



La conversión agroindustrial como fractura cultural. Reflexiones sobre la memoria de la naturaleza en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo en Bolivia

FRANCESCA HAAS

“Sapienza” – Università di Roma

Resumen

La transición de la agricultura de subsistencia a la mecanizada ha tenido un gran impacto en la única comunidad Guaraní en los llanos afectados por el proyecto “Tierras Bajas del Este” en Bolivia. Este cambio ha alterado su economía y su forma de vida, generando una fractura cultural y desencadenando procesos de redefinición de roles y perspectivas individuales y colectivas. La deforestación y la conversión a la agroindustria de exportación han marcado un antes y un después en la línea temporal de esta comunidad. En el presente, los agricultores dependen completamente de empresas que comercializan sus productos, además enfrentan dificultades asociadas al cambio climático y la deforestación, lo que resulta en ciclos de deudas e incertidumbre. A través de una investigación etnográfica de cuatro meses, se ha demostrado que el limitado poder y agencia de los actores sociales idealiza su pasado como uno más “natural”. El control que tenían en ese entonces, a pesar de las dificultades, se recuerda con nostalgia y se utiliza como base de la identidad comunitaria y personal. Los habitantes de la 16 de Marzo suelen ser responsabilizados por la transformación problemática que ha introducido nuevas necesidades y dificultades. Así, se produce una dialéctica entre la experiencia cotidiana, los recuerdos pasados y las nuevas ideas provenientes del mundo exterior a la comunidad.

Palabras claves: Guaraní, memoria, agroindustria, fractura cultural, narrativa, Bolivia.

The agroindustrial conversion as a cultural fracture: Reflections on the memory of nature in the Guaraní Community 16 de Marzo in Bolivia

The transition from subsistence agriculture to mechanized farming has had a significant impact on the only Guaraní community in the lowlands affected by the “Tierras Bajas del Este” project in Bolivia. This change has altered their economy and way of life, leading to a cultural fracture and triggering processes of redefining individual and collective roles and perspectives.

Deforestation and conversion to export-oriented agribusiness have marked a turning point in the timeline of this community. Currently, farmers are entirely dependent on companies that market their products, facing challenges such as climate change and deforestation, resulting in cycles of debt and uncertainty.

Through a four-month ethnographic research, it has been demonstrated that the limited power and agency of social actors idealize their past as more “natural”. The control they had back then, despite the difficulties, is nostalgically remembered and used as the foundation for community and personal identity. The inhabitants are often held responsible for the problematic transformation that has introduced new needs and difficulties. Thus, a dialectic arises between everyday experiences, past memories, and new ideas coming from the outside world to the community.

Keywords: Guaraní, memory, agroindustry, cultural fracture, narrative, Bolivia.

Introducción

El artículo analiza las diferentes narrativas adoptadas por los habitantes de una comunidad Guaraní en las tierras bajas bolivianas en la descripción del período anterior y posterior a la conversión hacia la agricultura industrializada e intensiva. Este período representa un claro punto de inflexión, una fractura cultural en la historia comunitaria que sigue siendo reelaborada. La comunidad en su conjunto identifica claramente un “antes” y un “después” a los que se atribuyen valores específicos.

La fractura cultural emerge como un marco simbólico que moldea la percepción individual de la historia, el clima actual y las perspectivas futuras. Este concepto se articula a través de la forma en que los individuos entrelazan e interpretan los diferentes ámbitos temporales, poniéndolos en diálogo, creando discordia y ubicándolos en una escala jerárquica de influencia. Las raíces culturales influyen en la percepción del pasado y en la forma en que nos relacionamos con el presente (Di Pasquale 2017; Radstone & Schwarz 2010). La nostalgia, en correlación con la cultura, se convierte en una lente a través de la cual se observa la historia y se construyen perspectivas sobre el futuro, contribuyendo a definir la fractura cultural (Angé & Berliner 2016). Igualmente, queremos pensar en el modelado del futuro para la colectividad comunitaria bajo análisis como un hecho cultural: las perspectivas futuras están moldeadas por la diversidad cultural, ya que es esa diversidad la que activa o desactiva el valor del pasado, del presente y del futuro. Cuando estas dimensiones del tiempo parecen estar

en discontinuidad, es decir, cuando se identifica una fractura cultural, las múltiples formas en que diferentes comunidades interpretan y proyectan las diversas experiencias del tiempo se ven profundamente afectadas por la falta de claras instrucciones para actuar en el mundo (Appadurai 2013).

Diversas culturas abordan la relación con el tiempo y la historia de diferentes maneras, identificables como específicos “régimenes de historicidad”¹ que influyen en la percepción del pasado y del futuro, contribuyendo a delinear el marco de la fractura cultural. Para una sociedad de tipo tradicional como la analizada aquí, adoptaremos el enfoque identificado por François Hartog (2007) en el “régimen pasadista”, según el cual en estos contextos se abraza un paradigma en el que la verdad auténtica reside en el pasado, en el anclaje a la tradición, sin aceptar o rechazar desplazamientos hacia el futuro. La noción de memoria, en este contexto, emerge como una construcción cultural, susceptible de ser moldeada y reinterpretada dentro de los diferentes regímenes de historicidad.

A partir de la reconstrucción histórica mediante los testimonios de las personas entrevistadas y los documentos catastrales puestos a disposición por éstas, sabemos que a principios de los años 2000, los habitantes de la comunidad comenzaron a convertir su sistema agrícola de subsistencia a uno orientado a la exportación, siguiendo las demandas del mercado global y con la esperanza de obtener ganancias fáciles. Esto trajo una deforestación masiva y la conversión de tierras a cultivos intensivos destinados a la exportación. Los datos presentados fueron recopilados en la Comunidad Guaraní “16 de Marzo Cordillera” durante una investigación de campo de cuatro meses realizada en 2018². Los sujetos consultados en más de 70 en-

¹ En su detallada exposición histórico-etnográfica, François Hartog (2007) identifica tres regímenes de historicidad principales caracterizados por una orientación “pasadista”, uno dirigido hacia el futuro (modernista) y, finalmente, el presentismo, con el cual él quiere señalar la tendencia de las sociedades contemporáneas a descuidar el pasado y el futuro para enfocarse más en el presente y su conservación.

² Interesada en el tema de la percepción indígena de la conversión de la agricultura de subsistencia a la agroindustria, llegué a la comunidad gracias a la recomendación de Jeanette Beltrán Díaz, ex trabajadora de FormaSol, una asociación vinculada a la Asamblea del Pueblo Guaraní (la principal organización representativa del pueblo Guaraní, afiliada a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia: CIDOB), que opera en el municipio de San Julián, en la zona de alta productividad agrícola. Beltrán Díaz me puso en contacto con Sarita Arce, concejala municipal de San Julián, a través de la cual obtuve el contacto del Capitán (*mburuwicha*, máximo cargo comunitario) de la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera. Entre julio y noviembre de 2018,

trévistas pertenecen a diversas generaciones, géneros y clases sociales dentro de la misma comunidad del pueblo. Además, tienen acceso diferenciado a la tierra comunitaria, como se explicará en detalle (diferenciación entre “loteros” y “paceleros” en el párrafo *Eligiendo la conversión agroindustrial*). Los individuos analizados profesan la religión cristiana pentecostal, con distintos niveles de práctica religiosa. Todos se identifican como Guaraní, incluso aquellos que han vivido períodos en la ciudad, alejados de la comunidad de origen por largos períodos. La mayoría de los hombres entrevistados se dedica a la agricultura; algunos tienen acceso a tierras comunitarias y arriendan la mayor parte, pero la mayoría no tiene acceso a tierras y trabaja como peon o tractorista para empresas externas. Igualmente, las ganancias de aquellos que poseen tierras y las alquilan no son suficientes, por lo que estas personas también se dedican a otros tipos de trabajos manuales para empleadores fuera de la comunidad. Varios hombres también trabajan como albañiles o carpinteros en la ciudad, a la que también se trasladan por períodos prolongados. La mayoría de las mujeres son amas de casa, pero algunas también tienen pequeñas tiendas o trabajan periódicamente en la ciudad como niñeras o en el ámbito de la limpieza. Una minoría de mujeres tiene acceso a tierras, la mayoría no. El hecho de que el cuidado del hogar y de los hijos esté encomendado a las mujeres, mientras que los hombres se ausentan por períodos prolongados del pueblo, confiere a la composición del tejido social adulto un carácter decididamente femenino en la vida cotidiana. Este aspecto, en calidad de mujer, me ha permitido participar en numerosas conversaciones informales ricas en elementos culturales significativos para la comprensión de los temas analizados en la investigación etnográfica. Al mismo tiempo, la componente femenina está menos acostumbrada al debate dialéctico; en los contextos de asamblea del pueblo, aunque las mujeres

viví en la población junto a una familia originaria de la comunidad de Los Pozos en la provincia Cordillera, de donde habían emigrado en la década de 1990. Esta familia se convirtió en mi primer y más importante punto de referencia, estableciendo la base del capital social que eligieron compartir conmigo y que sirvió como punto de partida para la red de contactos e información recopilada durante los cuatro meses de investigación. A pesar de esta conexión, al moverme de manera autónoma entre las familias del pueblo, establecí una red de contactos e informantes para identificar algunas “categorías de habitantes” para las cuales luego seleccioné informantes privilegiados. Mi estadía en el pueblo fue recibida positivamente y, con el paso de los meses, los habitantes empezaron a percibirme cada vez más como un recurso potencial, un aspecto que he tratado en parte de problematizar en este trabajo: mi observación también se dirigió a la perturbación que generé dentro del campo de investigación.

tengan acceso, son normalmente los hombres quienes se expresan más. Esta tendencia se alinea con una percepción general de la agroindustria como un ámbito predominantemente masculino. Por esta razón, fue muy difícil obtener un gran número de entrevistas extensas en las que las mujeres compartieran su opinión sobre la política agrícola familiar y del pueblo. A pesar de ello, al representar una parte tan prominente de la sociedad, se procuró otorgarles la máxima voz posible en el marco de este análisis.

