

COLECCION SENTIDOS DISIDENTES (2)

Violencia política contra la reproducción de la vida

**Diálogos para repensar
las relaciones de poder
en Bolivia**

- Suzanne Kruyt • Jose Octavio Orsag Molina • Mónica Rocha Medina
- Huáscar Salazar Lohman • Daniela Toledo Vásquez

Violencia política contra la reproducción de la vida

Diálogos para repensar
las relaciones de poder
en Bolivia

- *Suzanne Kruyt* • *Jose Octavio Orsag Molina* • *Mónica Rocha Medina*
- *Huáscar Salazar Lohman* • *Daniela Toledo Vásquez*

Violencia política contra la reproducción de la vida

Diálogos para repensar
las relaciones de poder
en Bolivia

CEESP
CENTRO DE ESTUDIOS POPULARES

atisbos
editora

**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG**
OFICINA REGION ANDINA

Violencia política contra la reproducción de la vida. Diálogos para repensar las relaciones de poder en Bolivia – Suzanne Kruyt, Jose Octavio Orsag Molina, Mónica Rocha Medina, Huáscar Salazar Lohman, Daniela Toledo Vásquez – Cochabamba: Centro de Estudios Populares/ Atisbos Editora – 2025.

Diseño de portada: Adriana Herbas.

Diseño de interiores: Gabriela J. Rus.

Primera edición 2025

Autorxs:

Mónica Rocha Medina

Huáscar Salazar Lohman

José Octavio Orsag Molina

Daniela Toledo Vásquez

Suzanne Kruyt

Edición:

Centro de Estudios Populares / Atisbos Editora

Cochabamba-Bolivia

Contacto: epopulares@ceesp.org.bo

ISBN: 978-9917-9901-6-1

Depósito Legal: 2-1-3629-2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material

La licencianta no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licencianta.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva del Centro de Estudios Populares y no refleja necesariamente la postura de la Fundación Rosa Luxemburg.

Esta publicación es financiada con recursos de la FRL con fondos del BMZ (Ministerio Federal para la Cooperación y el Desarrollo Económico de la República Federal de Alemania). Esta publicación o algunas secciones de ella pueden ser utilizadas por otros de manera gratuita, siempre y cuando se proporcione una referencia apropiada de la publicación original.

Índice

Presentación.....	7
Claves conceptuales sobre la violencia política en Bolivia. Análisis y reflexiones desde las organizaciones sociales de base. <i>Mónica Rocha Medina</i>	15
Violencia política en la historia reciente de Bolivia. Pistas para comprender la erosión de las tramas organizativas en el presente. <i>Huáscar Salazar Lohman</i>	53
Estado colonial y violencia política. Una mirada histórica a la estructura de violencia en las tierras bajas de Bolivia (s. XIX- s. XX). <i>José Octavio Orsag Molina</i>	83
Mujeres indígenas frente al patrón y el pacto patriarcal. Una mirada interseccional a la violencia política en Bolivia. <i>Suzanne Kruyt y Daniela Toledo</i>	121
Sobre lxs autorxs.....	157

Presentación

La trayectoria política de Bolivia está marcada por la participación activa de las organizaciones sociales a través del tiempo. En la actualidad, estas organizaciones —sean comunitarias, sindicales, gremiales, indígenas o de mujeres— continúan siendo actores cruciales en el devenir de la política del país. Sin embargo, se encuentran inmersas en un campo de tensiones y violencias que, de manera sistemática y a menudo sutil, erosionan su influencia y autonomía.

Desde el Centro de Estudios Populares (CEESP), abordamos esta realidad desde dos premisas fundamentales que desafían las narrativas dominantes. En primer lugar, optamos por escudriñar el contexto boliviano a través de lo que pasa con las organizaciones sociales de base, locales y comunitarias. Esta elección, lejos de ser meramente metodológica, constituye una postura política y epistemológica que nos aleja intencionalmente de la estéril polarización partidaria que domina las agendas y acciones en las cúpulas nacionales y departamentales de las organizaciones sociales. En segundo lugar, priorizamos procesos de investigación-acción que no solo visibilizan, sino que buscan reconfigurar las agendas políticas emanadas de las necesidades vitales de reproducción de la vida. Este enfoque, que viene siendo cultivado desde distintas experiencias y latitudes, y que reconocemos como “poner la vida en el centro”, lo venimos pensando para la realidad boliviana y su coyuntura presente. (Salazar, Rocha y Kruyt 2022).

En el proceso de sumergirnos en la complejidad de diversas organizaciones a lo largo del territorio boliviano¹, hemos desentrañado mecanismos complejos que no solo invisibilizan, sino que activamente suprimen las temáticas vitales relacionadas con el agua, la tierra, la salud y la convivencia comunitaria, mediante formas de violencia que, aunque a menudo sutiles, no por ello son menos efectivas. Es particularmente revelador cómo las voces que intentan posicionar estos temas en las agendas, especialmente las de las mujeres, son sistemáticamente silenciadas. La política estadocéntrica, con su lógica de poder vertical y patriarcal, se impone sobre la política de la vida cotidiana, desplazando y deslegitimando las preocupaciones más inmediatas y esenciales.

En este contexto, nuestro análisis sobre los horizontes de deseo que se producen en torno a la reproducción de la vida al interior de las organizaciones de base se entrelaza necesariamente con una reflexión crítica sobre la *violencia política* que permea estas estructuras. Esta violencia, lejos de ser un fenómeno aislado o excepcional, opera como un mecanismo de control que no solo relega a un segundo plano las problemáticas más urgentes de los miembros de estas organizaciones, sino que reconfigura la micropolítica de barrios y comunidades en función de las disputas y necesidades de la llamada “alta” política.

La violencia política que estudiamos acá es el resultado de un complejo tejido de estructuras de poder y dominación profundamente arraigadas no solo en la forma de la política estatal que se vincula con la sociedad civil, sino que también

¹ El CEESP se ha relacionado entre 2021 y 2024 con organizaciones de mujeres campesinas en el Valle Alto de Cochabamba, organizaciones territoriales de base urbanas en la Zona Sur de Cochabamba, mujeres guaraní del Chaco boliviano y la Red Nacional de Mujeres Trabajadoras y Sindicalistas. A la vez, ha tenido diálogos de forma más puntal con diversas organizaciones campesinas, indígenas y de mujeres en la Amazonía boliviana (Norte de La Paz y Riberalta).

están presentes en ciertas formas de organización de las propias bases sociales.

Reconocemos que nuestra interpretación de la violencia política diverge de la concepción más convencional, que tiende a limitarla a la represión estatal directa y a la criminalización de la protesta. Si bien estas formas más visibles de violencia persisten en Bolivia, nuestro enfoque busca desentrañar las manifestaciones más sutiles y, por ende, más naturalizadas de la violencia política.

Esta perspectiva nos ha conducido a un terreno fértil pero poco explorado en el análisis de la política boliviana contemporánea: la progresiva desarticulación y el repliegue del entramado organizativo popular durante la última década y media. Es innegable que a principios del siglo XXI la resistencia al neoliberalismo fue catalizada por una constelación diversa de organizaciones sociales cuyas reivindicaciones apuntaban a transformaciones profundas en la estructura social boliviana. Sin embargo, en la actualidad, esta capacidad de impugnación del orden dominante se ha visto severamente mermada, y observamos con preocupación cómo gran parte de la energía de las organizaciones sociales se ha cooptada y subordinada a las lógicas del poder establecido.

Nuestro diálogo con procesos organizativos, así como nuestras reflexiones internas al interior del CEESP, nos han ayudado a comprender mucho más los mecanismos de violencia política en el contexto actual de las organizaciones sociales. Este análisis, que en realidad son síntesis parciales de distintas experiencias de diálogo e investigación que venimos impulsando en los últimos años, abarca tanto las dimensiones históricas y estructurales como las manifestaciones cotidianas y coyunturales de las

violencias políticas en los espacios y procesos de organización social en Bolivia.

Ha sido particularmente esclarecedor observar cómo en la cotidianidad de las organizaciones de base operan, de manera sistemática, diversas formas de violencia que, aunque aparentemente desconectadas de la esfera política, están intrínsecamente vinculadas a ella. Esta violencia política, que se condensa de las instituciones estatales, se replica y actualiza en múltiples niveles de las relaciones sociales, desde las organizaciones hasta las comunidades e incluso en las interacciones personales. En este contexto, la intrincada interacción entre la violencia política y la violencia patriarcal desde los niveles macro hasta los espacios más íntimos de los tejidos organizativos, constituye uno de los ejes de análisis más cruciales y reveladores de nuestras reflexiones. Simultáneamente, es imperativo situar estas violencias en el marco más amplio de las condiciones coloniales y clasistas que configuran el contexto boliviano.

Este enfoque analítico permite revitalizar el debate sobre el contexto sociopolítico en Bolivia, permitiéndonos trascender las explicaciones simplistas y dicotómicas que reducen el análisis a la identificación de uno u otro partido político como único agente de violencia. Si bien no desestimamos el papel de los intereses partidarios en nuestro análisis, particularmente en cuanto a cómo estos se imponen a través de mecanismos violentos, nuestra mirada se extiende hacia las raíces estructurales de estas dinámicas.

Paralelamente, buscamos establecer un diálogo con otros contextos latinoamericanos, especialmente aquellos donde los gobiernos, surgidos de movimientos sociales y que aún buscan legitimarse a través de ellos, implementan estrategias

para debilitar y fragmentar estas mismas organizaciones. La retórica progresista suele servir como un velo que encubre y normaliza estas violencias, justificándolas bajo el pretexto de amenazas externas (ya sea la derecha, las élites o el imperio) que supuestamente legitiman un accionar autoritario y violento hacia sus propias bases. Nuestra intención en este libro parte de la convicción de que desentrañar los hilos comunes de estas violencias nos permite comprender con mayor precisión sus mecanismos operativos, generando así un conocimiento crucial para desarmarlas y concebir nuevas estrategias de resistencia y transformación del poder desde abajo.

Para nosotros, lxs investigadorxs del CEESP, la elaboración colectiva de este libro ha representado un proceso fundamental para recuperar y reinventar nuestras líneas de análisis y resistencia en un contexto boliviano, latinoamericano y global marcado por la profundización de la polarización, violencia y desigualdad. La dinámica electoral y pre-electoral constante que caracteriza a Bolivia genera focos permanentes de confrontación política, exacerbados actualmente por una crisis económica en escalada. Simultáneamente, somos testigos de un despliegue devastador y depredador sobre las fuentes de vida (ríos, bosques, tierra y alimentos) de una magnitud sin precedentes en la historia mundial. En este escenario desalentador, estamos convencidxs que los procesos de investigación y reflexión deben convertirse en instrumentos de acción y transformación.

Expresamos nuestro profundo agradecimiento a la Fundación Rosa Luxemburgo por su confianza y respaldo en esta iniciativa, en particular, y en el CEESP, en general. También agradecemos a todas las personas, instituciones, organizaciones que nos han apoyado de distintas maneras para que este proyecto vea

la luz. En especial, agradecemos la lectura atenta de Claudia López, Gabriela Canedo y Nelvi Aguilar, cuyos comentarios y recomendaciones han sido muy útiles para mejorar este conjunto de textos. De más está decir que lxs autorxs nos responsabilizamos por el contenido final de los artículos.

El libro se compone de cuatro textos que, si bien son autónomos, están interconectados, ofreciendo en su conjunto un marco de análisis y reflexión sobre la violencia política en las organizaciones sociales bolivianas. No pretendemos presentar un marco exhaustivo ni definitivo, sino más bien una invitación, un ejercicio inicial para continuar desarrollando este análisis en un diálogo constante y fecundo con otros enfoques y perspectivas.

Mónica Rocha Medina analiza las diversas formas de violencia política que se manifiestan en la vida cotidiana y en las estructuras organizativas de base. Su trabajo revela cómo la violencia política permea las dinámicas internas de las organizaciones sociales y comunitarias, afectando profundamente su participación y su capacidad organizativa, especialmente cuando se trata de los procesos organizativos de mujeres. Este enfoque que centra la mirada en la “política de la vida cotidiana” es crucial para entender cómo las luchas por la reproducción de la vida están sustancialmente ligadas a las formas de violencia política, entrelazada con prácticas patriarcales que se experimentan en el día a día.

Huáscar Salazar Lohman ofrece una mirada crítica sobre cómo el gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS), a pesar de su origen en las luchas populares, ha reproducido y perpetuado formas de violencia política. Su análisis revela los mecanismos sutiles a través de los cuales se *desorganizaron*, *disciplinaron* y *reorganizaron* las organizaciones sociales, alertándonos sobre

la necesidad de mantener una mirada crítica incluso frente a proyectos políticos que se autodefinen como emancipadores.

José Octavio Orsag Molina sitúa la violencia política actual en un marco histórico más amplio, trazando sus raíces hasta los procesos de colonización y formación del estado-nación boliviano. Este enfoque histórico partiendo desde los pueblos indígenas de tierras bajas, nos permite comprender cómo las lógicas de dominación se han transformado y adaptado a lo largo del tiempo, manteniendo su esencia opresiva bajo nuevas apariencias.

Finalmente, Suzanne Kruyt y Daniela Toledo abordan la violencia política desde una perspectiva interseccional, enfocándose en la experiencia específica de las mujeres indígenas de tierras bajas. Su análisis demuestra cómo las estructuras patriarcales, coloniales y capitalistas se entrelazan para crear formas particulares de opresión y violencia, destacando la importancia de considerar las particularidades de la violencia política en diferentes contextos geográficos y culturales dentro de Bolivia.

En conjunto, estos artículos contribuyen a una comprensión más profunda y crítica de la violencia política en Bolivia, desafiando concepciones simplistas y abriendo nuevos caminos para la investigación y la acción política. Son una invitación a repensar las estrategias de resistencia y transformación social en la Bolivia del presente, reconociendo la complejidad de las estructuras de poder y la necesidad de abordar simultáneamente múltiples formas de opresión y violencia.

Claves conceptuales sobre la violencia política en Bolivia

Análisis y reflexiones desde las organizaciones sociales de base

Mónica Rocha Medina

Resumen:

Este artículo analiza la violencia política en Bolivia desde la perspectiva de las organizaciones sociales de base y comunitarias. Se examinan tres claves conceptuales: la desorganización/fragmentación, el disciplinamiento/violencia, y las nuevas configuraciones resultantes. El estudio revela cómo la violencia política se manifiesta no solo en ámbitos estatales, sino también en la vida cotidiana de estas organizaciones. Se destaca la intersección de dominaciones patriarcales, coloniales y capitalistas en la perpetuación de esta violencia. El análisis se basa en experiencias de organizaciones del Valle Alto de Cochabamba, evidenciando cómo la violencia política afecta particularmente a las mujeres. Finalmente, se discuten las formas de resistencia emergentes, principalmente lideradas por mujeres.

Palabras clave: Violencia política, Organizaciones sociales, Bolivia, Género, Resistencia, Dominación.

El poder que excluye también degrada al que logra ingresar
en él por sus estrechas rendijas.

Silvia Rivera Cusicanqui, 1993.

Introducción

Según el Atlas de Bolivia, en 2022 se registraron 52.270 denuncias relacionadas con “delitos de alta connotación social”, incluyendo violencia familiar, delitos contra la vida, contra la libertad sexual, trata y tráfico de personas, delitos contra la libertad, contra las personas, contra la propiedad, delitos de armas de fuego y avasallamiento (Ministerio de Gobierno, 2022). A estos se suman otras formas específicas de violencia, como la violencia contra las mujeres, la violencia hacia la niñez y el narcotráfico. Sin embargo, no todas las formas de violencia son tipificadas, identificadas y condenadas; existen violencias sutiles y cotidianas que, aunque menos visibles, tienen profundas consecuencias para la vida social.

En los últimos años, nuestro trabajo en el Centro de Estudios Populares se ha enfocado en analizar y comprender las dificultades y estrategias de las organizaciones sociales de base y comunitarias en la gestión de la reproducción de la vida². En este proceso, hemos identificado la recurrencia de la violencia al interior de estas organizaciones como una problemática destacada. Esta violencia, con características particulares, involucra a actores de las mismas organizaciones en su relación con el Estado. Específicamente, hemos investigado organizaciones sociales de base como regantes y organizaciones de mujeres campesinas en la región del Valle Alto de Cochabamba, así como otras comunidades rurales y urbanas del departamento.

2 Ver publicaciones del Centro de Estudios Populares en: <https://ceesp.org.bo/>

Este fenómeno, que reconocemos como “violencia política”, es polimorfo y multidimensional. Sus causas y efectos están entrelazados con las estructuras y relaciones de poder, las cuales, a su vez, enfrentan formas de resistencia internas. En los últimos años, la violencia política se ha asociado principalmente con el acoso y violencia hacia mujeres electas en función pública. Esta grave problemática³ se manifiesta de forma grotesca pero silenciada en los espacios institucionales del estado, tradicionalmente ocupados por varones. Cuando una mujer se hace visible en su accionar político, enfrenta un ensañamiento que puede derivar en una persecución a través de diversos mecanismos de violencia⁴.

Para dimensionar esta problemática, el informe de la Defensoría del Pueblo evidencia los mecanismos de acoso y violencia política hacia las mujeres en el ámbito de la representación política. Muchas son hostigadas y obligadas a renunciar a sus cargos en el marco de acuerdos, previos o no, respecto a la alternancia entre titulares y suplentes. El informe revela que numerosas mujeres han experimentado acoso y violencia política, pero no se han atrevido a denunciar, ya sea por miedo o por considerar que la denuncia no será efectiva (Defensoría del Pueblo, 2023).

Desde 2012, la Ley 243 Contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres ha buscado abordar esta problemática en el ámbito de la representación política. No obstante, consideramos el ámbito político de manera más amplia, abarcando las acciones colectivas y cotidianas que realizan hombres y mujeres para el sostenimiento de la vida. A este despliegue de esfuerzos

³ Según datos de la Asociación de concejales de Bolivia, en 2020 han atendido 120 casos de violencia y acoso político; mientras que, en 2021, 79 casos; en 2022, 76 casos; y, en 2023, 151 casos. Ver: <https://acobol.org.bo/about-me/>

⁴ Este silenciamiento no solo implica atemorizarlas y aislarlas, sino, incluso, asesinarlas, como ocurrió con la concejala Juana Quispe en 2012. Ver: <https://acortar.link/WSlfsI>.

colectivos lo hemos denominado ‘política de la vida cotidiana’ o ‘política que pone la vida en el centro’ (Salazar, Rocha y Kruyt, 2022; Rocha, 2023; Aguilar, Rocha y Salazar, 2023). Esta forma de hacer política se centra en resolver temas vitales para quienes forman parte de un espacio colectivo —como las organizaciones sociales de base o comunidades— y que garantizan la reproducción de la vida.

La violencia política también ha estado estrechamente ligada a la violencia ejercida por el estado a través de sus órganos represivos, mediante la criminalización de la protesta y de las voces críticas. Sin embargo, la violencia política no solo proviene de las instituciones estatales, sino que también deriva de las relaciones que la recrean y actualizan en la cotidianidad de las organizaciones sociales de base y comunitarias (Rocha y Salazar, 2024). Así, las violencias operan sistemáticamente, afectando de manera diferenciada a mujeres y hombres en los espacios de estas organizaciones.

Diversos estudios demuestran que el sustento de muchas violencias son las violencias patriarcales (Gutiérrez, 1999, 2022; Federici, 2019). Aunque estas son las más evidentes, también es posible identificar violencias de otra índole, como las coloniales, racistas y capitalistas (Aguilar, Rocha y Salazar, 2023; Rivera Cusicanqui, 1993; Rocha y Salazar, 2024). Estos mecanismos de dominación han estado presentes en la historia de nuestro país para mantener relaciones de poder ligadas al dominio de unos grupos sociales sobre otros.

Este documento pretende abordar estos aspectos, comenzando con una reflexión sobre los conceptos de violencia y violencia política. A continuación, se delineará una comprensión de la violencia política en tres claves: desorganizar/fragmentar; disciplinar y violentar; y nuevas configuraciones resultantes de

las violencias: reorganizar, someter y resistir, en su relación con el campo político y las relaciones sociales.

Sobre el concepto de violencias y violencia política: definiciones y dimensiones

En el abordaje del concepto de violencia, es fundamental considerar tres perspectivas principales que analizan sus diversas formas de reproducción. Galtung (1969) propone un estudio de la violencia en relación con los procesos de paz, identificando tres formas: estructural, cultural y directa, siendo esta última la más visible. Martín-Baró (1988, 2003) ofrece una definición más amplia, examinando la violencia según sus fines (instrumental o terminal), actores, expresiones, formas (estructural e interpersonal), su carácter histórico y su papel en la reproducción de la espiral de violencia. Por su parte, Segato (2014) analiza la violencia en su relación con las formas de guerra, distinguiendo entre violencia legítima (estatal) e ilegítima (sectores ilegales), además de diferenciar entre violencia instrumental y expresiva.

Para nuestro análisis, el enfoque de Galtung (1969) resulta particularmente relevante. Este autor considera que un acto constituye violencia cuando, pudiendo evitarse, no se tomaron las acciones necesarias para impedirlo. Tal concepto se asocia con la negligencia de aquellos actores capaces de prevenir situaciones violentas. En este contexto, los mecanismos destinados a impedir la violencia quedan inutilizados, lo que se relaciona con una forma de violencia directa, entendida tanto como acción violenta como omisión. Este aspecto es crucial en sociedades donde la violencia es cotidiana, pues esta se perpetúa debido a la inacción. Desde esta perspectiva, la pasividad y la impunidad también constituyen actos de violencia. Esta forma

de violencia indirecta también se refiere al desvío de recursos de los esfuerzos constructivos para la paz. Galtung señala:

En tiempos de guerra, la violencia directa se manifiesta al colocar sus posibilidades por debajo de lo que ocurre realmente y la violencia indirecta proviene del desvío de las herramientas materiales y morales de su verdadero propósito que es construir una realidad cercana a las posibilidades. (Galtung, 1969, p. 169).

Asimismo, la amenaza de violencia constituye una forma de violencia indirecta de tipo psicológica, al implicar el riesgo de daño. Galtung (1969) identifica tres formas interconectadas de violencia: directa o personal (ejercida por un individuo sobre otro); estructural, manifestada como violencia indirecta, donde “la violencia está contenida en la estructura y se presenta como un poder desigual y consecuentemente como posibilidades desiguales de vida” (1969, p. 172), reflejando una injusticia social sistémica; y cultural, referida a aspectos que, a través de la religión, ideología, lenguaje, arte y ciencias, justifican o legitiman las otras formas de violencia (Hueso García, 2000). Estas tres formas operan conjuntamente, como un engranaje, en todo acto violento.

Tanto la violencia directa como la estructural se consideran formas de violencia manifiesta, siendo observables en la realidad social. Sin embargo, existe también una forma de violencia latente que emerge en situaciones inestables. Es importante señalar que mientras la violencia estructural y cultural presentan cierta estabilidad debido a la rigidez de las estructuras sociales y culturales, la violencia directa es más fluctuante, variando según la conflictividad entre grupos y las situaciones de guerra.

En el análisis de la violencia estructural, Galtung (1969) identifica seis mecanismos fundamentales: 1) El orden de rango lineal, que establece claramente quiénes ocupan las posiciones más altas en la estructura social, como la clase política tradicional o actores que han acumulado poder a lo largo del tiempo. 2) El patrón de interacción acíclica, donde el acceso a recursos depende de conexiones con quienes ostentan el poder. 3) La correlación entre rango y centralidad, donde a mayor rango, más central es el rol en las interacciones sociales, ejemplificado por figuras como el presidente de un país o líderes de organizaciones supranacionales. 4) La congruencia entre sistemas, donde las redes que conforman un sistema comparten características sociales, culturales, políticas y económicas similares. 5) La concordancia entre rangos, permitiendo a quienes tienen un rango alto participar activamente en diversos sistemas. 6) La integración de altos rangos entre niveles, donde los individuos de alto rango pueden representarse en todos los niveles, incluso en los más bajos, pero no viceversa.

Este planteamiento evidencia cómo se mantiene la centralidad de ciertos actores sociales vinculados al poder político. Tal posición de centralidad es predominantemente ocupada por varones, sostenida por mecanismos como el “pacto patriarcal”, que se despliega de manera violenta, principalmente hacia las mujeres (Gutiérrez, 2022). En esencia, la violencia estructural “emerge de una desigual distribución del poder y de [el acceso a] los recursos” (Kathleen Eigert, citado en Martín-Baró, 2003, p. 120). Es crucial entender que la violencia estructural constituye el marco desde el cual debe interpretarse cualquier manifestación o expresión de violencia.

Martín Baró (2003) argumenta que cada orden social determina las formas y grados de violencia permitida, reconociendo que

la violencia tiene tanto un fin como una expresividad. Este orden social se establece mediante el dominio logrado por un grupo social. La justificación de la violencia ocurre cuando se define qué violencia beneficia al grupo dominante, a través de mecanismos de legitimación. Consecuentemente, la violencia se acepta socialmente según quién la ejerce, contra quién, en qué circunstancias y en qué medida (Haber y Seidenberg, 1978, citado en Martín Baró, 2003, p. 130).

La violencia política puede entenderse como cualquier forma de violencia ejercida para alcanzar objetivos, ya sea por individuos, colectivos o el Estado⁵. Segato (2014) argumenta que la violencia adquiere legitimidad cuando es ejercida por el Estado, denominándola “violencia legítima”. Barudy (2000) la define como una violencia organizada, derivada de políticas represivas estatales o paraestatales, dirigida hacia sectores de la población considerados como enemigos políticos. Esta forma de violencia se caracteriza por el desprecio a la vida, manifestándose a través de la tortura, la persecución y otros actos violentos, sustentados en creencias que justifican el sufrimiento, los castigos y la destrucción que ocasionan. Esto conlleva a un proceso de deshumanización, donde se establece una jerarquía de vidas consideradas valiosas y otras que no lo son.

Barrios Morón profundiza esta idea, señalando que la violencia política “está estrechamente ligada con el proceso de construcción de un orden y poder determinados, así como con la racionalización de su uso frente a los conflictos sociales” (1993, p. 152). Este proceso sigue un orden social que implica el aumento del descontento, su politización y la expresión directa de la violencia mediante acciones concretas contra objetos y

⁵ Esta categoría puede relacionarse con lo que se conoce como violencia institucional o violencia organizada.

actores políticos. La institucionalización activa de la violencia por parte del estado refuerza, a su vez, la violencia estructural.

Cuando la violencia se institucionaliza, desarrolla sus propios mecanismos de racionalización. Estos se fundamentan en la existencia de un orden social clasista que defiende, con argumentos ideológicos y materiales, su situación de privilegio, sin considerar el caos o las consecuencias que su mantenimiento pueda generar. Se argumenta que esta estructura es natural o divinamente dispuesta y debe ser aceptada, lo cual fortalece la persistencia de la violencia estructural.

La violencia política se manifiesta de forma más evidente como violencia directa, ejemplificada por la presencia de grupos que ejercen violencia física, el constreñimiento del espacio a través de la persecución y el encarcelamiento, y el control mental mediante la manipulación y el chantaje. Martín-Baró (1988) identifica también el mecanismo de la “mentira institucionalizada”, donde lo falso se presenta como verdadero a través de los medios de comunicación oficiales, creando una ficción de realidad. Este análisis revela cómo el Estado ejerce directamente la violencia, aunque no considera plenamente cómo esta se reproduce en el espacio político de las organizaciones sociales y comunitarias de base.

Violencia y guerra: reflexiones sobre la violencia política y sus implicaciones

Guerra y violencia se presentan como dos facetas interconectadas de un mismo fenómeno (Gutiérrez, 2022). La violencia es un elemento central en los conflictos bélicos, mientras que en situaciones de aparente tranquilidad, persiste una guerra de baja intensidad, un fenómeno latente que se manifiesta a través de la violencia encubierta o estructural. En términos generales,

la guerra se define como una contienda entre bandos opuestos con un carácter devastador para la vida humana, otros seres vivos, los paisajes y el patrimonio. Este fenómeno destructivo no solo invade territorios nacionales, sino también los cuerpos-territorios de las personas implicadas, manifestándose en muchos casos como una contraofensiva patriarcal que busca la expropiación de los cuerpos de las mujeres.

Martín-Baró argumenta que la guerra⁶:

ha alimentado la violencia para varias generaciones, ha engendrado criaturas que han mamado en las ubres de la hostilidad, la desconfianza, el resentimiento y la rigidez en las relaciones sociales: ‘La guerra mostró por largo tiempo a los ciudadanos las ventajas del uso de la violencia para lograr los propios propósitos; esto es aplicable no solo a los combatientes durante la guerra, sino a buena parte de la población’ (Cruz, 980. Cit. por Martín-Baró, 2003, p. 87).

La guerra requiere la construcción de un enemigo y la justificación de actos violentos que legitiman la violencia, presentándola como racional dentro del sistema establecido. Este tipo de violencia puede equipararse al terrorismo extremo. Martín-Baró (2003) describe el terrorismo de Estado como un fenómeno en el que “el terror es tanto la causa como la consecuencia del terrorismo” (p. 132). Este “terrorismo desde arriba” establece regímenes de terror donde el miedo es un denominador común, perpetuándose bajo la promesa de proteger a los ciudadanos contra el “terrorismo desde abajo”⁷. En contraste, el terrorismo desde abajo surge como respuesta

6 Los estudios de Martín Baró se basan en el contexto de El Salvador.

7 Estas denominaciones, estudiadas por Hacker (1976), sostienen que el terrorismo desde arriba es resultado de una decisión política que sirve como su propia justificación, mientras que el terrorismo desde abajo surge de la experiencia de una situación de injusticia remediable (Cit. por Martín-Baró, 2003). La diferencia clave entre estas formas de terrorismo radica en su fuente de poder: en el primer caso, la violencia se ejerce desde el Estado o grupos afines, mientras que en el segundo, se utiliza como contraofensiva para resistir la violencia estatal, buscando desafiar o cambiar las estructuras y el orden social establecido.

a la percepción de injusticia social, manifestándose como una forma de violencia política prominente durante las dictaduras militares en Bolivia (1964-1982).

