

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2012-2014**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN GOBERNANZA ENERGÉTICA**

**EXTRACTIVISMO Y DINÁMICAS IDENTITARIAS ÉTNICAS Y DE GÉNERO  
EN BOLIVIA: EL CASO DEL PUEBLO LEKO DE APOLO**

**DANIELA AGUIRRE TORRES**

**ENERO 2015**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2012-2014**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN GOBERNANZA ENERGÉTICA**

**EXTRACTIVISMO Y DINÁMICAS IDENTITARIAS ÉTNICAS Y DE GÉNERO  
EN BOLIVIA: EL CASO DEL PUEBLO LEKO DE APOLO**

**DANIELA AGUIRRE TORRES**

**ASESOR DE TESIS: IVETTE VALLEJO  
LECTORES/AS: EDUARDO BEDOYA  
RAMIRO ROJAS**

**ENERO 2015**

## **DEDICATORIA**

A Elena y Walter, quienes sostuvieron sus principios por encima de todo y usaron la pedagogía del ejemplo para enseñarme la importancia de la libertad y de la lucha por los derechos colectivos.

## **AGRADECIMIENTOS**

Mi más profundo agradecimiento a las comunidades de Aten, Iro de Mayo, San Juan, Virgen del Rosario, Mulihuara, Pucasuchu y Sarayoj, por construir conmigo la información de esta tesis. A William Ferrufino, gran amigo comprometido con la lucha por los derechos colectivos y el cuidado de los recursos naturales de su comunidad, a la familia Ferrufino Apana, la familia Durán, Juan Chambi, Manuel Pacobamba, Alcira Saravia, Mario Mullisaka, Agripino Cortez, Humberto Cari, Donato Vaquiata, Froilán Barros y Patricia Ilimuri, por abrirme las puertas de sus casas y compartir sus conocimientos y sus historias de vida.

A Ángel Durán y Cecilia Machicado de CIPLA y Jorge Ortiz de CPILAP por su gran ayuda y apertura a la investigación. A Félix Mamani de la Federación de Campesinos de Apolo por su interés en participar. A Juan Ortiz y Estefanía Fernández, guardaparques en Apolo del Parque Nacional Madidi, por compartir sus experiencias y conocimientos. A Rosaura Sevillanos de la Alcaldía Municipal de Apolo por su tiempo y disponibilidad. Y especialmente a la Hna. Lufgarda en Apolo por su hospitalidad y amistad entre mi ir y venir de las comunidades. También agradezco a Xavier Albó, Gonzalo Vargas y Oscar Loayza por brindarme un tiempo para conversar sobre el tema.

Un agradecimiento especial a mi tutora Ivette Vallejo por su apoyo en la pertinencia de este tema dentro de la maestría de Gobernanza Energética y sus valiosos consejos en el desarrollo de la presente investigación.

La investigación de campo de la presente tesis, fue posible gracias al financiamiento de la beca de tesis 2014 otorgada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO Sede Ecuador.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN .....	10
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I.....	13
PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	13
Abordaje del problema .....	13
Objetivos.....	15
Hipótesis .....	15
Estado de la cuestión .....	16
Justificación .....	19
Estrategia metodológica .....	19
Actores de la investigación.....	21
Diseño de la investigación.....	21
CAPÍTULO II.....	23
MARCO TEÓRICO .....	23
La construcción de las identidades .....	23
Identidades étnicas, etnicidad y clase .....	24
Identidades de género .....	29
Territorio y territorialidad.....	32
Territorio e identidad: territorio étnico, desterritorialización, territorialización y reterritorialización .....	35
Territorio y género.....	39
Extractivismo(s) .....	41
Extractivismo, género y cuerpo .....	44
CAPÍTULO III .....	48
CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA A UN ESCENARIO DE DINÁMICAS TERRITORIALES, IDENTITARIAS Y CONFLICTOS INTERÉTNICOS .....	48
Caracterización de la zona de estudio.....	48
Características biofísicas .....	48

Características socioeconómicas .....	49
Contextualización histórica .....	51
Conflictos interétnicos en Apolo: CIPLA y Federación de Campesinos .....	56
Comunidades re-indianizadas Leko y la CIPLA .....	58
Comunidades campesinas y la FSUTC-PFT .....	59
CAPÍTULO IV .....	61
DE CAMPESINOS A INDÍGENAS EN APOLO .....	61
Transformación territorial y étnica .....	61
Marcos normativos y administrativos del territorio y la identidad.....	61
De la Propiedad Comunal a la Tierra Comunitaria de Origen .....	64
Territorialización y desterritorialización indígena-campesina: estrategias de la étnicidad en la reconfiguración territorial .....	67
Reivindicaciones étnicas en el conflicto por el territorio y los recursos: Parque Nacional, cooperación internacional y comunidades .....	70
Organización y fricciones étnicas.....	72
Escisión sindical y reconfiguración territorial por afiliación: CIPLA y FSUTC-PFT .....	73
La práctica frente al discurso: conflictos territoriales intraétnicos en la TCO .....	76
Macropoder y micropoderes: poder político comunal y organizacional, vinculación con el Estado y el Municipio .....	78
Lo campesino y lo indígena: símbolos e imaginarios sobre la identidad .....	81
<b>“Somos lo mismo no más”</b> : bases culturales, parentesco y uso del territorio .....	81
Entre la negación y la autoafirmación: discursos sobre la identidad.....	87
CAPÍTULO V .....	90
GÉNERO Y ETNICIDAD: ENTRE LEKOS Y CAMPESINOS/AS .....	90
Género, etnicidad y estratificación social en Apolo .....	90
“Misti”, “lo indio”, “lo campesino” y nuevas élites indígena-campesinas .....	90
Construcción de identidades, relaciones y roles de género .....	93
El espacio del género: subjetividades de las identidades de género indígenas y campesinas.....	93
El género en el espacio: roles y uso del espacio.....	96

“¿Quién va estar en la casa?”: la mujer en organizaciones indígenas, campesinas y en instancias municipales .....	100
CAPÍTULO VI .....	104
EL “RUMBEO” Y LA “BARRANQUILLA”: EXTRACTIVISMO DE INCIENSO Y ORO EN APOLO .....	104
La extracción artesanal en Apolo: el incienso y el oro.....	104
El “Rumbeo” y la “cosecha” del incienso .....	107
La Barranquilla y otras formas recientes .....	111
Roles de género en la extracción .....	114
De los preparativos a la limpieza del incienso .....	115
Barreteando y bateando el oro .....	117
Conflictos por la actividad extractiva en Apolo .....	119
Fronteras étnico-territoriales y robo de incienso .....	119
Del trabajo familiar a la cooperativa minera “comunitaria”.....	122
Territorio y cuerpo: modelamiento y sistema económico .....	125
Configuración del cuerpo social e individual: sistemas de deuda, movilidad familiar y transgresiones del sujeto .....	126
“El incienso es renovable, el oro no es renovable”: Transformaciones del paisaje y manejo de los recursos.....	131
CONCLUSIONES.....	137
BIBLIOGRAFIA .....	145
ANEXOS.....	151

## ÍNDICE DE CUADROS Y GRÁFICOS

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
Mapa de ubicación de la zona de estudio .....	20
Cuadro 1. Diseño de la investigación: niveles, actores, unidades, tipología y técnicas aplicadas .....	22
Cuadro 2. Indicadores socioeconómicos por servicios en el municipio de Apolo .....	50
Cuadro 3. Datos cuantitativos de la extracción de incienso en cuatro comunidades ....	110
Cuadro 4. Datos cuantitativos de la extracción de oro en dos comunidades.....	113
Gráfico 1. Perfil de vegetación y cultivos en comunidades indígenas .....	84
Gráfico 2. Perfil de vegetación y cultivos en comunidades campesinas .....	86
Gráfico 3. Género y espacio en comunidades indígenas y comunidades campesinas ....	98
Gráfico 4. Cartografía social de cuatro comunidades indígenas de Apolo .....	106
Gráfico 5. Cartografía social de dos comunidades campesinas.....	107
Gráfico 6. Afecciones del cuerpo por el extractivismo de incienso .....	128
Gráfico 7. Afecciones del cuerpo por el extractivismo de oro .....	130

## SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ADN	Acción Democrática Nacionalista
CAT-SAN	Saneamiento de Catastro Legal
CIPLA	Central Indígena del Pueblo Leko de Apolo
CPE	Constitución Política del Estado
CPILAP	Central de los Pueblos Indígenas de La Paz
FMCA-BS	Federación de Mujeres Campesinas de Apolo “Bartolina Sisa”
FSUTC-PFT	Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Franz Tamayo
GTI	Gestión Territorial Indígena
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
MAS	Movimiento Al Socialismo
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MPS	Movimiento Por la Solidaridad
MSM	Movimiento Sin Miedo
OMILA	Organización de Mujeres Indígenas Lekas de Apolo
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PDM	Plan de Desarrollo Municipal
PN-ANMI	Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado
SAN-SIM	Saneamiento Simple
SAN-TCO	Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen
TAN	Tribunal Agrario Nacional
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
TIOC	Territorio Indígenas Originario Campesino
VAIPO	Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios
WCS	Wildlife Conservation Society
Bs	Bolivianos, moneda nacional.

## RESUMEN

El municipio de Apolo en Bolivia, por su condición biogeográfica de piedemonte, históricamente se ha constituido en un espacio de transición y de encuentro entre lo andino y lo amazónico, que ha dado lugar a mezclas étnicas entre Lekos, Aymaras, Quechuas e incluso migrantes extranjeros durante el auge de la goma y la quina, donde las mujeres indígenas se constituyeron en elementos clave. Estas mezclas étnicas fueron unificadas a partir de la Reforma Agraria de 1953, en la categoría de clase “campesino”, que encontró confrontación a finales de la década de 1990 con las reconstituciones étnicas, generando en Apolo conflictos interétnicos entre las emergentes comunidades lekas y las comunidades campesinas por el control del territorio y los recursos naturales.

En la presente tesis se analizan los procesos que intervienen en las dinámicas identitarias étnicas relacionadas con la TCO Lekos de Apolo, en el marco de los conflictos interétnicos, la consolidación de territorios étnicos y las economías extractivas, donde la identidad de género juega un rol importante en tanto reproducción cultural y social de los sistemas económicos y las instituciones comunitarias. A lo largo del trabajo se evidencia una base cultural común entre campesinos y lekos, que involucran las actividades económicas y las relaciones y roles de género, y la selección de ciertos rasgos culturales desde las organizaciones de representación, como expresión de la etnicidad de ambos grupos. Elementos permeados por una compleja relación entre los micropoderes comunales y los macropoderes organizacionales e institucionales dentro de una pugna por el poder municipal.

## INTRODUCCIÓN

La dinámica identitaria étnica y de género está vinculada a la dinámica territorial, como dos procesos que se influyen mutuamente. Las transformaciones estructurales que se espacializan en el territorio, relacionadas con sistemas socio-ecológicos y formas de uso del suelo y de los recursos naturales, implican a su vez transformaciones en la identificación de los sujetos y de las colectividades, porque conllevan cambios sociales, culturales, políticos y económicos pautados por contextos históricos determinados.

Una comprensión más profunda sobre las relaciones entre identidad y territorio, requiere del análisis de las identidades de género. Las percepciones sobre lo que se *es* y el espacio-tiempo que se construye/reconstruye y ocupa, son distintas entre hombres y mujeres, porque están mediadas por sus prácticas y anclajes socio-culturales dentro de relaciones desiguales de poder. No obstante, entre los actores sociales/sujetos étnicos se evidencia una dicotomía de visibilización/invisibilización de la participación y aporte de cada género en las actividades económicas y políticas y en su contribución para producir o re-producir la cultura.

En América Latina, los diferentes contextos de la política económica, además de generar transformaciones, han regido los procesos de construcción de las identidades étnicas y de género. Los pueblos indígenas, históricamente, han tenido que construir estrategias en medio de políticas públicas de administración de poblaciones y de lo étnico: desde aquellas con tintes encaminados hacia la supresión sistemática de la diferencia, o aquellas otras asimilacioncitas e integracionistas, pasando por políticas multiculturales y más contemporáneamente por políticas interculturales.

En Bolivia, las configuraciones y re-configuraciones de las identidades están asociadas a una larga historia por el control de los recursos naturales, dentro de un territorio que se ha modificado según los intereses geopolíticos de las élites precoloniales, coloniales y neocoloniales. Se ha transitado desde *continuum* étnicos, reducciones misionales, disgregaciones republicanas y transfiguraciones nacionalistas; hasta nuevos ordenamientos de jurisdicciones administrativas político-culturales, en medio de la reformulación del Estado republicano en Estado Plurinacional e intercultural conforme al marco Constitucional. Este proceso contemporáneo, sin embargo, está inmerso en nuevos arreglos y afirmaciones identitarias, no siempre exentas de tensiones y formas de control y dominación.

La presente tesis aborda todos estos aspectos en el *locus* del Pueblo Leko de Bolivia. Por consiguiente, está organizada en seis capítulos e inicia en el primer capítulo con el planteamiento de la investigación, donde se aborda el problema, los objetivos, la hipótesis, la justificación, el estado del arte y la estrategia metodológica.

