin tierra”). Sólo raramente la naturaleza recibe un valor más alto que el de recurso económico, en una síntesis elaborada al razonar sobre las técnicas agrícolas de las comunidades de origen, el enfoque desventajoso observado en la 16 de Marzo y la información recolectada de la ecología científica.

Estos proyectos de haciendas (agrícolas o ganaderas) ecológicas, libres de las empresas que gestionan los insumos y la exportación, no tienen

una base sólida y se implementan a partir de sugerencias reunidas sin una guía competente, según critican los mismos comunarios. La ausencia de expertos en agroecología limita las posibilidades de éxito de estos proyectos. Además, las instituciones estatales no consideran una serie de factores fundamentales: el contexto geográfico y climático, las posibilidades económicas, laborales y familiares de los nuevos agricultores, ni sus verdaderas ambiciones e intereses, especialmente las de los más jóvenes.

En ausencia de un válido plan alternativo a la cultivación intensiva agroindustrial, el ecologismo promovido en las asambleas, por la Iglesia o desarrollado gracias a la información recibida del mundo exterior a la comunidad carece de herramientas para contrarrestar los dictados de las empresas que dominan el mercado local.

Conclusión

La población guaraní que compone la Comunidad 16 de Marzo está desde su origen (y antes) en búsqueda de una mejora de su condición socioeconómica y política de subalternos.

La investigación etnográfica y el análisis antropológico quieren subrayar los cambios medioambientales, laborales, económicos, políticos y culturales que han involucrado a los habitantes desde su fundación en 1979 hasta hoy.

El elemento natural siempre fue fundamental para la supervivencia, del que dependían los habitantes (primero en Cordillera y después en Ñufflo de Chávez) y del que siempre se ha intentado obtener beneficios. La necesidad de utilizar la naturaleza no chocó con los equilibrios del ecosistema hasta que los modos de producción se convirtieron en la apertura hacia el extractivismo agroindustrial de exportación.

En el análisis que los actores sociales implementaron con respecto al cambio ambiental y la cuestión de la producción, se emplea una variedad de nuevos discursos, acogidos por el complejo lógico e ideológico del mundo comunitario guaraní a través de una selección crítica y pragmática de propuestas exógenas, presentadas como posibles llaves de lectura. Estas provienen del mundo de la agroindustria, de la Iglesia Evangélica (Pentecostal), de los programas escolares reformados por los gobiernos del MAS, de los movimientos indígenas y ecologistas nacionales e internacionales, de los medios de comunicación de masas y de los varios y frecuentes contactos que los comunarios tienen con el mundo fuera de la comunidad.

La redistribución de tierras fiscales por parte del Estado a través del INRA es percibida por los miembros de la comunidad como una oportunidad rentable, mostrando un cambio en el vínculo con el territorio. No es un territorio ancestral que se devuelve a su pueblo originario, sino una nueva tierra para un pueblo indígena cada vez más variado, cuya relación con esta debe ser reconstruida desde cero y requiere el desarrollo de criterios y símbolos originales y diferentes a los utilizados en las comunidades de origen.

Entre los resultados de la investigación se subraya el carácter decididamente pragmático del enfoque adoptado por parte de los actores sociales, así como una práctica basada en el análisis de coste-beneficios, sin tener los conocimientos necesarios para comprender los riesgos ni una estabilidad económica que permita tomar decisiones efectivamente conscientes y libres.