Un elemento central de la violencia extrema —o terrorismo desde arriba— es la deshumanización de la víctima, negando su humanidad y justificando su maltrato bajo la premisa de que ‘no es igual a nosotros’. Además, se observa una confianza ciega en las instituciones sociales y en su supuesta capacidad para contribuir al bienestar colectivo. En tiempos de guerra, todos se ven afectados: tanto las víctimas directas como la población en general, que se ve influenciada por la propaganda, la coerción y la presión para tomar partido por uno de los bandos en conflicto (Martín-Baró, 2003, p. 139-140). Este fenómeno se intensifica en contextos de polarización social y política.

En el contexto actual, las nuevas guerras se caracterizan por su informalidad, involucrando tanto a corporaciones armadas estatales como paraestatales (Segato, 2014). Segato distingue entre violencia instrumental y violencia expresiva: la primera se centra en la eficiencia de la violencia como medio, mientras que la segunda comunica un mensaje de impunidad y ejerce dominio sobre los cuerpos-territorios (Gago y Gutiérrez, 2014). Estas nuevas guerras presentan un carácter de dominación patriarcal, colonial y capitalista, manifestándose en la expropiación de los cuerpos de las mujeres y la naturaleza. Su carácter expresivo (Segato, 2014) o terminal⁸ (Martín Baró, 2003) se evidencia en las formas de dominación territorial, como se observa en el proceso de colonización en la historia de nuestro país. Rivera Cusicanqui denomina a este fenómeno una guerra de baja

8 Martín-Baró (2003) también diferencia entre violencia instrumental y terminal, donde la primera busca un objetivo específico y la segunda es un fin en sí misma. Las distintas formas de violencia se mantienen en un estado de dominación de pocos sobre muchos, caracterizándose como violencia estructural y denunciándose como un desorden establecido.

intensidad, ya que reproduce el colonialismo interno (1993) o la dominación colonial, así como la dominación patriarcal y capitalista a través de la violencia estructural.

Las diversas experiencias de violencia estatal en Latinoamérica (1908 a 1990) revelan un patrón recurrente de dominación y ejercicio de poder. Raúl Barrios (1993) vincula la especificidad de la violencia política con la construcción de un orden y poder determinados, así como con la racionalización de su uso frente a los conflictos sociales. La violencia política ejercida por el Estado se percibe como legítima y se justifica a través de mecanismos de seguridad delegados por la población. Este tipo de violencia sigue una secuencia que incluye el aumento del descontento social, su politización y su expresión directa contra actores sociales y objetivos representantes del orden impugnado.

En síntesis, la violencia y la guerra están profundamente interrelacionadas como componentes de la dominación patriarcal, capitalista y colonial sobre los cuerpos y territorios. Esta perspectiva suscita interrogantes sobre cómo se reproducen estas secuencias de violencia política en la actualidad, qué nuevos órdenes se establecen y qué mecanismos de dominación subyacen en ellas.

Violencia política y resistencia en Bolivia

La historia de Bolivia se ha caracterizado por el uso recurrente de la violencia en sus formas patriarcales, coloniales y capitalistas como herramienta de control por parte de grupos de poder. Esta violencia busca mantener su dominio y socavar las reivindicaciones históricas de sectores sociales como obreros, campesinos, indígenas y, en los últimos años, de las mujeres frente a las injusticias sociales. Las manifestaciones

de violencia han adoptado diversas formas, desde las más brutales y devastadoras hasta las más sutiles o encubiertas, aunque igualmente perjudiciales. A pesar de estas variadas expresiones, las huellas de sufrimiento y dolor persisten en la memoria colectiva de las poblaciones afectadas, sin minimizar las formas más crueles de su expresión.

Desde nuestra experiencia de trabajo con organizaciones sociales de base y comunitarias, particularmente en el Valle Alto de Cochabamba, la violencia política se caracteriza por procesos de desorganización interna, disciplinamiento de voces disidentes o críticas, y formas de reorganización que contribuyen a la dominación patriarcal, colonial y de clase. Aunque el Estado actúa como reproductor de estas formas de dominación, no es el único responsable; estas dinámicas se despliegan en espiral en el marco de las relaciones establecidas en este contexto.

Es crucial resaltar que la noción de violencia política no se limita al ámbito estatal, con su carácter monopolizador y expropiador de decisiones, sino que también se manifiesta en la vida cotidiana, en las organizaciones sociales y comunidades donde hombres y mujeres realizan colectivamente actividades de gestión de la vida. A esto lo hemos denominado ‘política que pone la vida en el centro’ o ‘política de la vida cotidiana’ (Salazar, Rocha y Kruyt, 2022; Rocha, 2023; Aguilar, Rocha y Salazar, 2023). Los liderazgos en estos espacios organizativos participan activamente tanto en ámbitos de política cotidiana como en esferas estatales, a través de la representación política partidaria.

En el trabajo con mujeres de organizaciones sociales del Valle Alto, se identificaron diversas formas de violencia política que contribuyen a su disciplinamiento, como la neutralización

de sus capacidades de decisión, estrategias de mediación patriarcal que suplantán sus voces y representatividad, falta de reconocimiento de sus liderazgos, funcionalización de sus organizaciones para servir a intereses de organizaciones mixtas controladas por varones, presión y sobrecarga de trabajos de cuidado en sus hogares cuando participan como dirigentes, y acoso constante. (Aguilar, Rocha y Salazar, 2023).

En el contexto de la violencia política, la fragmentación es un aspecto común en los procesos de dominación, manifestándose como desorganización o separación patriarcal, colonial y capitalista. Hemos denominado a esta primera etapa del mecanismo de dominación como desorganización o fragmentación. La segunda etapa es el disciplinamiento, posible solo mediante el ejercicio de la violencia directa, machista, estructural y cultural. La tercera etapa es la reorganización, que implica el sometimiento de sujetos y organizaciones sociales a la dominación de quienes detentan mayor poder.

Aunque presentamos estas etapas o claves de manera diferenciada, es importante notar que pueden operar simultáneamente. A pesar de estos procesos, persisten formas de resistencia, principalmente lideradas por mujeres que desafían la violencia política. Cada uno de estos mecanismos o claves en la violencia política merece un análisis detallado por sí mismo.

Primera clave. Desorganizar y fragmentar como estrategia de dominación

La fragmentación se presenta como una característica omnipresente en todas las formas de violencia. Este proceso implica la ruptura del tejido social a través de diversos mecanismos, ya sea mediante estrategias sutiles, como ganarse

la confianza de la víctima y generar confusión, o a través de actos violentos evidentes. Fragmentar equivale a desbaratar el territorio del otro, desdibujando o difuminando sus límites. (Martín-Baró, 2003).

La fragmentación opera como una forma de separación y desorganización que ha sido utilizada en los procesos de dominación capitalista, patriarcal y colonial. Gutiérrez, Sosa y Reyes (2018) lo describen en su concepto de “amalgama de dominación”:

Este complejo de expropiación, explotación y dominación se funda en cadenas de separaciones y en la fijación de mediaciones para la gestión de tales separaciones. En relación a la dominación patriarcal, la entendemos como el radical e insistente proceso de separación de las mujeres entre sí, de ellas con sus creaciones y, en particular, con su prole. Tal dominación supone una imposibilidad de asumir las diferencias –las sexuales, en primera instancia, pero no sólo esas– al establecer una jerarquía de los varones y una desvalorización de lo femenino –o feminizado– que se fija mediante un orden de cosas que se impone a las mujeres como constricción práctica –material y psíquica– para que cumplan con conjuntos de deseos ajenos (Gutiérrez; Sosa y Reyes, 2018: p. 2).

En este contexto, la separación entre mujeres emerge como un aspecto crucial en el establecimiento de las relaciones de dominación, acompañada de la subyugación de sus cuerpos. Si concebimos esta expresión como una violencia constante, se asemeja a una guerra de baja intensidad a la que las mujeres se ven sometidas a través de la separación entre ellas y la desorganización. Una dirigente del Valle Alto de Cochabamba lo expresa de la siguiente manera:

De alguna manera quieren manejarnos. Buscan un compañerismo, quieren hacernos pelear entre nosotras. No les interesa si nosotras apoyamos a alguien o no, no les importa. Ellos dicen: “Tú vas a ir en contra de ella y punto”. Además, lo que dicen, que es bien feo, es: “Ella es soltera, puede meterse con cualquiera. ¡¿Cómo?! Pero así hablan ellos». (Relato de Juliana Ramírez. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2023, p. 40).

En la instauración del orden capitalista, los procesos de acumulación originaria mediante la dominación y apropiación de la tierra, la naturaleza y los cuerpos/territorios femeninos y masculinos resultaron imperativos. Estos procesos desplazaron las formas comunitarias de solidaridad que regulaban el ritmo de las relaciones sociales, siendo reemplazadas por despojos violentos. Estos despojos solo pudieron llevarse a cabo mediante extrema violencia, siendo las mujeres el principal objetivo de esta guerra conocida como la caza de brujas⁹. Este fenómeno no solo profundizó la división entre hombres y mujeres, sino que también fue una respuesta a la resistencia que las mujeres opusieron a las relaciones capitalistas (Federici, 2019).

El desarrollo del capital requirió la construcción de un orden patriarcal en el cual las mujeres desempeñaran un papel subordinado, de servidumbre, donde la división sexual del trabajo es fundamental para sostener este orden de dominación capitalista y patriarcal. Federici (2019) señala que la acumulación originaria implicó una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que separaron a los trabajadores entre sí. Este proceso de violencia, ejemplificado por la caza de brujas en la Edad Media, significó además una apropiación de las capacidades productivas de las mujeres, es decir, una captura de sus cuerpos, aislándolas

⁹ Una guerra contra las mujeres, en un intento coordinado de degradarlas demonizarlas y destruir su poder social (Federici, 2019, p. 323).

y separándolas de otras mujeres, sirviendo al orden patriarcal como cuerpos reproductivos dependientes de un hombre.

Silvia Rivera Cusicanqui (1993) destaca cómo el hecho colonial ha sido estructurador de la historia de nuestro país, a través del desbaratamiento de las formas comunitarias que persistieron en diferentes etapas históricas. El patriarcado es parte esencial del colonialismo y ambos constituyen la base de la violencia estructural profunda, tanto latente como manifiesta. Durante la época colonial, las mujeres indígenas fueron subordinadas a amos o amantes españoles, incluyendo curas, soldados y encomenderos, a través de la violencia sexual o la expropiación de su fuerza de trabajo mediante el tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras.

El terror impuesto durante la caza de brujas afectó profundamente el psiquismo de hombres y mujeres y sus formas de vinculación, marcando una separación importante entre ambos géneros y entre las propias mujeres. Federici (2019, p. 329) afirma: “No hay duda de que los años de propaganda y terror sembraron entre los hombres las semillas de una profunda alienación psicológica con respecto a las mujeres, lo cual quebró la solidaridad de clase y minó su propio poder colectivo”. La caza de brujas dispersó y fragmentó todas las energías de protesta latente.

Sin embargo, procesos paralelos y posteriores evidencian resistencias por parte de mujeres y formas comunitarias. Esta resistencia a los procesos de fragmentación y desorganización se puede observar, por ejemplo, en experiencias concretas de mujeres de una organización de regantes del municipio de Arani en Cochabamba, integrada principalmente por mujeres, y de la cual también participan varones, cuyo objetivo es gestionar el agua para riego, un elemento crucial para la gestión de la vida:

También somos conscientes cómo la situación para las mujeres ha ido cambiando, ahora ya no somos sumisas, ya tenemos voz y voto. Antes, la mujer era como si fuera un hijo, ante la justicia era así. Nuestro esposo tenía que ir para firmar alguna cosa, para que hable algo por nosotras, la palabra de la mujer no valía, ahora ya vale. Antes ni el título llegaba a nombre de la mujer, en nombre del varón llegaba, si estabas casada el varón siempre iba adelante, pero ahora, no [...]. Se puede mejorar esta situación y nosotras seguimos organizadas y luchando para que sea así. (Relato plural de mujeres y varones de la Asociación de Regantes del Pozo de Flores. En Aguilar y Flores, 2024, p. 50).

Aunque las formas de dominación están arraigadas en el presente y en los espacios organizativos, se espera que las mujeres no participen y cumplan con su rol dentro de la separación sexual del trabajo, es decir, ser sujetos para la reproducción y los trabajos de cuidado. Sin embargo, ellas también resisten y se enfrentan a este desafío en torno a los mandatos de género que se expresan en formas de violencia estructural y cultural:

Una amiga me ha dicho esto: “Tienes que decidirte, ¿quieres seguir con la política o quieres tener una familia?”. Y yo le dije: “Las dos cosas puedo” y me ha respondido: “No vas a poder, no vas a poder tener hijos ni una familia estable”. Y eso me da rabia. ¿Por qué a nosotras nos dicen de decidir eso? “O decides vivir una vida normal, con familia, o decides ser dirigente”. Y no nos dicen a hombres y mujeres, nos dicen sólo a las mujeres. A las mujeres jóvenes que son dirigentes les dicen eso, siempre les dicen eso. Y lo más grave es que no sólo nos dicen, sino que esta realidad sí nos obliga a elegir eso. No hay mujeres dirigentes de algún nivel que tengan una familia estable. (Relato de Fernanda Gómez y Erika Aguilar en Aguilar, Rocha y Salazar, 2023, p. 53).

Estos procesos persisten en el imaginario colectivo y continúan influyendo en las relaciones sociales contemporáneas. La desorganización conlleva procesos de fragmentación y separación de sustentos históricos, arraigados en la acumulación originaria del capital y marcados por la dominación patriarcal, capitalista y colonial. La dominación colonial se refiere a las relaciones sociales de dominio y explotación, heredadas de la colonia y desarrolladas por el capitalismo contemporáneo (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018). Asimismo, en la colonización, como acto persistente de agresividad y anulación de toda capacidad política de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas, opera la separación de las capacidades políticas, donde también hay una mediación patriarcal, actualizando la cosificación y ornamentación de lo indígena (Rivera Cusicanqui, 2019). Estas lógicas de dominación se reproducen en las relaciones cotidianas, devaluando y negando las capacidades de expresión propia de quienes forman parte de las comunidades y organizaciones sociales de base.

Los procesos de despojo múltiples, que inhiben y degradan la capacidad política de las tramas de interdependencia -desgarradas por el capital-, también son mecanismos de mediación en el desarrollo del capital (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018). Estas mediaciones se materializan en la separación de las mujeres entre sí y con sus creaciones (mediación patriarcal), en la separación de las colectividades humanas con sus medios de existencia (mediación dineraria), y en la división de las capacidades políticas de organizaciones y comunidades para autodeterminar su vida colectiva (mediación de la ley colonial) (ibidem).

La violencia opera a través de la confusión que deja sin mecanismos de respuesta a las personas. La desorganización

pretende romper los tejidos sociales y el sentido de interdependencia entre los individuos e instaurar una nueva ley que responde a los grupos de poder. Solo se puede romper el tejido social a través del ejercicio de violencia. Un ser humano es pensado como una cosa, cosificado, deshumanizado y, por tanto, desvalorizado en su condición humana.

El asedio constante hacia las tramas comunitarias (Gutiérrez, et al. 2018), como las comunidades o las organizaciones sociales de base, genera procesos de desorganización, obligándolas a aceptar disposiciones que a menudo emanan “de arriba” y cuyo origen no siempre es claro. Esto se evidencia en la elección de dirigencias femeninas en el Valle Alto, donde la mediación patriarcal interfiere, creando una ilusión de decisión autónoma entre las mujeres y oscureciendo la verdadera fuente de estas decisiones:

Y entonces decimos nosotras: “Es un logro”, en su momento nosotros hemos dicho: “Esto es un logro” y sí, fue un logro. Pero pensándolo ahora, con más distancia, han sido ellos [dirigentes varones de las subcentrales y de las regionales] quienes han decidido quién va a ser quién no va a ser candidata para el congreso, no hemos decidido nosotras, las mujeres. (Relato de Julia Ramírez. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2023).

Es importante señalar que la desorganización interna de las organizaciones sociales también ocurre a través de mecanismos de mediación partidaria de orden patriarcal y colonial, como el autoritarismo, la corrupción, el prebendalismo y el clientelismo o pongueaje político¹⁰. Un ejemplo significativo de corrupción relacionado con el prebendalismo y clientelismo político

10 El pongo en el ámbito político puede ser un sujeto que ocupa una función en reconocimiento a su rol en la campaña electoral o como favor político y que sirve para asegurar la lealtad de un grupo determinado en un sistema clientelar, así suelen estar asociados a prácticas de corrupción o clientelismo.

es el caso del Fondo Indígena (2006-2015), donde numerosas organizaciones sociales campesinas, interculturales y Bartolina Sisa se vieron involucradas al recibir fondos para proyectos que nunca se concretaron. Esta situación generó descrédito hacia estas organizaciones (Salazar, 2023) y hostilidad hacia sus integrantes. Una miembro de una organización del Valle Alto que gestionó un proyecto a través de este Fondo relata el acoso que vivió su dirigente:

Ahora [hay proyectos] por todo lado, pero en ese tiempo no era así. Los proyectos no llegaban. Entonces, así, en esa circunstancia, doña [María gestionó el Proyecto]. Cuando ha habido este problema del Fondo Indígena, pues ya la gente ha hablado por demás y como la prensa ha dado tanta cobertura [...].

Entonces, también me pongo en el lugar de la demás, de la gente, ¿no ve? Les sale en el periódico, sale en la tele.

O sea, yo creo que hasta yo puedo renegar y puedo decir esas personas que han robado y puedo decir cosas, ¿no?

Bueno, también se entiende, pero sin llegar a la verdad, o sea, ha lastimado mucho. Y doña María de esa parte, como ella ha sido la que ha firmado también el aval, digamos, entonces a ella la han atacado bastante, a su familia. (Entrevista a Dirigenta del Valle Alto, 2022).

En otro caso, la desorganización se evidencia a través de la corrupción y el autoritarismo, como ocurre con las Bartolinas de una comunidad del municipio de Sacaba en Cochabamba. Ante esta situación, y como estrategia de resistencia, las mujeres optan por no participar mientras persista ese liderazgo¹¹:

Fernanda: Nuestra organización de las Bartolinas está desapareciendo, porque nuestra central que se eligió, desde

11 Los nombres utilizados en los relatos expuestos a continuación son seudónimos.

la primera vez, sigue hasta ahora. Ella no se cambia porque... Debe llamar a elecciones. Por eso la gente no asiste.

Luisa: Es que otras compañeras no quieren participar.

Fernanda: Ella debe convocar a elecciones porque no quiere soltar ese cargo [...]

Luisa: Sí, debe llamar, por lo menos como ampliado y venir todas con nuestros sellos y entrar sin miedo, todos entran ahí, así podemos aprender.

Entrevistadora: Si hubiera ese cambio, ¿ustedes se pueden volver a organizar?

Fernanda: Sí, podemos organizarnos. Ella ya está más de 15 años.

Luisa: Ahí en la Central también lo han dicho que debe llamar a elecciones, ella no hace caso.

Fernanda: Si ella se sale y llama a un ampliado, cada sindicato por obligación [enviará] para conformar una cartera y podemos aprender.

Luisa: Hay ayudas, solo no va. A mí me manda. Como subcentral voy. Ella me manda, solo voy a sellar. Yo también estoy cansada a mí no me dan pasaje, pierdo mi tiempo, a mí no me dan viáticos. Debe llamar urgente.

Fernanda: Doña Luisa también tú tienes la culpa. Como subcentral debes exigir, pedir cambio, elecciones.

Luisa: No me hace caso. No asisten. Con quién vamos a hacer la reunión, si no hay gente.

Fernanda: La Mariela de la central ha dicho, 'nunca voy a salir de ese cargo'.

Luisa: Nosotras tenemos todo, equipos de lechería, computadoras y todo eso se lo llevó doña Mariela.

Fernanda: Por eso nosotras no queremos organizarnos, mientras ella esté en ese cargo nadie va a asistir.

(Entrevista con mujeres de una comunidad del Municipio de Sacaba, Cochabamba, 2022).

La desorganización y la fragmentación son estrategias fundamentales de dominación presentes a lo largo de la historia, desde la caza de brujas en Europa y los procesos coloniales en América hasta las prácticas actuales de corrupción y clientelismo. Estos mecanismos mantienen la violencia estructural, sumada a otras formas de violencia como la cultural y la directa, a través de una arremetida permanente, una guerra de baja intensidad, hacia las tramas comunitarias y las mujeres. Esto debilita y busca aislar a las mujeres para consolidar un orden patriarcal, colonial y capitalista. La violencia y la separación entre mujeres desbaratan el tejido social, imponiendo nuevas formas de control y dominación que perpetúan la desigualdad e influyen en la capacidad organizativa para abordar aspectos cruciales relacionados con la reproducción, el cuidado de la vida y las resistencias de las organizaciones sociales de base y comunidades.

Segunda clave. Disciplinar y violentar

La violencia es inherente a las dinámicas de dominación donde convergen el orden patriarcal, la explotación capitalista y el régimen colonial. Funciona como un dispositivo de control y aleccionamiento de despojo renovado (Navarro, 2015; Federici, 2019).

Históricamente, se han utilizado diversas formas de disciplinamiento y violencia como métodos de control, desde técnicas de exhibición y castigo ejemplar hasta formas modernas de control de los cuerpos. Ejemplos de estas últimas incluyen

las formas de violencia ilegítimas (Segato, 2014) operadas por grupos informales como el narcotráfico, el contrabando, y los procesos extractivos en Bolivia, particularmente en la minería de larga data. La violencia no solo busca mantener el orden establecido, sino que también se integra como un componente esencial del capitalismo, colonialismo y patriarcado.

La violencia se manifiesta en múltiples formas y modalidades, involucrando a diversos actores y sirviendo a diferentes propósitos. En su esencia, es un ejercicio de poder destructivo que puede provocar daños físicos y psicológicos significativos en las víctimas. Como señala Barudy (2000), la violencia implica un abuso de poder acompañado de profundo sufrimiento, especialmente para las víctimas, pero, paradójicamente, también puede afectar a los perpetradores y a la comunidad circundante.

La violencia solo se legitima en tanto el sistema social tolere interacciones abusivas y violentas, alimentadas por una pérdida de empatía y una ideología que justifica el poder y la dominación. Esta justificación también puede entenderse a través de los procesos de separación mencionados anteriormente. Este marco ideológico permite a quienes ejercen violencia racionalizar y mistificar sus acciones como legítimas, como ocurre en los espacios cotidianos de las organizaciones sociales. Esta situación se puede ver reflejada en un Congreso departamental de mujeres de la Organización Bartolina Sisa en Cochabamba, al que asisten varones e insisten en dirigirlo, violentando a las mujeres como una acción legitimada no solo por los varones sino también por otras mujeres:

Por ejemplo, de todos los congresos en los que participamos las mujeres —tanto departamentales, congresos regionales, congresos provinciales—, en una de esas, en un congreso

departamental de las Bartolinas hace 2 años, el congreso era en Tapacarí. [...]

«Pero bueno, en ese congreso que decía yo participé, estaba acreditada, como también varias compañeras. Y bueno, el tema es que cuando veía la participación, porque se supone que es un congreso departamental de mujeres, vi que la participación de estas regionales, específicamente en la Región Andina, eran casi todos varones. Son las mismas compañeras que tienen la costumbre de ser persuadidas y respetar siempre la decisión de los hombres. Son comunidades muy aferradas al machismo, al patriarcado».

«Y bueno, vi participando a varios hombres. Es más, no querían que participemos las mujeres. Cuando hablábamos o decíamos algo las mujeres, con el fin de colaborarnos, nos silbaban, nos hacían berrinches en el propio congreso de mujeres. Es más, algunas hemos sido agredidas personalmente por un hombre, a veces pierden el respeto». (Relato de Sofía Casimiro. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2023).

Como se observa, la violencia no solo actúa como un instrumento de opresión individual, sino que sostiene estructuras de poder. Las mujeres, para lograr sus objetivos, deben pasar por el consentimiento de los varones, lo que se entiende como mediación patriarcal. Es decir, deben tener conexión con quienes ostentan el poder, en este caso los varones, porque de otra forma es difícil obtener algo (Martín-Baró, 2003). Estas organizaciones que reproducen lógicas patriarcales operan de forma isomórfica o congruente entre sistemas (Martín Baró, 2003) con otras estructuras organizativas aún más grandes, como pueden ser sus entes matrices: la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CESUTB) o la Central Obrera Boliviana (COB), cuya estructura superior es dirigida exclusivamente por varones.

Siguiendo a Martín-Baró (2003), la violencia también tiene un carácter y enraizamiento histórico. En relación con los procesos coloniales persistentes en nuestro país, Rivera Cusicanqui (1993) denomina a esto como la reconstitución continua de estructuras de dominación elaboradas a partir de la conquista. Este enraizamiento histórico también se expresa en lo profundo del patriarcado a través de la guerra contra las mujeres (Federici), la cual se reactualiza en las experiencias del presente mediante formas de disciplinamiento. Rivera Cusicanqui, por ejemplo, evidencia esta dinámica en el clientelismo político del cual participaban principalmente varones en gobiernos populistas como los de Víctor Paz Estenssoro (1952-1956, 1960-1964, 1985-1989), Hernán Siles Suazo (1956-1960, 1982-1985), Evo Morales (2006-2019) y Luis Arce (2020 hasta la actualidad).

En los periodos de gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), también se ha ampliado la participación de las mujeres en el campo de decisión política partidaria mediante la paridad y alternancia. Sin embargo, esta participación está cargada de muchas violencias. Tanto las mujeres que forman parte de las organizaciones sociales de base y comunitarias como aquellas que integran alguna representación política enfrentan distintos tipos de violencia al interior de estos espacios y se ven confrontadas en su participación. Otra forma de dominación es el clientelismo político, que también afecta a las mujeres. No obstante, participar en estos espacios también puede ser una forma de subvertir y resistir al orden dominante.

Situando la problemática de la violencia en el contexto de las organizaciones sociales de base y comunitarias, Rivera Cusicanqui (1993) evidencia que el sindicalismo rural ha jugado un papel crucial en la desarticulación de las estructuras comunitarias indígenas. Este proceso ha impuesto

modelos occidentales de organización, socavando las formas democráticas internas de los ayllus y comunidades. El mestizaje y ciudadanización resultantes han implicado la negación de prácticas tradicionales y una transición hacia formas sindicales más centralizadas, subordinadas a las dinámicas estatales y partidarias.

Una estrategia de subordinación ha sido el clientelismo político. Por ejemplo, desde las dinámicas estatales y partidarias se cataliza el tema de quién será candidato político dentro del MAS, dejando de lado otras discusiones sobre problemáticas cotidianas que viven las personas. Una dirigente del Valle Alto relata:

Ahora se habla de quién va a ser candidato, que claro que se tiene que hablar, pero no solo se puede hablar de eso. Todo el tiempo lo ocupa el tema político y no los problemas que normalmente solucionábamos. Hasta incluso había casos que peleaban parejas y el sindicato lo solucionaba o la subcentral solucionaba un castigo a ambos y se arreglaban las cosas. Pero ahora esos casos lo toman para menos. Entonces eso ya no se toca. El tema político abarca toda la agenda. Entonces, no puede ser así. (Relato de Juliana Ramírez. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2024).

En la actualidad, los sindicatos campesinos, tanto en el Valle Alto como en otras partes del país, continúan funcionando como aparatos de control y disciplinamiento. Perpetúan dinámicas de exclusión —de voces críticas y especialmente de mujeres— y clientelismos que benefician a ciertos sectores políticos dominantes. Esta estructura clientelar no solo excluye a quienes no están alineados con el poder establecido, sino que reproduce y refuerza jerarquías patriarcales y coloniales dentro de la sociedad boliviana actual (Rivera Cusicanqui, 1993).

Así, el sindicalismo cumple un rol disciplinador al servicio de los procesos de colonización y, en segunda instancia, de los procesos patriarcales. Su carácter patriarcal se evidencia actualmente en las formas de ejercicio de violencia hacia las mujeres en todas sus escalas.

En los últimos años, el Movimiento al Socialismo ha utilizado estrategias excluyentes y autoritarias para consolidar su poder político, especialmente contra quienes no se alinean con ellos. Esta forma de dominación política refleja no solo la continuidad de prácticas coloniales, sino también la perpetuación de estructuras patriarcales que subordinan y disciplinan tanto a hombres como a mujeres. El clientelismo se convierte en un estilo político del modo de dominación colonial y patriarcal, donde indígenas y mujeres son utilizados por el poder para asegurar una fachada de democratización que solo encubre la exclusión (Rivera Cusicanqui, 1993).

De forma más precisa, algunas formas de disciplinamiento presentes en el contexto de las organizaciones sociales de base y comunitarias, como las del Valle Alto, son las siguientes:

- **Censura y silenciamiento de voces:** Tanto hombres como mujeres dentro de las organizaciones sociales pueden experimentar censura y silenciamiento de sus voces, a través del aislamiento de los espacios de toma de decisión, del descrédito y la deslegitimación de sus demandas.
- **Constante entorpecimiento del ejercicio de derechos políticos:** Se utilizan diversos mecanismos para obstaculizar el ejercicio político de hombres y mujeres, especialmente de estas últimas, limitando así su capacidad de representación y participación. Estos mecanismos

pueden incluir una exagerada burocratización, manipulación de procesos electorales internos como la prórroga, el denominado “dedazo”, la compra y venta de cargos, y el acoso sexual hacia las mujeres, entre otros.