En el segundo capítulo se presenta el marco teórico, partiendo del postestructuralismo como paradigma que orienta la base conceptual de los enfoques teóricos seleccionados, y se dilucidan las diferentes categorías referenciales.

El tercer capítulo corresponde a la contextualización de la zona de estudio y al problema en cuestión, que incluye una contextualización histórica para entender la dinámica identitaria del Pueblo Leko y los conflictos interétnicos resultantes entre las comunidades lekas y las comunidades campesinas, y sus organizaciones de representación.

En el cuarto capítulo se analiza la etnicidad en las comunidades indígenas y campesinas de Apolo, a través de la dinámica territorial y étnica contemporánea, inmersas en marcos normativos y administrativos donde interviene el Estado y la cooperación internacional; la organización, las fricciones étnicas y la pugna por el control del territorio municipal y; los símbolos e imaginarios sobre la identidad anclado a las bases culturales, a su transformación y a los discursos sobre la etnicidad.

En el quinto capítulo se desarrolla y analiza la relación entre etnicidad y género, en tres dimensiones: la estratificación social histórica y contemporánea en Apolo, que evidencia la relaciones de poder entre etnicidad, clase y género; la construcción de identidades, las relaciones y los roles de género en comunidades indígenas y campesinas y; la participación política de la mujer en las organizaciones indígenas y campesinas y en las instancias municipales.

El sexto capítulo se centra en la actividad extractiva del incienso y del oro. Se describe, caracteriza y analiza ambos tipos de extractivismo, los roles de género, los conflictos interétnicos e institucionales por la extracción de estos dos recursos y sus implicancias en los cuerpos individual y social de las comunidades, así como en el territorio y los recursos naturales. Finalmente se presentan las conclusiones que contienen hallazgos e interpretaciones sobre la temática de estudio en Bolivia.

## CAPÍTULO I PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

### **Abordaje del problema**

El territorio multiétnico de piedemonte del Tuichi, del cual formó parte el Pueblo Leko, se transformó en una frontera étnica entre los Andes y la Amazonía durante el imperio incaico; que se radicalizó en el período colonial y se extendió hasta la época republicana, cuando se crearon dos provincias que dividió territorialmente a dicho Pueblo y se estableció el sistema hacendatario gamonalista donde fueron insertados los lekos. Con la Reforma Agraria de 1953, los lekos se transformaron en “campesinos” y sobre los latifundios se fundaron comunidades bajo la política de desarrollo económico capitalista, que alcanzó su auge en la década de 1970 a través de proyectos agroindustriales en el norte de La Paz, los cuales contribuyeron al asentamiento de migrantes andinos en un proceso de “colonización” reforzado con la apertura de las carreteras La Paz-Apolo (1979) y La Paz-Caranavi.

Tras la Primera Marcha por el “Territorio y la Dignidad” de los pueblos indígenas de tierras bajas en 1990, el Estado boliviano reconoció la categoría “Tierra Comunitaria de Origen (TCO)” (Ley de Reforma Agraria 1715), con lo cual se inició un largo proceso para el saneamiento y titulación de los territorios indígenas demandados. Este proceso implicó la reivindicación identitaria bajo dos aristas: la autoafirmación de varios pueblos indígenas y la reversión identitaria o re-indianización<sup>1</sup> de otros pueblos como los Lekos, que abandonaron la categoría de adscripción de clase “campesino”.

Las comunidades autoadscritas como Lekos, demandaron titulación de su territorio en el año 1997 e iniciaron un largo proceso a través de sus organizaciones<sup>2</sup>. En este proceso emergieron conflictos con las organizaciones campesinas por el control de los recursos y, por el tiempo seguido en el procesamiento de su demanda, en medio de la organización y la reorganización territorial, se formaron dos TCO: Lekos de Apolo, que en el 2007 obtuvo la titulación de 238,162 ha (CIPLA, 2010), y Lekos de Larecaja que obtuvo la titulación de 86,718.2 ha (Fundación Tierra, 2011).

Con la promulgación de la nueva Constitución en el año 2009, que reformula al Estado boliviano en Estado Plurinacional, se reconoce la “ciudadanía-étnica” (Guerrero,

---

<sup>1</sup>Concepto usado por Bonfil (1987) y Chávez y Zambrano (2009).

<sup>2</sup> El Concejo Indígena del Pueblo Leko de Apolo – CIPLA y el Pueblo Indígena Leko y Comunidades Interculturales de Larecaja – PILCOL.

1990) como *indígena originario campesinos* (CPE, 2009: Art. 2) y “los territorios indígena originario campesinos” (CPE, 2009: Art. 269) entre las entidades territoriales descentralizadas y autónomas, cuyo marco regulatorio es la Ley Marco de Autonomías de 2010. Pese a estos avances a nivel normativo, que reconoce la identidad étnica y la autonomía indígena, el proceso de “territorialización” (Deleuze y Guattari, 2004) y de construcción de autonomías conlleva conflictos tanto con el Estado, por los proyectos desarrollistas que emprende, como interétnicos al interior de las TCO; así es el caso entre los autoadscritos lekos y los campesinos del municipio de Apolo.

A este proceso de relaciones interétnicas marcadas por la fricción y el conflicto, se suma el extractivismo con su influencia en las dinámicas económicas, políticas y socio-ecológicas. En el municipio de Apolo se trata de dos tipos de extractivismo: de incienso y de oro; ambos de carácter informal y parte de la economía de subsistencia, ya que se combinan con la actividad agrícola y los jornales episódicos. El repunte del oro en el mercado internacional y la demanda nacional de incienso para actividades rituales, sumada a conflictos internos, han dado lugar a una extracción intensiva de ambos recursos y al abandono paulatino de la agricultura, lo que implica cambios en las actividades económicas de las comunidades campesinas e indígenas.

Las dinámicas económicas contemporáneas vinculadas a este tipo de extractivismo, conforman el contexto en que se construyen y re-construyen las identidades étnicas. Una dinámica donde intervienen las identidades de género, porque son hombres y mujeres quienes aportan de distintas maneras y a diferentes niveles al anclaje étnico-cultural. Mientras los hombres asumen roles económicos –caza, pesca, extracción, jornales episódicos- y políticos más allá de sus hogares y su comunidad; las mujeres asumen roles reproductivos y económicos –agrarios- para la subsistencia familiar en sus comunidades, además de sus roles en la transmisión y reproducción de la cultura. Ambos, en mayor o menor medida, están involucrados con la extracción y comercialización de incienso y oro dentro de sus estrategias económicas.

Bajo este panorama identitario a diferentes niveles y en diferentes espacios, entretejido por factores históricos, económicos, políticos y sociales, la pregunta guía desde la presente investigación fue: ¿cómo las identidades étnicas y de género inmersas en los conflictos interétnicos en la TCO Lekos de Apolo, se han reconfigurado en el marco del extractivismo informal contemporáneo y en la consolidación de territorios

étnicos en el departamento de La Paz?. De esta se desprenden las siguientes preguntas específicas: ¿cómo se vincula la reconfiguración de las identidades étnicas y de género con el territorio y el acceso, manejo y control de los recursos naturales –extractivos- en Apolo?, ¿cómo funciona la economía extractiva del incienso y del oro respecto a las relaciones y roles de género y, cómo coadyuva a la construcción de identidades?, ¿de qué manera el extractivismo de incienso y oro incide en las fricciones interétnicas y en la reconfiguración de identidades por el control y la distribución de sus beneficios?

### **Objetivos**

La presente investigación tiene como objetivo general: analizar el proceso de configuración/reconfiguración de las identidades étnicas y de género, en el marco de los conflictos interétnicos, la consolidación de territorios étnicos y las economías extractivas en la TCO Lekos de Apolo del departamento de La Paz (Bolivia).

Como objetivos específicos: i. Profundizar en las dinámicas territoriales y de acceso, manejo y control de los recursos naturales eje de las economías extractivas, en su enlace con las relaciones interétnicas y de género. ii. Caracterizar las economías extractivas de incienso y oro, y su incidencia en la reconfiguración identitaria y en los conflictos interétnicos entre la TCO Lekos y las comunidades campesinas de Apolo. iii. Analizar los factores de disputa por el control de los recursos naturales extractivos y los arreglos en la distribución de los beneficios que se producen entre comunidades campesinas y comunidades lekas de Apolo, en la dinámica de la configuración/reconfiguración de las identidades étnicas y de género.

### **Hipótesis**

La configuración/reconfiguración de las identidades étnicas y de género del pueblo Leko de Apolo del departamento de La Paz, asociadas al extractivismo y resultantes en conflictos interétnicos al interior de la TCO, se pueden traducir en una confrontación entre arraigamientos y des-arraigamientos políticos-étnicos (lo re-indianizado y lo des-indianizado), que se producen en la disputa por el control sobre el territorio y los recursos naturales.

## Estado de la cuestión

La dinámica identitaria y territorial de los pueblos de tierras bajas y piedemonte, entre ellos los Lekos, ha sido abordada desde estudios etnohistóricos, como los de Renard-Casevitz y Saignes (1988) y Ferrié (2011), quienes analizan las relaciones interétnicas desde el período preincaico hasta el establecimiento de la colonia.<sup>3</sup> Renard-Casevitz y Saignes, rompen “con el encasillamiento epistemológico y académico que separa, en los estudios americanistas, el análisis de las sociedades serranas de la de las sociedades selváticas amazónicas” (Renard-Casevitz y Saignes, 1988: 9), al centrarse en los discursos históricos y antropológicos sobre el tema. Mientras que el objetivo de Ferrié fue mostrar que “las tierras comunitarias de origen corresponden a un recorte colonial y que las identidades y sus denominaciones étnicas niegan una diversidad mucho más rica, una profundidad histórica del mestizaje” (Ferrié, 2011: 233).

Dentro del enfoque de la historia económica, Klein (1980) analiza la estructura del sistema hacendatario en el departamento de La Paz a finales del siglo XVIII, a través de la “estimación preliminar del tamaño, distribución, relativa riqueza y composición de las élites españolas o hacendados en una región representativa del mundo andino” (Klein, 1980: 191), en términos espaciales, económicos y socioculturales; ya que incluye la composición étnica de los llamados “yanaconas”, donde aparecen los asentamientos del Pueblo Leko.

Desde la ecología histórica, Dudley (2009) reconstruye la etnohistoria del Pueblo Leko dentro de un proceso de intermediación, etnogénesis y transformación del paisaje. Su estudio multi-situado en tres comunidades del municipio de Apolo, revela “cómo los procesos de transformación del paisaje y de etnogénesis no fueron uniformes en la región, ni coherentes en todo el grupo” (Dudley, 2009: 143). Asimismo, resalta la importancia y utilidad de la ecología histórica para los movimientos indígenas contemporáneos, ya que desafía a los esencialismos sobre la relación entre pueblos indígenas y lugar, y los sustituye con historias de interacción situadas (Dudley, 2009).

---

<sup>3</sup> Ambos autores incluyeron en su análisis las crónicas de Bolívar (1628), Torres (1657), Recio de León (1623) y Maldonado (1567), las etnografías de Orbigny (d') (1843) y Armentia (1890) y los estudios etnolingüísticos de Lafone Quevedo (1905) en el caso de Ferrié. Referencias que también fueron usadas por Markham (1919) para elaborar la lista de las “tribus” indígenas de los valles de la Amazonía, desde un enfoque etnográfico del siglo XIX.

En el marco de los conflictos socioambientales, Ribera (2008) hace un análisis sobre la problemática ambiental del norte de La Paz, donde aborda la condición socioambiental de Apolo resultante de un proceso histórico de transformación -y degradación- de los ecosistemas, sobre todo a partir de la colonia. Resalta el establecimiento de las misiones como evento clave en el inicio de actividades productivas intensificadas en siglo XVIII: el proceso de instalación de pasturas para ganadería, de cañaverales para la industria de alcohol, melaza y empanizado, y de haciendas agropecuarias.

Respecto a las relaciones entre Estado-nación, identidades étnicas y territorio en Bolivia, destacan las investigaciones de Urioste (2003), Romero (2003), Bojanic (2003) y Herrera (1997, 1998, 2005). Los tres primeros analizan la Reforma Agraria desde su implementación en 1953 hasta su reformulación en 1996, cuando se reconoce la categoría TCO. Herrera se concentra en la emergencia de los pueblos de tierras bajas a partir de la década de 1990, donde resalta el significado de los marcadores étnicos propuestos por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) como evento clave en la reversión identitaria.

En el tema de los conflictos interétnicos, para el caso de la TCO Lekos de Apolo se encuentran las investigaciones de Sotomayor (2010) y Fontana (2010), quienes describen las causas y efectos del conflicto entre campesinos y lekos, atribuyéndole una pugna política entre las organizaciones de representación por el control del territorio. También se encuentra el estudio de López (2010) que, desde una perspectiva de género, realiza un análisis antropológico de los conflictos que se desarrollan dentro de los nuevos poderes políticos de mujeres indígenas en Bolivia.