Las motivaciones no ideológicas, sino prácticas, vinculadas a las consecuencias de la conversión a la agroindustria, acompañan la necesidad material de proteger el medioambiente, un tema irrelevante mientras la agricultura fue de subsistencia y respetó el ecosistema. Hoy en día hay una brecha entre teoría y práctica, siendo los principios ecologistas compartidos a nivel ideológico, pero difíciles de incorporar y aplicar. La importancia de proteger los recursos naturales, incluso a expensas de una atractiva producción intensiva, se reconoce cada vez más gracias a la confrontación dialéctica entre experiencia empírica y discursos científicos, ideológicos, religiosos o políticos externos. La contribución de estos discursos a la experiencia personal favoreció la creación de una perspectiva más amplia, desde la cual muchos habitantes ahora reflexionan sobre sus acciones y sobre la situación medioambiental. Muchos comunarios quieren cuidar el medio ambiente, pero no tienen herramientas para actuar ecológicamente y enfrentar el desastre natural causado por la agricultura intensiva, ni para mantener, recuperar o crear un bienestar familiar y personal. La información sobre la preservación del equilibrio natural y la productividad del suelo es bienvenida cuando se proponen soluciones prácticas y se tiene en cuenta el punto de vista de los agricultores. Hay ejemplos positivos de integración de los *habitus*, cosmovisión y necesidades indígenas en los procesos de toma de decisiones y evaluación del impacto socioambiental en el ámbito extractivista. Es el caso del TIOC (Territorio Indígena Originario Campesino) de Charagua Norte, también guaraní y no muy lejos de los pueblos de origen de los fundadores de la Comunidad 16 de Marzo (Scionti 2020). Con el objetivo de respetar las leyes existentes, para la comunidad sería ideal llevar a cabo una acción política coordinada con la

extensa red de pueblos indígenas, beneficiándose del reciente obtención del título de Distrito Indígena (2021) dentro del municipio de San Julián. Tal iniciativa podría restaurar de manera realista un cierto protagonismo de la comunidad indígena, recuperando su posición central frente a la posición periférica que tiene hoy en día.

La historia de los “sin tierra” demuestra el cambio en la percepción que los comunarios tienen sobre la tierra y territorio, que ya no es un elemento identitario fundador ni es indispensable para la alimentación familiar sino que más bien representa la oportunidad de encontrar estabilidad económica o de avanzar en la escala social. La mayoría de ellos problematiza el deseo de mejorar sus condiciones, a través de un ingreso fijo que la actividad agrícola traería, en relación con la conciencia del daño ambiental y económico que la agroindustria conlleva. La mejora social más valorada es devenir profesionales a través de la educación superior, condición que choca con la promoción social apoyada estatalmente: «Para mis hijos quiero que tengan su propia carrera y sean independientes, que no sean como nosotros, así trabajando en el chaco: es muy difícil trabajar el chaco así en pleno solazo» (Madre “sin tierra”, 05/10/2018).

Las instituciones estatales, especialmente a través del INRA, tienen como objetivo oficial el de solucionar, a través de la dotación de tierras, la pobreza y la falta de protagonismo de las clases con menos recursos económicos y posibilidad de movilidad social, pero los indígenas originarios campesinos no tienen los medios de producción para trabajar dichas tierras ni el conocimiento agroecológico para hacer que su trabajo sea sostenible ecológica y económicamente. No hay un proyecto que tenga en cuenta su verdadero crecimiento y realización personal, ni que dé libertad de elección con respecto a la dirección que a los beneficiarios les gustaría dar al desarrollo de sus vidas y su comunidad. No se promueve la agentividad de este segmento de la población ni se reconoce el cambio que indígenas y campesinos ponen en práctica con respecto a sus perspectivas futuras, deseos personales y necesidades; mientras que, como destacó Pacheco de Oliveira desde hace mucho tiempo, «al hablar del futuro, una advertencia importante es no enterrarlo de antemano, sacrificándolo en el altar de las concepciones genéricas sobre los indígenas» (1993: 35) Como se ha señalado varias veces, la asociación entre el medio ambiente y pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza es arriesgada, pues está vinculada al imaginario del “buen salvaje” y puede desencadenar un proceso de naturalización inferiorizante (Cuturi 2020).