- **La presión familiar:** En el caso de las mujeres, es común que sus familias las presionen para que no participen activamente en las organizaciones sociales. Estas presiones se justifican en normas culturales y patriarcales de la división sexual del trabajo arraigadas en la sociedad.
- **El miedo persistente y amenaza constante:** El clima de violencia política puede generar un miedo constante que desalienta la participación activa y la libre expresión de voces críticas, creando entornos de censura y conformidad por temor a represalias.
- **Pedagogía de la crueldad:** Este término acuñado por Rita Segato (2014) describe cómo la violencia política no solo implica coerción física, sino también una enseñanza cruel que subyuga a individuos y comunidades a través del miedo y la intimidación. Sirve para imponer normas y comportamientos considerados aceptables dentro de las organizaciones sociales, perpetuando así las estructuras de poder existentes.

De manera más precisa, el disciplinamiento patriarcal se sostiene mediante mediaciones o pactos patriarcales dentro de las organizaciones sociales de base y comunitarias. Estas mediaciones recrean un conjunto de violencias que disciplinan y regulan las dinámicas de las organizaciones en torno a intereses de grupos de poder que operan desde el estado. En particular, el disciplinamiento hacia las mujeres se manifiesta de diversas formas, tales como el suplantamiento de sus

voces y representatividad, la invisibilización, el acoso sexual, la acusación por incumplimiento de mandatos de género, la sobrecarga de trabajos de cuidado, y la funcionalización de sus organizaciones al servicio de intereses de organizaciones mixtas. Estas violencias no solo reposicionan una política controlada por varones, sino que la recreación de estas jerarquías dentro de las organizaciones genera un canal de disciplinamiento de toda la organización a los requerimientos de grupos de poder que controlan o disputan las instituciones del Estado (Rocha y Salazar, 2024).

Por su parte, la dominación colonial encuentra su correlato en formas de clientelismo o pongueaje político que reactualizan la dominación y restringen posibilidades de cambio. El clientelismo político es un estilo persistente en nuestro país, reactualizado en cada gobierno popular desde 1952. Según Rivera Cusicanqui, el clientelismo permitió “reconstituir un modo de dominación, estatal, patrimonial-colonial (y patriarcal) de larga data” (1993, p. 86).

Aunque la dominación capitalista ha sido menos abordada en este trabajo, se evidencia en los procesos extractivos actuales. La informalidad, la falta de acceso a mercados para productores agrícolas y precios justos ilustran cómo el “mercado libre” funciona como herramienta de dominación de quienes detentan el capital frente a quienes no lo tienen (Rivera Cusicanqui, 1993), donde se encuentran gran parte de los sectores populares de nuestro país, tanto en ámbitos rurales como urbanos. Esta dinámica perpetúa la desigualdad social a través de la explotación de los cuerpos y la pauperización de las condiciones de vida.

Todas estas formas de violencia sirven como medio de aleccionamiento y transmiten un mensaje, lo que Segato

denomina violencia expresiva (2014). Esta violencia busca transmitir un mensaje de poder, centrado en una pedagogía de la crueldad, orientada a aleccionar a quienes no deseen someterse al orden de dominación.

En esta segunda clave, hemos querido evidenciar cómo la violencia actúa como herramienta central en las dinámicas de dominación patriarcal, colonial y capitalista. Se integra en la violencia estructural y política a través de mecanismos de control social, los cuales sirven para mantener el orden de poder establecido, sometiendo cuerpos y voces que interpelen dicho orden. En este sentido, las violencias ilegítimas y las dinámicas de clientelismo político ejemplifican cómo la violencia opera no solo para controlar a los individuos, sino que perpetúan el orden de dominación. Así, el disciplinamiento a través de la violencia es fundamental para este propósito.

Tercera clave. Nuevas configuraciones: reorganizar, someterse o resistir

El ejercicio de violencia política y el disciplinamiento de los cuerpos genera un proceso de reorganización, estableciendo nuevas dinámicas bajo las formas de dominación instauradas a través de la violencia política. Este proceso de disciplinamiento, mediante la opresión y coerción, produce sometimiento, pero también suscita resistencia a través de respuestas colectivas y organizativas, lideradas principalmente por mujeres. Son ellas quienes confrontan y resisten estas formas de dominación mediante diversas estrategias.

Como se planteó anteriormente, la reorganización puede resultar en el sometimiento de las organizaciones sociales de base y comunitarias a las dinámicas estatales y partidarias. Este sometimiento, consecuencia del disciplinamiento, se

manifiesta en el silenciamiento de voces y preocupaciones en torno a la reproducción de la vida. Además, puede acompañarse de autocensura, autocontención, debilitamiento de las formas comunitarias y transferencia parcial del poder de decisión a actores políticos ajenos a la organización social o comunitaria. Esto conlleva una disminución de la energía vital para abordar las problemáticas relacionadas con la reproducción de la vida y las formas de reproducción de la violencia.

La dominación también se oculta mediante el uso de términos que enmascaran su naturaleza, como “despatriarcalización”, “descolonización”, “economía para vivir”, entre otros. Esta estrategia, en palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (1993), aparenta un “cambiar sin que nada cambie”.

A pesar de este panorama desalentador, emergen formas de resistencia basadas en lo que hemos denominado “política de la vida cotidiana”, donde se atienden y discuten los problemas que aquejan a los miembros de las organizaciones sociales de base y comunidades. En una comunidad de regantes en el municipio de Arani, por ejemplo, el centro de las preocupaciones es el agua gestionada por las mujeres, buscando visibilizar la importancia de su trabajo:

Las mujeres desempeñamos un papel crucial, no solo manteniendo vivas las tradiciones agrícolas, sino también sosteniendo la comunidad y el bienestar de nuestras familias. A lo largo de generaciones, hemos heredado una sabiduría que va más allá del cultivo de la tierra, abarcando el cuidado de los hogares y la educación de los más jóvenes. (Relato plural de una Asociación de regantes en Arani. En Aguilar y Flores, 2024, p. 37).

Estas resistencias son principalmente sostenidas por mujeres. A pesar de la violencia política, las mujeres del Valle Alto que

participan en organizaciones sindicales como las Bartolinas o asociaciones de regantes persisten en su participación en espacios políticos predominantemente masculinizados, formando alianzas entre ellas para habitar estos espacios hostiles de forma acompañada. Otra forma de resistencia es el poder hablar: expresar su experiencia, ya sea para manifestar su malestar, posibilitar el diálogo con otras mujeres o denunciar las experiencias de violencia.

El relato de Juliana Ramírez, dirigente del Valle Alto, evidencia la dificultad que enfrentan las mujeres para hablar ante el control masculino y la insistente mediación patriarcal:

O si terminan siendo dirigentas, ahí están varios maridos en todas las reuniones, al lado de sus esposas, controlando. Las mujeres dirigentas no pueden hablar con libertad, no pueden hablar nada. (Relato de Juliana Ramírez. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2023, p. 41).

Por su parte, Sofía Casimiro muestra en su relato la resistencia a la mediación patriarcal a través de la articulación de las mujeres, esa potencia del “entre mujeres” del que hablan Sosa, Gutiérrez y Reyes (2018):

Pero entre mujeres dijimos: ‘¿Qué hacen aquí?, ¿qué hacen aquí?, ¿qué hacemos?’ Y entre las mujeres mismas dijimos: ‘¿Por qué están aquí? No dirán que están acreditados, es un Congreso Nacional de mujeres’. Entonces decidimos: ‘Ya, nos moveremos así, así y así’. Hemos hablado con la policía sindical y hemos ido al presidium, preguntándoles: ‘¿Por qué están permitiendo dar las acreditaciones a los hombres si éste es un Congreso Nacional de mujeres? Hermanas, entonces hagamos respetar’. Entonces, la mesa presidium dio la instrucción a la representante de la policía sindical: ‘¡Fuera hombres!’ Y todos, todos tenían que hacer caso. Eso sí me gustó y me sentí

satisfecha, porque a toditos se les ha retirado del congreso. Era en un coliseo cerrado y a toditos se los ha sacado. (Relato de Sofía Casimiro. En Aguilar, Rocha y Salazar, 2023, p. 48).

Ante la violencia patriarcal, las mujeres establecen tejidos colectivos, lo que Gutiérrez, Sosa y Reyes (2018) denominan el “entre mujeres”, donde se entretajan amistades políticas (Gutiérrez, 2022), justamente para acuerparse ante las múltiples violencias, pero también como “fértil camino de enlace, lucha y creatividad” (Sosa, Gutiérrez y Reyes, 2018, p. 2). En este contexto, son principalmente las mujeres las que están resistiendo a las distintas formas de dominación que se despliegan a causa de las violencias patriarcales, capitalistas y coloniales.

A manera de conclusión

El análisis de la violencia política revela su carácter complejo y profundamente arraigado en las estructuras de dominación. Esta violencia no se limita al ejercicio estatal perpetrado por aparatos represivos legitimados, ni a la violencia que enfrentan las mujeres en el campo de la representación política. La problemática puede comprenderse de manera más amplia, abarcando la violencia que se manifiesta en la vida cotidiana dentro de las organizaciones sociales de base y comunitarias. En estas organizaciones se recrean relaciones de dominación en las que el estado y el partido político del MAS juegan un papel significativo. Esta forma de violencia busca situar la política partidaria y las disputas de grupos de poder en el centro de la vida, relegando a un segundo plano problemáticas urgentes y vitales para la reproducción de la vida.

En este fenómeno confluyen mecanismos de dominación patriarcal, colonial y capitalista, expresándose a través de

diversas formas, incluyendo el clientelismo político, la violencia directa, cultural y estructural. La violencia estructural se reproduce mediante distintas formas de violencia y es una expresión de las diversas formas de dominación. El pacto y las mediaciones patriarcales dentro de las organizaciones recrean un conjunto de violencias que disciplinan y regulan las dinámicas organizacionales en función de los intereses de grupos de poder que operan desde el estado. Paralelamente, la dominación colonial se refleja en formas de clientelismo o pongueaje político, que reactualizan la dominación a través de mecanismos clientelares y prebendales, limitando las posibilidades de cambio.

Para mantener el statu quo y, por ende, el orden de dominación, surgen formas de disciplinamiento cuando emergen reivindicaciones relevantes para el cuidado y reproducción de la vida. El proceso de reorganización implica que las organizaciones sociales de base y comunitarias se someten a agendas estatales y partidarias, postergando sus propias necesidades. Sin embargo, aunque la reorganización puede llevar a un sometimiento por parte de estas organizaciones, en otros casos también surgen resistencias, principalmente llevadas adelante por mujeres, como es el caso de algunas mujeres del Valle Alto que vienen desafiando el orden dominante.

Bibliografía

- Aguilar, C. & Flores, R. (Coord.) (2024). *Sembrando la tierra, cosechando historias. Nuestro día a día como productoras y productores del Pozo de Flores*. Pozo de Flores, CEESP y Colectiva Ideas Qhatu.
- Aguilar, N., Rocha, M., & Salazar, H. (2023). «Nosotras hablamos lo que queremos hablar». *Violencias contra mujeres de*

organizaciones campesinas del Valle Alto de Cochabamba.
CEESP.

Barrios Morón, R. (1993). La elusiva paz de la democracia boliviana. En *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA-ARUWIYIRI.

Barudy, J. (2000). Violencia agresiva y violencia ideológica en la fenomenología humana. En O. Vilches, *Violencia en la cultura. Riesgos y estrategias de intervención*. Sociedad Chilena de Psicología Clínica.

Defensoría del Pueblo (2023). *Informe defensoría: “Obligadas a renunciar”. Compromisos forzosos de gestión compartida: vulneración a los derechos políticos de las mujeres*.

Federici, S. (2019). *Caliban y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. La Libre | Mujeres, territorio y resistencias | Exepción.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

Gutiérrez, R. (2022). *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Minervas ediciones, Bajo Tierra ediciones, Editorial Zur & Andromeda.

Gutiérrez, R. (2022). *Carta a mis hermanas más jóvenes 2. Amistad política entre mujeres*. Bajo Tierra.

Gutiérrez, R., Sosa, N., & Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuesta por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotoías del área de estudio del Discurso de FFyH*, 1(1), 2618-2726.

- Hueso García, V. (2000). Johan Galtung: La transformación de los conflictos por medios pacíficos. En *Ideas sobre prevención de Conflicto*.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causa del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, VII(28), 123-141.
- Martín-Baró, I. (2003). *Poder, ideología y violencia*. Editorial Trotta.
- Navarro, M. (2015). Claves para pensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico. En *La Crisis, el Poder y los Movimientos Sociales en el Mundo Global*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: Colonizadores y colonizados. En *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA-ARUWIYIRI.
- Rivera Cusicanqui, S. (2019). Silvia Rivera Cusicanqui: Tenemos que producir conocimiento a partir de lo cotidiano. Entrevista realizada por: Kattalin Barber, El Salto diario. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Rocha, M. (2023). *Todo era covid: La pandemia desde las voces de las mujeres de la zona sur de Cochabamba*. CEESP.
- Rocha, M. & Salazar, H. (2024). Desentrañando la violencia política en Bolivia. Desarticulación, disciplinamiento y reorganización en las organizaciones sociales de base. *Boletín de Bajada*. Centro de Estudios Populares. <https://ceesp.org.bo/portfolio/desentranando-violencia-politica-bolivia/>

Salazar, H. (2023). De las luchas al poder. Campesino, Bartolinas e Interculturales en el siglo XXI. En *Ciudadanía organizada en Bolivia*. Konrad Adenauer Estiftung.

Salazar, H., Rocha, M., & Kruyt, S. (2022). *Pensando la vida en medio del conflicto. Un análisis de la conflictividad sociopolítica cochabambina en tiempos de polarización*. Centro de Estudios Populares.

Violencia política en la historia reciente de Bolivia

Pistas para comprender la erosión de las tramas organizativas

Huáscar Salazar Lohman

Resumen

Este artículo examina las formas sutiles y complejas de violencia política en Bolivia durante el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS). Se analiza cómo el MAS, inicialmente surgido de las luchas populares, gradualmente adoptó mecanismos de control que desorganizaron, disciplinaron y reorganizaron a las organizaciones sociales. El estudio revela cómo la confianza depositada en el gobierno se convirtió en un instrumento de cooptación, y cómo las estructuras patriarcales preexistentes fueron instrumentalizadas para mantener el control político. Se argumenta que esta dinámica ha llevado a un debilitamiento del tejido social y a una reconfiguración de las relaciones de poder que va más allá de las narrativas simplistas de “gobierno popular” versus “oposición de derecha”. El artículo concluye con una reflexión sobre la necesidad de desarrollar análisis más matizados y críticos para comprender y abordar los desafíos de la transformación social en Bolivia.

Palabras clave: Violencia política, Organizaciones sociales de base, Movimiento al Socialismo, Bolivia.

Introducción

La teoría política crítica establece que la *violencia política* es aquella que se ejerce desde la institucionalidad estatal con el propósito de salvaguardar los intereses y privilegios de las clases dominantes en una sociedad. No obstante, la complejidad de sus mecanismos operativos a menudo escapa a un análisis superficial, ya que frecuentemente se asocia exclusivamente con su manifestación más evidente: la represión ejercida a través de los aparatos coercitivos del estado, ejemplificada en la intervención policial o militar contra movilizaciones sociales o en la persecución de líderes de movimientos u organizaciones sociales.

Sin embargo, un examen más profundo revela que la violencia política más eficaz trasciende la mera coerción física, configurándose como un instrumento de aleccionamiento y reordenamiento social. Este proceso se articula en tres momentos fundamentales que, aunque distintos, están íntimamente interrelacionados y a menudo se superponen en la práctica.

En el primer momento, la desorganización busca desarticular las capacidades organizativas que generan fuerzas sociales con potencial impugnatorio. Esta desorganización se manifiesta a través de múltiples mecanismos que van desde la agresión física directa hasta formas más sutiles como la generación de miedo colectivo, la recreación o actualización de jerarquías sociales, las campañas de desprestigio, la reivindicación de valores conservadores, la producción inducida de desinformación y confusión, y la exacerbación de conflictos identitarios. El objetivo principal de este momento es debilitar el tejido social sobre el que se construyen narrativas y prácticas disidentes, habilitando el terreno para las siguientes etapas desde el estado.

Una vez que se ha logrado cierto grado de desorganización, entra en juego un segundo momento: el disciplinamiento. Este proceso, que constituye el núcleo más complejo e importante de la violencia política, busca subyugar a los sujetos disidentes. El disciplinamiento se logra mediante una combinación del desgaste producido por la continua aplicación de mecanismos que desorganizan y la implementación de estrategias clientelares o corporativas. Lo crucial de este momento es que no solo tiende a contener las expresiones disidentes en el corto plazo, sino que establece un sometimiento prolongado que tiende a naturalizarse y perpetuarse en el tiempo. El disciplinamiento, en su forma más efectiva, se naturaliza en los individuos y comunidades, convirtiéndose en una forma de autocontrol que refuerza el orden establecido.

El siguiente momento, la reorganización, implica la reestructuración del tejido social para que, una vez disciplinado, no solo se prevenga la reemergencia de procesos organizativos disidentes, sino que además se incorpore como un engranaje funcional al sistema de poder. Esta reorganización busca alinear las relaciones sociales con las necesidades del orden dominante, consolidando y potenciando su hegemonía. Es en esta etapa donde la violencia política muestra su faceta más sutil y, paradójicamente, más efectiva: la capacidad de transformar la resistencia —por lo menos parcialmente— en colaboración, la disidencia en conformidad.

Comprender que la violencia política opera a través de estos tres momentos —desorganización, disciplinamiento y reorganización— permite una aproximación más compleja a su análisis y una delimitación más precisa del concepto. Esta perspectiva revela que existen múltiples formas de ejercer violencia política, algunas tan sutiles que pueden pasar

inadvertidas o ser confundidas con violencias aparentemente desvinculadas del poder estatal.

Sin embargo, un análisis más profundo revela las conexiones entre estas manifestaciones de violencia y las formas específicas de gestión del poder político. Un ejemplo paradigmático de esta relación lo proporciona Silvia Federici (2010) en su análisis de las violencias patriarcales intrínsecamente ligadas al desarrollo del capitalismo europeo. Federici demuestra cómo formas de opresión aparentemente “privadas” o “culturales” están, de hecho, profundamente entrelazadas con los mecanismos de acumulación de capital y control social propios del sistema capitalista emergente de ese entonces.

Esta conceptualización ampliada de la violencia política propone reconsiderar las dinámicas de poder en las sociedades contemporáneas, ofreciendo un marco analítico más robusto para comprender y confrontar las diversas formas en que el estado y las clases dominantes mantienen y reproducen distintas dinámicas de control social. Al reconocer la naturaleza multifacética y a menudo sutil de la violencia política, podemos desarrollar estrategias más efectivas para resistir y transformar las estructuras de poder que sostienen la desigualdad y la opresión en nuestras sociedades.

En el contexto latinoamericano, y particularmente en Bolivia, se ha consolidado una narrativa que sugiere que, durante la ola de gobiernos progresistas de principios del siglo XXI, la violencia política, especialmente aquella dirigida contra sectores populares, ha disminuido significativamente. Esta percepción, que se ha convertido en un aforismo para la defensa de estos gobiernos, postula que el estado dejó de ejercer violencia

contra los sujetos considerados subalternos. Si bien, ha existido persecución y represión contra ciertos representantes políticos o cúpulas dirigenciales de élites tradicionales que no pactaron con los nuevos poderes, también se asume como un hecho indiscutible —en la narrativa oficial— que durante este tipo de gobiernos el estado se convirtió en un representante directo de los sectores populares. Este relato merece un análisis más profundo y matizado, especialmente en el caso boliviano bajo el gobierno del Movimiento al Socialismo.

Es innegable que, en comparación con los gobiernos neoliberales precedentes, la naturaleza y escala de la violencia política durante la administración del MAS fueron distintas. Los despliegues represivos durante el gobierno de Evo Morales no pueden equipararse con los sucesos de febrero y octubre de 2003 bajo el mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada, ni con los eventos que tuvieron lugar casi dos décadas después, durante el breve gobierno de Janine Añez. Aunque se registraron episodios represivos durante el extenso periodo de gobierno del MAS, estos fueron de menor magnitud.

Entre los casos más emblemáticos y recurrentemente citados se encuentra la represión por la construcción de la carretera por medio de un área protegida e indígena, en Chaparina contra la VIII Marcha Indígena por el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). También está la represión en *Takovo Mora* contra el pueblo guaraní que se oponía a un proyecto hidrocarburífero en su territorio; o la represión a comunarios de *Mallku Khota* que se opusieron a la implementación de un proyecto minero por las consecuencias ambientales y económicas que el mismo implicaría. Sin embargo, estas acciones en las que se utilizó la fuerza pública directamente contra sectores populares, en la mayoría de los

casos jugaron en contra del propio gobierno. Algunas de estas situaciones pueden llegar a leerse como respuestas desesperadas o como resultado de malos cálculos políticos frente a escenarios en los que las organizaciones sociales no aceptaron quedar subordinadas a los designios gubernamentales.

No obstante, sería un error concluir que, a menor represión a sectores populares, menor violencia política. En su lugar, este artículo propone que la violencia política adoptó formas más sutiles y, en muchos aspectos, más insidiosas. Nuestro análisis se centra en cómo el gobierno del MAS logró desorganizar, disciplinar y reorganizar las fuerzas populares que, entre 2000 y 2005, habían sido fundamentales en la apertura de un momento de transformación social en Bolivia. Este trabajo revela que la administración del MAS empleó una forma de violencia política más sutil, pero no por ello menos efectiva, que operó principalmente al y desde el interior de las organizaciones sociales de base.

Para comprender cómo las principales estructuras dirigenciales de las organizaciones sociales —como la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-BS), y ciertas facciones de la Confederación de Pueblos Indígena de Bolivia (CIDOB)— giraron en torno al proyecto partidario del MAS, es necesario examinar cómo distintas violencias cotidianas debilitaron y, en muchos casos, descompusieron el tejido social de las organizaciones de base. Este proceso no fue instantáneo, sino que tomó años descomponer *el abajo* de las organizaciones sociales, es decir, las organizaciones comunitarias de base cuyo principal interés gira en torno a la reproducción de la vida en la cotidianidad (sindicatos agrarios, comunidades, juntas vecinales, etc.).

En este trabajo se busca trascender las narrativas simplificadoras y polarizantes que han dominado el discurso sobre la realidad boliviana y que tienden a simplificar la posición política de las organizaciones sociales. El gobierno del Movimiento al Socialismo ha capturado a estas organizaciones; sin embargo, pocas veces se suele dar cuenta de las múltiples violencias que han operado durante muchos años y que han permitido que las organizaciones de base terminen subordinadas a los designios del poder estatal y bastante alejadas de sus propias demandas y reivindicaciones históricas. Esta mirada más profunda, además, intenta romper con el reduccionismo del discurso de la “traición”, como si todo este proceso pudiese explicarse por la traición del MAS y de las cúpulas dirigenciales. Es importante comprender los cambios que también operaron en las organizaciones de base y que generaron su debilitamiento y transformación en los horizontes de lucha.

Para ello, comenzaremos abordando la tensa relación entre los horizontes de transformación que fueron puestos sobre la mesa del debate público a principio del siglo XXI y cómo los mismos se convirtieron en una traba para los propósitos del MAS en el momento en que llegó al gobierno y quiso mantenerse ahí a cualquier costo. Este análisis nos permitirá comprender las contradicciones inherentes al proceso de cambio liderado por el MAS y cómo estas contradicciones se manifestaron en la relación entre el gobierno y las organizaciones sociales.

Posteriormente, examinaremos diversos mecanismos de violencia política que en los últimos años han afectado a las organizaciones de base, y que han derivado en su debilitamiento y su posterior subordinación —parcial o total— a las necesidades del partido de gobierno. Esta sección expone cómo las formas más sutiles de violencia política pueden ser tan efectivas como

las formas más explícitas en la desarticulación de movimientos sociales y en la cooptación de sus liderazgos.

Un aspecto importante de nuestro análisis será la exploración de la manera en que la violencia patriarcal y la violencia política han operado de manera sincrónica y articulada, como una de las formas más encubiertas de control sobre las organizaciones de base. Este análisis nos permitirá comprender cómo las diferentes formas de opresión confluyen y refuerzan mutuamente, creando un entramado complejo de dominación que va más allá de la simple coerción estatal.

Finalmente, concluiremos reflexionando sobre la imperativa necesidad, desde la perspectiva de voces y propuestas contestatarias, de mejorar nuestra comprensión de la compleja realidad sociopolítica boliviana. Argumentaremos cómo la profundización en el análisis y visibilización de las dinámicas de violencia política, tal como las hemos conceptualizado en este trabajo, se torna fundamental para desentrañar las intrincadas relaciones de poder y resistencia que configuran el panorama político actual. Esta tarea no solo enriquece nuestro entendimiento teórico, sino que también abre nuevas vías para la acción política transformadora, permitiendo superar las narrativas simplistas y polarizantes que han dominado el discurso público boliviano en los últimos años.

¿Por qué el MAS necesitaba disciplinar a las organizaciones sociales?

Para comprender la necesidad del Movimiento al Socialismo de disciplinar a las organizaciones sociales, es fundamental contextualizar los horizontes de lucha que estas organizaciones desplegaron a principios del siglo XXI y cómo los mismos entraron en contradicción con la agenda partidaria del MAS cuando este partido llegó al gobierno.

Las luchas sociales en Bolivia, que se iniciaron en el año 2000 con la emblemática Guerra del Agua, marcaron un punto de inflexión en la correlación de fuerzas del antagonismo social. Este momento histórico dio paso a un proceso in crescendo –intermitente pero sostenido– de impugnación del mando político neoliberal, logrando contener y limitar el ámbito de acción del capital y disputando los bienes comunes por medio de los cuales se intentaba incrementar la capacidad de acumulación ampliada en el país (Kohl & Farthing, 2007; Mamani, 2012).

Estas luchas se articularon con espacios de deliberación y acción colectiva no mediados por la institucionalidad estatal, como la Coordinadora en Defensa del Agua, en la que participaron distintos sectores sociales directa e indirectamente afectados, configurándose una contraofensiva popular que, tras varios levantamientos, logró revertir la privatización del agua en Cochabamba y la modificación de la Ley de Aguas.

La forma de lucha contra el despojo y por la reapropiación de la prerrogativa de decisión sobre el asunto público que fue ensayada en la Guerra del Agua, fue la misma forma de la lucha que articuló aquellas que continuaron en los siguientes años, una organización no estadocéntrica en la que los que luchaban mantenían —y querían mantener— una autonomía material y política, además de una condición que trasgredía lo legal y que permitía actuar desde fuera de los estrechos márgenes habilitados desde el estado (Gutiérrez, 2009).

Las luchas rurales, tanto las aymaras en el altiplano como las cocaleras en el trópico de Cochabamba, que tomaron impulso con la Guerra del Agua pero que resurgirían en reiteradas oportunidades durante los siguientes años, fueron ampliando el espectro de reivindicaciones. Éstas iban desde temas puntuales que importaban directamente a cada sector, como

la implementación de la Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) que afectaba directamente a los pequeños productores agropecuarios, en especial en relación a procesos de saneamiento comunitario de tierras y a la utilización de los recursos en sus territorios; o la lucha contra la erradicación forzosa de la hoja de coca que el gobierno de Banzer intentaba desplegar en la región del trópico cochabambino por imposición de la política antidroga norteamericana.

Pero a su vez, esta impugnación llegaba a cuestionar y a exigir transformaciones en las estructuras de poder político y en la manera de apropiarse del excedente social. Desde la presión por la derogación del Decreto Supremo N° 21060 hasta la necesidad de refundar el país a través de una Asamblea Constituyente no partidaria, originaria y plenipotenciaria. También se planteaba la modificación de la Ley de Hidrocarburos para incrementar el ingreso público por concepto de las regalías cobradas a las petroleras y otras demandas que demostraban el profundo malestar que el neoliberalismo venía generando en el conjunto de la sociedad (Gutiérrez, 2009; Kohl & Farthing, 2007; Salazar, 2015).

En ese momento se evidenció lo que Gutiérrez (2015) denomina como la “capacidad de veto” de las luchas, que no es otra cosa que una forma de ejercicio de la política comunitaria, capaz de restringir y de-formar la política estatal. Es en ese contexto de luchas, y luego de caer dos presidentes, que Evo Morales ganó las elecciones generales pactadas en 2005 y fue posesionado oficialmente como presidente de la República de Bolivia el 22 de enero de 2006.

Los primeros años de su gobierno estuvieron signados por la inestabilidad política. La dimensión más evidente tuvo que ver con la posición beligerante asumida por las clases dominantes

tradicionales del país —encabezadas por la élite terrateniente agroindustrial del oriente— frente a la radicalidad discursiva asumida por el MAS, que recogía buena parte de las reivindicaciones de la Agenda de Octubre y la necesidad de enfrentar el orden neoliberal. Sin embargo, esta contradicción tuvo más que ver con la acción política no estatal de las organizaciones sociales —que continuaron con su agenda de lucha durante los primeros años del gobierno del MAS—, que con una agenda propia del gobierno de Morales.

Si bien el MAS ganó las elecciones presidenciales de 2005 con 53.7%, solo alcanzó la mayoría absoluta en la cámara de diputados (OEP & PNUD, 2012), por lo que sus posibilidades de gestión legislativa fueron bastante limitadas, lo que además sucedió en un contexto en el que su victoria electoral no respondía a principios de democracia liberal, sino que era un gobierno con mandato social; lo que significaba una autonomía relativa reducida frente a la fuerza envolvente de las organizaciones sociales, las que condicionaron orgánicamente su voto a la concreción de sus horizontes en torno a procesos en los cuales pretendían tener un rol protagónico, sin delegar su prerrogativa de decisión, con ese fin, también negociaron la participación de sus propios representantes dentro la estructura política del MAS, como un mecanismo de control.