Sobre economías extractivas de recursos forestales no maderables, se encuentran los estudios de López (2001), Córdoba (2011) y Vallvé (2010), quienes analizan las implicancias socioculturales y económicas del auge de la quina (1830-1860) y de la goma (1850-1920) en los pueblos de piedemonte y tierras bajas. Entre los estudios contemporáneos sobre la extracción forestal, destacan los trabajos de Pacheco (2007), Jong y Ruiz (2007) sobre la Amazonía boliviana, de Araujo-Murakami y Zenteno-Ruiz (2006), Zenteno-Ruiz (2007), Zenteno-Ruiz y Fuentes (2008) y de Rojas et al (2012) sobre el incienso y su extracción.

López, desde la ecología política, hace un análisis histórico del papel que jugó la explotación de la goma en la exploración y ocupación del Acre y en la formación de élites locales en tierras bajas. Vallvé, desde la antropología política y la ecología política, demuestra la interdependencia existente entre “el desarrollo de las economías extractivas [y] las características ecológicas de los productos explotados”, a partir del análisis de la relación entre la recolección de la goma y las estructuras socioeconómicas conexas. Córdoba, cuestiona la visión tradicional sobre la supuesta pasividad de los pueblos indígenas frente al colonizador y del misionero como mero evangelizador, a través del análisis del contexto histórico y de determinados episodios claves en la relación socioeconómica entre caucheros, misioneros e indígenas.

Desde la economía política, Pacheco analiza las principales trayectorias y tendencias del desarrollo de la economía extractiva del norte amazónico de Bolivia en los últimos veinte años y sus implicaciones socioambientales. Jong y Ruiz, desde la gobernabilidad, analizan la problemática forestal en esta zona a partir del impacto del paquete institucional constituido por la Ley de Participación Popular, Ley de Descentralización Administrativa, Ley de Municipalidades, Ley INRA 1715 y la nueva Ley Forestal. Araujo-Murakami y Zenteno-Ruíz, Fuentes y Rojas et al, a partir de estudios botánicos en el Parque Madidi, incluyen algunos aspectos socioculturales y socioeconómicos de la extracción de incienso en Apolo.

Respecto a las investigaciones sobre género y etnicidad, no se han registrado estudios particulares en la zona del presente estudio y tampoco investigaciones que aborden la relación entre género, territorio y el acceso, manejo y control de los recursos dentro de economías extractivas en el caso boliviano. Sin embargo, existen algunos estudios sobre la mujer andina y moxeña dentro del análisis de Rivera (1997), Cadena (1985), Lapiedra (1985) y Lehm (1996).

Rivera analiza la ausencia de la pluralidad étnica y de la democracia genérica dentro del proyecto democrático estatal, en tres ejemplos: los valles cochabambinos, los ayllus del Altiplano y el territorio moxeño. Cadena desarrolla una propuesta de análisis “del rol de la mujer en la economía y en la organización social campesina” (Cadena, 1985: 3), a partir de un estudio de caso en Perú. El análisis de Lapiedra enfatiza la importancia de considerar las realidades socio-históricas “de la comunidad, la familia y el entramado social” (Lapiedra, 1985: 43), en los estudios sobre la mujer andina. Lehm,

desde la perspectiva de género, hace una re-lectura de la sociedad moxeña a lo largo de su historia, a partir de tres categorías de análisis “la cuestión del poder y de la identidad étnica articuladas por la de género” (Lehm, 1996: 395).

### **Justificación**

La documentación existente a partir de investigaciones relacionadas al Pueblo Leko del departamento de La Paz, no abordan los factores contemporáneos que inciden en la reconfiguración de las identidades étnicas, como es el caso del extractivismo de incienso y oro. Mismo que conlleva nuevas relaciones de poder, disputas y fricciones interétnicas indígena-campesinas, que se evidencian en el discurso y las acciones de la autoafirmación identitaria propia y la negación de la identidad del “Otro”.

Se constata además que, las investigaciones no dimensionan cómo incide diferencialmente la estructura y las relaciones de género en el acceso al territorio y, en el manejo, acceso y control de los recursos extractivos. Tampoco consideran cómo se enlazan contemporáneamente, las identidades étnicas y de género en la dinámica interna de las Tierras Comunitarias de Origen en el piedemonte andino de Bolivia.

Son precisamente estos vacíos que se pretendieron llenar con la presente investigación, para contribuir a la comprensión de las configuraciones y reconfiguraciones identitarias y territoriales asociadas a las economías extractivas de incienso y oro, a partir de un enlace con la dimensión de género. Como también aportar, desde la investigación etnográfica, al debate teórico contemporáneo sobre la construcción de las identidades y los estudios de etnicidad.

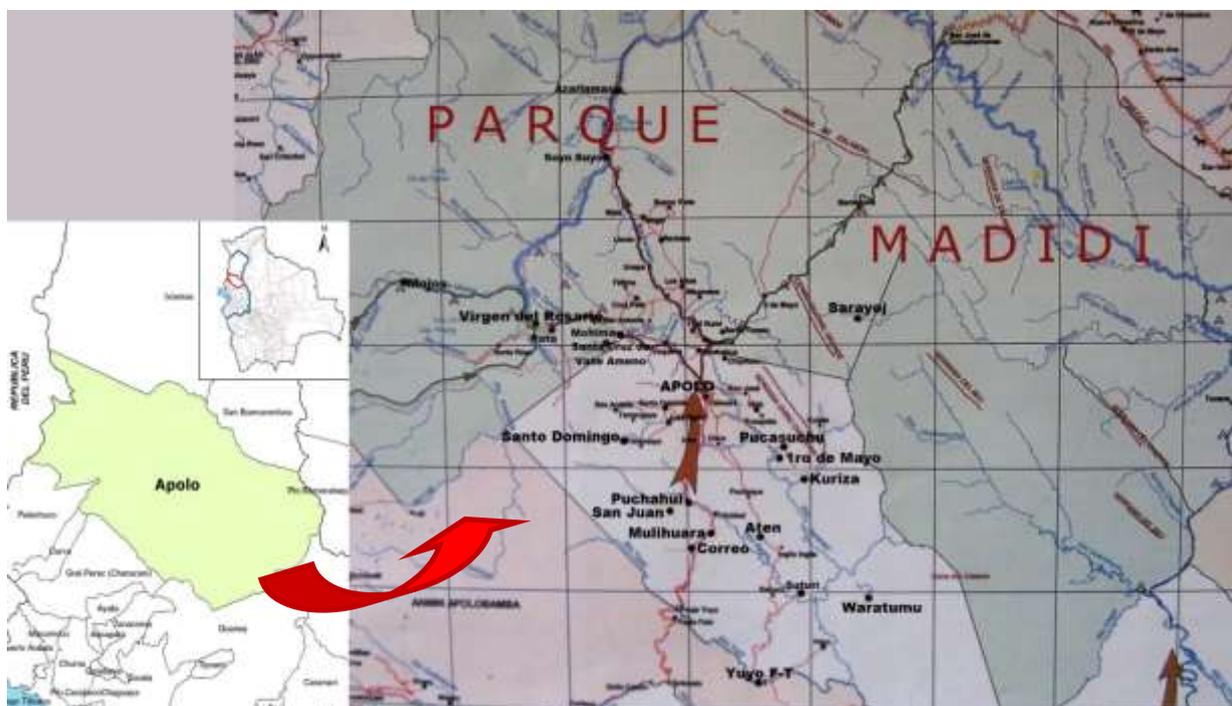
### **Estrategia metodológica**

Las dinámicas identitarias, como objeto de estudio, se enmarcan en el paradigma postestructuralista, puesto que evidencian en los sujetos los procesos socioculturales históricos y políticos, donde el extractivismo no solo constituye un sistema de relaciones socioeconómicas, sino también de anclaje y reproducción cultural. Ambos elementos se insertan en la gobernanza ambiental, un sistema social y político donde se interrelacionan diferentes actores alrededor del control territorial y los recursos naturales. En este entendido, se seleccionó el presente tema de investigación como pertinente dentro de los estudios de gobernanza energética.

Esta investigación deriva de otros estudios propios en comunidades vinculadas al Parque Nacional Madidi, los cuales posibilitaron el acercamiento con las comunidades autoidentificadas Lekos y sus líderes, con quienes se desarrolló una investigación sobre la dinámica cultural del Pueblo Leko. Este trabajo previo sirvió como antecedente para que la organización indígena y la organización campesina en el municipio de Apolo, manifestaran su interés de participar y de incluir a sus comunidades afiliadas en la investigación de campo. Razón por la cual, los testimonios de las personas entrevistadas se encuentran citados con su nombre completo.

Bajo estas características, se realizó un estudio multi-situado en el municipio de Apolo, donde se consideraron ocho comunidades: seis comunidades lekas, Aten, Mulihuara, Pucasuchu, San Juan, Yuyo Franz Tamayo y Santo Domingo; y dos comunidades campesinas, 1ro de Mayo y Virgen del Rosario (Mapa 1). El estudio que derivó en la presente tesis, tuvo una duración de 11 meses, de octubre de 2013 a septiembre de 2014, con tres meses de trabajo de campo, de marzo a junio.

**Mapa 1. Ubicación de la zona de estudio**



**Fuente:** Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi y <http://www.udape.gob.bo/>. Ajustes y modificaciones propias.

### *Actores de la investigación*

Dentro del universo de estudio, se consideraron cinco tipos de actores: 1) comunidades indígenas y campesinas; 2) organizaciones indígenas y campesinas de representación en Apolo y en La Paz; 3) municipio de Apolo; 4) organismos del Estado vinculados al tema territorial; 5) intelectuales indígenas y no indígenas y cooperación internacional, relacionados con el proceso de territorialización del Pueblo Leko de Apolo (Cuadro 1).

Las comunidades fueron seleccionadas en función a los criterios de adscripción/autoadscripción, incidencia en el conflicto interétnico y actividades extractivas de oro e incienso; elementos con los cuales se elaboró una tipología para cada una de las comunidades (Cuadro 1).

### *Diseño de la investigación*

La investigación fue dividida en tres niveles político-administrativos: comunal, municipal y departamental/nacional; cada nivel a su vez subdividido en unidades de estudio, donde se aplicó las diferentes técnicas seleccionadas para desarrollar las categorías teórico-metodológicas. La comunidad, unidad central del estudio, se dividió en tres subunidades: familia, género y edad (Cuadro 1).

Bajo estos criterios, se aplicaron dos métodos: 1) Cuantitativo, con la entrevista semiestructurada aplicada a las familias de las comunidades que se dedican a la extracción de incienso y oro. 2) Cualitativos: (a) entrevistas a profundidad a actores clave; (b) observación participante, sobre todo en la relación entre espacio y género; (c) historia oral, con la participación de personas mayores de 50 años; (d) cartografía social, con grupos focales de tres a 11 personas, para abordar el territorio y la territorialidad, los recursos naturales y el extractivismo y, la espacialidad de las actividades económicas (Cuadro 1).

Adicionalmente se realizaron entrevistas profundas a personas de tres comunidades lekas y una comunidad campesina: el cacique de la comunidad Correo; una mujer recolectora de resinas de la comunidad Puchahui; miembros de la comunidad Sarayoj, entre ellos la ex líder de la Organización de Mujeres Indígenas Lekas de Apolo (OMILA), con quienes además se realizó cartografía social; y a un comunario mayor de 60 años de la comunidad de Waratumu.

**Cuadro 1. Diseño de la investigación: niveles, actores, unidades, tipología y técnicas aplicadas**

NIVEL	ACTOR	UNIDAD (ENTIDAD DE REPRESENTACIÓN)	TIPOLOGÍA	SUBUNIDAD			TÉCNICA		
				Familias (50%)	Género (H:M)	Edad			
Comunal	1) Comunidades	TCO Lekos de Apolo	Mulihuara	Primera en autoadscribirse indígena Líder en la reversión identitaria	-	1:1	35-59	Entrevista profunda Historia Oral	
			Aten	Última en afiliarse a la CIPLA Extracción de incienso	25	6:6	21-34 35-60 >60	Entrevista semiestructurada Entrevista profunda Historia Oral Cartografía social	
		Campesinas	Pucasuchu	Extracción de incienso	22	1:1	35-60	Entrevista semiestructurada Entrevista profunda	
			Santo Domingo	Adscrita como indígena por externos Extracción de incienso	-	1:0	35-60	Entrevista profunda Cartografía social	
			San Juan	Se separa de una comunidad campesina Extracción de oro	19	1:1	21-34 35-60	Entrevista semiestructurada Entrevista profunda Cartografía social	
			Yuyo Franz Tamayo	Extracción de oro	-	1:0	>60	Entrevista profunda	
			1ro de Mayo	Extracción de incienso.	13	2:1	35-60	Entrevista semiestructurada Entrevista profunda Cartografía social Historia Oral	
			Virgen del Rosario	Extracción de incienso y oro	10	1:1	21-34 35-60 >60	Entrevista semiestructurada Entrevista profunda Cartografía social	
		Municipal	2) Organizaciones indígenas y campesinas	Central Indígena del Pueblo Leko de Apolo (CIPLA)	Autoridad	1	1:0	-	Entrevista profunda
				Federación de Campesinos de Apolo	Autoridad	1	1:0	-	Entrevista profunda
3) Municipio de Apolo	Alcaldía		Representante	1	0:1	-	Entrevista profunda		
	Parque Nacional Madidi		Guardaparque	1	1:1	-	Entrevista profunda		
Departamental / Nacional	2) Organizaciones indígenas y campesinas	Central de los Pueblos Indígenas de La Paz (CPILAP)	Autoridad	1	1:0	-	Entrevista profunda		
		Federación Departamental de Campesinos	Autoridad	1	1:0	-	Entrevista profunda		
	4) Estado	Instituto Nacional de Reforma Agraria	Técnico	-	-	-	Documentación		
		Viceministerio de Autonomías	Autoridad	1	1:0	-	Entrevista profunda		
		Intelectuales	Indígenas y no indígenas	1	1:0	-	Entrevista profunda		
5) Externos	Cooperación Internacional	Coordinador	1	1:0	-	Entrevista profunda			

Fuente: Elaboración propia.