Algunos entrevistados, tanto hombres como mujeres, son profesionales, es decir, maestros, enfermeros u oficiales religiosos. También se han entrevistado a ancianos que ya no trabajan y a adolescentes que asisten a la escuela del pueblo.

En respeto a la privacidad de las personas entrevistadas y con quienes mantuve conversaciones informales en el marco de la investigación, se ha decidido contextualizar las voces mencionadas en las citas de las entrevistas mediante referencias biográficas esenciales, como una alusión a la edad, género y año de traslado a la comunidad, sin caer en el riesgo de hacer que su identidad sea reconocible para los lectores. No se consideró necesario utilizar seudónimos, excepto dos diálogos reportados con una mujer a la que llamaremos aquí Doña Lina y un hombre que llamaremos a Don José.

Basándonos en los testimonios recopilados, sostendemos que los patrones argumentativos vinculados al tema analizado y la convergencia de perspectivas son identificables principalmente en relación con la responsabilidad que las personas entrevistadas asumieron durante el proceso de deforestación y conversión a la agroindustria. Este aspecto, junto con el nivel educativo, se erige como el factor discriminante preponderante en las perspectivas presentadas, superando en importancia al género o la edad de los individuos.

Para la reconstrucción de las dinámicas que llevaron a la fundación de la comunidad, combinamos la recopilación de fuentes orales con algunas fuentes bibliográficas relacionadas con el pueblo Guaraní, desde el asentamiento en la región Guaraní-Chiriguano hasta el fenómeno migratorio que trasladó a familias enteras de los pueblos de la provincia de Cordillera a las provincias de Obispo Santistevan, Warnes y Ñuflo de Chávez, donde se encuentra el área de densidad agroindustrial. Los principales autores en los que basé esta reconstrucción histórica son Xavier Albó (1990), Francisco Pifarré (2014), Isabelle Combés *et al.* (2003), Bartomeu Meliá (1986, 1988), Kevin Healy (1986) y Jürgen Riester (1986; 1979).

Narrando la historia comunitaria

La comunidad analizada se encuentra en el centro de una extensa área agrícola del tamaño de Bélgica (McKay 2018), que fue creada en a partir de la década de 1980 mediante la deforestación de miles de hectáreas de bosque. La Comunidad 16 de Marzo fue fundada en 1979 en el municipio de San Julián, en la provincia Ñuflo de Chávez, actualmente una de las zonas de mayor producción de soja y productos agrícolas destinados a la exportación en Bolivia (*Ivi*). La región ha experimentado numerosos y rápidos cambios en el uso de la tierra y en las políticas económicas relacionadas con ella, con una compleja y cambiante relación entre productores, propietarios, Estado y empresas, en amplias redes de dependencia y lucro. Estos cambios representaron la creación de un nuevo papel para Bolivia en el sistema global, un papel que ha cambiado con la sucesión de gobiernos neoliberales, dictaduras y, finalmente, un socialismo extractivista abierto al mercado extranjero y multinacional (Urioste & Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008).

La mayoría de las comunidades en la zona están compuestas por poblaciones Quechuas originarias de los departamentos de Cochabamba y Potosí. En cambio, la 16 de Marzo es la única comunidad Guaraní del municipio y de la zona de alta intensidad de producción agrícola.

Hacia la independencia

Las familias fundadoras se trasladaron desde los pueblos Guaraní de la provincia de Cordillera, cerca de la ciudad de Camiri, a trescientos kilómetros al sur de San Julián. Se trata de una región donde la llanura del Chaco comienza a transformarse en la cordillera de los Andes, por lo que presenta relieves y precipicios. Las comunidades guaraníes de la región vivían aisladas en pueblos poco conectados con los centros más grandes y, en muchos casos, bajo el sistema de patronato, en total reclusión y bajo el estricto control de familias de terratenientes. Una gran oleada migratoria fue impulsada por el deseo de libertad y autodeterminación compartido por muchos jóvenes que vivían bajo el patronato de familias burguesas blancas³: el patrón tenía un poder casi total sobre sus cientos de peones y se aprovechaba de su aislamiento, analfabetismo y alcoholismo (Healy 1982; Albó 1990; Pifarré 2014).

³ Sin embargo, cabe destacar que las familias terratenientes consideradas “blancas” en el siglo XX eran en su mayoría de ascendencia mestiza (Healy 1982).

El relato de la dureza de este período está constantemente presente en las narraciones de los habitantes mayores cuando intentan explicar el valor salvífico que la nueva tierra tuvo para ellos, como se nota en el testimonio de este anciano, oriundo de Los Pozos, que emigró a la Comunidad 16 de Marzo alrededor de los treinta años, después de haber vivido al servicio de una patrona:

Esta señora, ¡mala! Entonces no permite la señora, no permite que salgamos de ella porque si salimos de ahí ¿quién la va a ayudar a trabajar? Nosotros le hacemos trabajo, semana y semana y semana trabajamos, tanto sacrificio trabajamos, pero no hay plata, ¡no nos paga! No hay plata (Entrevista 22 octubre 2018).

De manera similar, para aquellos que no provienen de comunidades bajo patronato, lo que se destaca en los relatos son la aridez del terreno y la insuficiencia de las cosechas: la provincia Cordillera está representada, por ejemplo por esta mujer mayor emigrada de Eity, una comunidad libre, como una región con características de baja productividad del suelo:

Allá, dice, cosecha en un año nomás. Porque hay sequía. [...] Antes, allá, donde vivía antes. [...] Al año es una sola cosecha, dice, no como acá: hay dos cosechas al año. [...] Hay [chaco⁴], pero no es grande, una hectárea... no es como aquí (Entrevista 15 agosto 2018).

La aridez del suelo y la topografía accidentada de una cordillera llena de desniveles y precipicios son algunas de las principales razones detrás de la migración. Miles de hombres, seguidos por sus familias, decidieron abandonar sus lomas y quebradas para buscar cómo ganarse la vida en el mercado global en el que habían sido incorporados. Así cuenta uno de los fundadores de la comunidad, una persona mayor oriunda de Moreviti, otra comunidad libre:

La comunidad no había muy bien, no hay plano, como aquí. Era puro cerro, no se podía trabajar, no había pa' hacer chaquito... claro, hay poquito, poquito, poquito. Claro, hay un hectarito, medio hectarito, un hectarito, pero no hay plano. Es puro serranía allá. Así que de esta manera ya pensamos, porque no hay, cuando ya seamos jóvenes ya queremos trabajar, y no hay pa' trabajar también el chaco, no hay de dónde sacar pa' vender productos, no hay, entonces tenemos que pensar nosotros, salir a trabajar, a los patronos, a zafrear, y de esa manera ya también hemos venido llegando por acá (Entrevista 27 julio 2018).

⁴ Sembradío.

En la década de 1980, una serie de factores exógenos de naturaleza económica, política y cultural contribuyeron a la creación de una nueva efervescencia cultural que impulsó las dinámicas migratorias desde la Provincia Cordillera hacia la Provincia Ñufflo de Chávez. Para muchos hombres, era común acudir periódicamente a las grandes plantaciones de caña de azúcar (la zafra), viendo el latifundio como una alternativa válida al patronato y a las limitadas oportunidades de crecimiento económico que ofrecía la economía del pueblo (Riester *et al.* 1979; Bedoya & Bedoya 2005). De la zafra, un grupo de jóvenes provenientes de las comunidades guaraníes de Moreviti, Pampa Redonda, Ipapochi y Kiritiriuva (provincia Cordillera) comenzaron a buscar tierras donde establecerse y trabajar, fundando así la Comunidad 16 de Marzo en un área de bosque subtropical asignada por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) como zona comunitaria.

Un período guiado por el pragmatismo, en el cual se tomaron decisiones y vivieron experiencias estrechamente relacionadas con el mundo económico y laboral, así también con la esfera espiritual ha caracterizado la aspiración de los comunarios a una mejora de sus condiciones de vida, cuestión que ha marcado la historia de la comunidad desde su fundación hasta hoy.

Esta historia está estrechamente ligada al cambio ambiental y puede dividirse en tres fases principales: 1) la conversión de un bosque hostil en un territorio habitable (aproximadamente de 1979 a 1995); 2) el uso de la tierra comunitaria para consumo familiar y en parte para la venta de pequeños porcentajes de productos (aproximadamente de 1995 a 2005); 3) la deforestación casi total de la comunidad y la conversión a un tipo de agricultura destinada a la exportación, en la cual los agricultores dependen de empresas que venden semillas transgénicas y productos indispensables para su crecimiento (desde 2005 hasta la actualidad).

Aunque no se mencionan explícitamente, las personas involucradas distinguen y recuerdan estas tres fases como: 1) fase fundacional, 2) edad de oro a la que se mira con nostalgia y que se contrasta con el presente, y 3) edad contemporánea, cuya interpretación varía mucho según los narradores y su posición o responsabilidad en el momento en que la comunidad decidió cambiar el tipo de producción.