Fueron varios los temas que durante los primeros años del gobierno del MAS suscitaron confusión, controversia y oposición desde los sectores dominantes tradicionales. Pero la puesta en escena de dos grandes temáticas tensó la estructura de poder del país a niveles inexistentes desde la Revolución de 1952, a saber: el proceso de reconducción de la Reforma Agraria y la Asamblea Constituyente. Lo interesante es que en ambos casos fueron las organizaciones sociales, principalmente

las articuladas en torno a la estructura supracomunitaria denominada como Pacto de Unidad¹, las que se encargaron de dar el impulso a dichas agendas.

Por un lado, la Ley 3545 de Reconducción de la Reforma Agraria, aprobada en noviembre de 2006, que establecía la necesidad de que la tierra debía cumplir una Función Económica y Social para ser respetada su propiedad, caso contrario podría ser revertida al estado (Ormachea, 2007). La aprobación de esta ley se dio en respuesta a la presión ejercida por las organizaciones del Pacto de Unidad y del Movimiento Sin Tierra, que marcharon desde distintas regiones hasta La Paz presionando al propio gobierno.

Fue el Pacto de Unidad quien, retomando la propuesta de asamblea constituyente de tierras bajas e incorporando el contenido político de las luchas de aquel entonces, puso sobre la mesa de discusión la transformación del estado y la necesidad de una nueva constitución para ello, operando, así, como intelectual orgánico (Tapia, 2011). Desde el Pacto de Unidad y desde la mayor parte de las organizaciones que lo conformaban, la disputa en la constituyente se dio en dos planos, uno de forma y otro de contenido. En la forma, es decir, en los procedimientos que permitirían transformar radicalmente la estructura estatal y que tenía que ver con la discusión de quién y cómo decide, surge como primera propuesta la puesta en marcha de una constituyente sostenida en dinámicas no partidarias que permitiesen restar peso decisorio a las clases dominantes del país y a los partidos políticos tradicionales (Gutiérrez, 2009).

¹ El Pacto de Unidad surge oficialmente en 2004 como una supraorganización indígena originaria campesina que articuló a la CSUTCB, FNMCB-BS, CIDOB y CSCB, y posteriormente se articularía el CONAMAQ. Esta organización emerge como una forma de organización para impulsar un proceso constituyente.

Por otro lado, se planteó una transformación de contenido: una gran agenda para la reconfiguración del estado que quedó expuesta en la propuesta constitucional que el Pacto de Unidad realizó en el año 2006 (F. Garcés, 2010; Valencia & Égido, 2010), que respondía a un proceso histórico de lucha por la modificación de la estructura de poder (Regalsky, 2010) y que implicaba la implementación de una institucionalidad estatal radicalmente distinta. Esta iba desde la configuración de un poder social para el ejercicio directo de decisión desde organizaciones sociales a escala estatal —lo que se denominó como “cuarto poder”—, hasta mecanismos de dispersión del poder estatal y de afirmación de otras formas de gobierno, como las autonomías, la igualación de jerarquías entre la jurisdicción ordinaria y la indígena, representación por usos y costumbres de delegados de comunidades indígenas en el estado, etc. (Pacto de Unidad, 2006).

Es decir, se estableció un contexto en el que las organizaciones sociales —desde su poder efectivo de movilización— tensaban y quebrantaban los tirantes más profundos sobre los que se erigía la estructura de dominación en Bolivia. Mientras que, por otro lado, se evidenció una estructura de poder asediada y atrincherada en el discurso autonomista departamental, y un gobierno, que, por su procedencia y sujeción a las luchas, no era capaz de asumir “autonomía relativa”, lo que implicaba poner en riesgo su propia existencia.

Derivado de lo anterior, la posibilidad de un golpe de estado —como casi sucede en 2008— u otras agresiones provenientes de diversos grupos de poder, fueron situaciones que se volvieron potencialmente efectivas (Farthing & Kohl, 2014). La diferencia fue que para las organizaciones este contexto complejo e inestable era parte de un *modus operandi* para la

ampliación de la lucha y consolidación de sus horizontes, por lo que no estaban dispuestas a ralentizar sus luchas frente a esas situaciones amenazantes; en cambio, para el gobierno esta coyuntura se convirtió en un riesgo latente, mismo que no estuvo dispuesto a aceptar.

En medio del conflicto posconstituyente, las organizaciones sociales iniciaron un proceso de presión para que la nueva carta magna fuese aprobada, algo que las élites tradicionales del país resistieron con violencia y aumentando el discurso autonomista. En el centro de esta disputa se encontró el gobierno del MAS, con muy poco margen de acción. En ese escenario, el gobierno negoció, con los representantes políticos de esas élites y a puertas cerradas, más de 100 artículos de la nueva propuesta constitucional (Börth, 2009), lo hizo por un cálculo político y sin participación de las organizaciones sociales, atribuyéndose la potestad de hacerlo sobre la base de confianza que estas depositaron en el partido de gobierno. Así, en esos más de 100 artículos modificados se dejaron de lado las modificaciones de fondo al estado boliviano, prevaleciendo una narrativa aguerrida y transformadora, pero sin sentido de realidad.

El MAS negoció con las élites su supervivencia en el poder —en ese momento primó la razón de estado—, las cuales terminaron apoyando a ese gobierno por los siguientes 10 años en el marco de una nueva configuración del poder. Lo hizo con una moneda de cambio que ningún gobierno neoliberal tuvo a su disposición: la posibilidad de socavar la fuerza popular desde su interior. El MAS les vendió a las élites —viejas y nuevas— estabilidad y les quitó de encima la presión de las luchas sociales que otrora habían puesto en cuestión sus privilegios e intereses.

El MAS, al ver amenazada su permanencia en el poder —tanto por la radicalidad de las demandas de las organizaciones sociales como por la reacción beligerante de las clases dominantes tradicionales— optó por sostener las determinantes generales de la estructura de poder existente en el país. Esta decisión le abrió paso a la negociación con los sectores dominantes. Sin embargo, para lograrlo, fue necesario disciplinar a las organizaciones sociales a través de distintos mecanismos de violencia política. Como veremos, este disciplinamiento fue posible debido a las vulnerabilidades internas de las propias organizaciones sociales de base, que las hicieron particularmente susceptibles. Estas debilidades internas contribuyeron a que dichas organizaciones terminaran renunciando a sus reivindicaciones históricas y se sumaran de manera poco crítica al proyecto partidario del MAS.

Violencia política desde el interior

Entre el 21 y el 22 de abril de 2015, en la ciudad de Santa Cruz, se llevó a cabo la Cumbre Agropecuaria “Sembrando Bolivia”, una reunión en la que participaron las principales instituciones del agronegocio boliviano, el gobierno y las distintas organizaciones sociales. En esta reunión:

(...) se atendió en su integridad la agenda del sector agroindustrial. Con relación al uso de semillas transgénicas se echó por la borda la normativa que hasta el momento la prohibía y se abrió las puertas para su legalización. Asimismo, en contra de lo que establece la ley actualmente, se aceptó cambiar la periodicidad del control de la Función Económica Social (FES) de 2 a 5 años. Se establecieron metas que aseguran el desbosque y la ampliación de la frontera, de al menos 2,5 millones de hectáreas en el corto plazo, tanto a favor de la ganadería como para la agricultura, con el aporte incluso de otros sectores (Soliz, 2015, p. 5).

En realidad, esta cumbre fue la concreción y exposición pública de un pacto en el que, con la venia de las organizaciones sociales y del gobierno, se daba vía libre a los intereses de la agroindustria boliviana, muchos de los cuales no habían logrado avanzar ni siquiera en tiempos del neoliberalismo. A estas alturas, queda claro cómo el gobierno terminó por apañar este acuerdo. Desde el 2008, en el marco de las negociaciones en torno al proceso constituyente, el gobierno y los sectores dominantes del país fueron forjando una serie de pactos que, con el tiempo, darían estabilidad política al mandato de Evo Morales, a la vez que su gobierno fue asumiendo como suyos los principales intereses de estas clases (Salazar, 2015).

Pero lo que nos interesa comprender en este momento es cómo organizaciones matrices, como las de los campesinos, terminaron firmando y refrendando las conclusiones de un encuentro de tal naturaleza. Diez años antes, la agenda del sector agroindustrial no solo hubiese sido inaceptable para los sectores populares del campo boliviano, sino que hubiera despertado una serie de luchas sociales con capacidad de contención de dicha agenda. Algo que sucedió con mucha claridad, por ejemplo, en el momento en que se intentó impulsar la legalización de la producción de organismos genéticamente modificados, a inicios del siglo XXI.

Pero no solo fue la aceptación de la agenda de la agroindustria. También fue la posición asumida por estas organizaciones frente a las luchas que opusieron resistencia a la construcción de la carretera por el TIPNIS, en el 2011, apoyando la represión gubernamental y desconociendo las reivindicaciones de los pueblos indígenas que habitan en esa región. O el silencio frente al proceso de desinstitucionalización luego del referéndum de 2016, desconociendo un plebiscito popular con el apoyo de las

organizaciones sociales para lograr la reelección indefinida de Evo Morales, lo que derivaría en distintos procesos de violencia, incluido en el contexto poselectoral de 2019. O la articulación de las cúpulas dirigenciales de estas organizaciones al escandaloso caso de corrupción del “Fondo Indígena”, a través del cual, millones de bolivianos fueron incorporados a un modelo de prebenda y clientelismo corporativo.

¿Cómo fue que esto sucedió? Una explicación extendida, desde posiciones más reaccionarias, es aquella que señala que lo que está pasando con las organizaciones y sus posiciones políticas es, en realidad, lo que siempre quisieron, partiendo de que sus horizontes siempre fueron capitalistas, extractivistas, anticomunitarios, etc. Esto se plantea, además como si todas estas organizaciones fuesen instancias monolíticas sin diferencias ni contradicciones. Como si formar parte de las bases campesinas de las regiones más pobres del país fuese igual que las oficinas de las dirigencias nacionales, codeadas con ministros y legisladores, y que son quienes marcan línea al interior de estas grandes organizaciones.

No se trata de idealizar a ningún sujeto social, sino de reconocerlos en un devenir de complejas relaciones. En este contexto, es crucial comprender que el cambio en las agendas reivindicativas de algunas organizaciones sociales, como la CSUTCB, las Bartolinas y los Interculturales, no se debe principalmente a la “traición” de sus cúpulas dirigenciales —aunque este sigue siendo un factor relevante—. Más bien, este cambio es el resultado de un proceso que involucra: 1) la desorganización del tejido social y comunitario en las instancias de base de estas organizaciones, un tejido que se había fortalecido durante años de lucha en el periodo neoliberal; 2) el disciplinamiento de estas organizaciones a través de diversos

mecanismos; y 3) su posterior reorganización en función de las necesidades del poder gubernamental. En otras palabras, para que las organizaciones sociales matrices que años atrás luchaban contra la agenda de la agroindustria terminasen siendo parte de esta sin oposición de las bases, tuvo que mediar un conjunto de violencias políticas. Muchas de estas violencias pasan desapercibidas o han sido naturalizadas al interior de la sociedad, lo que hace aún más importante su análisis y visibilización.

Desorganizar, disciplinar y reorganizar desde la confianza

El gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) se distinguió de los gobiernos neoliberales anteriores por su origen en las luchas populares y su posicionamiento antagónico al poder establecido. Como uno de los partidos surgidos de la lucha popular de inicios del siglo XXI, el MAS, a pesar de las críticas y cuestionamientos que se le hacía en aquel entonces, se situaba inequívocamente en el campo popular en aquel entonces. Su articulación con diversos movimientos y organizaciones sociales, su discurso antiimperialista y anticolonial, su reivindicación de los derechos humanos y la nacionalización de los recursos naturales, así como su cuestionamiento a la represión estatal desmedida; lo posicionaron como un aliado de las organizaciones sociales, junto a otros partidos, como el Movimiento Indígena Pachakuti, liderado por Felipe Quispe.

Al llegar al poder, el MAS se consideró un partido aliado y estaba articulado con la estructura de las organizaciones sociales, muchas de las cuales tenían representantes directos en la estructura partidaria. Esto convirtió al MAS en depositario de múltiples aspiraciones y, crucialmente, de la confianza de las bases sociales de estas organizaciones. Esta confianza, en el sentido planteado por Marina Garcés, implicaba “la aceptación

de la vulnerabilidad al daño que otros podrían infligir, pero que juzgamos de hecho que no ocasionarán” (Garcés, 2015). Se trata de un nivel de confianza que los gobiernos neoliberales nunca lograron obtener de las organizaciones sociales, y esto es importante reconocerlo. Es probable que, durante el siglo XX, otra relación de confianza similar que se erigió entre gobernantes y organizaciones agrarias fue aquella que impulsó el gobierno de René Barrientos Ortuño y que dio forma a lo que después se conocería como el Pacto Militar-Campesino.

Por un lado, la confianza depositada en el gobierno del MAS le permitió actuar desde el interior de los procesos organizativos en lucha, o al menos, mantener un diálogo cercano con otras articulaciones del campo popular. En los inicios del mandato de Morales, se vivía un flujo de diálogos centrados en la búsqueda de acuerdos, la definición de horizontes comunes y la continuación de la lucha. En este proceso participaban, de manera abierta e irrestricta, distintos niveles de las organizaciones sociales, tanto en sus formas sindicales como originarias.

Por otro lado, la Asamblea Constituyente emergió como resultado de esta deliberación entre organizaciones sociales, que incluía al nuevo gobierno como un aliado capaz de mediar y materializar las aspiraciones de estas organizaciones. Al inicio del proceso constituyente, existía la confianza de que el gobierno impulsaría cambios que facilitarían las transformaciones buscadas por el Pacto de Unidad. En este contexto, las organizaciones, en todos sus niveles, se abrieron al gobierno: lo escuchaban, lo consideraban, lo respetaban e incluso, en ciertas circunstancias, lo obedecían. Esta apertura se basaba en el juicio de que el gobierno utilizaría esta confianza únicamente para desplegar los propios horizontes de las organizaciones sociales.

Esta confianza, junto con la capacidad de actuar desde el interior del flujo del antagonismo social, dotó al gobierno del MAS de un fuerte impulso popular durante sus primeros años en el poder. Esto le permitió mostrar un músculo político importante frente a la reacción de las élites tradicionales. Sin embargo, esta misma confianza y apertura hizo que las organizaciones sociales se volvieran vulnerables y susceptibles a la manipulación por parte del gobierno, cuando este terminó pactando con las mismas élites tradicionales del país a las que inicialmente se había opuesto.

La violencia política operó a través de esa confianza, desorganizando de múltiples maneras. Mencionaremos algunas para ilustrar este proceso. El chantaje que silenció fue una de las primeras y más evidentes formas de violencia política. Desde el partido hacia las organizaciones, se transmitió la consigna: “no hay que criticar para no hacerle el juego a la derecha”, estableciendo que las acciones del gobierno representaban la única opción.

Esta dinámica llevó a la aceptación de una tibia convocatoria a la Asamblea Constituyente, que concedió un poder significativo a los partidos entendidos como de derecha. También se aceptó la negociación de más de cien artículos de la nueva Constitución Política del Estado. Un ejemplo notable fue que el movimiento campesino, que históricamente había luchado contra el latifundio, en 2009 votó por su constitucionalización.

El chantaje que silenció desdibujó los horizontes de transformación de las organizaciones sociales, relegándolos a un segundo plano y sustituyéndolos por lo que el gobierno consideraba posible. Gradualmente, los horizontes de las organizaciones sociales quedaron circunscritos a los límites electorales que daban vida al MAS. Esta pérdida de

visión de los horizontes de transformación, contruidos de manera compartida durante décadas o incluso siglos, resultó profundamente desorganizadora para las bases sociales.

Otra estrategia de desorganización fue la producción de escenarios de confrontación entre ellas. Este fenómeno se manifestó claramente cuando, tras reconocer la prevalencia del latifundio en el país, el gobierno construyó un discurso que presentaba a los pueblos indígenas habitantes de grandes territorios como los “nuevos terratenientes”. Esta narrativa tuvo dos efectos complejos; primero, debilitó las luchas contra las formas gamonales de tenencia de la tierra y, segundo, generó una profunda confrontación entre organizaciones indígenas y campesinas.

Como resultado, se debilitaron significativamente las tramas asociativas y se produjeron disputas y profundas heridas al interior de los propios grupos subalternos. La situación se agravó cuando representantes del gobierno comenzaron a utilizar términos como “salvajes” para referirse a los pueblos indígenas, a sus formas de vida y a sus aspiraciones territoriales (ANF,2011).

Esta estrategia no solo fragmentó la unidad de las organizaciones sociales, sino que también legitimó actos discriminatorios y racistas, convirtiendo el discurso inicial del gobierno sobre descolonización y respeto a los pueblos originarios en simple retórica.

La capacidad del gobierno para incidir directamente en la organicidad de las organizaciones sociales le permitió generar un proceso de desorganización desde su interior. Inicialmente, en las organizaciones prevalecía el sentimiento de que el MAS debía subordinarse a sus designios. No obstante, a través

de una confusa gestión corporativa del aparato público, este mecanismo se invirtió gradualmente. Cuando, las organizaciones, en sus distintos niveles, se vieron obligadas a demostrar lealtad al partido; a través del establecimiento de un sistema de recompensas y castigos: si el sindicato de una comunidad era leal al partido, recibía proyectos; si el dirigente de una comunidad era leal al partido, podía aspirar a cargos como concejal del MAS y ascender en los puestos de gobierno.

Esta dinámica evolucionó con el tiempo, convirtiéndose en un mecanismo efectivo de control de las organizaciones a todos los niveles. Como resultado, el partido logró posicionarse por encima de las organizaciones sociales, invirtiendo la relación de poder inicial. Este proceso no solo alteró la estructura interna de las organizaciones, sino que también modificó sus prioridades y objetivos, alejándolas de sus bases y de sus luchas originales. La transformación de la relación entre el MAS y las organizaciones sociales se convirtió así en un elemento clave para entender la reconfiguración del panorama político boliviano durante este período.

Sumado a lo anterior, el MAS adoptó una estrategia de monopolización de la representación popular en el estado. Esta estrategia implicó el desconocimiento y la destrucción sistemática de cualquier otro esfuerzo indígena o campesino que hubiera construido, desde sus propias luchas, algún “instrumento” político propio para interactuar con la institucionalidad estatal. Un caso ilustrativo es el del Poder Amazónico y Social (PASO) en la región del norte amazónico de Bolivia. El MAS, tras aliarse con las élites regionales y otorgarles candidaturas dentro de su estructura partidaria, coaccionó a las organizaciones indígenas y campesinas de la zona para que votaran por este partido y descartaran su propia agrupación ciudadana, la cual años después desaparecería.

Esta exposición, aunque no exhaustiva ni profunda, de las violencias políticas ofrece ejemplos que permiten comprender las formas de violencia estatal que operaron contra las organizaciones sociales. Estas violencias tuvieron repercusiones significativas en las bases de estas organizaciones y en sus formas de producir decisión política. La dinámica organizativa se vio debilitada y, mediante diversos mecanismos, las organizaciones se reorganizaron en función de las necesidades del partido de gobierno. Estos procesos violentos fueron, en la mayoría de los casos, sutiles y pocas veces visibilizados. Sin embargo, sus consecuencias han sido profundas, permitiendo que sujetos otrora potentes terminen apuntalando intereses de las clases dominantes del país.

Violencia política patriarcal

Desde el CEESP, hemos investigado una forma particular de violencia política que a menudo es tratada exclusivamente como un problema de violencia de género, desconectado de la problemática política más amplia (Aguilar et al., 2023; Toledo et al., 2022). Nuestro estudio de caso en organizaciones mixtas y de mujeres campesinas del Valle Alto de Cochabamba revela que la dinámica política gestionada por el MAS es inherentemente patriarcal.

El sostenimiento de privilegios masculinos en las organizaciones sociales funciona como un mecanismo para movilizar y poner en práctica intereses partidarios, interconectados con los de los sectores dominantes de la sociedad. Si bien esta violencia patriarcal no es un fenómeno nuevo, ya que coexiste en las estructuras organizativas históricas del campesinado boliviano; la situación actual se distingue por cómo esta violencia preexistente se ha convertido en un mecanismo de mediación

para el poder estatal, permitiendo el control de las bases de las organizaciones sociales.

El MAS ha instrumentalizado estas estructuras patriarcales, convirtiéndolas en una herramienta política estratégica que afecta toda la dinámica de las organizaciones sociales. Así, la violencia patriarcal deviene fundamental en la configuración del poder político en Bolivia, reforzando simultáneamente el poder del partido y las desigualdades de género, mientras controla y disciplina a las bases que antes ponían sobre la mesa los horizontes de transformación.

Los testimonios de mujeres campesinas revelan cómo los pactos patriarcales subordinan y desvalorizan sistemáticamente su participación política. El machismo sindical silencia las voces disruptivas que cuestionan el orden establecido y buscan abordar temas vitales para la reproducción de la vida. Una dirigente relata: “En las reuniones del sindicato, tenemos que buscar un espacio para concientizar sobre la violencia de género”. Sin embargo, estos esfuerzos son frecuentemente desestimados: “En las organizaciones mixtas no podemos hablar de violencia. Ellos dicen: ‘Esas sonseras al último pueden hablar las mujeres’” (Aguilar et al., 2023). Luego de ello, las discusiones de las organizaciones de base suelen retornar a los temas importantes para el partido: candidatos, cuoteo, ascensos, control de proyectos, elecciones, etc.

En el sindicalismo campesino, dominado por varones, las propuestas de las mujeres solo se consideran si un hombre las respalda. Los temas relacionados con el cuidado y la reproducción de la vida son relegados: “Si llega un proyecto específico para las mujeres, ellos lo ven como insignificante” (Aguilar et al., 2023).

Los pactos patriarcales trascienden las asambleas, infiltrándose incluso en organizaciones teóricamente autónomas como “Bartolina Sisa”. Las decisiones reales se toman en espacios masculinizados como las chicherías, inaccesibles para las mujeres. Además, la sexualidad de las mujeres es vigilada y juzgada en el ámbito sindical, con consecuencias que no se aplican a los varones.

Este ambiente hostil lleva a muchas mujeres a autoexcluirse o aceptar roles subordinados. “¿Para qué ir a las reuniones [sindicales] si no nos toman en cuenta?” (Aguilar et al., 2023).

Esta dinámica patriarcal resulta funcional a los intereses del partido de gobierno, disciplinando a las organizaciones sociales. Al silenciar demandas potencialmente disruptivas, los pactos patriarcales desorganizan el potencial contestatario de las bases y reorientan el accionar sindical hacia la agenda partidaria oficialista. Se establece así un círculo vicioso donde la violencia patriarcal y política operan en sincronía, debilitando la autonomía de las organizaciones campesinas y haciéndolas más susceptibles a la subordinación clientelar.

Conclusiones

El análisis de la violencia política en la Bolivia contemporánea revela una realidad compleja que desafía las narrativas simplistas y binarias que han dominado el discurso político en los últimos años. La experiencia del gobierno del MAS, lejos de representar una ruptura total con las formas previas de dominación, ha demostrado cómo las estructuras de poder pueden adaptarse y reconfigurarse, utilizando mecanismos más sutiles, pero igualmente efectivos de control social.

La transformación de las relaciones entre el gobierno y las organizaciones sociales ilustra cómo la confianza puede

convertirse en un arma de doble filo. Lo que inicialmente fue una fuente de legitimidad y poder popular para el MAS, se convirtió gradualmente en un mecanismo para desorganizar, disciplinar y reorganizar a las bases sociales. Este proceso no solo debilitó la capacidad de las organizaciones para mantener su autonomía y perseguir sus propios horizontes de transformación, sino que también las hizo vulnerables a la cooptación por intereses que, en muchos casos, contradecían sus aspiraciones originales.

Así también, es importante preguntarse, una vez más, por cómo se produce transformación social y lo que sucede cuando todas las expectativas, esfuerzos, deseos son depositados en lo que se hace desde la *alta política*, la política estadocéntrica. Se habilitan nuevos canales por los cuales la dinámica estatal y sus distintas formas de violencia permean hacia el abajo.

Por otro lado, es importante cambiar la clave interpretativa de una variedad de violencias que muchas veces, desde los enfoques hegemónicos, tendemos a comprender como problemas en sí mismos. En este caso, la instrumentalización de las estructuras patriarcales preexistentes dentro de las organizaciones sociales revela cómo las formas de opresión pueden entrelazarse y reforzarse mutuamente. La violencia patriarcal, lejos de ser un problema aislado o meramente cultural, se ha convertido en un mecanismo central de control político, silenciando voces disidentes y perpetuando jerarquías de género, de clase y coloniales.

Estos hallazgos nos obligan a repensar las categorías tradicionales de análisis político. La dicotomía entre “gobierno popular” y “oposición de derecha” se revela insuficiente para comprender la complejidad de las dinámicas de poder en la Bolivia actual. De igual manera, reducir el debate a una elección entre

“traición al proceso de cambio” y “defensa incondicional del gobierno” limita nuestra capacidad para identificar y abordar los verdaderos desafíos que enfrenta la sociedad boliviana.

Para superar la parálisis inducida por esta polarización, es necesario desarrollar un análisis, capaz de considerar sus diferentes matices y que no deje de ser autocrítico. Esto implica reconocer que los procesos de cambio social son complejos y no lineales, y que pueden contener contradicciones y retrocesos. También requiere una disposición a cuestionar los supuestos y lealtades políticas establecidas, y a examinar cómo las estructuras de poder se adaptan y persisten incluso bajo gobiernos que se presentan como revolucionarios.

En cuanto a la política contestataria boliviana, en su sentido más amplio, se enfrenta al desafío de reinventarse. Esto implica no solo una crítica al *status quo*, sino también una autocrítica honesta sobre las formas en que las propias organizaciones y movimientos pueden reproducir estructuras de dominación. Es crucial poner en práctica otras formas de organización y lucha que cuestionen jerarquías y relaciones de poder que nos conducen a actualizar estructuras de dominación.

En última instancia, el desafío no es meramente político, sino también epistemológico. Se trata de desarrollar nuevas formas de entender y analizar la realidad social que puedan capturar su complejidad sin caer en simplificaciones reductivas. La experiencia boliviana ofrece lecciones valiosas tanto para el país, como para múltiples escenarios en América Latina y más allá. Nos convoca a entender que la violencia política trasmite de múltiples maneras, a través de múltiples mecanismos, algunos muy sutiles y a través de canales que tenemos muy naturalizados.

Bibliografía

- Aguilar, N., Rocha, M., & Salazar, H. (2023). «Nosotras hablamos lo que queremos hablar». *Violencias contra mujeres de organizaciones campesinas del Valle Alto de Cochabamba*. CEESP.
- Börth, C. (2009). *Cuarenta días que conmovieron a Bolivia y un pacto político forzado* (C. Romero, C. Börth, Peñar, R. a, F. Ebert, & fBDM, Eds.; pp. 49-105). FES-ILDIS/fBDM.
- Farthing, L., & Kohl, B. (2014). *Evo's Bolivia. Continuity and change*. University of Texas Press.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- ANF. (6 de septiembre 2011). “CSUTCB: No queremos que indígenas del TIPNIS vivan más como salvajes”. En: <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/csutcb-no-queremos-que-indigenas-del-tipnis-vivan-mas-como-salvajes-20110906-307574> (Acceso: 21/01/2024).
- Garcés, F. (2010). *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una constitución política del Estado*. Programa NINA.
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg.
- Gutiérrez, R. (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Sísifo/Bajo Tierra/ICSH.
- Gutiérrez, R. (2015). *Más allá de la capacidad de veto, el difícil camino de la producción y reproducción de lo común. Reflexiones desde América Latina* (R. Gutiérrez, Ed.). ICSyH/BUAP.
- Kohl, B., & Farthing, L. (2007). *El bumerán boliviano*. Plural.

- Mamani, P. (2012). *Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001)*. Sol de Paz Pachakuti.
- OEP & PNUD. (2012). *Atlas Electoral De Bolivia. Elecciones generales 1979-2009. Asamblea Constituyente 2006: Vol. I*. PNUD/TSE.
- Ormachea, E. (2007). *¿Revolución agraria o consolidación de la vía terrateniente? El gobierno del MAS y las políticas de tierras*. CEDLA.
- Pacto de Unidad. (2006). *Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano*. Pacto de Unidad.
- Regalsky, P. (2010). Political Processes and the Reconfiguration of the State in Bolivia. *Latin American Perspectives*, 37(172), 35-50.
- Salazar, H. (2015). *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comuntario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*. SOCEE/Autodeterminación.
- Soliz, L. (2015). *Cumbre Agropecuaria «Sembrando Bolivia». Resultados, ecos y primeros pasos hacia su implementación*. CIPCA.
- Tapia, L. (2011). *El estado de derecho como tiranía*. CIDES/UMSA.
- Toledo, D., Kruyt, S., & Salazar, H. (2022). *Bartolinos: El patriarcado del sindicalismo y la pandemia machista*. Muy Waso. <https://muywaso.com/bartolinos-el-patriarcado-del-sindicalismo-y-la-pandemia-machista/>

Valencia, M. del P., & Égido, I. (2010). *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente boliviano*. CEJIS/IWGIA/AECID/HIVOS.