## **CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO**

El advenimiento del postestructuralismo, como nuevo paradigma, erosiona el esquema epistemológico de la dualidad u “opuestos binarios” (Derrida, citado por Arboleda, 2010: 16) -sociedad/naturaleza o cultura/naturaleza, hombre/mujer, moderno/atrasado, civilizado/salvaje- que dominó las ciencias sociales hasta principios de 1970, “al considerar al medio ambiente como un elemento indisolublemente ligado a los fenómenos sociales” (Arboleda, 2010: 15). Además, posiciona las teorías críticas sobre la alteridad, dando paso a las identidades subalternas étnicas y de género.

Entre las corrientes teóricas enmarcadas en este nuevo paradigma, se encuentran la ecología política, la geografía crítica, la geografía del género y las teorías de la identidad. Enfoques multidisciplinares que ligan lo simbólico y lo material, lo físico y lo social en el marco de relaciones de poder; razón por la cual, constituyen las corrientes teóricas de la presente investigación.

En este marco general, las claves teóricas que orientaron la investigación son: identidades étnicas y de género, territorio y territorialidad y, extractivismo.

### **La construcción de las identidades**

La identidad “constituye un elemento vital de la vida social, hasta el punto que sin ella sería inconcebible la interacción social, la cual supone la percepción de la identidad de los actores y del sentido de su acción” (Giménez, 2004: 78). Como concepto y como vivencia, la identidad se entiende desde la experiencia individual y colectiva. En ambas experiencias, la identidad remite irrevocablemente a una alteridad, por tanto es un referente para la identificación: “se perfila como una diferencia, una distinción; constituye un hecho fundamentalmente simbólico, que se origina en un percibirse y ser apreciado, en virtud del reconocimiento de los otros, y como consecuencia de un patrimonio cultural propio determinado históricamente” (Karp, 1991: 145).

Desde las tesis foucaultianas, la identidad como hecho simbólico se mueve en tres dimensiones que interactúan constantemente: la subjetividad, el saber y el poder; donde la dimensión de la subjetividad deriva del saber y del poder, pero es diferente a estos. La identidad se construye por la subjetivación de las prácticas del saber y del poder: “ejercicio y reglamento” (Foucault, 1976 citado en Karp, 1991: 154),

determinadas por un contexto histórico y un espacio particulares, lo cual implica construcciones sociales concretas. El poder en la identidad radica en el ejercicio, la acción y la utilización del *ser*; mientras que el saber en la identidad se expresa en la reglamentación, en la normatividad y en la normalización del *ser*. Por tanto, la identidad también es una práctica y puede constituirse en una continuidad entre el pasado y el presente, así como en la emergencia de otras representaciones simbólicas, ideológicas y materiales.

### *Identidades étnicas, etnicidad y clase*

Desde la corriente procesualista e interaccional, la cultura y la identidad están inextricablemente ligadas, así como existe una articulación entre identidades individuales e identidades colectivas (Giménez, 2004; Cardoso de Oliveira, 2007). Para Giménez la identidad del sujeto está compuesta de atributos diacríticos: “atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con elementos colectivos que destacan las similitudes, [y] atributos particularizantes que enfatizan la diferencia” (Giménez, 2004: 85-86). Mismos que destacan el carácter multidimensional, dinámico, cambiante y paradójico de la identidad, donde un componente esencial es el sentido de pertenencia social, cuyos principales grupos son “la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género; algunas de [las cuales] pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras” (Giménez, 2004: 86).

El sentido de pertenencia da lugar a las identidades colectivas, definidas como “un sistema de relaciones y representaciones” (Meluci, 1982 citado en Giménez, 2004: 91), las cuales “constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, [...] un ‘acontecimiento’ contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social” (Giménez, 2004: 91); pero además “trascienden al ser individual, expresan una realidad más elevada, de la propia sociedad, [cuyo] carácter es inconsciente” (Cardoso de Oliveira, 2007: 97). De ahí que los grupos se institucionalicen o se organicen, y transiten por fases de cohesión a través de la solidaridad colectiva o del faccionalismo debido a su declinación y decadencia.

El concepto de identidad colectiva construido por Meluci, se basa en la teoría de la acción colectiva, “la cual se concibe como un conjunto de prácticas sociales que

suponen actores colectivos dotados de identidad” (Giménez, 2004: 93); término que resuelve la contradicción aparente entre la base semántica de la identidad, relacionada con la permanencia estática, y el dinamismo de la identidad colectiva inseparable de la dimensión relacional (Giménez, 2004).

La clase social, como una forma de identidad colectiva, es definida por Bourdieu a partir del concepto de “clase lógica” (1994), como “el conjunto de ocupantes de la misma posición en el espacio [social], esos agentes están de tal forma afectados en su ser social, por los efectos de la condición y de los condicionamientos correspondientes a su posición; están definidos intrínsecamente y relacionamente” (Bourdieu, 1994: 11)<sup>4</sup>. Para el autor, el espacio social, como un espacio de diferencias, es el que define la existencia de las clases sociales, que no están dadas como tal, sino que se tratan de construir (Inda y Duek, 2005). Por tanto, las clases reales “son grupos hechos de individuos unidos por la conciencia y el conocimiento de su condición de comunalidad y aptas para movilizarse a la procura de sus objetivos comunes” (Bourdieu, 1994: 12).

Para Cardoso de Oliveira la identidad colectiva en su expresión étnica es “una forma ideológica de representaciones colectivas” (Cardoso de Oliveira, 2007: 107); por tanto, debe leerse como un proceso y ser analizada en función a sus mecanismos de identificación que “reflejan la identidad en *proceso*: tal como la asumen los individuos y los grupos en diferentes situaciones concretas. [Así], la identidad étnica surge como la actualización del proceso de identificación e involucra la noción de grupo social” (Cardoso de Oliveira, 2007: 53).

Dentro del proceso de identificación étnica y de las relaciones interétnicas, entendidas como “un sistema de oposiciones o contrastes” (Cardoso de Oliveira, 2007: 54), el autor propone las nociones de “identidad contrastante”, “sistema interétnico” y “fricción interétnica” (Cardoso de Oliveira, 2007: 54). La identidad contrastante sería la base sobre la cual se define la identidad étnica, como afirmación del *nosotros* frente a los *otros* que surge por oposición:

La identidad étnica se afirma ‘negando’ [y confrontando] la otra identidad, que ha sido visualizada de manera ‘etnocéntrica’. Pero la situación peculiar que genera la identidad étnica es la situación de contacto interétnico, sobre todo, pero no exclusivamente, cuando ésta se da como fricción interétnica. [...] Tal conciencia, etnocéntrica en

---

<sup>4</sup> Bourdieu plantea su concepto de clase en contraposición y como crítica a la definición socioeconómica de Marx. Sin embargo, el uso de sus propios conceptos, como el habitus, el capital y los campos, lo remiten a un enfoque postmarxista.

gran medida estaría pautada por valores y se asumiría como ideología” (Cardoso de Oliveira, 2007: 55-56).

El sistema interétnico está constituido por procesos de articulación étnica y por otro tipo de articulación social (nacional, global, local, regional, urbano-rural), el cual determina y condiciona la estructura de un sistema social. Implica un “sistema cultural inclusivo que contiene a la cultura de contacto que la subyace[,] un *conjunto de representaciones* [o] sistema de valores altamente dinámico capaz de proporcionar la racionalidad de las ‘fluctuaciones’ [o manipulación] de la identidad étnica” (Cardoso de Oliveira, 2007: 101, 83).

En función a las variables de “simetría” y “asimetría” (Cardoso de Oliveira, 2007: 113) en las relaciones interétnicas, la fricción interétnica, como modelo analítico, se enmarca en una tipología de sistemas interétnicos y sirve para:

destacar el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación. Tal estructura, en rigor, es una réplica en el plano étnico de la *estructura de clases* que existe en el plano social global. Significa que las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de contradicción en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico (Cardoso de Oliveira, 2007: 109).

Desde el enfoque interaccionista, Barth plantea el término de “frontera étnica” para caracterizar su concepto de “grupos étnicos” (Barth, 1976: 26) en función al tipo de organización, donde los rasgos culturales son considerados “una implicación o resultado de la organización del grupo étnico, no una característica definitiva o primaria” (Barth, 1976: 12). Para el autor, las distinciones étnicas categoriales implican procesos sociales de exclusión e incorporación que conservan categorías discretas –pese a los cambios de participación y filiación-, y dependen de la aceptación e interacción sociales sobre las cuales están constituidos los sistemas sociales.

Barth define a los grupos étnicos como “una forma de organización social, basada en categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los mismos actores y tienen la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1976: 10), donde las diferencias culturales pueden constituir a las categorías étnicas. Sin embargo, “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (Barth, 1976: 15).

La adscripción como base de los grupos étnicos, es relevante para la continuidad de las unidades étnicas, ya que marca una “frontera étnica”, que se refiere al límite que trazan entre unos y otros los propios grupos étnicos, sobre la base de ciertos rasgos constituidos culturalmente, “identidades relacionales que necesitan de otras para contrastarse” (Bartolomé, 2006: 29). Barth (1976) señala que la persistencia de esta dicotomía entre miembros y extraños, dentro de la dinámica, o transformación, de los aspectos y características culturales y de la organización social, constituye la categoría de análisis para la modificación de la forma y el contenido culturales.

Los sistemas poliétnicos ilustran la presencia de fronteras étnicas y su caracterización respecto a la identidad étnica, ya que implican la existencia de diferencias de valor muy importantes y de múltiples restricciones en las combinaciones de estatus y participación social. La identidad étnica, según Barth (1976), es similar al sexo y al rango, en cuanto es restrictiva, porque constriñe -obliga, impone y oprime- al sujeto en todas sus actividades y no solo en algunas situaciones sociales, e imperativa -dominante, autoritaria y categórica- con respecto a los valores, costumbres, roles, en cuanto no puede ser pasada por alto o ser temporalmente suprimida.

La corriente de los estudios culturales (*cultural studies*) también se refiere a las fronteras, sistemas clasificatorios de diferencia y oposición, como formas que establece la cultura para comprender las identidades (Woodward, 2000); pero incorpora otros términos para profundizar en el análisis de la construcción de las identidades. Hall (1997) pone énfasis en el sistema de representaciones, como proceso cultural que permite a los sujetos posicionarse en la construcción de la identidad individual y colectiva, enmarcadas en relaciones de poder:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas. Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído (Hall, 1997 citado en Woodward, 2000: 17-18).

Este planteamiento coincide con Meluci al tratar de describir los procesos que tienden a fijar la identidad como a aquellos que impiden su fijación (Tadeu da Silva, 2000). Meluci se remite a la acción, mientras que Hall (citado en Woodward, 2000) propone el concepto de “fluidez” para entender la identidad como una cuestión de “tornar-se”, es

decir que aquellos que reivindican una identidad no se limitarían a ser posicionados por ella: “eles seriam capazes de posicionar a sí próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum” (Hall, 1997 citado en Woodward, 2000: 28).

La representación de la identidad étnica se expresa en el concepto de **etnicidad**, como un fenómeno histórico y un instrumento político en cuanto emerge como demanda para legitimar acciones políticas en espacios de pugna o confrontación (Hoffmeyer, 1976; Bartolomé, 2006; Del Valle, 1999; Lewin, 1996 citado en Moya y Moya, 2004). Del Valle señala que la etnicidad debe verse “como un proceso cuyos significados solo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado” (Del Valle, 1999: 43), misma que contiene procesos étnicos y de clase, los cuales:

solo pueden comprenderse en la dimensión histórica en la cual tienen lugar, como un elemento que opera en la dinámica cultural, donde se formulan, mantienen y cambian las identidades colectivas. Esta dimensión temporal tiene que ver con los contenidos sociales dinámicos que proveen elementos tanto para la reproducción de las identidades vividas cotidianamente, como para la emergencia de nuevas variantes de identidades ya existentes (Del Valle, 1999: 44).