Además, podemos considerar el tiempo anterior a la migración como una especie de prehistoria en la historia de la comunidad. Este período se recupera constantemente para enfatizar el valor que la nueva tierra tuvo una vez que se volvió habitable: la experiencia del patronato en la provincia Cordillera (prehistoria) y la dura fase de deforestación en la nueva tierra

(fase fundacional), contribuyeron a la creación de una memoria colectiva asociada al sacrificio. La década siguiente (edad de oro) brillaba en comparación con los períodos anteriores, ya que, la tierra deforestada finalmente proporcionaba cosechas abundantes. Es importante destacar que la narrativa de este esplendor se produce en un presente que mira con gran nostalgia hacia ese período: como veremos, varios elementos estructurales que contribuyeron a la sensación de bienestar durante esta fase han desaparecido con la conversión a la agroindustria (Angé & Berliner 2016).

La primera fase, la fundacional, se recuerda como un período muy duro. Fueron años dedicados al saneamiento del territorio boscoso, que poco a poco se volvió habitable con la construcción de senderos y posteriormente caminos de tierra, pozos y escuelas. Todo esto se consiguió a través de una deforestación parcial del bosque, que además alejó a parte de los depredadores que lo habitaban y aterrorizaban a las familias.

A pesar de las claras ventajas relacionadas con la independencia del patronato y la fertilidad de la tierra, la llegada fue desafiante y estuvo acompañada de grandes sacrificios debido a la adaptación a una naturaleza poderosa y, en muchos aspectos, adversa. Consideramos interesante el relato del período de asentamiento presentado por un hombre de unos cuarenta años, nacido en Los Pozos, comunidad bajo patronado, que llegó en 1990, a la edad de 12 años, a la comunidad:

Llegamos aquí... es otro, digamos, preocupación: ¡la selva! [Ríe] Claro, ya era libertad, pero no había colegio. Lamentablemente era una selva, era lejos. Lejos, lejos, feo el camino, desde la carretera. [...] Mi hermano lloraba, mi hermano menor, los chicos. [...] Ellos lloraron. Porque habían muchos mosquitos, muchas abejas que picaban, que nos molestaban. No había agua, donde tomar agua, porque tomábamos agua de un curichi, de una poza. [...] Como de un pantano. De ahí sacamos agua. Y en ese pantano había lagartos, había serpientes, [...] de aquí nosotros íbamos a un kilómetro queda el pantano de aquí. Y yo y mis hermanos, mis hermanas, a traer agua. [...] Dos veces al día, uno en la mañana y uno en la tarde. [...] Aha, fue un poco triste, nomás, porque era todo una selva, peligroso. Y después de un año, dos años ya íbamos acomodando, acomodando (Entrevista 20 julio 2018).

«¡Harto hemos sufrido!» es la explicación concisa más repetida al hablar del patronato y de la naturaleza salvaje. Hasta el día de hoy, los ancianos que experimentaron la realidad de la selva la describen como algo “feo”, “horrible” y que “da miedo”. El entorno natural con sus peligros no se extraña en

absoluto, a diferencia de la tierra que en aquellos años era muy fértil y daba abundantes frutos, por lo que se consideraba “bonita” en su utilidad.

En cuanto a la segunda fase histórica de la comunidad (aproximadamente de 1995 a 2005), que definimos la “Edad de Oro”, cada relato, de actores sociales de diferentes edades, está siempre marcado por un tono nostálgico y por la comparación entre esos años y el presente. Esto se debe a la abundancia, serenidad y bienestar que los habitantes atribuyen a ese período próspero, por lo cual miran con recelo al presente y al futuro (Angé & Berliner 2016; Hartog 2007).

De la independencia familiar a la dependencia agroindustrial

Desde la segunda mitad de la década de 1990, la comunidad fue provista de servicios esenciales y se percibió una mejora significativa en comparación con las décadas anteriores de lucha por la supervivencia. La narración de esta “Edad de Oro”, es decir, los años previos a la participación de la comunidad en la deforestación y la producción agroindustrial, está llena de valor simbólico y se pueden identificar dos tendencias principales en su descripción, que varían según la edad de los narradores. Por un lado, están los más jóvenes, que ya no dependen de la tierra para su supervivencia y se dedican a profesiones en el sector secundario o terciario, tienen un nivel educativo más alto en comparación con los primeros migrantes (de los cuales son hijos) y tienen una conciencia ecológica moderna, influenciada también por el mundo exterior a la comunidad. Ellos resaltan la armonía con la naturaleza de la cual pudieron disfrutar durante su infancia y la naturalidad de las relaciones humanas. Por otro lado, están los más ancianos, quienes hacen una distinción principalmente relacionada con la productividad del suelo. Quince años de deforestación y uso intensivo de la tierra han reducido el rendimiento de los cultivos, que hasta entonces se habían beneficiado de la alta fertilidad del suelo de la selva virgen. Se enfatiza cómo en el período anterior no era un problema cultivar productos para el sustento familiar, lo que también permitía la creación de reservas para el año siguiente y la venta del excedente.

Esta independencia económica y comercial se expresa en las narraciones en un contraste radical con la total dependencia de los patrones en la provincia Cordillera. Finalmente, los antiguos peones podían administrar sus propios recursos económicos a su gusto, realizar actividades comerciales y planificar su consumo familiar sin ser privados de los frutos por impuestos arbitrarios, como ocurría en el patronato. Del mismo modo,

aquellos que no vienen de condiciones de patronato celebran en sus relatos la fertilidad del suelo en la nueva comunidad, a diferencia de lo que ocurría en la provincia Cordillera.

El control sobre sus propias vidas, la libertad de acción, un entorno natural fértil y con una rica biodiversidad, fue propicio para el crecimiento de los cultivos, son los factores de los cuales los habitantes de la comunidad se beneficiaron desde la deforestación del bosque, cuestión que cambió con la conversión a la agroindustria. De hecho, son los mismos elementos los que se han perdido con esta conversión.

El cambio ocurrió con la oferta de empresas agroindustriales especializadas en el cultivo a gran escala de productos destinados a la exportación, que se instalaron en la zona alrededor de la ciudad de San Julián en la década de 1990. El acuerdo consistía en un servicio de deforestación por parte de la empresa a cambio del uso de la tierra durante un período de aproximadamente tres o cuatro años. Hasta principios de la década de 2000, cada familia había deforestado solo una pequeña porción de su tierra, un máximo de cinco hectáreas, dejando el resto del bosque intacto. El cultivo de estos campos se realizaba de forma manual y colectiva. Los habitantes decidieron cambiar a un tipo de agricultura a gran escala para poder trabajar con maquinaria y así tener menos trabajo físico, y apoyarse en un mercado que ofrecía una comercialización aparentemente más lucrativa: se cultivarían productos para la exportación (principalmente soja y girasol) según las demandas del mercado. Los agricultores optaron por la deforestación y la transición a la agroindustria, sin tener conciencia de las consecuencias ambientales y de la dependencia hacia las empresas que la agricultura mecanizada a gran escala crearía (Urioste & Kay 2005).

La dependencia de estos productos para este tipo de agricultura es total: los agricultores deben comprar semillas transgénicas, fertilizantes, herbicidas y pesticidas para controlar malezas e insectos, y alquilar maquinaria al menos para la siembra y la cosecha (McKay 2018; Fabricant 2011). Estas transacciones se realizan a crédito, que se supone que se pagará después de la cosecha. Sin embargo, la erosión del suelo y sequía debido al cambio microclimático local que ha resultado de la deforestación, el viento fuerte que golpea los cultivos sin árboles como protección y los tiempos de espera para acceder al uso de maquinaria en una larga lista de agricultores que no la poseen, son todos factores que a menudo conducen a cosechas muy escasas, con las cuales los agricultores a menudo no pueden cubrir los costos de todos los productos adquiridos a crédito al comienzo de la tempora-

da. Como resultado, para pagar la deuda solo les queda permitir que las empresas utilicen su tierra durante cuantas temporadas se acuerde (Haas 2022). Los comunarios quedan atrapados en un vínculo forzado de deuda permanente, en una dinámica de “enganche” similar a la ejercida por los patrones en las haciendas de la provincia Cordillera (Bedoya & Bedoya 2005). El control que los agricultores tienen sobre su situación económica se vuelve drásticamente inferior en comparación con cuando dependían únicamente de sus propios recursos y de una naturaleza que se recuerda como favorable para el crecimiento de los productos.

La fractura

La deforestación y la conversión a la agricultura intensiva representan un punto de inflexión entre dos fases históricas claramente distintas y opuestas. Es una ruptura entre un “antes” agroecológico, en aparente armonía con la naturaleza, y un “después” que gira en torno a las demandas del mercado mundial, donde falta la soberanía alimentaria de los agricultores y el poder económico está nuevamente vinculado a las élites agrícolas, que someten a los agricultores de las comunidades tal como lo hacían los patrones en la provincia Cordillera, desde donde emigraron los primeros habitantes de la comunidad. De manera casi unánime, los graves daños económicos sufridos por los mismos artífices de la deforestación se narran como la principal consecuencia de la conversión al régimen agrícola intensivo.

Eligiendo la conversión agroindustrial

Según lo reconstruido a través del análisis comparativo de las fuentes orales consultadas en la investigación, hasta que los bosques de la comunidad fueron completamente talados, la mayoría de las familias cultivaban no más de cinco o seis hectáreas de las treinta disponibles, dejando el bosque intacto en el resto del terreno. Con la creciente difusión de la agricultura mecanizada a gran escala, vinculada a productos seleccionados por empresarios externos en toda el área circundante a la comunidad, muchos de los parceleros⁵ de la 16 de Marzo acordaron la deforestación de sus tierras.