Estado colonial y violencia política

Una mirada histórica a la estructura de violencia
en las tierras bajas de Bolivia (s. XIX- s. XX)

José Octavio Orsag Molina

Resumen

Este capítulo propone una mirada histórica crítica para pensar la violencia política desde la historia de la Amazonia. Partimos de una mirada de larga duración desde donde se entiende que las violencias políticas contra poblaciones de la Amazonia son producto de la construcción colonial del estado-nación que ha caracterizado regiones como la Amazonia y su frontera interna. Una mirada crítica a este proceso teniendo en cuenta el amplio legado colonial es una forma de complejizar nuestro entendimiento sobre la violencia política, viéndola como un legado histórico, como una construcción, como la estructura misma del estado-nación en su visión civilizatoria sobre territorios indígenas. Las relaciones de poder que emanan de este proceso histórico son las que terminan por configurar el aparato administrativo sobre el cual las elites locales y nacionales han construido su poder como mercados de tierra, estructuras de financiamiento, fomento a economías de exportación; aspectos que vistos desde el presente son parte de la violencia política que condiciona la vida de las personas, pero que al mismo tiempo son producto de las estructuras coloniales históricas en las regiones.

Palabras clave: Larga duración, Historia, Amazonia, Violencia política, Estructura colonial.

Declararse indígena en un censo o frente al estado es un proceso que va más allá de la autoidentificación, es un proceso de negociación enmarcado en las posibilidades y definiciones mismas que da el estado, y anclado en la historia de acceso a recursos básicos como el territorio.

(Yashar, 2005, pp. 5-6; Loveman, 2014).

Introducción

En Bolivia y desde la perspectiva de los actores subalternos, el declararse indígena conlleva la necesidad de revertir la historia de desigualdad racial en el país. En el caso de la Amazonia y gran parte de las tierras bajas esta desigualdad se expresa en la necesidad de acceso a tierra y la autonomía indígena, algo que fue reconocido por el Estado muy recientemente desde la primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad en 1990 (Lehm Ardaya, 1999, p. 113). No podemos negar que los procesos de identificación son complejos y que para las tierras bajas de Bolivia este proceso está estrechamente vinculado a revertir el violento proceso de colonización y usurpación de territorios indígenas entre el siglo XIX y XX. En ese sentido, podemos establecer que existe una relación en constante tensión entre la necesidad del reconocimiento de la categoría indígena, definida desde la perspectiva del estado, y un proceso histórico anclado en la forma en la que grandes extensiones de tierra pasaron a manos privadas y públicas durante la historia de la República de Bolivia hasta el presente. En este artículo proponemos que de esta relación histórica emana gran parte de lo que en términos contemporáneos llamamos violencia política.

Aunque Bolivia vivió un contexto discursivo favorable a los pueblos indígenas en los últimos 20 años, para la Amazonia

y las tierras bajas el legado colonial del aparato del estado-nación y las elites locales no se ha modificado, por el contrario, podríamos decir que se ha profundizado. Por estructuras coloniales nos referimos a las estructuras político-administrativas como sociales e históricas que no solo impiden la autonomía indígena real, sino que limitan y fuerzan a estas poblaciones a vivir cambios drásticos y en las posibilidades o elecciones de estas. La expansión de fronteras agrarias, mineras y extracción de hidrocarburos son un ejemplo de cómo las poblaciones locales se ven directa o indirectamente sometidas a cambios drásticos en su vida. Estos procesos solo son posibles a partir de discursos civilizatorios/modernizadores, esquemas de endeudamiento, lenguajes de violencia cultural y racial, violencia administrativa, regímenes de propiedad privada excluyente, etc. (Quijano, 1992). Es decir, son complejos procesos históricos que no quedaron en el pasado, sino que continúan en el presente.

En este artículo proponemos la necesidad de situar la utilización de conceptos como el de violencia política en un contexto histórico más amplio donde se hagan visibles las políticas, visiones, y futuros que se plantean en la estructura del estado-nación con las poblaciones indígenas. Retomando un concepto de Silvia Rivera Cusicanqui, pensar la Amazonia en un marco de horizontes históricos (Rivera Cusicanqui, 1986). Como proponemos en este artículo la relación jerárquica y de violencia en tierras bajas no surgió en las últimas décadas, tampoco emana de partidos de derecha o izquierda, por el contrario, esta relación es parte de la esencia de un estado-nación moderno como el boliviano, del rol histórico que se ha atribuido a la población indígena dentro del país, el desenvolvimiento de actividades económicas en los territorios indígenas, y se expresa en la reinención constante

de los lenguajes de integración de la población indígena. Esta perspectiva histórica busca entender los procesos de violencia política contra las poblaciones indígenas de tierras bajas, no como una forma contemporánea de violencia, sino como el resultado de procesos que emanan de la misma construcción del estado-nación y la historia negada de colonización de territorios indígenas.

El insistir en una perspectiva de análisis histórico a la hora de hablar de violencia política tiene un objetivo específico. Las posibles soluciones planteadas a procesos de violencia política que procede de estructuras administrativas, marcos legales, estructuras de financiamiento; tienen que tomar en cuenta las continuidades históricas sobre las que se construyen las instituciones en el presente. Es decir, la parte política de la violencia tiene que ser reconocida como parte de una construcción mental vuelta estructura administrativa, estructura estatal, institucionalidad. Por construcción mental nos referimos como señala Moore, no a algo anclado a la superestructura, sino más bien a la construcción filosófica, casi epistémica del estado nación y su relación con los territorios, las personas que lo habitan y la forma que se determina la materialidad presente de los territorios (Moore, 2020).

Las bases de un estado moderno

La historia nacional de la Amazonia nos permite ver como desde el siglo XIX se planteó una forma específica de pensar los espacios “aptos para la colonización”, negando completamente la existencia y soberanía de los pueblos indígenas que habitan la región. Esta forma específica planteaba la necesidad de convertir los recursos naturales en riqueza y específicamente en civilización desde el estado. Un concepto que, si bien abstracto en nuestro tiempo, en el siglo XIX representaba

transformaciones culturales específicas deseadas, ansiadas como símbolos y guías de los estados-nación modernos. En ese sentido, la idea de transformar espacios que a los ojos de los estados-nación eran desaprovechados o vacíos se convirtió desde ese momento en un pilar de las políticas de civilización, progreso y desarrollo. Estas ideas, también jugaron históricamente un rol central en la forma de incorporación de la población indígena a la nación. La idea de que “sean útiles” a la nación en el siglo XIX se sustentaba netamente en la capacidad de trabajo y economía que los colonizadores consideraban como adecuadas en estándares de lo “civilizado.”

¿De qué manera estos principios fundamentales de la construcción del estado nacional y su relación con los territorios y población indígena de la Amazonia cambiaron hasta el presente? En este trabajo argumentamos que las ideas de civilización expresadas en una forma de economía específica, un rol específico para la población indígena como mano de obra, y una forma específica de administrar los territorios indígenas y convertirlos en propiedad pública o privada son los elementos históricos que explican y tienen que ser considerados a la hora de entender la violencia política del presente.

Centrarnos en este proceso permite analizar dos aspectos fundamentales. Primero cómo las ideas de civilización en el siglo XIX operaron como valores culturales antes que principios objetivos o científicos en la transformación del uso de la tierra, sobre los cuales se construyeron los principios de administración del estado. Segundo el centrarnos en el proceso civilizatorio de la Amazonia y las tierras bajas de Bolivia permite complejizar la crítica de los actores coloniales. En el contexto actual, a falta de investigación y con el monopolio temático sobre la Amazonia y tierras bajas en manos de

instituciones ambientales y de las ONG; se ha creado una dicotomía entre estado andino —cargado de racismo contra el gobierno del MAS—, versus poblaciones de tierras bajas. Esta dicotomía simplificada es algo peligroso e intencionado que no tiene correlación con los procesos históricos y deja de lado el rol de las elites locales.

Hay varios motivos por los cuales la historia de regiones como el Chaco, la Chiquitana y la Amazonia aportan en la comprensión de los procesos de formación de los estados-nación y las estructuras administrativas de desigualdad. El principal es que gran parte de estas regiones eran territorios de pueblos indígenas independientes, es decir, de poblaciones que no habían sido dominadas por los europeos y que habían logrado mantener su autonomía¹. Algunos de estos pueblos son los Ayoreo, Pacaguara, Chacobo, Ese'ejja, Sirionó, Guarasugwe, Yuracaré entre otros. El segundo motivo es que estos territorios solo fueron colonizados durante el siglo XIX, es decir, después de las independencias nacionales a partir de migraciones forzadas, comercio, y misioneros católicos. La expansión de diversos intereses económicos desde las elites locales amparadas por la administración estatal generó un proceso de colonización comparable a la conquista europea del continente. Finalmente, el tercer motivo es pensar que el espacio nacional boliviano solo se consolidó después de la colonización de estos espacios. Como muchos de estos espacios se consideran una frontera interna, la colonización de los territorios de indígenas independientes en el siglo XIX consolidó el espacio nacional, lo que construyó y constituyó la idea de un estado con fronteras internacionales definidas. El hecho de que hoy en Bolivia no se hable de un proceso de colonización y no se reconozca el

¹ Para una historia de algunos de estos pueblos ver: (Orsag Molina, 2018; Roller, 2021).

impacto sobre los territorios indígenas de tierras bajas es en sí mismo es un acto de violencia.

El proceso de colonización de las tierras bajas de Bolivia en el siglo XIX es crucial para entender la forma en la que se imaginan territorios a ser aprovechables, en cómo se ordena mentalmente desde el poder el rol de la población que habita estas regiones, y cómo se crean infraestructuras administrativas que obedezcan a los intereses anteriores. En este escenario no se ha prestado suficiente atención a los discursos de elites nacionales y locales sobre el deseo de transformación de espacios que ellos no controlaban. Las fuentes históricas como diarios, revistas, folletos, cartas, contratos expresan las ideas de estas elites; entre ellas, la transformación de bosques en áreas de cultivo, de ríos en vías de comercio internacional, y de poblaciones indígenas en trabajadores. Estas ideas se aglutinaban en proyectos abstractos entorno a la idea de empujar o traer la civilización. No es casualidad que el político y literato Domingo Fausto Sarmiento escribiera un texto llamado *Facundo o Civilización y Barbarie* en el que el autor considera que el principal problema de la Argentina en el siglo XIX era la lucha contra la barbarie encarnada en las poblaciones indígenas, habitantes de las fronteras y enemigos de la unidad nacional encarnada por Rosas. Un aspecto olvidado de la historia latinoamericana es cómo la idea de nación civilizada se construyó en oposición a todos los pueblos indígenas independientes del continente considerados barbaros o salvajes.

La idea de civilización en el siglo XIX tiene que ser comprendida en el marco de los procesos de formación de los estados-nación emergentes tras las independencias. Pues las proyecciones respecto a qué se consideraba civilizado fueron factores determinantes a la hora de crear una organización

territorial, una economía, y una sociedad de acuerdo con esos ideales o lo más próximo posibles. Civilización desde el punto de vista de elites nacionales y locales significa antes que nada la posibilidad de generar industria, agricultura y comercio. Las elites locales en este contexto son quienes constantemente expresan el deseo de un espacio aprovechable de riqueza, de una reorganización del espacio para favorecer economías de exportación. Las elites locales fueron quienes históricamente tuvieron la mayor posibilidad de transformación directa y colonización de los territorios adyacentes a donde vivían. Una relectura de las fuentes históricas nos permite ver cuan permeada se encontraba la idea de generar industria y comercio como formas de civilizar estos territorios.

José Agustín Palacios, cumpliendo las funciones de gobernador del recientemente fundado departamento de Beni, realizó uno de los primeros viajes geográficos, comisionados por el estado boliviano, por el río Mamoré entre 1844 y 1847. Para Palacios la importancia de la navegación por los afluentes del río Amazonas era fundamental porque por su medio, afirmaba, “se abren las puertas de Bolivia al comercio extranjero por el Atlántico, y con él a todos los elementos de la civilización, poder, riqueza y engrandecimiento, parece que la naturaleza hubiese querido ocultar sus más preciosos tesoros en esas profundas regiones (Palacios, 1893, p. 44).

En la provincia Iténez del departamento de Beni las elites locales expresaban sus anhelos con la apertura del frente gomero en la región el 10 de abril de 1903 “en efecto, la riqueza gomera del río Iténez y sus afluentes, su fácil y pronta comunicación con el Brasil y el Paraguay, que nos pone en inmediata relación con el Atlántico, por las vías de Matto Grosso; Puerto Suárez y Corumbá, y con las ricas provincias de Velasco y Chiquitos, han

despertado el espíritu de las empresas nacionales y extranjeras. Las nuevas vías de comercio rompían con lo que para las elites era el mayor problema del Beni, su alejamiento del resto de la República que separaba a la región del mundo civilizado como se menciona en la prensa local (*La Voz del Ytenez*, 7 de febrero de 1908).

En los diarios de expedición de viajeros internacionales o autoridades se observa que la idea de civilización se debe a la concepción de un tipo de productividad específica, la de generar comercio e industria para el mercado global. Así, por ejemplo, en los diarios de viaje de Alcides D'Orbigny muy temprano en el siglo XIX, este brinda una serie de observaciones destinadas justamente a mejorar la productividad de algunos espacios del territorio boliviano. Por ejemplo, menciona que la región de Apolo en el departamento de La Paz posee potencialidades para acrecentar las cabezas de ganado y que los habitantes de Pata o Pelechuco podrían dedicarse con mayor ímpetu a la recolección de cascarilla o la producción agrícola (D'Orbigny, 1845, pp. 29-33). La idea de campos de cultivo irrigados, de caminos aptos para el comercio, de transformar los paisajes en favor de economías que puedan generar rentas tiene que ser vista como una observación impregnada de ideales coloniales. Son una forma específica de concebir y transformar el espacio bajo ideales que no emana de las poblaciones locales sino de la imposición de lo que se percibe como “interés nacional”.

La proyección sobre los espacios a ser colonizados es la de instaurar un régimen específico de productividad. Esto también implica que el territorio es racializado, es decir, que a las personas que habitan los espacios amazónicos se les atribuye características raciales que en teoría las hace reticentes a lo que la civilización demanda de ellos. Volviendo a D'Orbigny

este describe la falta de voluntad de los pobladores quechuas, apolistas y tacanas por incrementar los volúmenes de comercio y de dedicarse a otras actividades económicas en el norte de La Paz (D'Orbigny, 1845, p. 33). Este tipo de ideas es recurrente en el transcurso de todo el siglo XIX, durante el auge de la goma, por ejemplo, la Delegación Nacional como administración especial del norte Amazónico Boliviano señalaba que su rol era “preparar la colonización y el progreso de las regiones del Noroeste de Bolivia cuya extensión se halla ocupada por tribus salvajes que perturban continuamente con sus agresiones el pacífico desarrollo de los establecimientos industriales en la región”(Paz, 1895, p. 1). En las ideas de progreso y civilización del siglo XIX no se puede dejar de lado la idea de transformación de los espacios en economías aprovechables. Páz Roman miembro de la delegación y jefe de la expedición al Inambari por el río Madre de Dios en 1893 señalaba que “una persona inteligente en agricultura, que estableciese sistemas cultivos, llegaría a obtener lucros tal vez iguales a los que da la goma, a la vez que haría un positivo beneficio a los habitantes que no pueden ocuparse de esos trabajos” (Paz, 1895, p. 56). No es casual que se discuta la agricultura en medio del auge de la goma, principalmente en un contexto amazónico en el cual la goma, si bien permitía la construcción de una administración nacional a partir de economías de exportación, no era vista como un ideal civilizatorio, principalmente por el deficiente sistema de tenencia de tierra². La agricultura europea, construida en base a un sistema de monocultivo y anclada a la posibilidad de

2 El periodista amazonense José Veríssimo en 1878 publicó su libro *Raças Cruzadas do Pará* describe imágenes pesimistas sobre la población en el Amazonas. Para él la colecta y comercio de recursos del bosque como la goma era vista como un “producto de la falta de educación y derrota de la civilización.” Veríssimo asociaba esta economía con la población indígena y mestiza pues “sus vidas nómada y libertinaje” ejercían una mala influencia, “eran elementos licenciosos que faltaban el respeto a la buena y sedentaria disciplina del trabajo (Cardoso, 2018, p. 66).”

demarcar la tierra como propiedad privada siempre fue la base del ideal de civilización (Serje, 2005, p. 101)

Pero en la construcción del imaginario de espacios aprovechables, la población indígena siempre apareció como la principal traba a la economía nacional y civilizada. El expresidente José Manuel Pando llevó este pensamiento a su máxima expresión durante sus expediciones a la Amazonia en 1894. “Los indios desprecian y reniegan de nuestra civilización, para ellos antipática, y vuelven con placer al estado primitivo, si momentáneamente se vieron privados de libertad. El problema de esta raza de salvajes, desde el punto de vista de su aptitud para el desarrollo moral e intelectual, parece negativamente resuelto; el cerebro exiguo del indio no puede, ni aun por el cultivo intelectual, desarrollar como un músculo. Hawkshaw observa que la capacidad craneana es propiamente igual entre los hombres prehistóricos los cuales indios del Amazonas” (Pando, 1894, p. 212). El rechazo al trabajo forzado y la supuesta falta de voluntad que los colonizadores describen en la población indígena para aceptar las demandas del modelo colonial que se busca instaurar en la Amazonia es descrito entonces como una supuesta incapacidad evolutiva y no es vista, hasta hoy, como forma de resistencia ante el despliegue del proyecto nacional. El punto más extremo de esta posición se convierte nuevamente en la antítesis entre civilización y barbarie que termina por plantear ideas de genocidio justificado por el ideal de industria, civilización y progreso.

En cuanto a los indios del Norte de Bolivia, esa sentencia condenatoria de las razas inferiores reviste varias formas; desde la guerra y las consecuencias de la ocupación del territorio conquistado por la industria, que son la disminución de la caza y las penurias de la vida errante, la mayor mortalidad de los pequeños, la crecientes esterilidad de las mujeres,

y finalmente las epidemias en que el hombre no interviene directamente. Los distritos del Beni, Madre de Dios, Orton, Manuripi y Tahumanu, eran el asiento de grandes y poderosas tribus, que a la fecha no existen; la industria en cambio ha conquistado algunos centenares de leguas y desarrollados en amplia escala, desde 1881. Para librar de todo peligro la región comprendida entre el Acre y el Bajo Beni, que encontramos susceptible de un desarrollo industrial de primer orden, no hay otro medio que el de limpiarlo de salvajes, alejando a estos sobre la margen izquierda del primero de dichos ríos, donde pasan una parte del año. Allí las causas constantes que actúan en la naturaleza, como auxiliares de la civilización, los reducirán a la impotencia para el mal, si no los mueven a someterse al trabajo, para participar de los beneficios de la industria (Pando, 1894, pp. 212-213).

Esta es quizá una de las pocas frases en el continente tan explícitas respecto a un proyecto de nación asentado en el genocidio y etnocidio en la Amazonia. En este punto, es importante recalcar las contradicciones del discurso colonial en el que el genocidio pareciera ya un hecho. El mismo Pando en su diario describe las regiones que aún eran habitadas por Aroanas, Pacaguaras, y Ese'ejjas. Por otro lado, es fundamental entender que las percepciones raciales y genocidio son indistinguibles de las formas económicas y productivas en las cuales los colonizadores piensan el espacio. La oposición al territorio indígena se fundamenta en la idea de industria, de producción y de destrucción de formas locales de producción, como la caza. Finalmente, es crucial evidenciar también la forma de “naturalizar” procesos de genocidio que son el resultado del proceso violento de colonización.

La percepción de la población local en la Amazonia se encuentra profundamente racializada a partir de las supuestas

aptitudes de trabajo y transformación del espacio. La mirada colonial occidental que venía de la ciencia del hemisferio norte y de las aspiraciones civilizatorias de las elites sudamericanas minimizaban o eran ignorantes frente al conocimiento y transformación de los espacios que la población indígena realizaba en los bosques tropicales. Más aún profundizaban la visión de un espacio enfermo, vacío, y que provoca en sí mismo la flojera. Claudia Leal señala estas mismas características en la construcción epistémica en los bosques tropicales del Pacífico colombiano y los habitantes afro de la región del Chocó como zonas salvajes. En la Amazonia los principios raciales con los cuales se mira el territorio y la población son exactamente los mismos (Leal, 2018, pp. 155-156).

La racialización del territorio sobre la cual se construye el proyecto de las elites locales y nacionales confunde la resistencia indígena con la idea de naturaleza indomable. En el siglo XIX los discursos sobre el peligro de la naturaleza amazónica eran tan profundos que eran una forma de justificar la violencia. Michael Taussig describe cómo el horror a la selva se entreteje con el horror a lo salvaje, cómo la imagen del otro en la selva amazónica se convierte en un espejo del espacio de terror y crueldad colonial. Taussig menciona como los polos entre la naturaleza y la civilización permiten entender cómo “la destructividad brutal atribuida al mundo natural sirve para materializar relaciones incluso más destructivas en la sociedad humana” (Taussig, 1991, p. 75). Es importante entender por qué la naturaleza amazónica y otros espacios considerados salvajes se convierten en la imagen del otro por excelencia, ese otro que justifica la violencia para su dominación, para su conquista.

Nuevamente la experiencia histórica va más allá de lo discursivo. El discurso de una selva indómita que vuelve a todos violentos,

de una selva que ahoga, de un desierto verde infinito; parte de la construcción colonial misma y de los fallidos intentos por incorporar la Amazonia indígena a los mercados nacionales; de cultivar la tierra y a sus habitantes en ciudadanos/trabajadores para los mercados de exportación. La otredad de la naturaleza amazónica parte de un analfabetismo ambiental por parte los colonizadores, quienes en la Amazonia se encuentran a la completa deriva y dependientes de la población indígena. Tras los discursos científicos de exploración en la Amazonia se oculta un factor importantísimo. Ningún viaje, ninguna exploración amazónica hubiera sido posible sin la colaboración indígena.

No obstante, la economía nacional y civilizada no podía ser indígena desde la mirada de las elites. Más allá del pensamiento racista del periodo hay que entender esta mirada desde la imposibilidad de construir la institucionalidad del estado o una economía de exportación a partir de las estructuras sociales y culturales de los pueblos indígenas en el siglo XIX. Dejando de lado las ideas propias de darwinismo social del siglo XIX, sobre las que surgió la concepción de que una economía de subsistencia es menos desarrollada “civilizada” que una de exportación, hay que entender que la forma administrativa de los estados-nación en el siglo XIX responde a un problema de institucionalidad para reorganizar la sociedad hacia los mercados internacionales donde las sociedades indígenas amazónicas no tenían cabida. El deseo por convertir el espacio amazónico en plantación de caña de azúcar, cacao, café, algodón y otros productos asociados a climas tropicales es hegemónico en todas las elites sudamericanas en el siglo XIX. Este deseo no solo era una forma de imaginar economías para alimentar las arcas de los tesoros nacionales, sino también construir instituciones para administrar los territorios en base a sistemas de propiedad

específicos. El trabajo en estos sistemas productivos también estaba condicionado por estas estructuras productivas, pues en base a la negativa de la población indígena de someterse a estos sistemas, la única solución percibida por las elites nacionales era traer migración extranjera preferentemente blanca. Si bien esto nunca sucedió a gran escala, muestra la forma en que percepciones culturales de necesidades administrativas y de la economía, aparecen camufladas bajo la idea de lo que es civilizado y lo que no lo es.

No es casual que en las descripciones de pueblos indígenas independientes durante el siglo XIX la noción de “más o menos civilizados” se centrara usualmente, en la percepción de quienes podían trabajar más, quienes estaban sedentarizados o quienes tenían nociones de agricultura a ojos de los colonizadores. Para Antonio Quijarro, militar boliviano, —que al ser desterrado viajó y conoció diversas partes de lo que es hoy la Amazonia boliviana y brasilera antes del auge de la goma— los Toromona, Araona y Cavinás eran poblaciones semi civilizadas porque eran sedentarios conocían la agricultura eran amigables y fáciles de asentar en pueblos fijos (Quijarro, 1893, pp. 15-16). En la misma época Pedro Suárez, desde Santa Cruz, describía de forma opuesta a los habitantes de la región del Madre de Dios, Orton y Acre afirmando: estos no tienen la menor idea de civilización. Refiriéndose a los pueblos Aroana, Pacaguaras, Guarayos, Canamarys y Canaranas; describe que estos solo se ocupan del arreglo de sus armas de guerra y caza y solo siembran granos necesarios para su alimentación (Suárez, 1892, p. 7). Lorena Córdoba describe esta forma de categorización como “construcciones ideológicas que ganan densidad simbólica con el tiempo mientras se vuelven libres del contexto en el que se produjeron”(Córdoba, 2015, p. 194). Lo importante en este aspecto es pensar cómo en la Amazonia

y otros territorios considerados “salvajes” estas construcciones ideológicas siempre estuvieron atadas a la racialización de los territorios, a los proyectos y proyecciones civilizatorias, e ideas muy específicas de industria y comercio. Aspectos que en el presente no parecen tan desligados de sus contextos de producción.

Si bien estos párrafos no son una revisión cronológica de los procesos históricos de la Amazonia del siglo XIX, sí permiten reflexionar sobre cómo las continuidades de la formación del estado, que piensa una Amazonia civilizada y poblaciones indígenas nacionales, adecuadas a las demandas de elites nacionales y locales tienen una implicancia fundamental en la construcción de un aparato y administración estatal. Cabe reflexionar cómo la idea de civilización, de economías deseables y otras indeseables, e incluso percepciones racistas sobre la población local, terminaron por consolidarse en la legislación y administración misma del país. Si bien, este no pretende ser un estudio concluyente, tenemos diversos ejemplos que argumentan la idea. La Ley de Tierras de 1878 “concedía una legua cuadrada de tierra en los ríos Inambari, Madre de Dios, Púrus y otros del oriente a cada uno de los exploradores que con sus propios medios lograrse adquirir terrenos ocupados por los ‘barbaros’” (Gamarra Téllez, 2007, p. 66). Entendemos entonces que la propiedad de la tierra, en un contexto donde gran parte de los confines eran territorios indígenas, se justificaba bajo la ley de la conquista. Es importante recalcar que esto era posible legalmente porque no se consideraba conquista a territorios nacionales o lo que se llamaría hoy tierras fiscales o públicas, pero en la práctica eran territorios indígenas sin ninguna injerencia del estado o de elites locales.

Una vez la conquista se consolida, la medición de propiedad de la tierra deja de ser la ley de conquista y pasa a estar dominada

por un paradigma económico. De la conquista se pasa a la Ley de Estradas Gomeras en 1883, es decir, de caminos trazados en el bosque que unían o conformaban un conjunto de 100 árboles gomeros (*Hevea brasiliensis*) (Gamarra Téllez, 2007, p. 107). La colonización de territorios indígenas, el olvido forzado de este proceso y la construcción de una administración estatal anclada en economías de exportación terminan conformando el proceso de formación del estado-nación. La consolidación de la economía gomera no solo permitió la consolidación de la propiedad de la tierra, sino que permitió la construcción de un sistema de aduanas a partir de los cuales durante gran parte del siglo XIX los tesoros nacionales y departamentales de Beni y Santa Cruz obtuvieron la mayor parte de sus ingresos para sostener un aparato administrativo y de funcionarios emergente (Orsag Molina, 2021).

A manera de conclusión de este apartado entonces es importante recalcar cómo las ideas de civilización, de industria y de economías de exportación fueron la base para la construcción del aparato administrativo nacional. Si bien hoy en día no se piensa en estas categorías como opuestas a las poblaciones indígenas, para el siglo XIX la idea de civilización casi como un sinónimo de nación, surgía como la oposición del mundo “salvaje”, encarnado en todas las poblaciones indígenas independientes. El lenguaje económico de principios del siglo XX se construyó sobre la idea de civilización que a su vez dio forma a la legislación y administración nacional. Este lenguaje poco a poco fue ganando un significado abstraído en la objetividad de las “ciencias económicas”, y continúa anclado en sus principios civilizadores.

El estado y sus continuidades

La estructura administrativa del estado, junto a los ideales de desarrollo y modernización son el marco en el que se

genera violencia contra toda población que no siga los mismos ideales. Tanto desde el estado como desde las elites locales, la idea de generar economías de mayor volumen, de generar exportación —que además se sustentan en lenguajes economicistas— aparecen y se mimetizan como una lógica universal, casi una ley natural ¿Quién de manera consciente podría oponerse al crecimiento de la economía nacional? Es solo ver someramente hechos noticiosos actuales, para constatar que las discusiones económicas sobre el país se construyen sobre imágenes repetitivas de forma casi religiosa sobre industrialización, fomento a economías de exportación, vías de comercio y modernización, como justificación de procesos de transformación socio ambiental de territorios principalmente amazónicos. Industrialización de palma aceitera y biodiesel para evitar la importación de combustibles y aliviar la balanza de pagos de Bolivia (AN YPFB, 2024). Cambios de uso del suelo para facilitar la inversión privada en agroindustria y fomentar el “desarrollo” del departamento del Beni (Rojas Moreno, 2019). La Marcha al norte de La Paz en base a la industrialización de la producción agrícola, el fomento a nuevas actividades económicas en la región vinculadas al agronegocio y proyectos de infraestructura (La Paz: “Marcha al Norte”, 2023). Un análisis desde una perspectiva histórica permite entender cómo el lenguaje civilizatorio del siglo XIX aparece en el presente como un lenguaje modernizador anclado a la necesidad de velar por la economía nacional.

En el siglo XIX también se hablaba de los increíbles beneficios que traerían las economías de exportación como la goma que ahora aparecen como promesas frustradas de desarrollo y poco se recuerda de su terrible costo humano. Lo importante en este caso es pensar como existen continuidades coloniales en las lógicas económicas de las elites nacionales y locales que han

pasado casi desapercibidas hasta el presente. La estructura se mantiene intacta, la idea de que existe un conocimiento moralmente superior ya sea civilizatorio, religioso en el pasado, científico, moderno y económico en el presente se mantiene como la principal forma de justificar transformaciones forzadas de territorios y formas de vida. A esto hay que añadirle que, en el presente, a diferencia del XIX tenemos estructuras administrativas y legales que hoy amparadas en los ideales culturales de desarrollo y modernidad aparecen como normas objetivas de administración territorial y económica. El objetivo del presente trabajo se centra justamente en llamar la atención sobre la construcción histórica, ideológica y cultural del aparato del estado-nación y las narrativas de civilización/progreso/modernidad compartida por elites locales y nacionales como estructuras fundamentales para entender lo que hoy llamamos violencia política.