Para Dietz la etnicidad es “un constructo social, no primordial de un determinado grupo” (Dietz, 1999: 93), alrededor de la cual hace una crítica en cuanto le atribuye rasgos “primordializantes territoriales, substanciales y temporales, [y] factores restringentes, como la estratificación socioeconómica, la penetración del Estado-nación y la vinculación con la praxis cultural” (Dietz, 1999: 94). Entre las primordializaciones, “la substancialización biologizante se refiere a las ‘metáforas del parentesco’; la temporalización mitologizante a la ‘invención de tradiciones’; la territorialización aboriginalizante a la continuidad del espacio propio” (Dietz, 1999: 94). Respecto a los tres factores restrictivos, señala:

[1] la inserción de la etnicidad en una estructura social más amplia, cuyas desigualdades socioeconómicas tienen efectos estratificantes tanto al interior del grupo étnico [como fuera]; [2] su relación estructuralmente conflictiva con un Estado-nación homogenizante que activa procesos hegemónicos para imponer sus propias primordializaciones frente a aquellas de los grupos subordinados, [que] puede desencadenar en procesos contrahegemónicos en el seno de estos grupos; [3] su recurso a las prácticas culturales habitualizadas y rutinizadas que existen en el interior del grupo, para generar

diferencias específicas mediante marcadores étnicos que etnifican y normativizan una determinada praxis cultural (Dietz, 1999: 93).

En estos términos, la etnicidad correspondería a lo que Giménez denomina “pertenencias politizadas = identidades politizadas” (Giménez, 2004: 87) o a lo que Tadeu da Silva llama “a identidade e a diferença como questões de política” (Tadeu da Silva, 2000: 99).

### *Identidades de género*

Desde las teorías contemporáneas de género, la identidad de género es una construcción social y por tanto una categoría:

Los géneros son grupos biosocioculturales, contruidos históricamente a partir de la identificación de características sexuales que clasifican a los seres humanos corporalmente. Ya clasificados, se les asigna de manera diferencial, un conjunto de funciones, actividades, relaciones sociales, formas de comportamiento y formas de la subjetividad a los sujetos sexuados (Lagarde, 1996: 5).

Desde el enfoque simbólico (More, 1996; Lamas, 1986), mujer y hombre corresponden a categorías simbólicas, donde lo femenino y masculino adquiere valores distintos según la cultura. Sin embargo, la constante en los grupos humanos es la asimetría entre hombres y mujeres, enmarcadas en las relaciones de género como “la organización social e interpretación de la reproducción biológica y las diferencias sexuales” (Sábate, 1995: 43), las cuales dan lugar a los roles de género.

Esta asimetría o desigualdad, procede de dos relaciones simbólicas para cada género: la asociación entre hombre y cultura, como construcción histórica, lo cual implica el rol de productor y por tanto su posicionamiento en el espacio público –las relaciones sociales y políticas-; y la asociación entre mujer y naturaleza, lo cual implica un rol de reproductora –su valor creador materno-, y por tanto su marginación al espacio privado –dominio doméstico. Asociación vinculada a la dicotomía occidental cultura/naturaleza, donde la segunda ocupa un lugar periférico y subordinado a la primera (More, 1996; Lamas, 1986).

Según Lamas (1986), la identidad de género culturalmente se determina a partir de las experiencias, ritos y costumbres que se le atribuye desde el nacimiento. Entre las instancias de articulación de la categoría género destaca: la asignación, que se produce en el nacimiento a partir de la diferencia sexual; la identidad, que se establece a la

misma edad que el infante adquiere el lenguaje; y el rol, que se forma en el conjunto de normas y prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino y masculino. En esta articulación se produce la división sexual del trabajo y los estereotipos, que en general son rígidos y socialmente aceptados entre hombres y mujeres, dando fuerza y coherencia a la identidad de género.

Para la autora, el *estatus*, como sistema de prestigio, también define la categorización genérica, porque está entrelazado en las construcciones culturales de género y sexualidad y en el orden político, económico y social -parentesco, matrimonio y producción. Que hombres y mujeres del mismo estatus estén más cerca entre sí, que de hombres y mujeres de otro estatus, es resultado de los conflictos étnicos y de clase. Desde esta perspectiva, “la categoría de género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad” (Lamas, 1986: 190).

La construcción social y cultural del género se inserta en el ejercicio del poder sobre el cuerpo de los individuos: la “anatomopolítica” (Foucault, 1976), como “la forma en la que el biopoder se instala en la individualidad corporal del ser humano para ejercer su dominio, disciplinando y normalizando al [ser humano]/cuerpo, formando una *subjetividad disciplinada*” (Díaz, 2010: 4). La categorización en la anatomía humana “establece una conexión entre los elementos visibles (externos) y los elementos encubiertos en las profundidades del cuerpo” (Foucault, 1969 citado en Díaz, 2010: 3); los cuales sirven para argumentar la diferenciación entre hombres y mujeres, desde su biología, validando la masculinización del tiempo y del espacio en el ámbito público e histórico, mientras lo feminiza en el ámbito privado y natural.

La etnicidad y el género conllevan una dimensión espacial y experimentan una dinámica y transformación conjunta. La anatomopolítica, en este sentido, no sólo se ejerce desde las estructuras del poder institucional y las normas, también se interiorizan y se reproduce en los sujetos(as) a nivel familiar y cotidiano. En este sentido, la reconfiguración del espacio –o del territorio-, además de reconfigurar las identidades étnicas, reconfigura los roles y las relaciones de género.

En esta perspectiva, la nueva corriente de los estudios culturales pone énfasis en los conceptos de identidad y diferencia, como productos simbólicos y discursivos, donde el poder se manifiesta en las oposiciones binarias que demarcan fronteras de inclusión/exclusión. Al respecto, Butler (1999) introduce en el análisis del género el

concepto de “performatividad”, que hace alusión a la afirmación repetitiva de un enunciado que llega convertirse en un hecho y, por tanto, a reforzar las identidades existentes (Tadeu da Silva, 2000).

Según Butler “todas as identidades funcionam por meio de exclusão, por meio da construção discursiva de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo simbólico, do representável” (Buttler, 1993 citada en Hall, 2000: 129). Con lo cual pone de manifiesto la relación entre sexualización y racialización del sujeto y cuestiona la universalidad de la identidad del sujeto “mujeres”, que excluye a las mujeres étnicamente “diferentes”; ya que el género, como señala Clark, es “una dimensión del saber social que es construida históricamente en relación a otras dimensiones como raza, clase y nación” (Clark, 2001: 183).

En la sociedad rural, según Baylina y Salamaña, “la vida de las mujeres y hombres [...] está fuertemente definida de acuerdo a creencias y asunciones sobre qué significa ser hombre o mujer en el medio rural, y el rol de la mujer lleva una carga implícita de qué expectativas tiene sobre ella la familia y la comunidad” (Baylina y Salamaña, 2006: 106). Según ciertos enfoques antropológicos sobre los pueblos indígenas de los Andes, “[l]os cuerpos físicos de las mujeres se convierten en espacios de ‘práctico control social’, espacios que proporcionan un modelo simbólico sobre el cual, las identidades colectivas de la totalidad del grupo social están inscritas” (Craín, 2001: 353). Se toman elementos culturales, como la vestimenta y la lengua, para argumentar que las mujeres indígenas son los principales vehículos de la identidad; lo que termina asignando a las mujeres el peso de la transmisión cultural y de la reproducción de la cultura.

Rivera (1997) y Cadena (1996), ponen en cuestionamiento estas visiones. Para Rivera, se trata de una “construcción colonial del género” (Rivera, 1997: 29), que ha sido reproducida “por las élites criollas en la región, [convirtiendo] en hegemónica cierta imagen territorializada y masculina de lo ‘indígena’, junto con representaciones de maternidad inclusiva y envolvente, que acaban por ser internalizadas en la propia autopercepción de las mujeres indígenas” (Rivera, 1997: 29). Cadena argumenta que en la construcción de identidades étnicas y de género, “las estructuras patriarcales utilizadas en el proceso de colonización, supusieron la feminización de poblaciones

indígenas, el proceso inverso, llevado a cabo dentro de los confines del patriarcado moderno han supuesto la indianización de las mujeres” (Cadena, 1996: s/p).

La teoría de género, no solo se aplica al análisis de los “*sujetos genéricos*” (Lagarde, 1996:14), también abarca otras dimensiones más amplias, como las organizaciones sociales genéricas que son “parte de las formaciones sociales, o de universos culturales, religiosos, lingüísticos, geopolíticos[;] expresan la organización social de la sexualidad y están constituidas por sujetos, relaciones, instituciones y acciones sociales” (Lagarde, 1996:14). Por tanto, etnicidad y género deben ser analizadas dentro de las instituciones sociales de cada contexto sociocultural, porque contienen “[l]as normas biológicas, económicas, ideológicas y político-administrativas de las comunidades campesinas [e indígenas] contemporáneas” (Cadena, 1985: 4-5).

### **Territorio y territorialidad**

Desde la geografía crítica, el espacio geográfico es una producción social e histórica, “un conjunto de fijos y flujos” (Santos, 1978) que expresan la realidad geográfica. Los elementos fijos “permiten acciones que modifican el propio lugar, flujos nuevos o renovados que recrean las condiciones ambientales y las condiciones sociales, y redefinen cada lugar” (Santos, 2000: 55). Los flujos “son el resultado directo o indirecto de las acciones y atraviesan o se instalan en los fijos, modificando su significación y su valor, al mismo tiempo que ellos se modifican” (Santos, 2000: 54). En esta perspectiva, Santos propone entre sus categorías analíticas “la configuración territorial y las relaciones sociales” (Santos, 2000: 54), donde la primera:

está determinada por el conjunto formado por los sistemas naturales existentes en un área dada y por los agregados que los hombres han sobrepuesto a estos sistemas naturales, [la cual] tiene una existencia material propia, pero su existencia social [...] solamente le viene dada por las relaciones sociales (Santos, 2000: 54).

Otro concepto importante es el “lugar”, visto como el espacio “intermedio entre el Mundo y el Individuo” (Santos, 2000: 267), que remite a la experiencia de una localidad específica en conexión con un orden cotidiano compartido entre personas, empresas e instituciones (Santos, 2000; Escobar, 2000). “En el lugar, cooperación y conflicto son la base de la vida en común [:] la vida social se individualiza por el ejercicio de la acción propia, y la vida política se territorializa por la contigüidad, con la confrontación entre organización y espontaneidad” (Santos, 2000: 274).

En una lectura histórica, Santos propone el análisis de los sistemas de objetos, “productos sociales” (Santos, 2000: 56), y los sistemas de acción, “proceso dotado de un propósito” (Santos, 2000: 67), que en su conjugación e interacción denotan la dinámica y transformación del espacio. Conceptos que se anclan a categorías metodológicas, como: 1) el evento, que permite unir el mundo al lugar, es la “chave para unir também as noções de tempo e espaço” (Santos, 1999: 15-16); 2) forma-contenido, que da cuenta del dinamismo del espacio como resultado de la acción dinámica que imprime la sociedad; 3) el territorio usado, que es el marco de vida de los individuos y constituye la unión de pasado y futuro inmediatos; y 4) el saber local (Santos, 1999; Santos, 2000).

Estas categorizaciones analíticas acompañadas a las de Lefevre, permiten comprender el espacio como objetivado y subjetivado; ya que incorpora explícitamente las relaciones de poder en el análisis del espacio en “su visión política del espacio” (Oslender, 2010: 97), donde:

El espacio no es un objeto científico ajeno a la ideología o a la política; siempre ha sido político y estratégico. [...] El espacio ha sido moldeado y determinado a partir de elementos históricos y naturales, pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. En un producto literalmente lleno de ideologías[;] es el escenario y el producto de procesos ideológicos. [E]s la fuente y el objetivo de conflictos políticos (Lefevre, 1976 citado en Oslender, 2010: 97).

Así como incorpora la semiótica en su análisis de la producción del espacio, a través de su triple dialéctica: 1) prácticas espaciales o formas en que las personas generan, usan y perciben el espacio, donde intervienen factores adscriptivos como clase, género, comunidad y etnicidad; 2) representaciones del espacio o espacios concebidos desde los discursos científicos que intervienen en la vida social mediante la institucionalización; 3) espacios representacionales, o “formas menos formales y más locales de conocimiento, que son dinámicas, simbólicas y saturadas de significado [...], enraizadas en la experiencia y que se caracterizan por su flexibilidad y capacidad de adaptación” (Lefevre, s/f citado en Oslender, 2010: 100).

Dentro de las relaciones de poder, el espacio se convierte en territorio: “uma taxonomia efetuada por agentes sociais [...] e objetivada através do referimento geodésico relacional de signos” (Araujo y Haesbaert, 2007: 24), donde el sistema territorio-población-recursos está inmerso en relaciones de poder (Rafesttin, 1993). Esto significa que “desde el momento en que se controla espacial y materialmente el acceso

de algún flujo (sea mercancías, de personas o de capital), se está transformando el espacio en un territorio” (Sack, 1986 citado en Haesbaert, 2013: 18).