⁵ Los parceleros son los habitantes de la comunidad a quienes se les asignó un terreno de 30 hectáreas al llegar. Se distinguen de los loteros, quienes llegaron a la comunidad cuando el territorio ya había sido completamente distribuido, o son hijos adultos con sus propias familias de parceleros. Además, los parceleros son los únicos con derecho a voto en las elecciones del *mburuvicha*, el líder del pueblo.

En una primera fase, a fines de los años noventa, para financiar la deforestación de 37 parcelas, el capitán⁶ de aquel entonces cuenta que obtuvo un crédito oneroso para la deforestación de la comunidad. Según los testimonios, la segunda gran fase de deforestación ocurrió a principios de los años dos mil: las familias cedieron en usufructo sus tierras a empresas o particulares externos a la comunidad que poseían las máquinas para deforestar y trabajar la tierra. Esta etapa representa el momento más difícil de procesar para aquellos que tomaron esta decisión, conscientes de las necesidades que llevaron a ello, pero al mismo tiempo, a la luz de la conciencia ecológica más reciente, conscientes del enorme daño causado a sí mismos, a la comunidad y al ecosistema en general.

Desmontamos⁷ [sic] para hacer chaco, pues, hacer chaco, chaco grande. [...] Pa' que haiga [sic] 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 agosto 2018, cfr. Haas 2022: 80).

Después de tres o cuatro años en usufructo, las tierras se devolvían después de un intenso uso de productos químicos, como herbicidas y pesticidas, comprometiendo visiblemente la fertilidad del suelo. Sin embargo, ya se había establecido un círculo vicioso del cual los parceleros de la 16 de Marzo aún no han logrado liberarse, como cuenta ese padre parcelero llegado a principios de la década de 1990:

En el transcurso del tiempo mismo ya se va cambiando, pues, todo: como ya hemos hecho bastante chaco, grande, y casi ya no podemos mantener a pulso. Entonces sí o sí tenemos que buscar estas maquinarias y pagarle y que nos lo haga (Entrevista 3 octubre 2018).

A pesar de tener vastas tierras con potencial económico, los comunarios se encontraron atrapados en un ciclo de deudas, dependencia y ansiedad existencial. Las máquinas utilizadas para trabajar la tierra son fundamenta-

⁶ Representante de la comunidad elegido por los parceleros (en lengua guaraní: “*mburuvicha*”).

⁷ Deforestamos.

les para manejar las treinta hectáreas y la producción a gran escala requiere el uso de herbicidas y pesticidas agroquímicos, que solo se pueden aplicar a semillas transgénicas vendidas por las mismas empresas que luego compran los productos. Esto crea una dependencia financiera de la misma cadena de suministro. El alquiler de las maquinarias, la compra de las semillas y productos químicos se realizan a crédito, con el pago de la deuda previsto después de la cosecha. Sin embargo, debido a las frecuentes sequías y la erosión del suelo, las condiciones climáticas adversas a menudo dañan los cultivos.

Esto ha dejado a cada familia de la comunidad con numerosas historias de deudas, junto con un creciente y fuerte aprieto financiero y una ansiedad constante. La dependencia de las empresas, combinada con la inestabilidad climática y la falta de recursos financieros, ha creado un entorno en el que los comunarios se encuentran constantemente atrapados en un ciclo de endeudamiento sin salida. La ansiedad derivada de esta difícil situación ha afectado profundamente la calidad de vida de las familias, generando un sentimiento de impotencia y frustración frente a los desafíos económicos y ambientales que deben enfrentar a diario.

Hasta entonces, los agricultores dependían de las semillas que ellos mismos seleccionaban («hay mucho este... la inteligencia ¿no ve?», Hombre anciano, uno de los fundadores de la comunidad, 15 agosto 2018) y protegían las plantas de las plagas quitándolas a mano, con trabajos en grupo que involucraban a decenas de personas. Este tipo de trabajo colectivo es ahora impensable por innumerables razones económicas, pero también por una forma más individualista de percibir su propia tierra.

Las enfermedades y las plagas antes de la transición a la agroindustria eran un problema menor, que se ha vuelto significativo después de varios años de uso de venenos especializados, a los cuales las propias plagas han desarrollado gradualmente resistencia. Si usar estos productos implica contraer una deuda con las empresas, no utilizarlos conlleva un riesgo enorme, que ya es alto debido a la creciente sequía, que produce cosechas muy escasas y genera un endeudamiento constante con las empresas y los bancos. Así cuenta el hijo de un parcelero, ex dirigente del Movimiento Sin Tierra:

Totalmente fracasamos. El primer año no había ni plaga por eso, porque era una planta nueva, que no había bichos, no había... que perjudicaba la planta. El segundo año que sembramos ya hubo ya. Muchos bichos, que nos perjudicó bastante. No dió nada de los 25 hectáreas que habíamos sembrado. Ese fue el inicio de nuestro fracaso, digamos. [...] Ya vino, tres años vino una seca, que la

afectó. No llovió mucho, que las semillas no daban, y nos endeudamos y otra vez se lo hemos dado pa' los dueños de las maquinarias, pa' otro tipo ya. En esos tres años varios de los compañeros fueron a la ciudad: lo han dejado su parcela. Harto han dejado, no solo nosotros, los vecinos, los collitas⁸ también. [...] En estos dos años, porque era pues... no daban los cultivos (Entrevista 23 septiembre 2018).

La toma de conciencia sobre el desastre ambiental ocurre además en un contexto en el cual la mayoría de los habitantes de la comunidad no tiene acceso a la tierra: eso se debe a su llegada a la comunidad después de que la tierra comunitaria ya había sido repartida o por haber alcanzado la edad adulta una vez que la tierra ya había sido completamente redistribuida. Por esta razón se fundó el Movimiento Sin Tierra.

El Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia se estableció en el año 2000 como un movimiento sindical y político que engloba a una amplia base multiétnica, abogando por «una justa distribución de la tierra, por el desarrollo rural integral, por la libertad y la justicia» (Fernández Bamba 2003: 198). Su objetivo es implementar una Reforma Agraria desde la base. Este movimiento se distingue por una sólida conciencia de clase organizada en sectores sindicales que están acostumbrados a formas visibles y directas de protesta. Se destaca también por una extensa coordinación mutualista y multiétnica en las distintas regiones indígenas. Es central entender que este enfoque es *completamente diferente* a la organización del Movimiento Sin Tierra de la Comunidad 16 de Marzo.

El Movimiento Sin Tierra de la Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera representa uno de los diversos grupos de asamblea dentro de la aldea. Según su estatuto, el objetivo de este movimiento es obtener nuevas tierras entre las confiscadas y saneadas por el Estado, de acuerdo con la Ley INRA 1715 de 1996. Se trata de una forma de movilización más pequeña, basada en la asamblea interna de la aldea, con sus propios líderes y modus operandi. A diferencia del Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra, esta iniciativa se encuentra desconectada de discursos y bande-

⁸ Con la denominación “colla” se define una persona que ha nacido o es originaria de la región occidental de Bolivia, como la mayoría de la población de las comunidades campesinas del municipio de San Julián. “Colla” es un término considerado ofensivo por los habitantes del altiplano occidental, pero utilizado indiscriminadamente por los “camba”, los habitantes de la región de Santa Cruz, para hablar de ellos de manera positiva o negativa.

ras externas, centrándose únicamente en la practicidad de la cuestión, sin considerar el aspecto político-indigenista a nivel macroscópico.

En la narración del drástico cambio que ocurrió dentro de la comunidad en esos años, el tono de los testigos varía según su implicación, no solo en términos de responsabilidad, sino también en relación con los responsables. Las opiniones más contundentes y negativas provienen principalmente de aquellos que no vivieron el proceso gradual que llevó a la comunidad a su estado actual.

Los hijos de los parceleros, en el caso aquí citado un padre profesional de unos 40 años llegado a principio de los años Noventa, trabajan a menudo como jornaleros o en diversas actividades. Ellos suelen reconocer las razones de sus padres en un contexto histórico y familiar, identificando la desinformación como el problema principal:

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 (Entrevista 04 octubre 2018, cfr. Haas 2022: 80).

Aunque no comprendieran completamente la magnitud del cambio que estaba ocurriendo y, sobre todo, de sus consecuencias, la mayoría de los jóvenes entre las edades de veinticinco y cuarenta años se presentan actualmente como herederos conscientes de una experiencia histórica que no debe repetirse. Con frecuencia se relata el escepticismo inicial, adoptado desde muy temprana edad, frente a las destructivas manifestaciones con las que el “progreso” se abría camino en sus hogares:

Me pareció muy raro, porque las orugas⁹ estaban destrozando toda la área. Destrozando, destrozando... y yo pensando ¿no? «Mañana, pasado, posterior año no va a haber ni leña pa' que cocine la gente, va a estar todo raso, el viento va a “rasar con las casas”» y todo pensando siempre... [...] Comentábamos, incluso comenté ahí con los hermanos de la iglesia, con los amigos de la cancha... «Bien, están destrozando el monte, ¿dónde vamos a ir a cazar?»: así. Y fuego

⁹ En el contexto agrario en Bolivia, el término “oruga” puede referirse a maquinarias pesadas utilizadas para la deforestación o para la remoción de vegetación en terrenos agrícolas.

por todo lado se veía. Y claro, bueno, importancia no dieron porque erábamos [sic] muy minoría los que pensamos así ¿no? (Entrevista a otro padre “sin tierra” que trabaja afuera del pueblo, hijo de un parcelero 10 octubre 2018).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la formación real de una conciencia ecológica, impregnada de paradigmas exógenos asimilados a través de contactos frecuentes con la realidad urbana, es mucho más reciente y probablemente responsable de gran parte de la autorrepresentación actual que se ofrece a figuras externas como la que suscribe este artículo.