El primer aspecto del análisis histórico para entender las estructuras del presente son las continuidades, es decir, cómo las mismas estructuras de dominación no fueron “superadas” sino que sufrieron procesos de transformación administrativa y de lenguaje. Para la Amazonia y gran parte de las tierras bajas considero que es importante pensar en dos continuidades centrales: la primera es el paradigma de la agricultura como ideal de desarrollo y modernidad en medio del bosque Amazónico y; el segundo, la idea de frontera, es decir, de un espacio aún por explotar y aprovechar “casi virgen.”

Como ya mencionamos en el párrafo anterior, el proceso de formación del estado-nación en el siglo XIX estuvo muy vinculado a la colonización de territorios indígenas independientes en todo el Oriente de Bolivia, y a su vez esto constituyó la base para construir un aparato administrativo

completamente dependiente de una visión específica de estado y economías de exportación. En este sentido, es importante reflexionar cuál es el papel de la agricultura en este imaginario y la forma en la que la imagen de una agricultura civilizada se encuentra directamente relacionada con la forma de colonización y administración de la tierra.

En la Amazonia representada como el espacio “salvaje” por excelencia, la agricultura tiene un rol central. Las ideas de economistas y administradores en el presente no se alejan mucho de lo que proponían los pensadores del siglo XIX; la mejor forma de civilizar los bosques tropicales es a partir la de agricultura comercial. Para entender esto hay que rastrear las ideas de agricultura vinculadas al pensamiento europeo. Con ese fin, nos remitimos a Alexander von Humboldt, padre del pensamiento científico americano, la civilización solo se podía dar en zonas templadas del continente americano, mientras que las zonas de bosques tropicales aparecían como espacios salvajes. Humboldt realizó este análisis vinculando la historia conocida de civilizaciones americanas pasadas a la historia de colonización europea y generando así un principio de determinismo geográfico. En palabras de Margarita Serje (2012) “en el proceso de “reinventar” América, lo que Humboldt hace principalmente es inscribir en las imágenes escénicas de la geografía tropical una serie de nociones coloniales sobre la historia y la cultura (...). De esta manera Humboldt va a retomar, sistematizar y conferir legitimidad científica y estética a las nociones que los criollos habían desarrollado sobre su “nuevo Mundo”(M. Rosa. Serje, 2005, p. 86).

Todavía queda pendiente el repensar cómo las ideas de Humboldt impactaron en pensadores, políticos, científicos y administradores latinoamericanos en el siglo XIX cuando se

construían las ideas de nación y, más importante aún, la forma de colonizar y administrar espacios en disputa con la población indígena. Ahora bien, para Margarita Serje hay algo aún más importante, las ideas de Humboldt no se constituyen sobre un análisis objetivo e histórico del continente americano, sino más bien sobre la ineptitud de colonizadores europeos para hacer de los paisajes y bosques tropicales espacios productivos bajo su conocimiento cultural. Serje afirma que la decisión de Humboldt por definir las zonas templadas del continente americano como las zonas históricamente aptas para desarrollar una civilización se basaban en la limitación del tipo de agricultura europea que colonizadores, mestizos y criollos instauraron y continuaron reproduciendo en la práctica en el continente americano (Serje, 2005, p. 98). Por décadas la “agroforestería indígena” de los bosques tropicales o incluso los conocimientos productivos de la población afrodescendiente en la Amazonia y otras zonas de bosques tropicales quedaron completamente ignoradas a ojos de la ciencia occidental y los estados-nación. Recién en las últimas décadas se ha prestado atención a los complejos sistemas de producción y mantenimiento del bosque en distintas partes del continente como las islas bosque de los Kayapo en el río Xingu, las comunidades y economías afroamericanas del Pacífico colombiano o del río Trombetas en la Amazonia, o las chagra-bosque en la región de Sibundoy (Serje, 2005, p. 102; Leal, 2018; De la Torre, 2018; Hecht y Cockburn, 2011, p. 35).

Este aspecto no es una anécdota histórica, ya que la administración nacional considera que la propiedad de la tierra en Bolivia y el continente se construyeron sobre formas de agricultura occidentales no aptas para el uso de la tierra en zonas tropicales. En contraposición, durante gran parte de la historia independiente de Bolivia la propiedad indígena

en tierras bajas no fue reconocida. Serje, nuevamente nos recuerda que esto está vinculado a la idea de que los pueblos de tierras bajas eran cazadores recolectores, que no podían o no dejaban huella permanente de humanidad, es decir, de modificación del territorio, lo que para la filosofía europea era signo de propiedad; por tanto, a ojos de la tradición europea que, los estados-nación americanos siguieron muy al pie de la letra, el manejo “nómada” del territorio era invisible. “El espacio efectivamente ocupado solo podía ser geometrizado y ortogonal, el espacio que ha sido ocupado solo puede ser tal si es delimitado, medido, distribuido y fiscalizado.” Esa es la medida de propiedad heredada de la tradición europea y aplicada a los mercados de tierra sudamericanos desde el siglo XIX (Serje, 2005, pp. 104-105).

Ahora pensemos en la historia contemporánea de las tierras bajas de Bolivia, sobre todo en la historia del ganado, para colonizar y conquistar territorios indígenas. A diferencia del resto de la Amazonia continental sin duda la posibilidad de generar economías ganaderas durante el periodo de las misiones Jesuitas en Moxos y Chiquitos permitió que estas sean de las más exitosas a diferencia de otros intentos en la región (Van Valen, 2013, p. 25). Para el siglo XIX ya sabemos que la ganadería se convierte en el principal recurso codiciado por administradores públicos como por elites cruceñas que empezaban su lento proceso de colonización hacia los territorios de las antiguas misiones de Moxos y Chiquitos (Lema, 2009, p. 59; Guiteras Mombiola, 2012; Van Valen, 2013). En este sentido, valdría la pena recuperar el análisis de Thierry Saignes respecto a la frontera guaraní-española, y la tensión entre maíz-ganado. En la historia que cuenta Saignes, claramente el ganado juega un papel crucial para la avanzada de hacendados españoles a finales del siglo XVIII sobre territorio guaraní. Tierra para

maíz versus tierra para ganado, pero lo más importante es cómo la población guaraní reconoció que sin el ganado la base económica colonial se caía y debilitaba (Saignes, 2006, p. 134).

Evidentemente, falta mucho por investigar y definir en otras regiones de Bolivia. Es indiscutible que, en el siglo XIX, en las antiguas misiones de Mojos y Chiquitos; la población indígena local había incorporado el ganado a formas propias de manejo. No obstante, al mismo tiempo es crucial reconocer que el ganado, para gran parte de las tierras bajas, fue la puerta de la “civilización”, es decir, de un sistema productivo acorde a los valores que las elites añoraban; pero más importante aún, una economía que permitía reconocer la propiedad de la tierra, la propiedad del ganado, cobrar impuestos a la extracción de reces, etc. A diferencia de la economía indígena, la ganadería bajo principios de civilización del territorio y la propiedad sí tenía el potencial de ordenarse y administrarse. No es casual que, a lo largo de la historia colonial del continente, el ganado haya sido la punta de lanza de procesos de colonización, administración y de apertura de fronteras agrarias en territorios indígenas. Aquí es importante reflexionar entorno a la otra continuidad en la historia de las tierras bajas, el concepto de frontera. Si bien por la dimensión del presente texto no podemos entrar en esta discusión abarcando su totalidad, podemos afirmar que para Latinoamérica la idea de frontera primero reconocía las fronteras respecto a otros estados-nación, nunca incorporó los territorios indígenas independientes. Esto generó la noción de una frontera interna, es decir, la de un espacio vacío, no controlado, delimitado con otros estados, pero no aprovechado un espacio que invitaba a ser explotado (Dutra e Silva, 2017, p. 22). La idea de la frontera interna se sobrepone perfectamente a la noción de territorios salvajes, de territorios naturales que hay que ordenar para hacerlos productivos, el

proceso de formación del estado-nación se sustentaba en esta idea específica. Nacionalizar territorios significaba hacerlos productivos, pero solo productivos bajo los ideales de la civilización occidental pues las otras formas de producción fueron invisibilizadas por los discursos científicos del siglo XIX. En ese contexto, el rol del ganado es una actividad que, en zonas de frontera, en zonas con poca población blanca identificada con la civilización occidental, la ganadería permitía crear nociones de propiedad, economías incipientes con poca mano de obra pero que generaban ganancias, y una administración articulada a su comercialización, era lo más cercano a un campo de monocultivo.

La idea de frontera no es algo acabado es algo que se actualiza “no en el sentido de límites político-administrativos, sino en el sentido de fronteras del orden moderno”. Para Serje pensar en los territorios de frontera que como en Bolivia han sido caracterizados como espacios “sin estado” sin historia, vacíos, solo muestra la función social del mito de la ausencia del estado, ya que estos han sido lugares centrales para la producción de riqueza y la expansión de la economía, pero dotados de administraciones especiales, como espacios de excepción (Serje, 2012). Si pensamos en la historia reciente de los procesos de colonización en tierras bajas la idea de frontera interna, espacio a ser civilizado empieza a ganar más fuerza. Pensemos por ejemplo en la Reforma Agraria de 1952, que podríamos considerar el inicio de la colonización o modernización de los espacios de tierras bajas principalmente alrededor de la ciudad de Santa Cruz. Por demás esta mencionar la simbología que durante el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se construyó para reafirmar este aspecto; el autor Ben Nobbs-Thiessen describe cómo la idea de modernización de la agricultura y del aprovechamiento

de tierras vírgenes se construyó como un pilar de las políticas nacionales representadas en películas encargadas a Jorge Ruiz como *La Vertiente* o *Los Primeros*. Películas enfocadas en crear la noción de la llegada de la modernidad, el valor del mestizo campesino, y la necesidad de la producción agrícola en las zonas tropicales de Bolivia (2020, p. 36).

Lo impresionante es la manera en que la Reforma Agraria en Bolivia, desde su complejidad y no solo desde una perspectiva andina sino también por su efecto en las tierras bajas, se convierte en la mejor forma de evidenciar las continuidades históricas en cuanto a la colonización y administración del estado, además de generar el espacio para repensar el cómo la “frontera” recibe una administración especial. Se puede pensar en horizontes históricos de colonización, en la que los imaginarios sobre territorios salvajes, naturales, vacíos se reconstruyen múltiples veces para permitir nuevas formas de administración e incentivo de economías específicas. Si bien para Bolivia esto no ha sido argumentado explícitamente, aunque vemos como las ideas del MNR se encuentran completamente ligadas a las ideas civilizatorias del siglo XIX; investigaciones sobre las dictaduras en Brasil corroboran la continuidad histórica en la reconceptualización de la idea: territorios salvajes en territorios subdesarrollados, de civilización en modernización³. Así, durante el MNR las ideas civilizatorias se convirtieron en principios de modernización y productividad, lo que permitió

³ La relectura histórica de las figuras de la dictadura militar en Brasil muestra cómo territorios de frontera, pero principalmente la Amazonia fue construida como “un país de tercer mundo dentro de Brasil” una región que debía ser incorporada a la nación a partir de la modernización y la inyección de capitales. La Operación Amazonia en Brasil iniciada por el dictador Castelo Branco en 1966 establecía que la Amazonia era: esa “región mendiga” caracterizada por el “parasitismo”, con una “mentalidad emprendedora en estado primitivo, vacilante, cobarde”, una “cultura privada de expresión creativa” y “habilidad técnica en estado de inferioridad”. La Operação Amazônia “superaría el terrible legado de miseria y el subdesarrollo”, gracias a la “economía brasileña”, “marchando hacia el interior” como lo haría un ejército citando las palabras del dictador (Acker, 2017, pp. 38, 56).

al mismo MNR establecer que las regiones de las tierras bajas de Bolivia tendrían una administración especial. En estas la gran propiedad no sería estigmatizada como latifundio, tampoco las tierras serían devueltas a sus propietarios originales pues el MNR no reconoció poblaciones indígenas o comunidades en tierras bajas. La estrategia del MNR fue la transformación del concepto de latifundio al de “empresa agrícola” sobre los principios de modernización y nacionalización que impregnaban a los gobiernos nacionalistas del siglo XX. La reforma agraria en su papel de crear una administración especial para regiones de frontera estableció que la empresa agrícola se definía por la inversión en capital suplementario a gran escala, trabajo asalariado y empleo de medios técnicos modernos. Las continuidades no solo eran civilizatorias, sino que permitieron que las tierras bajas de Bolivia sean en el único espacio donde las elites locales pudieron transitar de forma ininterrumpida en sus espacios de poder desde el siglo XIX hasta el presente, lo cual no quiere decir que no sufrieran transformaciones (Sorúco et al., 2008).

La reforma agraria vista desde las tierras bajas también permite analizar, cómo las ideas del siglo XIX sufrieron un proceso de reestructuración narrativa en la cual jamás se reversionaron las estructuras de poder heredadas de los largos procesos de colonización de territorios indígenas en la Amazonia, la Chiquitania y el Chaco⁴. Por el contrario, se construyeron nuevos aparatos administrativos e institucionales sobre estos territorios. Queda mucha investigación por realizar respecto a cómo y porque se escogieron solo determinadas especies o tipos de cultivos, la mayoría ajenos a los ecosistemas donde fueron introducidos como símbolos de modernidad

4 Para una historia de la transformación de los conceptos en la historia de América Latina sin cambiar las estructuras de poder ver (Stern, 2003).

y desarrollo agrario. Es decir, existe una historia de por qué el financiamiento extranjero dirigido por el Banco Agrícola financiaba caña de azúcar, maíz y arroz o determinados tipos de ganado y no productos locales, y es una historia en sí misma el cómo estas decisiones aparecen cubiertas con un manto de lógica económica y no de lógica civilizatoria (Heilman, 1982, p. 129). Por otro lado, la forma misma en la que se repartían los créditos a grandes y medianos propietarios de Santa Cruz y no a pequeños propietarios campesinos tenía su origen en preconceptos de funcionarios de USAID (Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional) que sin decirlo abiertamente partían de sus propias definiciones raciales a las que adscribían ideas de quien era más apto para guiar procesos de uso eficiente y de crecimiento económico (Heilman, 1982, p. 96). Es imposible desde una mirada actual no definir esto como violencia política.

Si bien existen muchos vacíos sobre la historia reciente de tierras bajas poco a poco podemos reconstruir los horizontes históricos, esenciales para entender la manera en que la construcción misma del estado bajo principios civilizatorios y de desigualdad son en gran medida el origen de lo que llamamos violencia política. Zulema Lehm, por ejemplo, menciona un *boom* de la ganadería en Beni a partir de 1950 que habría generado una nueva ola de presión y expulsión de muchas comunidades indígenas que, eventualmente, junto a otros *booms* económicos como el maderero forzaron a una organización indígena para defender el territorio que devino en la primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad en 1990 (1999, p. 99). Brett Gustafson nos recuerda como el imaginario nacional entorno a YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos) en el Chaco Boliviano se construyó sin mención alguna sobre el complejo legado colonial en tierras

guaraníes que convirtieron sus tierras en haciendas y luego en pozos de petróleo. Quizá no hay imagen más importante para definir la violencia política sobre la población indígena de tierras bajas como una continuidad histórica constantemente reconstruida bajo lenguajes civilizatorios y modernizadores; que lo sucedido con la hacienda de Roland Larsen acusado de esclavitud y, a quien el gobierno del MAS expropió sus tierras para devolvérselas a la población guaraní. Años después Caraparicito, como se denominó la región desde entonces, paso a ser una región de intensa explotación hidrocarburífera en manos de la empresa Total. Los antiguos trabajadores de Larsen, guaraníes que habían recuperado su tierra, pasaron a recibir dinero de Total entrando en un nuevo sistema de dependencia. Es paradójico que el territorio guaraní de Caraparicito volvía a cambiar su nombre esta vez bajo una lógica estatal y empezaría a ser reconocido en los medios nacionales como el campo de gas Incahuasi (2020, p. 174).

El último eslabón en la cadena histórica de colonización y estructuración del estado lo podemos encontrar en lo que Penelope Anthias ha denominado ciudadanía hidrocarburífera (*hydrocarbon citizenship*). Este concepto es usado para explicar cómo las poblaciones guaraníes que históricamente fueron relegadas de la ciudadanía plena, de la independencia y propiedad sobre sus territorios empezaron a optar muy recientemente por una autonomía indígena vinculada a las rentas de los hidrocarburos. Como Anthias describe, esto solo se puede entender en un contexto donde las autonomías indígenas durante el gobierno del MAS fueron concebidas con serias falencias principalmente en cuanto a acceso a recursos, en un contexto histórico, recordemos, en el cual las poblaciones indígenas se han visto acorraladas y negadas de sus derechos a territorios y economías propias. Es en este contexto donde

una autonomía indígena en base a las rentas de hidrocarburos se convierte en una posibilidad y estrategia para reclamar soberanía en un contexto completamente desfavorable (2018, p. 214)". "Los experimentos indígenas de ciudadanía hidrocarburífera tienen que ser entendidos en el contexto del fracaso de los procesos de titulación de los Territorios Comunitarios de Origen (TCO), para satisfacer la demanda histórica de los pueblos indígenas por "recuperar el territorio" (Anthias, 2018, p. 215). El trabajo de Anthias sobre los procesos de autonomía guaraní en el Chaco boliviano muestran primero, el presente del proceso histórico de colonización y formación del estado-nación, en el cual las poblaciones indígenas buscan intersticios en las estructuras de poder para ser reconocidas primero como ciudadanas y, segundo, formar una especie de territorialidad propia en un contexto de extrema dependencia frente al estado para su propia protección —el resultado de largos procesos de colonizaron y pérdida de recursos propios—.

Un último aspecto que no se puede dejar de lado para entender el legado del proceso de formación del estado-nación es la constante violencia generada en medios de comunicación nacionales y redes sociales contra la creciente migración andina a tierras bajas. Es evidente que tanto los discursos de elites locales, principalmente vinculadas al agronegocio y recientemente articuladas a movimientos medio ambientales, han encontrado en la población migrante de los andes el enemigo interno por excelencia. El historiador Ben Nobbs-Thiessen que escribe una historia de la migración a Santa Cruz desde 1950 al presente nos brinda un análisis mucho más complejo que las narrativas presentes en contra de la población andina. Nobbs-Thiessen recuerda la violencia y racismo con las que son recibidas las poblaciones migrantes tanto andinas, menonitas y japonesas durante estas décadas en la región de Santa Cruz, pero a la

vez los procesos distintos como estas fueron incorporadas a la cruceñidad siendo el primer tipo de migración completamente excluida del ideal cruceño y los últimos incorporados como “nuestros colonos”. Los argumentos sobre la incompatibilidad racial y ambiental de la población andina se pueden encontrar en los periódicos de la época, pero también eran atribuidas a los otros migrantes, estos argumentos nos hacen recuerdo a las discusiones de la falta y necesidad de mano de obra del siglo XIX (Nobbs-Thiessen 2020, p. 81). De hecho, las elites cruceñas tras la reforma agraria clamaban por la falta de brazos en la región, lo que llevo incluso a procesos poco conocidos en la historia nacional de secularización de las misiones de guarayos y la búsqueda de nuevos misioneros esta vez protestantes para “civilizar” a la población “bárbara” en pleno siglo XX (Nobbs-Thiessen, 2020, p. 145). Nobbs-Thiessen presenta entonces, la forma en que las poblaciones migrantes de Santa Cruz durante estas décadas fueron víctimas de las políticas pasadas de incorporación y asimilación cultural al estado-nación. El Estado y las elites cruceñas todavía los veían como ciudadanos parciales o de segunda clase, lo que provocó que estas mismas poblaciones migrantes se aferraran al discurso de productividad agraria y sus nuevos roles de campesinos en las fronteras como formas de ganarse un espacio (Nobbs-Thiessen, 2020, p. 101).

Este proceso es demás sugerente en cuanto a los procesos de colonización, el rol de las elites locales, y las transformaciones de los valores de civilización en nuevos valores en el siglo XX. Si bien el libro de Nobbs-Thiessen merece una relectura detallada podemos mostrar a partir de él como las viejas ideas de civilización dieron a paso no solo a formas de integrar a la población indígena de tierras bajas sino también a las poblaciones migrantes que venían a satisfacer la demanda de mano de obra. Estas nunca cumplieron los estándares raciales

planteados por las elites cruceñas y nacionales (2020, p. 193). La idea de ciudadanía agraria por la que los actores subalternos en estos casos migrantes repiten los mismos principios de modernidad y productividad tienen que ser entendidos en un contexto de violencia y poder. Es un proceso en el que la población que sufre violencia, principalmente la que migra de los Andes encuentra en la repetición de los valores de las elites nacionales y locales, una forma de ganarse un espacio en la “frontera.” La población migrante de los Andes a tierras bajas se convierte en una fuerza destructiva en cuanto es obligada por la misma estructura de violencia histórica (política) a seguir los mismos principios de producción y uso de la tierra que el de los que detentan el poder. No obstante, no podemos dejar de lado la utilización política en este momento de dicho argumento siendo que la mano de obra andina ha sido por décadas el principal motor de expansión de las economías agrarias en Santa Cruz (Fabricant, 2012).

La construcción histórica de un espacio de frontera, de un espacio vacío, de un espacio salvaje tiene una larga historia de adaptación y readaptación a las necesidades de elites nacionales y locales. En este apartado vimos cómo los principios civilizatorios se convierten en el siglo XX en principios de modernidad y desarrollo, intocables bajo la lógica de una economía nacional que a su vez borraba todo indicio de la historia de colonización de los diversos territorios indígenas independientes de tierras bajas. La idea de la Marcha al Este tras la reforma agraria y el *boom* del agronegocio, pueden ser perfectamente entendidos como la continuidad de los sueños coloniales por economías de exportación, agricultura, propiedades delimitadas y un orden racial de poder. No obstante, los conceptos de ciudadanía hidrocarburífera y ciudadanía agraria nos traen a un nuevo escenario en los procesos de colonización. Nos muestran

la manera en que estos principios coloniales se convierten al mismo tiempo en las únicas posibilidades para reclamar espacio, ciudadanía, autonomía, derechos; en un contexto de constante violencia. Así mismo, nos revela que la historia de la frontera de tierras bajas se convierte en un problema nacional en el cual la violencia de las poblaciones de tierras altas confluye con la violencia de las “fronteras”, creando sujetos subalternos que ven como una alternativa viable reclamar para sí mismos los principios coloniales de modernización y productividad agraria. Es quizá con este último ejemplo que se evidencia con mayor claridad, el proceso histórico de formación del estado-nación, en la interiorización misma de los principios civilizatorios y de violencia política.

Violencia política y los horizontes de colonización en tierras bajas

Procesos específicos entendidos como violencia política en el presente pueden entenderse como un legado colonial amplio sobre el que se ha construido la administración e institucionalidad del estado. Esto puede verificarse, por ejemplo, en la imposibilidad de obtener créditos bancarios con títulos de propiedad comunal, o la necesidad de obtener un número de identificación tributaria (NIT) y las graves consecuencias que tienen las obligaciones tributarias para poblaciones indígenas que encuentran dificultades y se ven forzadas a entrar en economías de competencia, los impuestos reducidos que pagan los propietarios privados de la tierra frente a las propiedades comunales, o la fuerte presión por entrar al sistema de municipios por donde efectivamente llegan fondos del estado y no así optar por el reconocimiento de territorios indígenas. Estos no son solo ejemplos de políticas claramente desfavorables para toda forma de actividad y organización

social que no esté enmarcada en regímenes de propiedad privada o que apunte a generar economías para mercados locales y mundiales. Estos ejemplos como muchos otros son la imagen viva de legislaciones construidas sobre formas específicas de ver territorios históricamente considerados salvajes/fronteras, pero más importante aún, formas específicas de buscar la transformación de esos territorios. Considerando detenidamente los contextos históricos vale la pena preguntarse ¿Cuál es la diferencia entre la idea de industria en la Amazonia que proponía Pando y el clamor por la expansión de la frontera agrícola tras el Plus Beni? ¿Será tan distinta la idea de civilización del siglo XIX del principio de economía nacional como un supuesto bienestar general al que todos debemos aspirar? Seguramente las respuestas a estas preguntas traerían nuevos indicios. Algunos quizá responderían que actualmente no hay población indígena, lo cual sería otra prueba del silenciamiento y ocultamiento de los horizontes coloniales en la historia de tierras bajas.

Para finalizar, vale la pena mencionar que la historia de tierras bajas vistas como un constante intento por colonizarlas y transformarlas, es una historia que carga mucha violencia en sí misma. Es difícil separar la violencia política del presente de la violencia histórica de territorios sometidos a regímenes de elites locales, de proyectos nacionales de expansión económica, de la legislación completamente desfavorable para la vida y subsistencia de los pueblos indígenas de tierras bajas y que, además, han quedado por fuera de los libros de historia. Estos son parte del mismo proceso.

Bibliografía

- Acker, A. (2017). *Volkswagen in the Amazon: The tragedy of global development in modern Brazil*. Cambridge University Press.
- Anthias, P. (2018). *Limits to decolonization: Indigeneity, territory, and hydrocarbon politics in the Bolivian Chaco*. Cornell University Press.
- Córdoba, L. I. (2015). Barbarie en plural: Percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano. *Journal de la Société des américanistes*, 101(1/2), 173-202.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos, pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- De la Torre, O. (2018). *The people of the river: Nature and identity in black Amazonia, 1835-1945*. University of North Carolina Press.
- Dutra e Silva, S. (2017). *No Oeste, a terra e o céu: A expansão da fronteira agrícola no Brasil Central*. Mauad X.
- Fabricant, N. (2012). *Mobilizing Bolivia's Displaced: Indigenous Politics and the Struggle over Land*. The University of North Carolina Press, University of North Carolina Press.
- Gamarra Téllez, M. del Pilar. (2007). *Amazonía norte de Bolivia: Economía gomera (1870-1940): bases económicas de un poder regional: la casa Suárez*. Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia; Producciones CIMA Editores.
- Guiteras Mombiola, A. (2012). *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938: Conflictos locales, recursos naturales y*

participación indígena en la Amazonía boliviana. Instituto de Misionología, Editorial Itinerarios.

Gustafson, B. (2020). *Bolivia in the Age of Gas*. Duke University Press.

Hecht, S., & Cockburn, A. (2011). *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon, Updated Edition* (Edición: Updated). The University of Chicago Press.

Heilman, L. C. (1982). *U.S. Development assistance to rural Bolivia, 1941-1974: The search for development strategy*. PhD Diss. The American University.

La Paz: “Marcha al Norte” avanza a paso firme con la industrialización y centros tecnológicos—ATB Digital. (2023, julio 20). ATB. <https://www.atb.com.bo/2023/07/20/la-paz-marcha-al-norte-avanza-a-paso-firme-con-la-industrializacion-y-centros-tecnologicos/>

AN YPFB. (26 de marzo 2024). *La Planta de Biodiésel I entra en marcha para garantizar la seguridad energética*. <https://www.ypfb.gob.bo/es/component/content/article/16-tendencias/432-la-planta-de-biodiesel-i-entra-en-marcha-para-garantizar-la-seguridad-energetica-2>

Leal, C. (2018). *Landscapes of Freedom: Building a Postemancipation Society in the Rainforests of Western Colombia*. The University of Arizona Press.

Lehm Ardaya, Z. (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia Boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. APCOP-CIDDEBENI- OXFAM.

- Lema, A. María. (Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia). (2009). *El sentido del silencio: La mano de obra chiquitana en el oriente boliviano a principios del siglo XX* (1a. ed.). Editorial El País - UPIEB.
- Loveman, M. (2014). *National colors: Racial classification and the state in Latin America*. Oxford University Press, USA.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Nobbs-Thiessen, B. (2020). *Landscape of Migration: Mobility and Environmental Change on Bolivia's Tropical Frontier, 1952 to the Present*. University of North Carolina Press.
- Orsag Molina, J. O. (2018). *Civilización y barbarie. Los pueblos no reducidos en el auge de la goma. Bolivia 1880-1912*. Instituto de Investigaciones Históricas, Carrera de Historia, UMSA.
- Orsag Molina, J. O. (2021). *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia (1880-1912)*. CIS.
- Paz, R. (1895). *De Riberalta al Inambari. Informe del Doctor Román Paz, Jefe de la expedición al Alto Madre de Dios, organizada por la Delegación Nacional*. Imprenta de «El comercio».
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijarro, A. (1893). *Conferencia pronunciada el día 18 de junio por el Doctor Antonio Quijarro Exponiendo consideraciones de actualidad acerca de los ríos Madre de Dios, Aquiry y Purús*. Imprenta “El Comercio”.
- Rojas Moreno, F. (2019, octubre 27). *Beni estima \$us 1.000 millones en inversiones con nuevo plan de suelo*. El Deber.

https://eldeber.com.bo/edicion-impresa/beni-estimamus-1000-millones-en-inversiones-con-nuevo-plan-de-suelo_154707

Roller, H. F. (2021). *Contact strategies: Histories of native autonomy in Brazil*. Stanford University Press.

Saignes, T. (2006). Historia del pueblo Chiriguano. En *Historia del pueblo Chiriguano*. Institut français d'études andines.

Serje, M. (2012). El mito de la ausencia del Estado: La incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia. *Cahiers des Amériques latines*, 71, Article 71. h

Serje, M. Rosa. (2005). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (1. ed.). Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología: CESO.

Soruco, X., Plata, W., & Madeiros, G. (2008). *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Fundacion TIERRA.

Stern, A. M. (2003). From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960. En N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson, & A. S. MacPherson (Eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. The University of North Carolina Press.