Para Haesbaert, el territorio debe ser concebido como “producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales” (Haesbaert, 2013: 26). Para el autor, el movimiento en el espacio remite a las relaciones de poder, por tanto, es el control de dicha movilidad en el espacio que produce un territorio.

Desde la ecología política, en tanto economía política, el territorio enmarcado en relaciones de poder, se refiere al espacio en su ámbito físico, al situar a las instituciones humanas en interconexión con el mundo natural; y en su ámbito institucional, al situar las relaciones humanas dentro de las instituciones con diferentes niveles jerárquicos (M’Gonigle, 1999). Con lo cual, introduce en el análisis del espacio una nueva dialéctica denominada “Centro y Territorio” (M’Gonigle, 1999: 17):

two opposing tendencies, or two idealized forms of social organization that are present as a dynamic tension in all human relations and societies. [C]enter and territory have a physical/geographic component, but are also omnipresent tendencies in social consciousness and organization that intermingle in various degrees and manifestations in the things and acts of everyday life. [...] Center is manifest in organizations built around the imperatives of concentrated power. Territory includes forms of social organization rooted in the shared necessities of a social power which is dispersed and on-the-ground. In such places, tendencies to central power exist (M’Gonigle, 1999: 17)

Centro y Territorio son territorios en sí, en cuanto son formas sociales de organización, tienen un componente físico y geográfico y están inmersas en relaciones sociales y de poder; sin embargo, conceptualmente difieren en su escala, vinculación jerárquica y caracterización. M’Gonigle (1999), señala que el Territorio puede manifestarse en los modos de vida étnicos u otros espacios cotidianos, mientras que el Centro se manifiesta en las instituciones y organizaciones que concentran el poder.

La territorialidad para Haesbaert es “un concepto más amplio que el territorio, implica un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica [...] y hacen cosas en nombre de esas representaciones” (Haesbaert, 2013: 27). Según Raffestin, es “el conjunto de relaciones que nacen en un sistema tridimensional sociedad-espacio-tiempo, con miras a alcanzar

la más grande autonomía posible que sea compatible con los recursos del sistema” (Raffestin, 1993: 113), que expresa el carácter multidimensional de la vivencia territorial de una colectividad; lo que Rojas interpreta como “acto, relación y territorio y sus modalidades histórico-culturales de control” (Rojas, 2009: 90).

Para Sack (1983) la territorialidad es el intento de un individuo o de un grupo por influir, afectar o controlar objetos, acciones, personas y relaciones, y por delimitar y afirmar el control sobre un área geográfica determinada, que vendría a ser el territorio. El autor considera entre los elementos que definen y caracterizan a la territorialidad, la acción por contacto, la estrategia, el nivel multiescalar y multidimensional, la jerarquización y la relacionalidad:

Territoriality is an extension of action by contact. It is a strategy to establish differential access to people, things, and relationships. Its alternative is always nonterritorial action. [I]s built on or imbedded in nonterritoriality. It is circumscription with the intent to influence, affect, or control. There are numerous ways in which territoriality can be asserted, including legal rights to property in land and cultural norms and prohibitions about usage of areas. Territoriality occurs at all scales, from the room to the nation-state. Territoriality is not an object but a relationship. Territories most often occur hierarchically and are part of complex hierarchical organizations (Sack, 1983: 56)

El territorio y la territorialidad, enmarcadas en relaciones de poder, encuentran su vinculación en el concepto de “biopolítica” (Foucault, 1976), definida como el disciplinamiento del cuerpo social, a través de la normativización, que se expresa en los procesos propios de la vida de los individuos (Gamero, 2012; Díaz, 2010). Por tanto, el control sobre el territorio implica también el disciplinamiento del espacio, porque significa “permitir, garantizar, asegurar distintos tipos de circulación: de la gente, de las mercancías, del aire” (Foucault, 2004: 45); el cual está atravesado tanto por el poder estatal –macropoder- como por los “*micropoderes*” (Foucault, 1976) que constituyen la intervención del poder en múltiples intersticios y niveles, más allá de las instituciones formales, desde el cotidiano hasta el estructural.

#### *Territorio e identidad: territorio étnico, desterritorialización, territorialización y reterritorialización*

Araujo y Haesbaert (2007), señalan que las identidades y el territorio corresponden a simulacros discursivos, en cuanto signos, como una totalidad que se afirma simultáneamente, colocando al sujeto en el campo del debate de estas fórmulas sobre el

mundo. Identidad y etnicidad son dos elementos relacionados con la construcción del territorio, hay “uma ligação inextricável entre a construção da identidade e a do território associado; a afirmação da diferença identitária como inexoravelmente vinculada a da diferença territorial e viceversa” (Araujo y Haesbaert, 2007: 31).

La inextricabilidad, según los autores, permite que cada una de las conjunciones –diferencia identitaria y diferencia territorial- puedan ser pensadas como un dominio propio y singular, cuyo contenido corresponde a una operación de síntesis dialéctica. En el ámbito de los significantes, esa dialéctica se resuelve como síntesis denotativa/connotativa entre vinculaciones durables supuestas e instituidas entre individuos y formas georeferidas (Araujo y Haesbaert, 2007):

No âmbito do significado a síntese diz respeito a intenções. [A] interesse de afirmar a identidade e a *diferença* passa pelo interesse de apropriar e recortar o espaço geográfico. A afirmação identitária é a própria afirmação da apropriação do espaço geográfico em sua materialidade. No âmbito dos sentidos, a síntese se dá através do georeferimento do valor fundante atribuído à identidade (Araujo y Haesbaert, 2007: 31).

Para Cardoso de Oliveira “[l]a relación del individuo con su grupo de pertenencia, indispensable para la formación de su identidad étnica, tiene lugar en un espacio concreto: el territorio étnico” (Cardoso de Oliveira, 1971 citado en Romer, 2006: 142). En términos significantes, el territorio étnico para Giménez “se concibe como un territorio-signo, un espacio cuasi-sagrado metonímicamente ligado a la comunidad” (Giménez, 2001: 8), o lo que Sheridan considera “un mapa imaginario del grupo que abarca la percepción y dimensión que éste [el sujeto étnico] le otorga al espacio en que ancestralmente reside. Es el espacio que usufructúa y domina” (Sheridan, 2002 citada en Sosa, 2012: 102).

Sin embargo, el territorio étnico se expresa más allá de lo simbólico –cultural-, se expresa en el ejercicio de la etnicidad; como señala Pacheco de Oliveira (2010), la demarcación de un territorio permite a los grupos étnicos instituirse como una comunidad política. Es decir que, en su concepto se plasma la “proyección política de la asociación espacio/tiempo/cultura y su traducción en opciones colectivas” (Hoffmann, 2007: 436), resignificándose en:

un espacio de emancipación y lucha por la autonomía de decisión de un colectivo social autoadscrito a una “identidad étnica”. En esta visión, el control territorial constituye la condición mínima para el ejercicio del poder “autónomo”, el único medio de conseguir cierta

legitimidad para construir instituciones y normas “propias” que gocen de la aprobación “de la comunidad” (Hoffmann, 2007: 440).

La territorialización, como “la organización de la territorialidad” (Deleuze y Guattari, 2004: 514), ligada a las dinámicas identitarias, según Pacheco de Oliveira, se traduce en:

un *proceso de reorganización social* que implica: 1) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de mecanismos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; 4) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (Pacheco de Oliveira, 2010: 19).

La desterritorialización y reterritorialización, desde Deleuze y Guattari, tienen como concepto clave el “agenciamiento”, definido como “ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones, [el cual] actúa forzosamente sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales” (Deleuze y Guattari, 2004: 14, 27). Los agenciamientos actúan en zonas de descodificación de los medios: “extraen de los medios un *territorio*. Todo agenciamiento es en primer lugar territorial” (Deleuze y Guattari, 2004: 513); por lo cual, se divide en dos ejes: “su territorialidad (contenido y expresión incluidos) y las *líneas de desterritorialización* que lo atraviesan y lo arrastran” (Deleuze y Guattari, 2004: 514).

La desterritorialización, como una función, es un “movimiento por el que se abandona el territorio. Es la operación de la línea de fuga” (Deleuze y Guattari, 2004: 717). La reterritorialización “como operación original no expresa un retorno al territorio, sino esas relaciones diferenciales internas a la propia desterritorialización, esa multiplicidad interna a la línea de fuga” (Deleuze y Guattari, 2004: 518). Tomando la definición de territorialización de Pacheco de Oliveira (2010), estos dos procesos implicarían la ruptura de la unidad sociocultural y de los mecanismos políticos de control para reconstituirse en otros nuevos.

Para Deleuze y Guattari, la desterritorialización es una fuerza “perfectamente positiva, que posee sus grados y sus umbrales, y que siempre es relativa, que tiene un reverso, que tiene una complementariedad en la reterritorialización” (Deleuze y Guattari, 2004: 60). Las desterritorializaciones y reterritorializaciones determinan la selección, pero no las modificaciones, aunque éstas al tener un medio asociado pueden

“provocar tal desterritorialización con relación al medio exterioridad, [y] tal reterritorialización en medios interiores o intermediarios” (Deleuze y Guattari, 2004: 61).

Haesbaert considera que hablar de desterritorialización implica hablar de movilidad, lo cual se enmarca en un nuevo tipo de territorio: los “*territorios red*” (Haesbaert, 2013: 14); movilidad creciente que produce tanto desterritorialización como reterritorialización. La desterritorialización “implicaría la disminución de los controles en el espacio, la superación de los controles territoriales” (Haesbaert, 2013: 18), que en un sentido negativo se asocia a la precarización de las condiciones materiales de vida; mientras que en un sentido positivo “significa que todo proceso y toda relación social implica siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial” (Haesbaert, 2013: 13). En tanto que la reterritorialización es el control de la movilidad, la “reconstrucción territorial” (Haesbaert, 2013: 12).

Contrariamente a los discursos de que la intensificación de la movilidad produce desterritorialización, Haesbaert sostiene que “también puede producirse a través de la inmovilización” (Haesbaert, 2013: 34). Por tanto, la desterritorialización como la reterritorialización puede darse a través de la movilización como de la inmovilización. En este entendido, el autor sugiere usar el concepto de “multiterritorialidad”, en lugar de desterritorialización; la cual se entiende como “la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios reconstruyendo constantemente el propio. [...] Este carácter sucesivo implica la conjugación, por movilidad, de diferentes territorios formando territorios-red” (Haesbaert, 2013: 34-35).

Las identidades en su relación con el territorio, la territorialidad y los procesos de des y reterritorialización “se realizan, se hacen reales en las coyunturas de la luchas o en ‘acontecimientos’ [...] donde se constituyen como paradigmas y simultáneamente como matrices identitarias” (Rojas, 2009: 113). La territorialidad después de la desterritorialización es el resultado de la manifestación de un proceso de reacomodamiento y de reconfiguración social (Gomez y Hadad, s/f). Para Rojas, lo que existe en esta reflexión es “un *espacio de relaciones*, tan real como un espacio geográfico en el cual las mudanzas del lugar, las tomas y las exclusiones se pagan en trabajo, en esfuerzo, en tiempo y deja marcas indelebles o estigmas” (Rojas, 2009: 113-114).

### *Territorio y género*

La creciente evidencia de las diferencias y especificaciones de género, según sus visiones, experiencias y prácticas sociales de espacio, lugar y ambiente, contribuyeron al surgimiento de una geografía del género (Delgado, 2003); parte de la deconstrucción de una Geografía que, según Sábate, “ha ignorado sistemáticamente la variable género como elemento de diferenciación social, [considerando] a la sociedad como un conjunto neutro, asexuado y homogéneo, sin plantear las profundas diferencias que se dan entre hombres y mujeres en la utilización del espacio” (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 14).

El espacio traducido en territorio, desde la geografía del género, no es neutro, ni estático, ni fijo, ni muerto; al contrario, como producto social, es dinámico y está cargado de relaciones de poder y de simbolismo, donde se crean, recrean y reproducen “relaciones de dominación, de subordinación, de solidaridad y de cooperación” (Delgado, 2003: 137). Lo que implica una diferenciación y espacialización –medio de dominación- de las prácticas desarrolladas por las mujeres; por tanto, “la lucha por la justicia en las relaciones de género pasa necesariamente por la lucha política por el espacio y las espacialidades alternativas, que incluyen entre otras, las esferas del hogar, el trabajo y la vida comunitaria” (Delgado, 2003: 131).

La geografía del género como “el lugar de encuentro entre el género y sus variaciones espaciales” (Hanson, 1992 citada en Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 14):

examina las formas en que los procesos socioeconómicos, políticos y ambientales crean, reproducen y transforman no solo los lugares donde vivimos sino también las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres, y a su vez, estudia cómo las relaciones de género tienen un impacto en dichos procesos y en sus manifestaciones en el espacio y en el entorno (Little et al, 1982 citada en Baylina y Salamaña, 2006: 10).

Desde un enfoque de género, según Sábate, Rodríguez y Díaz (1995), tres son los elementos que se deben incorporar a la geografía: 1) las relaciones entre género y espacio, lugar y naturaleza: espacio y género como construcciones socio(culturales), el concepto de lugar que introduce las diferencias de género, y la relación género-naturaleza; 2) las diferencias territoriales en los roles y las relaciones de género; 3) el uso y experiencia diferencial del espacio entre hombres y mujeres a distintas escalas, desde la escala local a la global.