Los jóvenes no contaban con conocimientos científicos para ir más allá del «me pareció muy raro» y diferir de sus padres en la falta de conexión entre la presencia de árboles y el ciclo del agua. En los años siguientes, el concepto exógeno de “cambio climático” fue incorporado en la *Weltanschauung* campesina, resultando relevante a medida que la experiencia iba mostrando a los habitantes una clave de lectura perteneciente al respetable mundo científico que añadía valor a sus percepciones empíricas y daba sentido a un fenómeno difícil de conceptualizar de otra manera.

Hasta entonces, la agricultura seguía prácticas ecológicas no por principios ideológicos ni, obviamente, con una perspectiva de salvaguardia de los equilibrios climáticos globales o locales, sino porque resultaban lógicas y funcionales a las necesidades vinculadas a la agricultura de subsistencia, en una lógica de costos y beneficios que consideraba los objetivos, los recursos disponibles y el territorio. Los crecientes contactos entre la comunidad y el mundo exterior generaron un nuevo fermento cultural, en el que innumerables nuevas informaciones son continuamente procesadas e interpretadas en un proceso creativo: basándose en criterios étmicos, los actores sociales evalúan en cada ocasión si es oportuno o no dar crédito a las nuevas propuestas. Es evidente que la falta o la escasa familiaridad con este tipo de información en ocasiones resulta en interpretaciones erróneas de los datos científicos, pero estas interpretaciones son antropológicamente significativas de la percepción de los equilibrios de poder a nivel mundial, especialmente en relación con la modernidad y la industrialización, como se puede observar a partir de este intercambio con una anciana señora emigrada desde Los Pozos en los años Noventa:

Doña Lina¹⁰: Antes no es como ahora. Ahora pues hace fuerte el sol. Si yo era que de cerquita estamos y fuego, ¡así! Siento así yo. Antes no era así: poquito nomás.

¹⁰ Nombre ficticio.

FH: ¿Y por qué cambió? ¿A partir de cuándo?

Doña Lina: No sé, dice que hay algo arriba, dice que esto ha bajado un poco.

FH: ¿Qué cosa?

Doña Lina: Qué cosa será... así me ha dicho ayer en colegio. Hartísimo hace calor, fuerte. Va quemando ya, parece si fuera que se quita también fuego, dice que hay un aparato arriba, dice que este se ha bajado. ¿Qué será pues? [Ríe]

FH: ¿Algo en el cielo?

Doña Lina: M-mh. «Ha bajado» dice, por eso está fuerte el sol. Alguno dice, dice que hay como tela también de este sol, ese dice que está este, parece que quiere... romper ya, dice. Por eso está cumpliendo será. Palabra de Dios. Eso será, pues. No ves que un día va a quemar esta tierra mismo. De eso será pues... (Entrevista 22 septiembre 2018).

Sobre el cambio climático y el aumento del calor, [el pastor] añade detalles a lo que me ha dicho doña Lina [...]: hace tiempo los estadounidenses lanzaron una nave espacial o un cohete al espacio y se desprendió una pieza que perforó una capa del sol y por eso llega más calor. Creo que esta es su versión del agujero de ozono (Traducción del diario de campo 26 septiembre 2018).

Esta explicación del agujero de ozono también se compartió en la iglesia en un sermón sobre la importancia de respetar la naturaleza y no exagerar en querer dominarla. La interpretación claramente “antiestadounidense” (incluso del pastor evangélico que hace referencia a una iglesia estadounidense) muestra una identificación precisa, en las injusticias del presente, de un poderoso enemigo que se abre paso en la intimidad de la vida del pueblo sin realmente poner un pie en él, teniendo el poder incluso de cambiar el clima. Es importante tener en cuenta que la zona de San Julián, donde se ubica la Comunidad 16 de Marzo, está habitada por poblaciones emigradas del occidente del país que son la base popular del Movimiento al Socialismo (MAS) actualmente en el gobierno, conocido por su antiimperialismo. No es improbable que esta interpretación “antiestadounidense” pueda tener su origen en el tejido político, social e ideológico de esta población.

Estas inexactitudes científicas constituyen, sin embargo, episodios esporádicos en un complejo interpretativo principalmente positivista que deja poco espacio para causas de naturaleza divina o explicaciones morales, centrándose en la concreción de los daños sufridos y en las posibles soluciones prácticas para frenarlos.

Además de la desaparición de muchos animales de caza, el trastorno del equilibrio de la biodiversidad, la disminución de las lluvias y el aumento de

la temperatura, la falta de masa forestal ha hecho que la comunidad, tanto las casas como los campos, estén expuestos a fuertes vientos. Estos vientos, además de levantar una molesta nube de polvo de los caminos de arcilla seca, representan un daño para los cultivos debido a la erosión del suelo, que reduce drásticamente su valor nutritivo, como reconocen los propios habitantes. En general, el nuevo tipo de cultivo provoca un “envejecimiento” acelerado de la tierra, que deja de dar frutos y cada vez más a menudo causa endeudamiento: la soja es un producto que causa graves pérdidas a los parceleros, agotando los recursos del suelo y comprometiendo su fertilidad. Sin embargo, la tierra se aprovecha al máximo por parte de quienes la alquilan, en una perspectiva que no va más allá de una sola temporada, en detrimento total del propietario. Este aspecto es problematizado por el pastor (Guaraní y residente en la comunidad, emigrado con su familia en los años noventa) de la iglesia pentecostal más grande del pueblo¹¹:

En esto está el problema, en la rotación de cultivos. No cambia de producto: tiene que cambiar. Eso yo les digo a los hermanos: «La tierra se cansa, la tierra deja de dar frutos, la tierra se hace infértil, la tierra pierde su valor nutritivo». Entonces lo que tenemos que hacer es saber cultivar la tierra. No mirar mucho en ganar, ganar y ganar. (Entrevista 9 agosto 2018).

Muchos comunarios, especialmente los sin tierra que no tienen la oportunidad de aplicar sus ideas, desearían ver a la comunidad liberarse de la dependencia de los productos agroquímicos, los cuales son ampliamente

¹¹ A partir del análisis de los testimonios recopilados, se ha concluido que, en la comunidad, la Iglesia se consolidó como un punto de referencia considerado por larga parte de la población más confiable que las asambleas tradicionales. Este fenómeno se atribuye no solo a la mayor capacidad económica del pastor dentro de la red pentecostal, sino también al respaldo sagrado directo de Dios (cfr. Austin-Broos 2001; Corten 2001; Albó 1990; Haas 2022). La elección de explorar el mensaje de la Iglesia se forjó a partir de la suposición inicial sobre su posible influencia ética weberiana en los cambios económicos y ambientales que se estaban analizando. A partir de este enfoque, analizamos inicialmente los sermones y participamos en los cultos, inicialmente perseguíamos la confirmación de la promoción de la economía neoliberal. Sin embargo, se pudo notar como la Iglesia aborda el discurso económico con una clara invitación a no desperdiciar recursos y a gestionarlos adecuadamente, incluyendo una llamada al cuidado del medio ambiente. Es igualmente crucial subrayar que, al analizar los sermones, se tomó en cuenta el posible impacto de la perturbación de la investigación antropológica misma: el énfasis en la sostenibilidad podría haberse resaltado con el propósito de proyectar una imagen positiva de la Iglesia en el marco de un análisis notoriamente sobre la relación entre medio ambiente y la comunidad indígena.

reconocidos por los daños que causan, pero lamentan no conocer alternativas efectivas y no saber cómo tratar la tierra como “lo hacían sus abuelos”, incluso cuando se trata de personas que hasta los veinte años trabajaban de esa manera.

El mercado global no es un espacio abierto para entrar y salir sin consecuencias, sino más bien un entorno complejo en el cual las acciones y las elecciones pueden generar dependencias e implicaciones significativas. Las dinámicas de dependencia que se desarrollan requieren una atención especial, especialmente cuando se trata de satisfacer nuevas necesidades, como la necesidad de mantener a sus hijos en ciudades lejanas para permitirles asistir a la universidad.

La identidad Guaraní en el contexto agroindustrial

La nueva configuración económica-laboral ha llevado a que cada familia se enfoque en una supervivencia menos comunitaria y más individual, adaptándose al contexto. El *motiró* (trabajo colectivo) y el compartir la tierra estaban relacionados no con la comunidad de destino de la migración, sino con la comunidad de origen: las familias emparentadas colaboraban para su bienestar, en un mutualismo total y fundamental, pero restringido a su grupo.

En otro sentido, es importante destacar que, a pesar de la distancia de las comunidades de origen y de la APG – Asamblea del Pueblo Guaraní (cuyas sedes centrales se encuentran en Charagua y Camiri, aproximadamente a unos 300 kilómetros más al sur), los habitantes no ponen en duda su identidad indígena Guaraní, la cual prefieren decididamente sobre la de campesinos.

La identidad Guaraní ha sido afirmada como indígena en la provincia de ubicación de la comunidad (Ñuflo de Chávez), a pesar de su fundación por migrantes originarios de otra provincia (Cordillera), que, no obstante, forma parte del mismo departamento, Santa Cruz. Esta situación contrasta con la de los migrantes Quechuas, quienes provienen de los departamentos andinos de Cochabamba y Potosí. En el proceso de reconocimiento de los Guaraníes como pueblo indígena en la Carta Orgánica de San Julián, la comunidad ha recibido el respaldo de la asociación Formasol. Esta entidad, afiliada a Zona Cruz (la organización de los Guaraníes de Santa Cruz, perteneciente a la APG), coordina talleres mensuales para garantizar que los documentos elaborados reflejen de la mejor manera posible el punto de vista y las necesidades de la comunidad. Esto se logra mediante la participación directa de los comunarios en la redacción de una nueva versión de

la Carta Orgánica de San Julián, en la que se destaca la presencia indígena Guaraní. Asimismo, participan en la elaboración del Plan de Gestión Territorial Indígena, un informe que incluye datos demográficos, históricos y económicos, análisis FODA (Fortalezas, Oportunidades, Debilidades, Amenazas) y una reconstrucción detallada de los pilares de la *tenta*¹², elaborada en grupos de trabajo.