Suárez, P. (1892). *Fronteras de Bolivia en el Departamento del Beni por Pedro Suárez*. Imprenta de «La Estrella del Oriente».

Van Valen, G. (2013). *Indigenous agency in the Amazon the Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*. University of Arizona Press.

Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge University Press.

Mujeres indígenas frente al patrón y el pacto patriarcal

Una mirada interseccional a la violencia política en Bolivia

Suzanne Kruyt y Daniela Toledo

Resumen

En este artículo realizamos un análisis de las múltiples capas de la violencia política que enfrentan mujeres indígenas en Bolivia, con énfasis en las tierras bajas del país, especialmente del Chaco. Estas reflexiones se realizan a través del lente de la interseccionalidad y de la investigación feminista como puntos de partida. Introducimos una comprensión de la violencia política en Bolivia, justamente situándola en cuerpos, territorialidades, identidades y experiencias políticas diversas. Es decir, tomando en cuenta las múltiples violencias que se ejercen desde lo cotidiano hasta lo estructural sin el afán de reducirlas a un solo concepto homogeneizador. En este caso, contando con experiencias relevadas a partir de investigaciones previas de las autoras sobre el Chaco boliviano, hacemos énfasis en la presencia de estructuras patriarcales como la figura del patrón que todavía permea el territorio y cómo a partir de esta se configura también la búsqueda de autonomía en un sentido amplio. Finalizamos el artículo con pistas para seguir dialogando y pensando las múltiples facetas de la violencia política más allá de los espacios político-partidarios.

Palabras clave: Mujeres indígenas, Autonomía, Organizaciones sociales, Violencia política, Patrón.

Introducción

En un contexto nacional, marcado por la polarización partidaria y donde las luchas políticas y la movilización social del pueblo boliviano quedaron reducidas a miradas y acciones en torno a liderazgos personales y prácticas clientelares, una gran diversidad de desigualdades, injusticias y violencias han quedado fuera de la agenda visible de reivindicación colectiva. Las violencias en contra de los derechos políticos de las mujeres indígenas, en particular de las de tierras bajas, quedaron invisibilizadas y generalizadas, desde las miradas estado céntricas y las agendas de “igualdad de género”.

En este artículo aplicamos un enfoque interseccional y desde allí revisamos estas violencias a través de tres claves que nos ayudan a comprenderlas en el contexto de las tierras bajas de Bolivia: 1) La gran influencia de la figura del patrón en el Oriente y Chaco boliviano. 2) La violencia estructural desde el estado hacia los pueblos indígenas. 3) El pacto patriarcal que atraviesa a todas las organizaciones sectoriales determinando el actuar de hombres y mujeres.

El texto aborda principalmente las experiencias de mujeres guaraníes en el Chaco¹, pero también se basa en diálogos con mujeres de la región amazónica² y de los valles interandinos³ y se sitúa en una reflexión más amplia dentro del CEESP sobre las características históricas y actuales de la violencia política en Bolivia, reflejada en los distintos capítulos de este libro.

¹ Estas experiencias son recogidas en el libro “Ya no queremos tener miedo de hablar desde el corazón”, publicado por CEESP en 2023.

² Entre otras en un proceso de investigación-acción con las mujeres tacanas del Norte de La Paz entre 2019 y 2021.

³ Las experiencias de las mujeres del Valle Alto de Cochabamba son presentadas en el libro “Nosotras hablamos lo que queremos hablar”, publicado por CEESP en 2023.

El aporte específico de este texto radica en el abordaje de la violencia política desde el enfoque interseccional, que se explicita en la primera y segunda sección. En las otras secciones se abordan las tres claves mencionadas arriba, para proponer un tejido de análisis alternativo al de concepto institucionalizado de violencia política. El texto cierra con algunas pistas para seguir reflexionando en torno al tema.

Interseccionalidad, colonialidad y pacto patriarcal

Un concepto que nos parece fundamental a la hora de complejizar la reflexión sobre la violencia política en Bolivia es el concepto de interseccionalidad, propuesto por la abogada y activista afrodescendiente Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, quien define la interseccionalidad como un complejo sistema de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas a la vez. La mirada interseccional es una herramienta de análisis que nos permitirá, de manera particular, identificar las variadas formas, categorías de discriminación que sufre una mujer indígena, por razones culturales, de sexo, de género, étnico, o clase, entre otras; y cómo ello repercute en el ejercicio de los derechos políticos en Bolivia, evidenciando que tanto las instancias estatales como el interior de las comunidades están estructuradas patriarcalmente.

Este concepto nos permite profundizar la comprensión de las relaciones que se generan en contextos de diversidad y pluralidad, construyendo panoramas complejos; a su vez, reconoce la existencia de estructuras opresoras que generan violencias. En tanto propuesta metodológica y política, una mirada interseccional permite ver y entender la complejidad de las relaciones que configuran los espacios organizativos y permite su politización.

También reconocemos los aportes de pensadoras, investigadoras, académicas y activistas indígenas que llevaron a niveles más profundos las reflexiones y críticas sobre cómo el conocimiento académico reproduce la colonialidad y genera la objetivación y apropiación de los pueblos indígenas, especialmente de las mujeres. Mujeres como Aura Cumes (2015), nos direccionan hacia una crítica a la normalización de poderes coloniales y patriarcales, que, aunque pretenden ser neutrales no lo son. Este enfoque implica un análisis permanente y autocrítico de nuestras subjetividades y cómo éstas interactúan con el ámbito en que estamos realizando un proceso de investigación, basándonos en el concepto de los conocimientos situados de Donna Haraway (1988). Como parte de esta corriente de crítica feminista radical a las hegemonías patriarcales en la ciencia, reivindicamos el valor cualitativo de reconocer el lugar desde donde hablamos, analizando nuestra clase, raza, género, etnia, etc., y reflexionamos de forma autocrítica sobre como escribimos sobre los grupos que investigamos, evitando generar una “representación” y buscando más bien reflejar un diálogo (Haraway, 1988; Moraga y Anzaldúa, 1983; Leyva, 2015).

Por su parte, Guzmán y Jiménez (2015) dicen al respecto:

El marco interseccional contribuye a ampliar la mirada hacia otras formas de violencia que padecen y enfrentan las mujeres, más allá de las más visibilizadas y problematizadas legal, mediática y socialmente, y que afectan a colectivos altamente vulnerables como consecuencia de discriminaciones y desigualdades múltiples (p. 604).

Aunque en Bolivia no existen datos de violencia contra la mujer desagregados por etnicidad, es evidente que las mujeres indígenas sufren discriminaciones múltiples, basadas en su condición étnica, cultural, de género, económica, nivel de

educación, que entre ellas se refuerzan, tanto dentro de sus comunidades como en la sociedad.

En estas violencias, entran las violencias culturales, que tiene que ver con la imposición de recursos simbólicos y con las visiones del mundo, del desarrollo y de la naturaleza. Algunos investigadores como el antropólogo colombiano Arturo Escobar, argumentan que: “el poder habita en los significados y los significados son la fuente del poder” (Rodríguez et al. 2015, p. 39).

En este texto exploramos los factores estructurales que inciden en que las mujeres indígenas de tierras bajas carecen de poder para plasmar sus perspectivas y significados en agendas políticas. Este es un tiempo histórico en que el patriarcado está siendo profundamente cuestionado y desarmado, desde casi todas las fibras y engranajes sobre las que se monta. En Bolivia y otros lados de América Latina, el patriarcado está indisolublemente “engarzado” (Rivera Cusicanqui, 2014) con el sistema colonial, se fundan en él, continuamente actualizado “pacto patriarcal” entre el patriarcado colonial occidental y el “patriarcado ancestral originario” en el que los cuerpos de las mujeres fueron doblemente pactados (Cabnal, 2012). Desde entonces y hasta ahora esta articulación genera un mismo andamiaje y acumulado histórico que gestiona y domina los cuerpos, la vida y sus interrelaciones.

Sin embargo, estamos conscientes de la agencia política de varios sectores de mujeres indígenas y campesinas, que históricamente han apelado al Estado y a otros espacios de poder para poner en tensión a las mismas estructuras que las violentan (Rivera Cusicanqui, 2010). Las corrientes feministas autónomas, descoloniales y antirracistas colocan al centro de análisis a los movimientos y comunidades de mujeres, no

solamente indígenas, sino en particular a las que se ubican fuera de los centros patriarcales y coloniales de producción de saber, como espacios poderosos de conocimiento y teoría.

A la vez, nuestras experiencias, memorias y afirmaciones corporales son parte inherente de nuestro camino de activistas e investigadoras. Entendemos el cuerpo como territorio político que tiene historia, memoria y conocimientos. Es el espacio que ha sido más subordinado a un sinfín de ideologías, religiones, discursos e ideas y, a la vez, es un espacio de libertades infinitas, porque se puede habitar a partir de una decisión, una conciencia holística que incorpora lo racional, espiritual y emocional (Gómez, 2012, p. 6). Los diálogos con las mujeres guaraníes, que forman el sustento de este texto se han desarrollado siempre de forma vinculada a la corporalidad, sea plasmando los cuerpos y sus heridas de forma gráfica en un taller o cuidando los cuerpos de forma colectiva tomando un mate mientras se conversaba.

¿Cómo se manifiesta la violencia política contra mujeres indígenas en el contexto boliviano?

Si bien en Bolivia se cuenta con normativas para garantizar el ejercicio de la participación política de las mujeres y evitar la violencia sobre sus vidas, ejemplo de ello es la Ley 243 “Contra el Acoso y Violencia Política” (2012), en la realidad existen todavía múltiples obstáculos para que esa participación sea con pleno ejercicio de los derechos y libre de violencia. Según un estudio de ONU Mujeres (2023) una gran parte de los hombres en la sociedad no están dispuestos a compartir el espacio político con las mujeres, considerando que su lugar sigue siendo el hogar. Su malestar con la ruptura de su monopolio se expresa, en varios casos, a través de acciones violentas contra las mujeres que están presentes de forma visible en el espacio público. Entre los tipos de violencia política señalan desde la violencia

psicológica, el hostigamiento y el cyberacoso, hasta chantajes, extorsiones y violencia física para obligar a las mujeres renunciar a los espacios políticos (ONU Mujeres 2023, pp. 9-10).

Según datos de la Asociación de Concejales de Bolivia desde 2018 hasta 2023 se registraron 600 denuncias de mujeres que sufrieron violencia en el ámbito político electoral y de esa cifra, el 70% corresponde al área rural⁴. El caso de Juana Quispe, asesinada cuando era concejala municipal en 2012, es el más emblemático y terminó de impulsar la promulgación de la Ley 243.

Sin embargo, la denuncia sobre estas violencias parte de un enfoque homogeneizador sobre las mujeres en el país. La generalización de “mujeres” como categoría que se enfrenta a los “hombres” y al patriarcado, sin tomar en cuenta los cruces interseccionales de violencia relacionada a clase, procedencia, e identidad indígena; refuerza una mirada hegemónica y colonial, invisibilizando realidades muy diferenciadas entre mujeres en Bolivia y poniéndolas en riesgo.

Es evidente que las dificultades para mujeres que participen en el ámbito político, se acrecientan cuando se trata de mujeres indígenas de zonas alejadas de centros de poder, pero también juega un rol la afiliación partidaria. Un ejemplo de esto es el siguiente testimonio:

Las concejales que no somos del partido de gobierno, no somos tomadas en cuenta, somos relegadas y discriminadas en nuestras propuestas, nos persiguen minuto a minuto cuando realizamos trabajos (...) nos difaman, y cuando denunciemos a la justicia, no hacen nada en estos casos de acoso y violencia política (Informe Alternativo Alianza de Mujeres Indígenas y Originarias de Bolivia para la Convención sobre la

⁴ La ACOBOL publica de forma regular informes sobre el tema en su página web: <https://acobol.org.bo/>

Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer – CEDAW, 2019).

Pero además es fundamental señalar que Bolivia se caracteriza por tener una alta densidad de espacios organizativos, en los cuales hombres y mujeres ejercen sus derechos políticos de forma colectiva y comunitaria, siendo este formato el que históricamente ha sido más efectivo para autogestionar los temas de la reproducción de la vida o, en otros casos, para lograr algún tipo de atención desde las instancias estatales frente a la desigualdad estructural.

Las mujeres indígenas del país ejercen sus derechos políticos generalmente en organizaciones comunales, indígenas, originarias, campesinas, territoriales, sindicales, gremiales, barriales u otras. En estas organizaciones asumen roles de gestión, liderazgo y representación de forma mucho más generalizada que en partidos políticos y cargos relacionadas al poder estatal. A pesar de que los estudios sobre violencia y acoso político contra mujeres se concentran en el ámbito de la representación electoral y la “democracia paritaria”, es justamente en el ámbito de las organizaciones de la sociedad civil donde un gran número de las mujeres enfrentan de forma más cotidiana las violencias que impiden el ejercicio de sus derechos políticos. Llama la atención que no existen datos sobre las violencias específicas que enfrentan las mujeres indígenas en estos espacios.

Estas realidades se evidencian en el caso de una joven mujer guaraní⁵ quien viniendo de una reconocida familia guaraní de Chuquisaca y siendo líderesa en su organización, impulsa la autonomía indígena, comenta sobre cómo fue atacada por su

5 En este texto optamos por dejar en anonimato las citas de las mujeres indígenas que usamos, para guardar su privacidad.

condición de mujer y a través de comentarios relacionados con su vida familiar y sexual, lo que afectó expansivamente a su familia. Ella nos cuenta:

“Yo sé que hablan para mí, porque ya estoy en edad donde debería haberme casado y cuando quieren molestarme, hablan de eso. Hablan de que mi madre no me pone en mi sitio cuando salgo y viajo (...) ellos no saben que mi mamá igual se pone brava de que no esté haciendo mi vida. Así es difícil seguir en la vida de la política”.

Este tipo de comentarios sobre la vida personal de una mujer en ejercicio político, aunque no partidario, generan en las mujeres un temor sobre el impacto de estos chismes sobre ellas y sus familias. En el caso de “Viviana”, reconoce el malestar que le causa escuchar estos chismes que buscan que salga de la arena política y/o que sus acciones no sean tomadas seriamente, debido a que la capacidad política de una mujer es casi inseparable de su “capacidad” de llevar su vida privada apegándose a los cánones que la sociedad dicta, que ciertamente, son diferentes para los hombres, a quienes no se escudriña su vida privada.

También está el caso una mujer indígena leco que vive en San Buenaventura, al norte del departamento de La Paz. Ella ha participado en las organizaciones indígenas locales mixtas y de mujeres. En ambos espacios ha recibido fuertes arremetidas que han puesto en riesgo su bienestar mental.

Cuando quieren atacarla a una por ser mujer, lo primero con lo que se meten es que si una se metió con este o con el otro. Eso ha escuchado mi mamá cuando me separé. No hay caso de que no escuche esas cosas porque donde yo vivo es pequeño nomás, ahí se ha enojado conmigo, me ha dicho que para qué me meto en esas cosas, que debería cuidar de mis hijos, no estar de boca en boca. He llorado hartito. Luego ha pensado

parece y se ha puesto triste. Me pongo triste también porque no debería ser así. Las mismas mujeres son quienes también hacen esas cosas, a veces, ellas más que los hombres (Mujer indígena leco de San Buena Aventura).

Esta apreciación nos remite a una de las estrategias usadas más comunes en el área rural, y con marcado sello patriarcal, para alejar a las mujeres del espacio político: la generación de chismes que descalifican su vida personal y sexual, que, en muchos casos, acaban haciendo que las mujeres desistan de su participación en espacios que terminan siendo hostiles, no solo para las mismas mujeres, sino también para sus familias, quienes soportan el peso del chisme.

Además, las mujeres indígenas enfrentan discriminación no solo por ser mujeres participando de espacios políticos, sino por haber tenido poco acceso a educación formal, tal como menciona una mujer guaraní de Huacaya: “Me decían qué vas a saber vos kuñita⁶. Ni saben hablar ni han estudiado y quieren tener poder. Mucho nos han humillado”.

Así pues, esta discriminación no solo viene de los sectores no indígenas, sino también de los hombres de su entorno, como se demuestra en esta cita:

No nos dejan estar, nosotras nos metemos igual, pero en eso son como los karaí⁷. No siempre nos ven como iguales y a la mujer le cuesta mucho también, pero depende de que se aguante. A mí me ha tomado muchos años que me respeten

6 *Kuñia/Kuñita* es un término despectivo con el que se denomina a las mujeres guaraníes. Este término es usado por personas que no se consideran guaraníes y suelen identificarse con identidades chaqueñas, criollas o blancas.

7 *Karaí* es el denominativo que se usa para los que no son guaraníes. Frecuentemente asociado con gente blanca.

y ahora soy una arakuaiya⁸ (Mujer guaraní de la tercera edad de Santa Rosa).

Es común que las mujeres sean relegadas a espacios donde se les designa tareas de cuidado, como la comida y el abastecimiento de bebidas calientes tanto en reuniones ordinarias como movilizaciones, esto se evidencia en testimonios como el siguiente:

En el bloqueo hemos resistido como iguales. Día y noche hemos estado en el camino, aguantando frío, hambre. Ellos beben mucho, pero nosotras no, hay que cuidarse. Más bien nosotras llevamos poro, coca y vemos la comida (mujer guaraní de Huacaya).

En estos testimonios se evidencia que las manifestaciones de la violencia política como tal están compuestas de un complicado entramado de hilos de poder, en los que una de las partes tiene más poder sobre la otra y puede ejercerla de formas muy sofisticadas, haciendo que incluso sea muy difícil evidenciar si algo es violencia o no.

Para las mujeres indígenas, especialmente aquellas de tierras bajas, empobrecidas y con limitado acceso a educación son las más vulnerables a sufrir este tipo de violencia y no contar con las herramientas de denuncia, como consecuencia, los agresores quedan impunes ante su delito.

Y como señala la Alianza de Mujeres Indígenas y Originarias de Bolivia para la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer – CEDAW, 2019), las instancias estatales no cumplen con su rol de garantes de derechos en estos casos:

⁸ *Arakuaiya* es el denominativo para las personas sabias y ancianas dentro del pueblo guaraní.

La violencia política no es un hecho/delito aislado, se entrelaza con otras violencias contra las mujeres indígenas que enfrentan una múltiple discriminación (mujer, indígena, pobre, joven, nivel educativo bajo, etc.), las instancias estatales encargadas de garantizar la participación política no cuentan con una mirada de género intercultural e interseccional (...) (p. 22).

Entonces, vemos que en el contexto boliviano las intersecciones entre el racismo, la discriminación, el clasismo y el machismo hacen que los cuerpos de las mujeres indígenas corran el riesgo de ser violentados de múltiples maneras. Primero, son afectados por diversas desigualdades y despojos y, luego, sus cuerpos son el espacio donde se descarga particularmente la frustración generada en los hombres que están en un lugar subordinado por clase, etnia, por otras razones o las mismas desigualdades y despojos.

Las mujeres indígenas llevaron una parte dura del yugo colonial, afectadas por sus derechos colectivos y relegadas a una posición inferior en la jerarquía colonial y patriarcal por ser mujeres. Los avances que han logrado los pueblos indígenas en conquistar espacios de participación política, a nivel municipal y nacional, no resultaron los mismos para las mujeres indígenas.

Para entender las manifestaciones de la violencia política contra los pueblos indígenas en Bolivia, y en particular en contra de las mujeres, algunas claves son importantes. En la siguiente sección tocamos el legado histórico y cultural del “patrón” en las tierras bajas de Bolivia y su impacto en la violencia política que enfrentan las mujeres.

La permanencia del patrón

Yo quiero soltar la pena de que mi pueblo no cuida sus costumbres y de que seguimos viviendo como con el patrón.

El patrón no se ha ido todavía (...) Cuesta organizarse, cuesta que la gente se organice. Las mujeres vamos, nos amanece, estamos ahí, pero volvemos y todo se queda en lo mismo. Nooo, el patrón sigue (Mujer guaraní de Santa Rosa).

El patrón ganadero hacendado ha sido una figura central en la conformación social del Chaco boliviano. El poseer cabezas de ganado y los medios necesarios para mantenerlas marcó una gran división entre el patrón y el resto de la sociedad, es decir, los guaraníes empleados de los patrones, sin regulación sobre las condiciones del trabajo ni en la forma de retribuirlo.

El hueco legal y de control sobre esta actividad dotó de legitimidad al patrón como figura de autoridad y fortaleció las relaciones jerárquicas entre esta figura y sus trabajadores, que a decir de Healy (1984) modela una sociedad donde solo existen dominantes y subordinados. Esta dominación tan extensiva a todas las áreas de la vida impregna todavía a las relaciones en el Chaco. Es difícil cuestionar o desligarse de este patrón y su moral, ya que está tejida en las fibras más íntimas de la cotidianidad de tierras bajas y hace parte de su identidad, aun cuando este patrón posiblemente ya no esté presente de la misma forma que antaño. La presencia del patrón en Bolivia está muy imbricada en el imaginario que se tiene sobre zonas rurales campesinas e indígenas, muchas veces sin la reflexión necesaria que implica un sistema de empadronamiento, que hizo imposible de separar la vida de los indígenas guaraníes del trabajo y el patrón (Cauthin, 2017). Este sistema de explotación ha sido la estructura sobre la que se han erigido grandes fortunas familiares acumulando también poder político y, además ha sido el sistema bajo el que miles de seres humanos han vivido en condiciones serviles.

El régimen de empadronamiento va más allá de una mera construcción económica y pasa a ser una estructura social que

determina la vida entera de la población guaraní que vive en estas condiciones y que, además, modela las jerarquías que se establecen como naturales en el Chaco, en las que la figura del “patrón” cobra fuerza, pues es quien aglutina el poder económico, social y político en la región.

Santa Rosa de Huacaya, en el departamento de Chuquisaca en el Chaco boliviano, constituye un ejemplo de la aún persistente presencia de un patrón, que está instalado en la memoria de los habitantes y se traduce en una suerte de control social interno dentro del pueblo, como señala una de sus habitantes mujeres: “El patrón parece sigue. Está en nuestra cabeza. Todavía no podemos ver (más allá) sin que nadie nos guíe. Somos bien sometidos”.

A la fecha las figuras de autoridad como el dueño de la hacienda, el capataz e incluso el sacerdote y los técnicos de las ONG todavía tienen mucho poder y son vistas como propulsoras principales de cambios en las regiones de tierras bajas, instalándose una relación casi servil en la que la institución es la dadora todopoderosa, mientras la población espera las dádivas. Las ONG presentes en Bolivia y específicamente aquellas que trabajan en tierras bajas, no han podido romper con este patrón porque tampoco lo han cuestionado. Estas instituciones poseen agendas propias, que no siempre se condicen con las agendas locales y es difícil —por infinidad de motivos como tiempo y recursos para los procesos— lograr equilibrios entre unas agendas y otras. Esto resulta en que la llamada “cooperación internacional” repita el paternalismo con el que los patrones se han relacionado previamente, como una manera conocida y confiable para acercarse a la población.

Este paternalismo se asocia también con un fuerte asistencialismo que lejos de fortalecer las organizaciones sociales locales, acaba generando una dependencia crónica y peligrosa para las

mismas. *“Sí, dependemos de los técnicos. Es difícil que nuestras organizaciones pensemos en movernos sin apoyo, sin los técnicos, porque ellos o ellas saben más” (hombre guaraní de Machareti).*

En las relaciones verticales entre ONG y guaraníes, se evidencia la debilidad que suelen tener las organizaciones indígenas para lograr accionar sin la necesidad de la presencia del técnico o técnica de las instituciones, quienes, en la mayoría de los casos, no han logrado transmitir a la población los conocimientos para fortalecer su autonomía política. Esto puede deberse a varios factores: la saturación de tareas que se generan en el trabajo con organizaciones indígenas, el desgaste del personal, o bien, porque gestionar toda una faceta de la vida de las organizaciones relacionadas a proyectos, justifica su trabajo y presencia en la zona.

Para las mujeres, la presencia simbólica del patrón todavía está muy presente en la naturalización de su rol de cuidadoras. La comunidad, donde los valores de la división sexual del trabajo están muy presentes, suele constituirse en el agente de control para que este rol se siga ejerciendo, pues son las mujeres quienes deben encargarse de los trabajos domésticos de cuidado, tanto para la familia como para otros, tal como ocurría cuando las mujeres guaraníes eran encargadas de los cuidados de la familia del patrón.

Una de las mujeres de Santa Rosa ejemplifica esta tendencia, contándonos cómo una organización que trabaja en el Chaco les regaló palillos y lanas para tejer chompas como parte de su programa de ayuda, el mismo pretendía fomentar la independencia económica de las mujeres, aunque en la zona sea casi imposible usar chompa debido a que la temperatura supera los 35 grados casi todo el año. Esta dotación no solo resulta inadecuada por el contexto de la zona, sino porque refuerza el rol de las mujeres como encargadas de las labores

de cuidado y reproducción de la vida: “*Si vienen a darnos lana, aunque haga calor aquí, hay que aceptar, tal vez luego no nos dan nada si no aceptamos esto*”. Este tipo de relación reproduce un poder asimétrico que desconoce la agencia de las mujeres, pero que, sobre todo, las infantiliza. Esta infantilización es un tipo de violencia, ya que las pone como actrices políticas pasivas y/o se desconfía de su juicio y capacidad de acción, siendo esta desconfianza ya una forma de violencia sutil que impregna el ambiente dificultando que ellas ejerciten su capacidad de demandar soluciones para sus necesidades reales y específicas.

A la vez, la infantilización de las mujeres indígenas tiene una fuerte base colonial y patriarcal, que en la práctica se refleja en la reproducción de la figura de un otro masculino con más poder que cree saber lo que ellas necesitan o desean y que con cada acción similar remarca su superioridad mientras debilita el tejido de la autonomía y el ejercicio crítico; a través del temor que ellas tienen de perder lo mínimo que reciben. Esta clase de violencia es muy similar a la violencia estructural que se ejerce desde los centros de poder sobre territorios y cuerpos indígenas. Así mismo, la violencia estructural desde el estado es la que facilita la violencia ejercida desde otros espacios, en los que se repite una violencia permitida como se verá en la siguiente sección.

La violencia estructural contra los pueblos indígenas en el “Estado Plurinacional”

Han puesto tantas trancas que nos hacen sentir como que no tenemos valor. Hay una sensación de humillación constante. Pero esta sensación es uno de los motores para seguir en este camino (Mujer guaraní de Huacaya).

En otros apartados de este libro se analiza de forma estructural el actuar del estado boliviano con los pueblos y organizaciones indígenas desde la colonia hasta el actual tiempo del estado plurinacional. En este contexto, los pueblos indígenas de tierras bajas tienen desventajas específicas, ya que carecen del acceso a cargos y beneficios del poder estatal como lo han tenido en las últimas décadas los pueblos aymaras y quechuas. La violencia histórica y estructural contra los territorios indígenas de tierras bajas persiste y se ha vuelto más compleja considerando las contradicciones entre sus supuestos derechos constitucionales y el mínimo nivel de cumplimiento de estos. En realidad, se está viviendo una continuidad del centralismo colonial que implican que los pueblos indígenas de tierras bajas tienen que negociar sus derechos tanto con el estado como con las empresas privadas que explotan recursos en sus territorios y con los actores del “desarrollo”. Esta violencia estructural colonial se ejerce de forma particular contra las mujeres indígenas, que terminan siendo el último escalón en la pirámide patriarcal y colonial, sobre la que se sostiene el estado.

En el Chaco las mujeres guaraníes perciben de forma constante esta subordinación cuando interactúan con instancias estatales, lo que es una razón fundamental para apostar por la conversión a Autonomía Indígena⁹ en sus municipios. Resalta de manera significativa que en la región del Chaco el pueblo

9 En la Constitución Política Boliviana de 2009 fue incluida la posibilidad de construir Autonomías Indígenas Originarias y Campesinas, impulsada desde reivindicaciones de fondo del movimiento indígena, como la restitución, el control y el manejo territorial que se traduce en autodeterminación y autogobierno. (Copa, Kennemore y López, 2018). En el texto final de la nueva Constitución, se restringieron estas reivindicaciones para que los pueblos indígenas no decidieran en temas estructurales, como el veto a actividades extractivas, la posibilidad de reconstitución de territorios que transgreden límites municipales o departamentales y la representación directa en la Asamblea Legislativa. (Plata y Cameron, 2018, p. 31). Quedó la Autonomía Indígena Originaria y Campesina (AIOC) como figura constitucional para ampliar la autodeterminación territorial, pero con muy poca claridad sobre su real alcance (Kruyt, Toledo y Herbas, 2022).

guaraní impulsa cinco procesos de Autonomía Indígena Originaria y Campesina (AIOC), entre ellas, *Charagua Iyambae*, *Kereimba Iyambae*, *Huacaya*, *Macharetí* y *Lagunillas*; de las cuales actualmente las tres primeras están consolidadas y ejerciendo gobierno. Este impulso a las AIOC en el Chaco, en contraste con casi todo el resto del país donde no generó gran entusiasmo, puede entenderse por la reciente historia de salida del empatronamiento de las haciendas y el deseo de construir nuevas formas de salir de la hegemonía de las élites locales.

En nuestro estudio sobre el tema señalamos lo siguiente:

Sin embargo, salta a la luz que la conversión a AIOC genera sobre todo la expectativa de la subversión de la estructura patronal y municipalista, que se ha ejercido con tanta violencia y discriminación hacia las mujeres guaraníes en el Chaco durante décadas. “No nos levantamos con facilidad cuando nos discriminan...Debemos demostrar que somos capaces, el guaraní puede, tienen derecho...”, decía una hermana de Huacaya, al referirse a las luchas para conseguir la autonomía en su zona. Son niveles de violencia estructural, diferenciados entre zonas y comunidades, pero que están muy presentes en los testimonios de las mujeres como los hilos más fuertes que ayudan a mantener la esperanza de que con la conversión a autonomía cambie algo. A pesar de no tener criterios muy definidos de cómo construir la alternativa, el hecho de deconstruir, deshacerse de estas estructuras que nunca funcionaron para ellas, ya es un horizonte bastante alentador y genera esperanzas en las mujeres guaraníes, para poder ejercer mayor influencia (Toledo y Kruyt 2023 p.94).