La geografía del género da relevancia a las diferencias espaciales “en la construcción social de género [respecto] a las representaciones, el simbolismo y la construcción de las identidades. [H]ombres y mujeres no solo trabajan y viven en el espacio, también crean sus identidades a través de él” (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 35). Implica “conocer y reconocer las variables territoriales en la construcción del género, [que] determinan las relaciones de género, la división sexual del trabajo y la utilización diferencial del espacio, como la clase social, la etnia, las estructuras familiares, las prácticas matrimoniales o la religión” (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 64).

Las autoras señalan como elementos que intervienen en la distribución diferencial del espacio:

1) Los roles de género, referidos a quién hace qué, dónde y cuándo, [...] la atribución de los distintos roles a hombres y mujeres tiene también amplias variaciones territoriales. 2) La división del trabajo según género, como la atribución de determinados trabajos a los hombres y de otros a las mujeres, [que] en la forma concreta en que se realiza esa división ofrece grandes variaciones territoriales y sociales. Al respecto el feminismo distingue entre trabajo *productivo* (el que se vende o puede venderse al mercado) y el *reproductivo* (destinado al mantenimiento biológico y social de la familia) [el cual se ha redefinido en el concepto “economía del cuidado”, dada su importancia en la reproducción social en tanto fuerza de trabajo que es reproducida y mantenida], división que debe ser analizado desde la perspectiva territorial. 3) Las relaciones de género, referida a las relaciones de poder existentes entre hombres y mujeres. 4) El concepto de patriarcado como un sistema económico social en el que los hombres se apropian del trabajo de las mujeres en beneficio propio (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 15).

Otro elemento importante es el *lugar*, expresado en la vida cotidiana, como la relación entre género y espacio a escala local (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995), donde “se crean distintas relaciones de género que reflejan y afectan tanto a la naturaleza del espacio, como a las ideas comunes sobre las formas aceptadas de lo masculino y femenino” (Baylina y Salamaña, 2006: 10). La vida cotidiana constituye:

la respuesta local y específica a los procesos económicos, sociales y políticos globales, que [a la vez] materializa, reproduce y modifica estos procesos a través de las prácticas cotidianas; [existiendo] una gran diversidad de ellas, dependiendo de los contextos en los que se lleva a cabo (Hanson, 1992 citada en Sábate, Rodríguez y Díaz 1995: 45).

Hablar de la vida cotidiana es hablar de la vida social, del mundo personal de los individuos “un entorno inmediato que constituye el contexto de sus actividades, valores y aspiraciones” (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1993: 287), cuyo espacio y tiempo donde se construye, contribuyen a la formación de la identidad personal y al uso diferenciado de ambas dimensiones según el género. Para Sábate, Rodríguez y Díaz, “el espacio tiene connotaciones de género: existen espacios feminizados y espacios masculinizados, [...] diferenciación ligada a la división funcional del espacio y a la división de roles según el género” (Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 288).

El reconocimiento de la diferencia y de la diversidad en el análisis espacial y territorial, es importante para “entender las claves de la organización de la sociedad que utiliza el espacio como medio de control social y político” (Delgado, 2003: 134). Este reconocimiento, en palabras de Hanson, implica “destacar la diversidad en los lugares: las variaciones geográficas en las divisiones, roles y las relaciones de género a lo largo del mundo, y la realidad que nos rodea [como] específica de una cultura” (Hanson, 1992 citada en Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995: 45).

### **Extractivismo(s)**

Desde la ecología política, Bunker señala que los ecosistemas son moldeados por las modificaciones que generan los usos humanos y por la organización social que limita o permite el acceso a los recursos naturales: “these are shaped in part by earlier uses and by deliberate human modifications. Social organization, which may enhance or limit access to, and the useful transformation of, natural resources, is both bounded by and further shapes these ecosystems” (Bunker, 1985: 20). El extractivismo es parte de la reproducción social y no hay actividad económica que no ocurra sin algún tipo de extracción, “[i]t would be pointless to argue against extraction per se because human economic activity and social reproduction cannot occur without extraction” (Bunker, 1985: 31).

No obstante, la extracción de los recursos naturales puede llevar a su agotamiento, como menciona Zárate en su definición general de extractivismo:

El extractivismo es cualquier actividad primaria de obtención y apropiación de recursos naturales, sean estos de origen mineral, vegetal o animal o de productos asociados. La obtención extractiva difiere, sustancialmente de la actividad agrícola o industrial en tanto su objeto no es la reproducción deliberada del recurso utilizado. Esta

característica hace que la extracción conduzca en general al agotamiento del recurso, sobre todo cuando no se tienen en cuenta los ritmos de regeneración natural del mismo, los cuales son distintos para cada recurso o grupo de recursos” (Zárate, 2001: 25).

En una dimensión espacial y económica constituye, según Bunker, “modalidades de producción mediante las cuales una región sufre procesos de empobrecimiento para el beneficio de otras regiones” (Bunker, 1985 citado en Zárate, 2001: 25). Para Domínguez (citado en Zárate, 2001), este empobrecimiento significa desvalorización del espacio donde se produce el recurso, porque el trabajo para obtener el producto corresponde a un flujo de la riqueza creada alrededor de una mercancía que se suscita extra-regionalmente. Sin embargo, las actividades extractivas tienen sus efectos en el espacio geográfico en que se efectúan y en las formas de organización social que dan lugar, además de estar condicionadas por el lugar en donde se encuentra el producto (Bunker, 1991 citado en Zárate, 2001).

Para Bunker las diferencias entre la dinámica interna de los modos de extracción y los modos de producción, crean un intercambio desigual, tanto del valor de la mano de obra incorporada a los productos, como de la apropiación de los recursos naturales rápidamente agotados o no renovables: “[e]xtractive appropriation impoverishes the environment on which local populations depend both for their own reproduction and for the extraction of commodities for export” (Bunker, 1985: 22). En este sentido, introduce el término “mode of extraction” (Bunker, 1984: 1020), como paralelo del modo de producción por su relación con múltiples aspectos de las actividades sociales, legales, políticas y comerciales. Para el autor, ambos modos, “are integrally interdependent in their different uses of and effects on ecosystemic processes” (Bunker, 1984: 1020).

El proceso de extracción, implica con frecuencia una baja proporción entre mano de obra y valor de capital, por lo que puede producir un rápido aumento en los ingresos regionales, seguido de colapsos igualmente rápidos. Este carácter efímero de las economías extractivas puede conducir a una serie de dislocaciones demográficas y de infraestructura (Bunker, 1984). “Instead, whatever changes they bring about in the distribution of population and in the physical environment serve little or no purpose when the specific resources to which they are geared are depleted or are no longer in demand” (Bunker, 1985: 24).

Entre los modos de producción y de extracción, Bunker distingue tres diferencias: 1) “[T]he dynamics of scale in extractive economies function inversely to the dynamics of scale in the productive economies” (Bunker, 1985: 25). En los sistemas extractivos el aumento de los costos unitarios son directamente proporcionales a la escala de extracción, lo que deriva en su empobrecimiento por el agotamiento del recurso, y en la afectación del ecosistema y de la vida social. 2) El desarrollo económico y social basado en economías extractivas, tiende a ser discontinua en el tiempo y el espacio, por la combinación de factores que conducen al empobrecimiento eventual con factores que limitan las economías extractivas en relación a la localización y centros demográficos. 3) Ambos modos tienden a engendrar muy distintos y contradictorios regímenes de tenencia de tierra y acceso a los recursos. A diferencia del modo de producción, el modo de extracción puede ocurrir en tierras sin propiedad declarada y sujeto a dominio público, dado que el interés es el acceso a los recursos (Bunker, 1985).

En este contexto, todo análisis sobre el extractivismo y las economías extractivas debe considerar “[s]pecifying the particular characteristics of and values in extractive economies” (Bunker, 1985: 31). Características particulares que se relacionan con la escala y tipo de extracción: comercial -privado y transnacional-, neoextractivista -atribuido al actual extractivismo hidrocarburífero y mineral- que caracteriza a varios países con mayor control y participación por parte del Estado (Gudynas, 2009), e informal –tradicional o artesanal.

Zárate (2001), desde la historia ambiental, identifica varios tipos de extractivismo según el medio o los recursos que afecta: el extractivismo minero que afecta al subsuelo y no es renovable; el extractivismo forestal o vegetal, que incluye “desde la explotación o corte de árboles para distintos fines hasta la extracción de una amplísima gama de productos como la quina, el caucho, las gomas no elásticas, fibras oleaginosas, tintes, productos medicinales, resinas, semillas, frutos y raíces entre otros” (Zárate, 2001: 26) y; un extractivismo animal o faunístico.

El “extractivismo vegetal” es un término acuñado por Homma (citado en Zárate, 2001: 11), que se refiere al uso de la flora que tiene importancia económica, social y ambiental (Zárate, 2001) y “puede clasificarse de acuerdo con su forma de extracción, como extractivismo de colecta y extractivismo de depredación, [que] ocurre cuando la obtención del recurso económico implica extinción del mismo o cuando la velocidad de

regeneración es inferior a la velocidad de extracción” (Homma, 1993 citado en Zárate, 2001: 26). En una perspectiva económica, este tipo de extractivismo “siempre fue entendido como la primera forma de explotación económica, con baja productividad o productividad declinante, dependiente del costo de oportunidad del trabajo o el alto precio unitario debido al monopolio extractivo y acompañada de una tendencia a la extinción” (Homma, 1993 citado en Zárate, 2001: 27).

El extractivismo vegetal “constituye una base de desarrollo bastante frágil, que se justifica por el nivel de pobreza de sus habitantes y del mercado de mano de obra marginal” (Homma, 1993 citado en Zárate, 2001: 27). Es una economía extractiva agonizante con tendencia a la desaparición, cuando incrementa la demanda del producto en el mercado, mientras emergen otras alternativas. Para Homma, la ineficiencia es uno de los rasgos preponderantes de esta actividad:

ya que los mejores recursos son extraídos al comienzo del proceso de extracción y en un horizonte de tiempo corto, y además las grandes distancias, las dificultades del mercado, las condiciones de salubridad y el desconocimiento del potencial real del recurso hacen que las existencias de mejor calidad no sean utilizadas o lo estén siendo de manera predatoria (Homma, 1993 citado en Zárate, 2001: 27).

Zárate concuerda con Bunker y difiere con Domínguez, al señalar que este tipo de extractivismo produce cambios en la organización espacial del lugar donde se produce la extracción: “[I]a temporalidad, latencia, marginalidad o aparente falta de recurrencia de ciertos procesos o fenómenos productores de espacialidad social o económica no implica la inexistencia de los mismos” (Zárate, 2001: 95).

### *Extractivismo, género y cuerpo*

Enmarcada en la ecología política, Hecht (2007) introduce la agricultura dentro de la economía productiva, como actividad rural principal respecto a las actividades extractivas. A partir del análisis de la división sexual del trabajo, se refiere a la importancia del rol de la mujer en la agricultura y en la extracción vegetal; así como su vulnerabilidad frente a los impactos sociales de las economías extractivas, cuya mano de obra está subvalorada y, por tanto, mal pagada o no remunerada.

En la historia del extractivismo vegetal, según Hecht, la imagen dominante fue del recolector solitario, del hombre esclavizado. Sin embargo, “[t]he reality is that virtually all forms of the extractive economies included women” (Hecht, 2007: 323). En

las economías extractivas tribales (del Alto Amazonas), las mujeres fueron un elemento importante de la economía, no solo como mano de obra, como bienes sexuales y como transportadoras; sino también “an important ‘extractive good’. There was a brisk trade in Indian women and children as servants, sex workers and agricultural laborers” (Hecht, 2007: 323).

El hecho es, como indica Hecht, que dentro de este tipo de economías extractivas, la explotación, la subalternización y la labor de las mujeres, se minimiza e invisibiliza; así como su participación en la producción, la movilización política y la representación. Pese a que estudios recientes muestran a las mujeres como actoras en las economías extractivas, en el manejo del suelo, en los procesos de recolección y en la comercialización; las mujeres continúan a la sombra en la comprensión popular de las economías extractivas (Hecht, 2007). “What has faded from the current iconography of both women and extraction is the fundamental role of women in agriculture that complements petty commodity and kinship forms of extraction” (Hecht, 2007: 325).

La autora introduce el término “portfolio” (Hecht, 2007: 336) para referirse a los sistemas extractivos, donde la agricultura representa una parte significativa de los ingresos rurales en las economías extractivas. En este sentido, la extracción, es en realidad “a portfolio livelihood strategy, a concept well understood by Amazonian field workers but perhaps less so by ecologists and conservationists analyzing the situation” (Hecht, 2007: 342); puesto que los hogares que se dedican a la actividad extractiva, encuentran en la agricultura una parte significativa del consumo y de los ingresos.