De hecho, contraponen esta identidad a las poblaciones circundantes, especialmente a aquellas de ascendencia quechua que han emigrado desde el altiplano, subrayando exactamente el valor atribuido a los procesos comunitarios de mutualismo.

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 (Joven mujer políticamente activa en la comunidad 11 agosto 2018, cfr. Haas 2022: 71).

Un discurso dialéctico entre la “modernidad” occidental y la “tradicción” indígena es promovido por los ancianos fundadores, los miembros más involucrados en las luchas políticas y asociaciones como Formasol. Los movimientos indígenas siempre han sido conscientes de la «importancia de la construcción social de imágenes del yo colectivo [...] que se intercambian en una gran arena» (Colajanni 1998: 12, trad. mía): en el contexto político en el cual la Comunidad 16 de Marzo interactúa con el Estado o simplemente con el mundo no indígena, resaltar que «tenemos todavía nuestra comida, nuestra danza» es un intento de atribuir a algunos aspectos de la vida social una «estructura inmóvil e inmutable» (Hobsbawm & Ranger 2017: 4, trad. mía). Este discurso se refiere a la “tradicción”, entendida como una superestructura con una función ideológica distinta de la función técnica de la “costumbre” (*Ivi*: 4), de la cual individuos como la mujer citada arriba reciben, aun antes de poder político, un reconfortante sentimiento de estabilidad, a pesar de que la comida haya, de hecho, cam-

¹² “Comunidad”.

biado desde la invasión agroindustrial y el baile haya sido relegado por los evangélicos¹³ al ámbito de las obras escolares.

La invitación de las personas más politizadas a conocer la historia, cuya memoria no debe perderse, tiene la intención de motivar a la población, especialmente a los jóvenes, a apuntar alto para poder dar la máxima contribución a la aldea con sus habilidades y éxitos, sin distanciarse del pasado de «valientes guerreros que han resistido a los invasores durante quinientos años» (Diario de campo, nota tomada durante un discurso de Formasol a los estudiantes de secundaria, 20 de octubre de 2018).

El pasado guaraní es poco conocido por los jóvenes estudiantes, a pesar de que el programa actual del gobierno favorece la enseñanza de las culturas de los diversos pueblos nativos bolivianos. Sin embargo, el sistema escolar no está estructurado de manera que implemente una preservación y transmisión efectiva de los sistemas culturales indígenas, a lo que teóricamente aspira. Estos sistemas culturales se cristalizan en libros de texto con representaciones indigenistas involuntariamente estereotipadas, ahistóricas e inmutables. En el proceso de restitución de dignidad y orgullo a la identidad indígena, el Movimiento al Socialismo liderado por Evo Morales ha desempeñado un papel destacado en la legitimación política de realidades culturales previamente relegadas o reprimidas a lo largo del tiempo (Correr & Paolillo 2012).

El valor otorgado a la educación es significativamente elevado, y a diferencia de las conclusiones de McKay (2018) en relación con las comunidades quechuas en la misma área, como Cuatro Cañadas y San Julián, la búsqueda de estudios superiores se percibe como la mejor perspectiva de futuro entre los miembros de la comunidad guaraní. La obtención de un título universitario se considera la vía hacia una mayor estabilidad económica y satisfacción laboral, destacando que la mayoría de los profesionales en la localidad, en la actualidad, son enfermeros o maestros. Sin embargo, es importante señalar que los jóvenes y señoritas actualmente inscritos en la universidad están matriculados en una variedad de disciplinas académicas.

¹³ La religión cristiana evangélica considera pecaminosas las danzas que no están dedicadas a Dios en el ámbito eclesial, pero acepta con agrado las representaciones escolares en las que se escenifican bailes de diversos grupos culturales bolivianos. No obstante, las danzas ejecutadas por los guaraníes en sus comunidades de origen antes de la evangelización y la migración se han perdido como práctica cultural compartida, comunitaria y colectiva.

Esta divergencia con respecto a la población quechua en Santa Cruz podría atribuirse al hecho de que los guaraníes, a pesar de ser igualmente migrantes, proceden del mismo departamento y, en consecuencia, son reconocidos legalmente como indígenas. Esto implica que forman parte del segmento de la población para el cual el Estado garantiza un porcentaje de cupos en algunas universidades y en sectores laborales específicos, como la enfermería y la enseñanza en contextos rurales.

Los conceptos de bienestar y progreso para los Guaraní conllevan la aspiración a una vida serena, exenta de fatiga y preocupación. Sin embargo, este ideal no busca necesariamente un estatus económico elevado que se alinee con los modelos quechua o *karai*¹⁴.

Al describirse a sí mismos, los Guaraní reconocen su propensión a no ser resueltos en la gestión de sus finanzas, optando por vivir el presente sin realizar inversiones en proyectos destinados al futuro. Estas características pueden inducir un sentido de autoironía o fomentar la autocrítica dentro de la comunidad.

La expresión “los guaraníes se conforman” constituye la autocrítica más frecuente entre los habitantes de la 16 de Marzo al evaluar el estado de su comunidad. No obstante, el guaraní no es en absoluto “flojo” y desempeña labores exigentes desde la adolescencia temprana, desarrollando un fuerte sentido del deber hacia la familia y priorizando el respeto por sus responsabilidades.

A pesar de ello, la posibilidad de disfrutar del tiempo libre, relajarse con la familia o participar en actividades recreativas como el deporte también se valora enormemente. Esto contrasta con una eventual concentración exclusiva en esfuerzos dirigidos a implementar mejoras que podrían elevar el nivel de vida de la familia o incluso de toda la comunidad, alimentando así el estereotipo del guaraní que se conforma y es considerado “flojo”.

La nostalgia del pasado

Un cambio tan drástico y difícil de manejar ha llevado a los habitantes de la Comunidad 16 de Marzo a reconsiderar su papel en el mundo agrícola, así como su rol como padres y madres o miembros de la comunidad mis-

¹⁴ «“*Karai*” hace referencia a aquellas personas que no comparten la misma forma de ver el mundo que los guaraníes; por tanto, son aquellos individuos culturalmente diferentes, es decir, el *karai* es el hombre blanco, foráneo.» (Caurey 2017: 11); «“*Karai*” quiere decir que era de castellano» (Anciana Guaraní originaria de la comunidad de Itapí, 20 agosto 2018).

ma. El nuevo contexto económico y laboral ha favorecido tendencias hacia actitudes más individualistas que comunitarias, un cambio que ya se estaba produciendo en comparación con las poblaciones de origen de la provincia Cordillera. La superación del trabajo colectivo, condato por muchas familias como práctica comunitaria, ha eliminado una de las principales necesidades de reunirse que unían a miembros de diferentes familias, quienes ahora se encuentran en una lista y compiten por utilizar el mismo tractor en el momento de la cosecha.

Según los testimonios, la presencia de agua corriente directamente en las viviendas ha permitido un uso mucho más generoso de este recurso en comparación con cuando ir a buscar agua era un esfuerzo significativo y un compromiso a lo largo del día, no solo cuando se trataba de ir a buscarla al *curichi*, sino también cuando, a partir de 1996, se construyeron pozos con bomba manual. La bomba manual se utilizó durante casi veinte años, mejorando considerablemente el consumo de agua en términos de calidad: su uso fue simultáneo a la “Edad de Oro” de la comunidad, el breve período en el que los agricultores salían de la fase de asentamiento cargada de sacrificios, antes de que el sistema fuera revertido por la incorporación al mercado global de oleaginosas, lo que ahora genera muchas incertidumbres. Como construcción social que refleja tensiones y cambios dentro de las sociedades, notamos que la nostalgia se convierte en un recurso vital para la construcción de identidad y sentido de pertenencia, tanto a nivel individual como colectivo (Angé & Berliner 2016; Di Pasquale 2017). Creemos que este sentimiento se pueda utilizar estratégicamente para mitigar la ansiedad y la incertidumbre asociadas a los rápidos cambios sociales y culturales, proporcionando así un anclaje de continuidad y familiaridad. En este contexto, resulta interesante observar cómo la antigua bomba de agua de la población se presenta como una señal de memoria que evoca un sentido de incomodidad debido a la ausencia de elementos del pasado. Este fenómeno lleva hasta a los jóvenes a reinterpretar ese pasado con profunda nostalgia, sintiéndose desorientados en un competitivo mundo laboral donde faltan los puntos de referencia de su infancia. La reificación de la incomodidad en este elemento particular destaca la añoranza por la sociabilidad de la fuente en el centro del pueblo y la frescura del agua que fluía desde las profundidades de la tierra “como agua de heladera”. Este anhelo persiste a pesar de las evidentes ventajas de las que todos disfrutaban en su vida cotidiana. En este contexto, se podría hablar de un régimen de historicidad (Hartog 2007) que rechaza el presente y el futuro, y encuentra

elementos positivos y certidumbres sobre todo en el pasado, en el que se fija, observándolo y describiéndolo, como este profesional de 26 años crecido en la Comunidad 16 de Marzo, a partir de un presente donde es difícil identificar puntos de referencia:

Como te decía, yo preferiría mil veces vivir en estos tiempos en la cual yo estaba niño, porque era muy diferente, nosotros nos divertíamos naturalmente. Aparte esto... bueno, en realidad yo vivía más feliz que ahora, porque la luz natural de la noche era la luna, el sol no era fuerte, comíamos comidas naturales, nos divertíamos, éramos felices con lo que teníamos. En cambio, ahora, para comer hay que tener dinero, para comprar ropa hay que tener dinero, antes con lo que teníamos, lo poco que teníamos, éramos felices. Ahora... también para trabajar no era tanto el sol así, digamos. Cuando ya llegaba la noche tempranito nosotros ya nos bañamos ya. Porque en la noche teníamos miedo. [Ríe] [...] Bueno, en realidad éramos más valientes que ahora: en cambio los niños de ahora, ucha, quieren hacer todo... digamos, lo mandas a la venta: «Me das quinto», te dice, o sea con quinto quiere ir, quiere que les pagues en otras palabras y le da flojera de ir. En cambio antes no era así pues. Éramos valientes. Como te decía incluso traíamos agua de la bomba. Tranquilamente traíamos. En cambio ahora tienes que sacar de la pila e incluso unos le da flojera de ir a sacar de ahí agua. Teníamos que comer con lo que es el cocinado de leña, no teníamos que comprar gas, y cuando mi mamá hacía pan tenía que hacer en horno con la leña del horno, cuando matamos chancho metíamos al horno con leña... o sea: todo. En cambio ahora tenemos que comprar gas, si no hay gas no se puede hacer nada, o sea, es muy diferente. Los años cambiaron y como alguien dice ¿no? los años ¿no? pasan en vano. [...] Por eso en otras palabras yo me alegro, porque yo he vivido todavía aquellos tiempos cuando verdaderamente nosotros éramos felices. (Entrevista 25 julio 2018).

En el presente industrializado, para los comunarios, la idealización de la “Edad de Oro” es tal que describen los cambios que han ocurrido en los últimos años como perjudiciales en el estilo de vida, haciendo referencia a objetos y lugares de memoria, como por ejemplo, el pozo con bomba manual donde el pueblo se reunía en fila para obtener agua. Del mismo modo, se establecen paralelismos entre la alimentación de aquel entonces y la del presente: por un lado, alimentos autoproducidos, y por otro lado, alimentos comprados e industriales provenientes del mismo complejo que limita su horizonte laboral y económico.

Ideológicamente, estos elementos del pasado son descritos por los habitantes como la forma correcta de alimentarse, platos buenos para comer y

“buenos para pensar”: un retorno a las raíces resulta atractivo para muchos. Aquí el testimonio de un parcelero de sesenta años que emigró en los años noventa:

Vida sana. Vida sana aquellos años, sanamente, sano, porque comía comida puro preparado de nosotros, preparado de nosotros. [...] Ya no compramos. [...] Hoy día vamos a comer frejol, mañana... diferenciar la comida ¿no? no puro frejol, hay varias clases de comida, hartas clases de comida. Hay. [...] Así ella, pues, sabe preparar de diferente clase de comida. [...] Lo que pasa, lo que pasa es que lo hemos dejado éste, nosotros mismo producimos arroz, pues, nosotros mismos sembramos, sembramos y cosechamos arroz y llevamos a la peladora ya hay arroz ya. Y así uno se va acostumbrando, arroz, arroz, arroz nomás comemos. Ya no esa comida antigua, comida típica de años, de aquellos años, de a poco a poco lo vamos dejando ya. (Entrevista 10 agosto 2018).

Cambios culturales más significativos han llegado con la electricidad. Casi todos tienen un teléfono móvil y muchos, especialmente los más jóvenes, tienen smartphones, cuyo uso está modificando rápidamente la forma en que los adolescentes se relacionan, al tiempo que desempeñan un papel educativo poderoso debido al acceso a Internet y sus infinitas fuentes de información. Casi todos los hogares tienen un televisor que se utiliza principalmente para ver telenovelas en DVD y películas internacionales. Esta forma de entretenimiento no solo concierne a los jóvenes, sino a personas de todas las edades, incluso a los ancianos. Las antenas de televisión todavía son una minoría, pero cuando están presentes, se utilizan principalmente para ver programas de estilo “trash”, concursos o shows de talentos, creando gustos completamente nuevos que siguen patrones externos. Sin embargo, incluso con respecto a estos elementos de la modernidad, se puede observar un sentimiento de malestar asociado a su contraposición con un pasado descrito como más simple pero más feliz. Presentamos aquí otro testimonio de una persona joven que muestra mucha nostalgia hacia el pasado; en este caso, se trata de un adolescente nacido en la Comunidad 16 de Marzo y que ha vivido parte de su vida en la ciudad de Santa Cruz:

No había electricidad, las casas eran de barro, de motacú, solo velitas... [Pero] estaba más feliz porque, bueno, porque cuando empezábamos a jugar era más divertido el juego, era muy divertido, no sé como explicar esto, como me sentía más antes. Me sentía más alegre, más divertido... y esto, en la noche mis abuelos me contaban historias, así de terror, así me asustaban, se asentaban en una fogata, así... hacían como tipo de campo ¿no vé? Empezaban a contar his-

torias, chistes, o cosas que les habían pasado... Y esto era muy divertido. [...] Lo que me cuenta mi tío es muy interesante porque él dice que más antes era más divertido, más alegre, se pasaba más tiempo con los compañeros... [...] [Mis abuelos] sabían contar, y cuando contaban pasaban las horas y yo me dormía en la falda de mi abuela. Así me dormía, me daba sueño, con el cansancio y todo esto, pero era muy divertido... (Entrevista 20 julio 2018).

La narrativa extremadamente nostálgica del período posterior al asentamiento, cuando las familias vivían de los productos que crecían en campos aún de tamaño reducido, está vinculada a las incertidumbres del presente en el que los actores sociales no tienen un amplio margen de acción, posibilidades de autodeterminación e independencia. La situación presente en la que los habitantes sufren su condición social de explotados se contraponen entonces al periodo en el cual, como grupo social, tuvieron mayores oportunidades de autoafirmarse y aplicar sus agencias individuales en el marco de la cultura indígena guaraní, caracterizada no solo por la soberanía alimentaria, sino también, a la posibilidad de ejercer sus prácticas culturales, de mantener sus sistemas de organización familiar, política y espiritual.

Los mismos discursos y artificios retóricos se adoptan al pensar en posibles usos futuros de la tierra, tanto en la comunidad como en otros lugares. De hecho, desde 2011, parte de los habitantes ha estado tratando de obtener nueva tierra para las familias “sin tierra” que viven en la comunidad.

La tierra asignada a la Comunidad 16 de Marzo¹⁵ se distribuyó en lotes de 30 hectáreas por cabeza de familia hasta agotarse. Sin embargo, la migración no se detuvo con el agotamiento de la tierra, y entre nuevos migrantes y nuevos núcleos familiares formados por los hijos, ahora adultos, de los primeros migrantes, la comunidad cuenta actualmente con más de doscientos adultos registrados como “sin tierra”, que han estado solicitando al Estado una nueva tierra donde ir.

Es especialmente entre los miembros más activos de este Movimiento Sin Tierra que la experiencia de la fractura, la conversión y los errores de sus padres está presente. De ellos se hace constantemente referencia al re-

¹⁵ A partir de la Reforma Agraria de 1953, con algunas modificaciones realizadas en 1996, el Estado Boliviano comenzó a distribuir tierras fiscales entre comunidades que solicitaban nueva tierra para habitar y trabajar. Estas tierras no pertenecen a las comunidades y sus habitantes, sino al Estado, pero estos pueden usarlas casi como si fueran suyas (Soruco 2008; Ormachea Saavedra 2008; McKay 2018). Este es el caso de la Comunidad 16 de Marzo.

cuerdo de ese pasado, a lo que se denomina como la “Edad de Oro”, en la cual la naturaleza era generosa en su relación con los seres humanos que buscaban beneficiarse de ella gracias a los equilibrios que ahora se echan de menos. El momento en que se decidió deforestar y crear las inmensas plantaciones que ahora constituyen el área, queda en la memoria colectiva de los “sin tierra” como un momento crucial, un punto de inflexión, o precisamente una fractura que permanece como un recordatorio constante al pensar en el futuro para no cometer errores. Este padre parcelero alquila su terreno, ahora casi completamente deforestado, porque le resulta más rentable que cultivarlo él mismo; aquí subraya el daño que se hizo con la destrucción del bosque y su biodiversidad:

Don José¹⁶: Por parte la foresta creo que es lindo ¿no? de tener. Porque sin árboles, sin nada sería pues un desierto en esta parte. No tener nada, ni los animalitos, nada, los animales silvestres... porque de salir al campo siempre ¿no? uno está viendo a los animalitos que están por ahí. Pero si no hay nada ellos se van [a] ir lejos. Sería lindo esta parte.

FH: ¿A veces le pasa de extrañar este tipo de naturaleza o es algo que se siente ajeno?

Don José: No, en sí para nosotros es un... nosotros *utilizamos para el sustento de la familia*, y nosotros lo *necesitamos* bastante a estos animalitos. Porque estamos alimentados de eso (Entrevista 10 octubre 2018).

La proyección para el futuro es sobrevivir a los mecanismos del mercado de exportación global gestionado por grandes empresas, mirando hacia el pasado agroecológico, hacia la forma de hacer agricultura “como nuestros abuelos”. Sin embargo, los habitantes de la comunidad hoy en día se enfrentan a nuevos gastos -como financiar la educación universitaria de sus hijos en las ciudades- que los ingresos de una agricultura de subsistencia como la practicada en los años noventa, no podrían sostener.