El actuar del estado en relación con estos procesos impulsados de forma local, constituye en sí una violencia estructural que refleja la falta de voluntad política en torno a las agendas indígenas desde el partido del gobierno. La poca información

y apoyo que se brindó desde las instancias estatales a estos procesos, además de la excesiva burocratización de la conversión ha funcionado como un desincentivo poderoso para varias autonomías que se quedaron en medio camino.

Frente a los retrasos y obstáculos que se interponen desde el estado, las organizaciones indígenas se ven obligadas a recurrir a las estrategias propias de los no escuchados, es decir, hacer largos viajes a las ciudades de La Paz y Sucre¹⁰ donde se concentra el poder, para tocar puertas y presionar desde la vigilia o en último caso bloqueos en la calle. Es así que, en el estado plurinacional se sigue viendo a hombres y mujeres indígenas en situaciones precarias sentados en las aceras urbanas para rogar que atiendan sus trámites, los que no deberían ser más que una formalidad para cumplir con sus derechos constitucionales.

Para las mujeres indígenas estos tipos de estrategias resultan doblemente desafiantes. Primero porque en las vigilas y bloqueos impiden alejarse del hogar y las múltiples responsabilidades de cuidado que les ha tocado asumir y, por otro lado, porque en el espacio mismo les toca generar las condiciones de sobrevivencia, como la alimentación, el agua y la limpieza. Lo mismo ocurre en los propios territorios, donde la resistencia de élites de poder locales a las autonomías en los territorios, se ha manifestado muchas veces a través de la violencia y el amedrentamiento de los pueblos indígenas. Esta violencia política se ha impuesto varias veces en los últimos años en el Chaco y cuando se han visto alianzas, antes insólitas para unirse contra la instalación de la Autonomía Indígena, cuando sectores criollos de la zona se unieron con alcaldes y

¹⁰ Resulta emblemático que la aprobación de los Estatutos Orgánicos de las AIOC pasa por el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) en Sucre y que esta instancia deja esperar tiempos largos a las organizaciones indígenas, incumpliendo sus propias normativas.

organizaciones interculturales para mantener el sometimiento de los guaraníes, mostrando el todavía fuerte influjo colonial que pervive en la zona.

En el caso de *Huacaya* estos sectores frustraron el intento de elegir un gobierno autónomo indígena hasta seis veces en el transcurso de unos meses en 2022, recurriendo al bloqueo de caminos, para impedir la llegada de las autoridades correspondientes a las asambleas. Esta violencia cae con más peso en las mujeres, por ejemplo, cuando sufrieron fuertes manifestaciones de discriminación por parte de los sectores campesinos y urbanos: “*Nos dijeron burras, anda a la escuela primero antes de pedir autonomía, esas indígenas no saben nada y otras cosas insultantes*”, tal como comentaron las mujeres indígenas de la comunidad guaraní de *Mboykobo* al referirse a este episodio. Fue un momento en que las mujeres de la zona de *Huacaya*, que tienen limitada conexión con otros territorios y escasa experiencia con la movilización política, empezaron a aplicar nuevas estrategias, que para ellas fueron liberadoras: “Fuimos a desbloquear a los caminos en la madrugada, entre todas, no teníamos recursos, ni almuerzos, pero nos hemos puesto firmes”.

A pesar de esta resistencia, también fueron momentos de mucho temor e inseguridad. Para ellas era claro que los actores del estado en vez de protegerlas fueron cómplices de las agresiones cometidas y que no recibieron la misma atención mediática que la que ocurre en las ciudades del país en casos de mujeres urbanas y no indígenas; así manifiesta un testimonio de una mujer guaraní: “Ha sido muy doloroso ver todo lo que ha pasado. Siento que hemos madurado, pero no debería haber sido así tan fuerte. Si yo sabía cómo era, no me metía. Mi familia también se ha afectado con esto” (Mujer guaraní de *Huacaya*).

Uno de los efectos de esta violencia estructural contra las autonomías indígenas es que los procesos se van alargando y diluyendo, en el caso de Huacaya tomó 15 años. En estos tiempos prolongados las mujeres, quienes tienen muchas responsabilidades que cumplir, no cuentan con recursos propios, y enfrentan el constante reclamo de sus familias, se desgastan impulsando los procesos y terminan alejándose y renunciando a la posibilidad de participar en la construcción de otro modelo de gobierno.

Otro eje estructural de violencia del estado en contra las mujeres indígenas es la imposición del modelo extractivista impulsando la presencia de las empresas petroleras, cooperativas mineras y otros actores privados en sus territorios. Son varios los casos donde el estado actuó como negociador para empresas privadas que buscaron sacar recursos de los territorios indígenas, ofreciendo como moneda de negociación derechos básicos como un sistema de agua, o una posta de salud. Derechos básicos que justamente terminan siendo clave para que las mujeres puedan cumplir con sus roles de cuidado.

La presencia de empresas extractivistas o cooperativas mineras tiene efectos diferenciados para las mujeres, tanto en lo ambiental como en lo social.

Los relatos de las compañeras en la reunión demuestran una relación ambigua con la empresa petrolera. Señalan las nuevas oportunidades laborales que brinda la empresa, que son bienvenidas en un tiempo de profunda crisis económica y agrícola, pero a las mujeres nos cuesta identificar los efectos sociales que conlleva la presencia de los obreros petroleros en el pueblo. La pronta aparición de lugares usados como moteles en Santa Rosa es suficientemente emblemática para indicar el efecto en el tejido social. Las historias de infidelidades matrimoniales están en las lenguas de todo el pueblo, pero

es evidente que irán acompañadas de historias de violencia, embarazos no deseados y destrucción de relaciones familiares y comunales (Toledo y Kruyt 2023, 109).

El derecho a la Consulta Previa Libre e Informada no está siendo aplicado por el estado boliviano, y cuando aplican procesos mínimos de negociación de daños y compensaciones, las mujeres indígenas no tienen un lugar garantizado en la mesa. No contar con mecanismos reales de participación, oposición, control y vigilancia para las mujeres indígenas frente a la contaminación e invasión de sus territorios y comunidades, significa una continuidad de la violencia política estructural heredada desde la colonia.

Por último, la violencia estructural también se sostiene en una violencia simbólica basada en el uso de los cuerpos de las mujeres indígenas para generar una imagen “indigenista”, “de la Madre Tierra” o de “diversidad cultural”, que es una herramienta a la que han recurrido partidos políticos, gobernantes y otros actores de poder desde hace décadas. Implica invitar a las mujeres indígenas, para ilustrar una reunión pidiendo que se pongan sus “trajes típicos” —que en tierras bajas se usan muy poco en la vida cotidiana—, bailan una danza folklórica, y en lo mejor de los casos pueden decir algo en nombre de las mujeres indígenas. Estas acciones refuerzan los estereotipos y supuestos sobre las mujeres indígenas, generalmente, otorgándoles en un rol de “cuidadoras de la naturaleza” o las “guardianas de la cultura indígena”. Cuando las mujeres indígenas salen de este molde y exigen una real participación política, o empiezan a cuestionar las acciones estatales en sus territorios, se descalifica su ejercicio político, alejándolas de la imagen de “buena mujer indígena”.

El pacto patriarcal en las organizaciones sociales y comunitarias

En ese tiempo cuando me eligieron como responsable de género zonal, era algo bien complicado, porque tenía que ver el caso de las mujeres. Uhh, a mí me ha tocado caminar mucho por esos casos. En esos casos yo me veía incluso en las demandas, me tocaba salir hasta el lugar. Dos, tres veces tenía que ir a pie. En ese tiempo existía (...) el machismo, pues: el hombre siempre golpeaba a la mujer, las mujeres para la casa, la mujer tiene que estar en su casa, en la casa, en la casa. Mayormente el esposo no está de acuerdo con que la mujer salga (Mujer guaraní de Santa Rosa).

La omisión del ámbito de las organizaciones sociales y comunitarias en los estudios sobre violencia y acoso político en contra de las mujeres, como también del marco normativo, en sí ya representa una violencia estructural, marcada por una mirada hegemónica sobre qué es el “espacio político” y qué no lo es.

Ahora, tomando en cuenta la falta de datos referenciales sobre la violencia en este ámbito, toca basarnos en los estudios de caso que realizamos desde el CEESP en los últimos años. En estos estudios con mujeres guaraníes y quechuas, salieron a la luz varias formas de violencia y acoso política que enfrentan ellas en sus espacios de organización (Aguilar et al., 2023, y Toledo y Kruyt 2023).

En primer lugar, es importante señalar que en estas organizaciones sociales se repiten patrones patriarcales: son verticales y, aunque existen mujeres en todas ellas, su participación está muy condicionada. Las organizaciones indígenas están menos marcadas por la cultura sindical que los sindicatos campesinos, en particular en tierras bajas donde

no fueron parte de los procesos históricos de sindicalismo campesino que marcaron las tierras altas de Bolivia desde antes de 1952. En la organización guaraní que recién se formó al final del siglo XX, la autonomía de las comunidades y zonas en relación con la estructura matriz es llamativa. Sin embargo, cuando se trata del control y la tutela sobre las mujeres y su exclusión de los espacios de decisión, se repiten ciertos patrones desde el ámbito familiar hacia el ámbito organizativo.

Esto se ve reflejado en que las mujeres indígenas suelen tener limitado su poder de decisión sobre temas relacionados a las condiciones de sobrevivencia como la tierra, la producción y la gestión de los recursos naturales. Desde allí ya tienen una desventaja cuando entran en un cargo comunal o en la organización donde se tocan estos temas. Por lo tanto, muchas veces se conforman con cargos más afines a sus roles designados en torno al cuidado, como responsables de educación, salud o tesorera.

Además, las formas en las que se han ido organizando las prácticas, usos y costumbres en los espacios organizativos indígenas han sido muy moldeados según las condiciones masculinas. Ocupar un cargo implica muchos viajes de larga distancia, invirtiendo generalmente recursos propios, asistir a asambleas que pueden tomar días y noches enteros, y donde el espacio informal de decisiones suele estar marcado por el consumo de alcohol. Así, resulta que las mujeres son forzadas a adaptarse a espacios en condiciones de desventaja y donde incluso su dignidad es puesta en juego. El acoso sexual en estos espacios es una de las violencias más efectivas y dañinas, ejercido para desmotivar a las mujeres en su afán de pertenecer a este ámbito.

Existen otros mecanismos de violencia, que parten desde la no atención a las propuestas, demandas y consideraciones

de las mujeres en sus espacios indígenas. Son numerosos los testimonios a cerca de no ser escuchadas en las asambleas, de no recibir apoyo para sus agendas, y de simplemente no ser convocadas a espacios de decisión donde deberían estar participando según sus cargos.

Como hemos señalado al principio de este texto, además es un contexto que promueve la estigmatización de las mujeres, generando especulaciones sobre su vida privada. Esta última forma de violencia contra las mujeres, en muchos casos, viene de hombres, pero también de otras mujeres, las que optaron por moldearse a la mediación patriarcal y entrar en disputa y competencia con las otras.

En particular en el ámbito indígena, el estigma de “mala mujer” o “mala madre” es sumamente dañino porque el valor de la mujer está mayormente determinado por su cumplimiento con los mandatos tradicionales en torno a la familia. El precio que pagan las mujeres a nivel familiar y de relaciones sexo-afectivas termina siendo muy alto, en muchos casos incluso llevando a rupturas. Esta estigmatización es una violencia sumamente difícil de denunciar, porque los agresores suelen ser varios. Además, para entender se debe analizar también el contexto “Plurinacional” en Bolivia, donde varias políticas públicas supuestamente revalorizan los conocimientos, valores, usos y costumbres indígenas, como por ejemplo los currículos regionalizados y las mismas autonomías indígenas. Sin embargo, esta revalorización conlleva también nuevos conflictos de poder sobre las interpretaciones de las identidades indígenas, y estas interpretaciones en sí mismas, son o reflejan posiciones políticas, donde los significados son disputados desde intereses diversos, entre otros patriarcales.

Las miradas conservadoras y esencialistas de las culturas llevan a la fragmentación de algo que en sí es holístico —la cosmovisión— y también a instalar un concepto muy estático de las identidades y las culturas indígenas, que termina usando la cultura como escudo contra la introducción de enfoques y contenidos que cuestionan las relaciones patriarcales de poder. Estos enfoques conservadores en torno a las identidades indígenas se convierten en uno de los muros más duros que enfrentan las mujeres indígenas cuando denuncian violencias o cuestionan los roles de género en sus organizaciones. Es común que ciertos hombres, que se consideran autoridades sobre la identidad, rechazan las demandas de las mujeres, con la excusa de que las lecturas de “género” son ajenas a la cultura propia y, por lo tanto, representan algún tipo de traición al pueblo.

Las múltiples formas de violencia contra la participación de las mujeres indígenas en sus propias organizaciones tienen como efecto el mantenimiento del *status quo* en torno a muchos ámbitos y, en particular, la continuación de las condiciones de desigualdad en estos. Además, en tiempos de conflictividad y cooptación política dentro de las organizaciones, se intensifican estos tipos de amedrentamientos hacia las mujeres que están ejerciendo liderazgo, consolidando así un mensaje de disciplinamiento patriarcal sobre su participación.

Aun así, estas organizaciones sociales son todavía lugares importantes para las mujeres, porque son los espacios concretos de gestión en los territorios, especialmente en aquellos donde otras instituciones del estado no están presentes.

Pistas para seguir dialogando

Este texto recoge algunas de las reflexiones que hemos generado en diálogo con mujeres indígenas, particularmente en el Chaco,

pero también en otras regiones del país, y con otras mujeres investigadoras. Si bien se están generando algunas pistas más claras para reconocer y denunciar las formas de violencia política que hemos tocado, queda mucho todavía que no está dicho o no está sistematizado.

Aquí queremos compartir algunos elementos que proponemos para futuros diálogos, no solo con las mujeres indígenas de tierras bajas, pero también con otras mujeres que enfrentan violencia política en espacios comunales, territoriales, sindicales, indígenas, feministas u otros.

En primer lugar, consideramos necesario seguir complejizando la comprensión de la violencia política en Bolivia, justamente situándola en cuerpos, territorialidades, identidades y experiencias políticas diversas. Es decir, tomando en cuenta las múltiples violencias que se ejercen desde lo cotidiano hasta lo estructural sin el afán de reducirlas a un solo concepto homogeneizador. En este texto hemos generado un análisis en conversación con grupos específicos de mujeres indígenas, sin duda las experiencias en otras regiones y contextos tendrán tantos puntos en común, como también diferencias sustanciales.

Enfatizamos que solo desde procesos de diálogo situados en contextos concretos y hablando desde lo vivido, se puede generar un acercamiento a los hilos complejos y sutiles que siguen sosteniendo la violencia patriarcal, colonial y capitalista en particular en contra de las mujeres.

Para ampliar nuestra comprensión de la violencia política perpetrada en contra las organizaciones indígenas, proponemos tres claves de análisis fundamentales que son las abordadas a lo largo del texto. Primero, la persistencia del “patrón”

como figura de autoridad en las tierras bajas de Bolivia, una herencia colonial con características específicas que moldea roles, cuerpos y percepciones en diversos espacios políticos. Segundo, la violencia estructural del estado que, al negar las aspiraciones de autonomía de los pueblos indígenas, perpetúa condiciones de vulnerabilidad, especialmente para las mujeres. Esta violencia está profundamente arraigada en la misma herencia colonial y patronal. Tercero, la internalización de estas estructuras patriarcales dentro de las propias comunidades y organizaciones indígenas, que impone un modelo restrictivo de “buena mujer indígena”, ejerciendo control y disciplina desde el interior.

Estas claves nos permiten analizar la violencia política más allá del ejercicio formal de cargos, abarcando la complejidad de las experiencias vividas por las mujeres indígenas en múltiples ámbitos. Este aspecto es fundamental, porque las mujeres en Bolivia y, en particular, las mujeres del ámbito comunitario y popular sean indígenas, campesinas o urbanas, “hacen política” en un sinnúmero de espacios que superan el ámbito estatal y gubernamental. Por esta razón es que queda muy limitada la mirada estadocéntrica —plasmada en nomas y Leyes de protección— que se limita a reconocer la violencia política contra las mujeres en el ámbito de consejos municipales, asambleas legislativas y otros espacios en torno al poder estatal.

Es desde otra mirada amplia —y por supuesto feminista— de lo que es un “espacio político” que queremos cerrar este texto resaltando algunas de las posibilidades de resistencia y transformación del poder que hemos encontrado en nuestros diálogos con las mujeres indígenas del Chaco y otros territorios.

Una de las reflexiones generadas en estos diálogos entre mujeres ha sido que, por lo general, solo optamos por denunciar la

violencia cuando es “excesiva”, cuando el daño ya es muy visible, o cuando ya es demasiado tarde y se ha llevado la vida de alguna compañera. Hay que reconocer que son más las ocasiones donde el silencio gana, resultando en consecuencias físicas como enfermedades y ansiedad.

Este silencio no es solo consecuencia del mandato patriarcal sobre nosotras, sino también por las grandes inseguridades que lleva una denuncia. Todas sabemos que es probable que una denuncia en primera instancia llevará a una revictimización, generando nuevos daños y que la probabilidad de justicia o reparación de daños es muy baja.

Es necesario romper el silencio ante la violencia compartiendo los sentires y pesares entre mujeres y apostar por estos espacios como lugares donde es posible pensar en la sanación de heridas. Los espacios de escucha y acción entre mujeres son espacios que trascienden la justicia estatal que reproduce condiciones violentas, patriarcales, racistas y discriminatorias.

Audre Lorde (2017) afirmó que no se puede dismantelar la casa del amo con las herramientas del amo. En los caminos de conversión a la autonomía indígena en el Chaco, interactúan aspiraciones históricas de memoria larga y dinámicas políticas y estatales actuales, resultando en rutas y reivindicaciones complejas y a veces contradictorias.

Los procesos de construcción de las AIOC permitieron abrir profundas reflexiones internas en las organizaciones de base e involucrar a las bases comunitarias en su construcción, lo que posibilita imaginar un horizonte autonómico con características propias en cada lugar, esto significa que la autonomía excede por mucho el alcance del modelo de democracia representativa partidaria estatal y que, en algunos lugares, funciona “sin

licencia del estado”. A la vez sus rutas oficiales, donde el estado tiene que aprobar cada paso, siguen impregnados de mecanismos de disciplinamiento hacia los pueblos indígenas, negándoles un real margen de decisión sobre sus territorios.

Señalamos una coincidencia con las luchas de las mujeres para construir un mundo sin patriarcado, donde hay que deshacerse de la estructura violenta y patriarcal, aunque no se sabe cuál es el horizonte o cómo se organizará la estructura alternativa.

Resaltamos la importancia de los espacios cotidianos en el ámbito familiar y comunal para tejer las estrategias de resistencia y reivindicación desde las mujeres. Es el trato cotidiano, la acción de tomar mate repetidamente y el estar pendiente por la vecina, lo que genera sostén ante un entorno hostil donde las mujeres no tienen tiempo para pensar en sí mismas y tampoco el espacio físico ni mental para hacerlo.

Esta cotidianidad ha sido denigrada o al menos invisibilizada en un mundo cada vez más rápido y acostumbrado a grandes despliegues, donde además las minucias de lo micro —cotidianos, en el interior de las casas y vidas de personas comunes— no necesariamente están orientadas a mostrarse y carecen de brillo y espectacularidad, pero generan los fundamentos sólidos para que las mujeres podamos actuar en lo público y atrevernos a transformar nuestros mundos.

Así, este cuidado de la vida no es un ámbito de menos importancia que otros, al contrario, es justamente desde el “poner la vida en el centro” desde donde apostamos a construir otras formas de hacer política, sin reducirnos a adaptarnos a sistemas creados desde fundamentos coloniales, patriarcales y capitalistas que no tienen otra herramienta que la violencia para poder reproducirse.

Bibliografía

- Aguilar Flores, Nelvi, Rocha Medina, Mónica y Salazar Lohman, Huáscar. (2023). “*Nosotras hablamos lo que queremos hablar*” *Violencias contra mujeres de organizaciones campesinas del Valle Alto de Cochabamba*: Centro de Estudios Populares CEESP, 2023.
- Anzaldúa, Gloria & Moraga, Cherrie. (1981). *This bridge called my back. Writings of Radical Women of Color*. Berkely, Third Woman Press.
- Barragán, Rossana. (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia* (siglo XIX). Fundación Diálogo. La Paz.
- Cabnal, Lorena. (2012). Agenda feminista y agenda indígena: Puentes y desafíos. En: «Mujeres en diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización». Editora Presencia SRL. La Paz.
- Cauthin, Marielle. (2019). La fuga: Romper con la dominación Karai. Apropiación y control de la movilidad del/la trabajador/a guaraní bajo el régimen empatronado en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca. En «Derecho lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América». Vol I. CLACSO.
- Castañeda Salgado, M. P. (2019). *Etnógrafas etnografiadas: de posicionamientos, dislocaciones y ubicaciones epistémicas*. En: «Disparidades». Revista De Antropología, 74(1).
- Chávez, Patricia; Quiroz, Tania; Mokranis, Dunia y María Lugones, (2011.) *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. La Paz. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia Dirección de Participación Ciudadana.

- Combès, Isabelle. (2005). *Etno-historias del Isoso Chané y Chiriguano en el Chaco Boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: PIEB e IFEA.
- Copa Pabón, Magalí; Kennemore, Amy; López Canelas, Elizabeth. (2018). *Desafíos y potencialidades de la Autonomía y la Gestión Territorial Indígena en el Marco de los Procesos de Desarrollo*. La Paz. Unitas.
- Flores, P. C. L., & Makaran, G. (2020). *Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución comunitaria y la tutela estatal. La experiencia guaraní de Huacaya en Bolivia*. Revista «Crítica de Ciências Sociais», (121).
- Guzmán Ordaz, R., & Jiménez Rodrigo, M. (2015). La interseccionalidad como instrumento analítico de interpelación en la violencia de género (Intersectionality, a Methodological Tool for Analysing and Addressing Gender-based Violence). *Oñati socio-legal series*, 5(2).
- Healy K. (1984). Caciques y patrones. Una experiencia de desarrollo rural en el Sud de Bolivia. Cochabamba, CERES.
- Makaran, Gaya. (2020). “Autonomías antisistémicas. Diálogo entre la teoría anarquista y la autonomía indígena en América Latina”. En: Nuestra Praxis. Revista de investigación interdisciplinaria y crítica jurídica. Año 4 N°7.
- Gómez Grijalva, Dorotea. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Guatemala, Brecha Lésbica.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2020). *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Minervas ediciones, Bajo Tierra Ediciones. Editorial Zur & Andromeda.

- Haraway, Donna. (2016). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. En «Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings». Routledge.
- Harvey, D. (2004). *El “nuevo” imperialismo: sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Revista «Viento Sur» disponible en Internet.
- Kruyt, Suzanne; Toledo, Daniela y Herbas, Lucía. (2022). *Construyendo Nuestra Casa. Los caminos de 7 Autonomías Indígenas en Bolivia*. La Paz: Broederlijk Delen .
- Kruyt, Suzanne (2013). *Vivir Bien es vivir sin patronos. Tierra y Territorio en el Chaco boliviano*. En «Vivir Bien. Contextos e interpretaciones». Argollo Valdez, Marcelo; Colque C., Víctor Hugo; Huguenot, Cyrielle; Kruyt, Suzanne. La Paz: PIEB y ISEAT.
- Leyva, Xochitl ,Cumes Aura, Macleod Morna y Krotz, Esteban. (2015). *Prisma de miradas situadas*. En: Leyva, X., Alonso, J., Hernández, A., Escobar, A., Kohler, A., Cumes, A., ... & Mignolo, W. (2015). «Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras»- Chiapas, México: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios-Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Leyva, L; Cumes, A; Krotz, E. (2020). *Prisma de conocimientos: entre crisis, entre guerras*. CLACSO.
- Lina Rosa Berrio Palomo, coordinador, et al. (2020). *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores.

- Lorde, Audre. (2017). Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo. Campoalegre Septien, Rosa y Karina Bidaseca (coords.). Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes. Buenos Aires: CLACSO. 103-108. Macleod.
- Morna. (2015). *Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate*. En: En: Leyva, X., Alonso, J., Hernández, A., Escobar, A., Kohler, A., Cumes, A., ... & Mignolo, W. (2015). «Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras»- Chiapas, México: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios-Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Medina, Javier, ed. (2002). *Ñande Reko: La comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: GTZ.
- Melía, Bartomeu. (1992). *La experiencia religiosa guaraní*. [aut. libro] Manuel Marzal (coord.). Rostros Indios de Dios. La Paz. Cipca/Hisbol/UCB.
- ONU Mujeres. (2023). Estudio sobre el Estado del Acoso y Violencia Política contra las mujeres en Bolivia.
- Paz, María. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Primera edición español.
- Plata, Wilfredo y Cameron, John. (2017). *¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué? pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base*. En: Cuestión Agraria Vol. 3, Julio de 2017, 19-60, La Paz: TIERRA.
- Rivera, Silvia. (2014). *La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia*.

- En Espinosa Yuderkys Gómez; Diana Correal, Ochoa Karina «*Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*». Editorial Universidad del Cauca. Colombia.
- Rodríguez, I., Castañeda, C. S., Inturias, M. L., & Robledo, J. (2015). Los Conflictos Socio Ambientales y su Transformación. En I. Rodríguez, Castañeda, & V. Aguilar Castro, Transformación de Conflictos Socio Ambientales e Interculturalidad. Explorando las Interconexiones (págs. 28 62). Mérida: Grupo Confluencias.
- Silva Santisteban, Rocío. (2017). Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias. Lima, Aecid.
- Svampa, Masrística. (2008). *La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes*. En: M. Svampa. *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Toledo, Daniela y Kruyt, Suzanne. (2023). *Ya no queremos tener miedo de hablar desde el corazón. Un camino de investigación-acción feminista con las mujeres guaraníes de Huacaya en el Chaco boliviano*. Cochabamba. Centro de Estudios Populares CEESP, 2023.
- Tzul Tzul, Gladys. (2014). *Feminismos, la lucha dentro de la lucha. La lucha de las mujeres indígenas en Chuimikena*. Guatemala. Una aproximación teórica a las estrategias. Uruguay.
- Walsh, Catherine. (ed.). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Walsch, C. (2012). *Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas*. Visão Global, Joaçaba.

Sobre lxs autorxs

Suzanne Kruyt tiene una Maestría en Cultura, Organización y Gestión por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Ámsterdam. Es investigadora feminista dedicada principalmente al diálogo con movimientos sociales y organizaciones de mujeres e indígenas en diferentes regiones de Bolivia y América Latina. Actualmente forma parte del Centro de Estudios Populares (CEESP).

José Octavio Orsag Molina es historiador formado en la Universidad Mayor de San Andrés. Actualmente candidato a doctorado en historia de América Latina por la universidad de Nueva York (NYU). Su trabajo se ha centrado sobre diversos aspectos de la historia de la Amazonia, principalmente el vínculo entre la colonización de poblaciones independientes *Civilización y Barbarie. Los pueblos no reducidos en el auge de la Goma. Bolivia 1880-1912 (2019)* y los avances de las fronteras económicas *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia (1880-1912)*.

Mónica Rocha Medina es licenciada en Psicología (Universidad Mayor de San Simón). Investigadora social del Centro de Estudios Populares (CEESP). Experticia en trabajo con comunidades, con organizaciones sociales, especialmente con mujeres en ámbitos rurales y urbanos.

Huáscar Salazar Lohman es economista boliviano con estudios de posgrado en México. Ha investigado sobre las luchas comunitarias y su relación con el Estado Plurinacional. Actualmente trabaja sobre alternativas centradas en la producción de lo común. Cuenta con varias publicaciones académicas y periodísticas. Es investigador en el Centro de Estudios Populares (CEESP).

Daniela Toledo Vásquez es antropóloga boliviana especializada en investigación en el Chaco Boliviano, particularmente con poblaciones guaraníes. Su experiencia abarca temas como mujeres, autonomías, educación y agroecología, destacando en la elaboración de metodologías participativas y la sistematización de experiencias. Hace parte de tejidos feministas de mujeres autónomas y del Centro de Estudios Populares (CEESP).

La presente edición se terminó de editar
el mes de mayo de 2025

Violencia política contra la reproducción de la vida

Diálogos para repensar
las relaciones de poder
en Bolivia

En *Violencia política contra la reproducción de la vida*. Diálogos para repensar las relaciones de poder en Bolivia, lxs investigadorxs del Centro de Estudios Populares (CEESP) ofrecen una mirada plural y crítica sobre las dinámicas de poder que afectan a las organizaciones sociales de base en Bolivia. A través de cuatro ensayos interconectados, este libro desafía las narrativas convencionales, explorando las formas sutiles y sistémicas de violencia política que erosionan la autonomía y la capacidad organizativa de los tejidos sociales de base. Desde la micropolítica de la vida cotidiana hasta las estructuras históricas de opresión, lxs autorxs desentrañan cómo las lógicas partidistas, estatales y patriarcales se entretajan para silenciar las voces que buscan "poner la vida en el centro". Esta obra es una invitación urgente a repensar las estrategias de resistencia y transformación social en Bolivia, ofreciendo claves útiles y refrescantes para un presente en crisis y confuso.

CEESP
CENTRO DE ESTUDIOS POPULARES

atisbos
editora

OFICINA REGIÓN ANDINA
ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

ISBN: 978-9917-9901-6-1



9 789917 990161