Las posibilidades de desarrollo actualmente ofrecidas por el Estado boliviano mantienen comunidades de pueblos indígenas dentro del contexto agrícola, al cual los miembros de estas comunidades aspiran cada vez menos y en el cual mantener la actividad requiere un capital económico del que la mayoría de los “sin tierra” no dispone. Al mismo tiempo, la economía extractiva no ofrece ningún tipo de garantía de independencia de las empresas que dominan el sector agrícola, ni facilita una inclusión de los “sin tierra” en la economía nacional y aún menos promueve un enfoque ecológico. Finalmente, un uso de las tierras comunitarias para monocultivos de exportación, en los términos en los que la economía extractiva ha operado hasta ahora, no tiene formas de implementarse para ser eco-sostenible.

Bibliografía

- Albó, X. 1990. *La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA.
- Austin-Broos, D.J. 2001. Jamaican Pentecostalism: Transnational Relations and the Nation-State, en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani, pp. 142-161. Bloomington: Indiana University Press.
- Bedoya Garland, E. & A. Bedoya Silva-Santiesteban 2005. *Enganche y Servidumbre por Deudas en Bolivia*. Ginevra: Programa de acción especial para combatir el trabajo forzoso.
- Castañón Balliván, E. 2015. Discurso empresarial vs. realidad campesina: la ecología política de la producción de soya en Santa Cruz, Bolivia, en *Cuestión Agraria “Soberanía Alimentaria: luchas y amenazas”*, vol. 2. La Paz: Fundación TIERRA.
- Colajanni, A. 2020. I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in America Latina alle concezioni sulla natura delle popolazioni indigene, en *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F.G. Cuturi, pp. 131-158. Firenze: Editpress.
- Colque, G., Tinta, E. & E. Sanjinés 2016. *Segunda Reforma Agraria: Una historia que incomoda*. La Paz: TIERRA.
- Combès, I. 1988. Ciclos festivos en el valle del Ingre, en *Actas del segundo simposio de la investigación francesa en Bolivia*, pp. 181-184. LA Paz: IFEA/ORSTOM [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/doc34-06/26131.pdf].
- Corten, A. 2001. Transnational Religious Needs and Political Delegitimation in *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Eds. A. Corten & R. Marshall-Fratani, pp. 106-123. Bloomington: Indiana University Press.

- Cuturi, F.G. 2020. *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*. Firenze: Editpress.
- Fabricant, N. & B. Gustafson (eds) 2011. *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Fabricant, N. 2011. Ocupar, Resistir, Producir: Reterritorializing Soyscapes in Santa Cruz, en *Remapping Bolivia: resources, territory, and indigeneity in a plurinational state*, coords. N. Fabricant & B. Gustafson, pp. 146-165. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Fernández Bamba, E. 2003. La Reforma Agraria en Bolivia y el MST, en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coord. J. Vargas Vega, pp. 191-201. La Paz: CIDES-UMSA.
- Healy, K. 1982. *Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en Bolivia*. New York: Cornell University.
- McKay, B.M. 2018. *Extractivismo agrario. Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Meliá, B. 1988. *Ñande reko: nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: CIPCA.
- Moore, J.W. 2017. *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*. Verona: Ombre Corte.
- Pacheco de Oliveira, J. 1993. Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes, *Tempo Presença*, 270: 31-35.
- Pifarré, F. 2014. *Historia de un pueblo. Los Guaraní – Chiriguano*. La Paz: CIPCA.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), 2008. *Informe temático sobre desarrollo humano. La otra frontera: usos alternativos de recursos naturales en Bolivia*. La Paz: PNUD
- Riester, J. 1986. Aspectos del chamanismo de los Izocéño-Guaraní, *Revista del centro de estudios antropológicos*, 21, 1: 263-283.
- Riester, B. Riester, J., Simón, B. & B. Schuchard 1979. *Me vendí, me compraron*. Santa Cruz de la Sierra: editorial desconocido.
- Scionti, F. 2020. Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia), en *La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F.G. Cuturi, pp. 319-348. Firenze: Editpress.
- Soruco, X. 2008. De la goma a la soya: El proyecto histórico de la élite cruceña, en *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*, coord. X. Soruco, pp. 1-100. Santa Cruz: Fundación TIERRA.
- Urioste, M. & C. Kay 2005. *Latifundios, avasallamientos y autonomías: la reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación TIERRA.