Conclusión

El análisis de las diferencias en las narrativas históricas de los habitantes de la Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera revela un punto de inflexión cultural en la percepción de la historia comunitaria, representado por la transición hacia la agricultura intensiva industrializada. Las tres

¹⁶ Nombre ficticio.

etapas históricas identificadas destacan los cambios e hitos significativos que han moldeado las nuevas percepciones del mundo, la identidad y el sistema económico en el que la comunidad se encuentra ahora inserta.

La experiencia del patronato, la ardua fase de asentamiento en la selva y el presente agroindustrial se contrastan constantemente con la fase descrita aquí como la “Edad de Oro”, durante la cual la tierra comunitaria se utilizaba principalmente para el consumo familiar. La transición hacia un modelo de agricultura a gran escala para la exportación fue una elección de los habitantes para reducir el esfuerzo físico mediante el uso de maquinaria y aprovechar un mercado que prometía mayores beneficios económicos. Sin embargo, la decisión de deforestar y adoptar este nuevo modelo agrícola se tomó sin que los comunarios estuvieran plenamente conscientes de las consecuencias ambientales y de la dependencia total que generaría la agricultura mecanizada a gran escala en manos de las empresas.

En la narrativa del período anterior a la conversión se destaca la libertad y la independencia económica de los habitantes, contrastada por un lado con el período del patronato y los sacrificios de los primeros años de asentamiento, y por otro lado con el presente cargado de incertidumbres en el que los comunarios no tienen libertad para manejar agrícolamente y económicamente su propia tierra, en una dinámica de total dependencia de las empresas agrícolas de la zona.

Desde una perspectiva perceptiva-identitaria, la nostalgia, en correlación con la cultura, se convierte en una lente a través de la cual se observa la historia y se construyen perspectivas sobre el futuro (Angé & Berliner 2016). Esto contribuye a definir la fractura cultural, destacando la distinción predominante entre el modelo de agricultura de subsistencia adoptado por las familias antes de la transición a la agricultura intensiva industrial. Esta distinción radica en el nivel de control e independencia que los agricultores tenían sobre su tierra cuando esta aún era de dimensiones pequeñas y se enriquecía naturalmente con los fertilizantes producidos por el bosque circundante. Dos tendencias distintivas emergen en la descripción de la “Edad de Oro”, diferenciándose según la edad de los narradores. Los más jóvenes, que en su mayoría trabajan fuera de la comunidad, a menudo en sectores secundarios o terciarios, con un nivel de educación mucho más alto que los primeros migrantes, e influenciados por una conciencia ecológica formada por influencias externas a la comunidad, enfatizan la armonía con la naturaleza que disfrutaron durante su infancia y la espontaneidad de las relaciones humanas en una época anterior a la conversión ambiental y socioeconómica. Por otro lado, los habi-

tantes más ancianos enfatizan más la productividad del suelo, comprometida desde hace quince años debido a la deforestación y la explotación intensiva de la tierra. La deforestación y la conversión a la agricultura intensiva representan una clara ruptura entre dos etapas históricas profundamente distintas y opuestas, que han delineado un “antes” caracterizado por una agricultura en armonía con la naturaleza y un “después” centrado en las demandas del mercado global. Actualmente falta la soberanía alimentaria de los agricultores y el poder económico se concentra en manos de las élites agrícolas, sometiendo a los agricultores de las comunidades a un control similar al de los patronos en la provincia Cordillera. Un cambio tan radical y difícil de manejar ha obligado a los habitantes de la Comunidad 16 de Marzo a reconsiderar su papel en el mundo agrícola, así como su papel de padres, madres y miembros de la comunidad misma. La influencia de la cultura se manifiesta de manera significativa en la percepción tanto del pasado como del presente. La fractura cultural, entendida como el marco simbólico que configura nuestra visión individual de la historia, desempeña un papel crucial en la interpretación del panorama actual y en la construcción de las perspectivas de futuro para los habitantes de la comunidad. La complejidad de esta fractura cultural radica en la forma en que los individuos entrelazan y otorgan significado a distintos ámbitos temporales, tejiendo así una red única de experiencias e interpretaciones que moldean su comprensión del mundo.

El nuevo contexto económico y laboral ha favorecido una tendencia hacia actitudes más individualistas en lugar de comunitarias. El abandono del trabajo colectivo como práctica comunitaria ha eliminado una de las principales razones para reunir a miembros de familias diversas, quienes ahora se encuentran en lista de espera para poder utilizar el mismo tractor durante la cosecha.

Se puede especular que la narrativa extremadamente nostálgica de los años noventa, después del asentamiento, cuando las familias vivían de productos abundantes que crecían en campos aún de tamaño reducido, es una respuesta a las incertidumbres del presente, donde los actores sociales tienen una libertad de acción, autodeterminación e independencia limitadas. La idealización de ese período pinta como negativos los cambios en el estilo de vida ocurridos en los últimos años, haciendo referencia a objetos y lugares de memoria, como el pozo con bomba manual donde el pueblo se reunía en fila para obtener agua. En una sociedad que aún exhibe muchas de las características de las culturas tradicionales, se puede analizar la memoria colectiva como una construcción cultural definida en este caso por

un “régimen de historicidad pasadista” (Hartog 2007) que tiende a rechazar el presente y el futuro, en el cual las personas permanecen vinculadas a las certezas identificadas en el pasado y la tradición.

De hecho, discursos similares se adoptan para reflexionar sobre los posibles usos futuros de la tierra por parte de los miembros del Movimiento Sin Tierra, que durante más de una década han estado reclamando tierra nueva para las familias sin tierra que residen en la comunidad. En particular, entre los miembros más activos del Movimiento Sin Tierra, la experiencia de la ruptura histórica de la conversión a la agroindustria y los errores cometidos por sus padres se manifiesta de manera evidente. Continuamente hacen referencia al recuerdo de la “Edad de Oro” porque el momento en que se decidió deforestar y crear las enormes plantaciones sigue siendo un momento crucial en la memoria colectiva de los sin tierra, un punto de inflexión que representa un constante recordatorio para el futuro, indicando los errores a evitar. Con ello, la perspectiva de los habitantes, contextualizada en el “pasatismo”, contribuye de manera significativa a definir el marco de su fractura cultural como un espacio simbólico que moldea la forma en que los individuos perciben no solo la historia, el pasado y el presente, sino también las perspectivas futuras para el uso de su tierra (que aún no tienen). La idea misma de “futuro” es un hecho cultural determinado por el valor atribuido al pasado. En el caso que estamos analizando, es evidente, a través de testimonios y observación de la vida cotidiana en la comunidad, una discontinuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Esto nos permite identificar una fractura cultural, fuertemente influenciada por la ausencia de puntos de referencia claros para actuar en el nuevo contexto (Appadurai 2013).

Un análisis del imaginario colectivo indígena de una idea de futuro con objetivos ecológicos en el contexto de la agricultura globalizada, podría ser un material de investigación adicional para los estudios antropológicos, y proporcionar una perspectiva interesante sobre cómo las comunidades locales enfrentan los desafíos del capitalismo agroindustrial.

Bibliografía

- Albó, X. 1990. *La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA
- Angé, O. & D. Berliner (coords.) 2016. *Anthropology and Nostalgia*. New York-London: Berghahn.
- Appadurai, A. 2013. *The future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.

- 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*, coordinado por A. Corten A. & R. Marshall-Fratani, 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.
- Caurey, E. 2017. Elio Ortiz García y la literatura guaraní. *Americana. Revista de Estudios Latinoamericanos*: 7-24.
- Colajanni, A. 1998. *Le piume di cristallo: indigeni, nazioni e Stato in America Latina*. Roma: Meltemi
- Combés, I., Chiaki Kinjo, T. & J. Ros Izquierdo 2003. *Los indígenas olvidados: los guaraní-chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.
- Corten, A. 2001. Transnational Religious Needs and Political Delegitimation, en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, coordinado por A. Corten & R. Marshall-Fratani, 106-123. Bloomington: Indiana University Press.
- Correr, F. & A. Paolillo 2012. *Bolivia: evoluzioni economiche e nuove dinamiche geopolitiche*. Vidor: Istar.
- Di Pasquale, C. 2017. *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Fernández Bamba, E. 2003. La Reforma Agraria en Bolivia y el MST, en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coordinado por J.D. Varagas Vega, 191-201. La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, PLURAL editores.
- Haas, F. 2022. Distribución de tierras fiscales bolivianas y perspectivas indígenas: el cambio en el valor de la tierra en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 12, 2: 65-92.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Healy, K. 1982. *Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en Bolivia*. New York: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E.J. & T.O. Ranger 2017. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- McKay, B.M. 2018. *Extractivismo agrario. Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Meliá, B. 1986. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de ethnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología n. 5.
- Meliá, B. 1988. *Ñande reko: nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: CIPCA.
- Omarchea Saavedra, E. 2008. *¿Revolución Agraria o consolidación de la vía terrateniente? El gobierno del MAS y las políticas de tierras*. La Paz: CEDLA.
- Pifarré, F. 2014. *Historia de un pueblo. Los Guaraní – Chiriguano*. La Paz: CIPCA.

- 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.
- Radstone, S. & B. Schwarz 2010. *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press.
- Riester, J. 1986. Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guaraní. *Revista del centro de estudios antropológicos*, 21, 1: 263-283.
- Riester, B., Riester J., Simòn, B. & B. Schuchard 1979. *Me vendí, me compraron*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- 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*, coordinado por X. Soruco, 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.