Las características de portafolio de las economías extractivas implica la competencia por el trabajo de las mujeres, lo cual se extiende a estas economías por la expansión de la producción agrícola. La dimensión de portafolio de la pequeña extracción se expresa en la retracción de la mano de obra femenina, cuando se incrementa la demanda de tiempo en la actividad extractiva, ya que este incremento implicaría un fuerte impacto en las estrategias de subsistencia de los hogares. Un aspecto que no es considerado por los proyectos de manejo y conservación de recursos forestales (Hecht, 2007).

La autora señala que la producción y los medios de vida en las economías extractivas son altamente dependientes de la labor familiar para la comercialización y la producción de subsistencia. La división del trabajo en la agricultura es el inverso de la

extracción en participación de género: “women and girls dominate most activities, with male assistance at labor peaks” (Hecht, 2007: 338), las mujeres y las niñas participan en la extracción, en la reproducción del hogar y predominan en la producción agrícola; mientras que el rol de los hombres predomina en la actividad extractiva primaria y en el esfuerzo inicial de la limpieza del terreno para la agricultura –tala de bosques y quema mayor (Hecht, 2007).

La agricultura, dominada por las mujeres y los niños, según Hecht (2007), constituye la actividad más demandante en términos de mano de obra, seguido de la recolección. Sin embargo, desde las teorías de desarrollo en el ámbito rural, esta mano de obra y los roles económicos de las mujeres han sido considerados insignificantes. De ahí que para el sistema económico neoliberal, la división sexual del trabajo en extracción y agricultura tuvo una importante implicación al insertar empresas extractivas, así como proyectos de desarrollo alternativo y sustentable.

La extracción no solo tiene una dimensión de desigualdad en las relaciones de género, donde el rol de la mujer está invisibilizado; también está acompañada de la transformación de los cuerpos y de las subjetividades de los individuos que participan de la actividad extractiva. Ambas afectaciones, se insertan y derivan de un modelo económico y político de dominación “el colonialismo”, insertado en América Latina desde la colonia, cuya historia, según Alimonda, ha estado embebida de la economía extractiva; el cual ha sido persistente, afectando a la naturaleza “tanto como realidad biofísica, como su configuración territorial” (Alimonda, 2012: 22).

En esta perspectiva, Araoz (2013), desde la ecología política de las emociones, introduce el concepto de “extractivismo neo-colonial” (Araoz, 2013: 28) para referirse a los nuevos modelos de extracción -donde se inserta el extractivismo vegetal contemporáneo- y, desde la corriente foucaultiana, el concepto de “ecobiopolítica” (Araoz, 2013:28) para referirse a la transformación de las emociones y las sensibilidades en los cuerpos individuales y sociales y en sus territorios, respecto a los entornos extractivistas. Para Araoz, “los efectos micro-(bio)políticos (es decir, *los atinentes a la política de la estructuración de los cuerpos, las emociones y los sentimientos*) no han sido, todavía, suficientemente destacados” (Araoz, 2013: 20).

Para Araoz el extractivismo neocolonial, dentro del sistema capitalista, opera como “expropiación ecobiopolítica” (Araoz, 2013: 11), donde las políticas de las

emociones y los efectos ecobiopolíticos se articulan en el sometimiento y las condiciones de posibilidad de los entornos extractivistas, “sustentado en nuevas formas de representación, apropiación y disposición, tanto de las energías corporales y sociales (sujetos-trabajo), cuanto de sus propias fuentes materiales (tierra-territorios)” (Araoz, 2013: 28). Operación que se da a dos niveles: expropiación territorial, o violencia económica instituyente, y fetichismo o violencia legítimamente naturalizada.

La expropiación territorial se traduce en expropiación de los medios de vida “una violencia que se ejerce simétrica y recíprocamente sobre los territorios y los cuerpos. [...] El territorio da cuenta de las fuentes y medios de vida que hacen materialmente posible la existencia” (Santos, 1996 citado en Araoz, 2013: 24). La expropiación de los territorios es correlativa a la expropiación de los cuerpos: “es expropiación de los ‘recursos’ que nos hacen ‘cuerpos’, y es expropiación de la capacidad de obrar de esos cuerpos” (Araoz, 2013: 24).

En tanto que el fetichismo, “opera creando un entorno de extrañamiento existencial en el que las relaciones, la sociabilidad, las sensibilidades y las subjetividades van a ser completamente redefinidas y reestructuradas bajo la lógica del interés, [...] el medio por excelencia de producción y regulación de las sensaciones y las relaciones” (Fanon, 1973 citado en Araoz, 2013: 31). La lógica del interés responde a la acumulación como un fin en sí mismo, un sistema también expropiatorio que implica el ejercicio de “una violencia productiva, inseparablemente semiótica, económica y jurídico-política; una violencia a través de la cual tiene lugar la correlativa producción de ‘subjetividades’, ‘naturalezas’ y ‘territorialidades’ adaptadas y sujetas a las reglas del interés” (Araoz, 2013: 24). De este modo, con las economías extractivistas se suscita lo que Araoz llama un “proceso de amputación, donde una parte inorgánica de la naturaleza es diseccionado del cuerpo-social” (Araoz, 2013: 32), las cuales solo pueden ser compensadas con políticas asistencialistas o represivas.

La articulación entre identidades étnicas y de género, territorio y territorialidad, y extractivismo, da cuenta de las dinámicas identitarias y espaciales. Cada articulación, involucra relaciones de poder dentro de las dimensiones socioeconómicas y socioculturales, donde el territorio étnico y la territorialización de la identidad y de las relaciones de género, los roles de género y los conflictos inter e intraétnicos, y la transformación del territorio y del cuerpo social e individual, adquieren sentido.

### **CAPÍTULO III**

## **CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA A UN ESCENARIO DE DINÁMICAS TERRITORIALES, IDENTITARIAS Y CONFLICTOS INTERÉTNICOS**

#### **Caracterización de la zona de estudio**

El municipio de Apolo, primera sección de la provincia Franz Tamayo, se encuentra al norte del departamento de La Paz (Bolivia) entre los 13°55'54" y 15°14'50" S y 69°07'41" y 67°23'05" W. Limita al norte con la provincia Iturrealde, al sur con las provincias Saavedra, Larecaja y Sur Yungas, al este con el municipio Reyes (departamento del Beni) y al oeste con el municipio Pelechuco y con Perú. Se sitúa, entre los 500 a 3900 msnm y tienen una superficie territorial de 15 900 km<sup>2</sup> (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012; Fontana, 2010).

La TCO Lekos de Apolo se encuentra en la parte sur del municipio, en sobreposición con el Parque Madidi. Su extensión territorial abarca el 34% del territorio municipal. Actualmente aglutina a 21 comunidades (Mapa 1): Inca, Mulihuara, Correo, Chirimayu, San Juan, Trinidad, Ilipana Yuyo, Pucasucho, Santo Domingo, Mauri, Irimo, Munaypata, Yuyo Franz Tamayo, Sarayoj, Torewa, Tupili, Puchahui, Aten, Cuba, Pata Salinas y Tananpaya (CIPLA, 2010).

#### *Características biofísicas*

La precipitación anual varía entre 800 y 1100 mm, registrándose las mayores precipitaciones entre los meses de octubre a marzo y un incremento en dirección oeste, (de 1000 a 1200 mm) a este (de 1900 a 2000 mm). La temperatura promedio oscila entre los 19 a 24°, con una máxima de 24° en el mes de octubre y una mínima de 19,8°C en el mes de julio, y un incremento de oeste a este de 15 a 24° (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012).

Geomorfológicamente, presenta dos provincias fisiográficas: 1) La Cordillera Oriental, caracterizada por fuertes pendientes topográficas, con rumbo noroeste a sureste y un paisaje dominado por serranías y colinas, con valles profundos, colinas de piedemonte y planicies de disección variada. 2) El Subandino, constituido predominantemente por serranías orientadas en sentido noroeste-sureste, piedemonte con llanuras y llanuras aluviales. Razón por la cual presenta una variedad de pisos

ecológicos, que permite la diversidad de usos de suelo y de recursos naturales (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012).

Biogeográficamente corresponde a la Región de los Yungas Peruano-Bolivianos (Navarro, 2002) y presenta 11 unidades de vegetación: 1) Bosque amazónico preandino estacional o Bosque de piedemonte (debajo de los 1100 msnm). 2) Bosque amazónico pluvial de tierra firme de Alto Madidi. 3) Bosque yungueño subandino inferior pluvial (500-1400 msnm). 4) Bosque yungueño subandino superior pluvial (1200-2000 msnm). 5) Bosque yungueño subandino superior estacional (1100-2100 msnm). 6) Sabanas antropogénicas subandinas y montanas. 7) Bosque yungueño subandino semidecídúo (debajo de los 1300 msnm). 8) Bosque yungueño subandino semidecídúo (1100-1800 msnm). 9) Bosque yungueño subandino inferior pluviestacional subhúmedo (debajo de los 1000 msnm). 10) Bosque yungueño montano pluvial (1900-2400 msnm). 11) Bosques yungueños de la ceja de monte inferior (3000-3900 msnm) (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012).

El 71% de la superficie municipal, que corresponde a toda la franja noreste, se encuentra dentro del Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi (PN-ANMI Madidi), del cual el 36% corresponde a la categoría de Parque y el 35% a la categoría de ANMI. Un 7%, en dirección este, se encuentra en la Reserva de la Biósfera y Territorio Indígena Pilon Lajas; además de colindar al oeste con el Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012; Fontana, 2010).

#### *Características socioeconómicas*

Apolo es uno de los municipios más grandes, territorialmente representa el 11% del total departamental. Cuenta con una población de 19 433 habitantes (0,6% de la población total del departamento de La Paz) y una densidad de 0,96 hab/km<sup>2</sup>. Constituye un municipio predominantemente rural, el 84% vive en el campo y solamente el 18% en la capital del municipio, con 86 comunidades en su mayoría pequeñas y dispersas en cuanto a la ocupación territorial, y una población menor a los 500 habitantes (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012; Fontana, 2010).

De las 86 comunidades, 21 se autoidentifican como indígenas lekas y 65 se autoidentifican como campesinas quechuas y/o aymaras. En términos de porcentaje, el

85% se identifica con algún pueblo originario, donde el grupo mayoritario es el quechua (72%), seguido del leko (13%) y el aymara (3,2%) (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012; Fontana, 2010; CIPLA, 2010).

La estructura poblacional por sexo, según el censo de 2001, presenta una predominancia de hombres respecto a las mujeres, con un IM de 1,10. La tasa de crecimiento poblacional es de 0,33% -poco dinámico desde el punto de vista poblacional. El fenómeno migratorio es moderado. El 99% de la población nació en el municipio; el 1% corresponde a nacidos en otro lugar del país. El 96,4% de la población reside habitualmente en el municipio y un 3,4% en otro lugar del país. La tasa de migración (temporal o definitiva) es de -9,07 (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012). Indicadores socioeconómicos por servicios se presentan en el Cuadro 2.

**Cuadro 2. Indicadores socioeconómicos por servicios en el municipio de Apolo**

Servicios	Indicador	Población	
	Población escolar	53% H y 47% M	
Educación (12 núcleos: 4 urbanos y 12 rurales. Total =73 unidades educativas)	Nivel	Primario	83%
		Secundario	14%
		Inicial	3%
	Tasa de abandono*	Primario	6,2%
		Secundario	10,8%
	Nivel de instrucción	Ninguno	26%
		Primario	59%
	Secundario	14%	
	Analfabetismo	27% (37% M y 18% H)	
	Años promedio de estudio	4	
Agua y electricidad y saneamiento	Hogares sin agua por cañería	25%	
	Hogares sin luz eléctrica	20%	
	Hogares sin servicio sanitario	55%	
Salud	Tasa de fecundidad	6,9	
	Tasa de mortalidad (por mil)	93%	
	Índice de Salud Municipal	0,37	
Generales	Esperanza de vida (años)	55	
	Pobreza	98%	
	IDH	0,552	
	Leña como combustible principal	96%	

\* Mayor en mujeres cuando se ingresa al nivel secundario.

Fuente: Elaboración propia en base al Plan de Desarrollo Municipal 2008-2012.

El uso del suelo se divide en tres actividades: agricultura, ganadería (rudimentaria) y extracción de productos maderables y no maderables. Las más importantes son la agricultura, que se caracteriza por ser tradicional y de subsistencia; y la ganadería, que se caracteriza por ser extensiva y descontrolada. Los principales cultivos son el arroz, el

maíz, la yuca, la coca y el café, estos últimos destinados al mercado. Actividades que se complementan con otras menores, como la apicultura, la minería, la caza y la pesca y el etnoturismo (Gobierno Municipal de Apolo – CI. PDM 2008-2012).

### **Contextualización histórica**

En la historia del Pueblo Leko de Apolo, siguiendo la definición de Santos (1999), se pueden considerar cinco eventos con determinadas forma-contenido, que dan cuenta del dinamismo territorial y social asociado al extractivismo de incienso y oro:

- i. La inserción de los *mitmakunas* durante la expansión incaica, que inició los procesos de territorialización de los quechuas y la mezcla étnica.
- ii. La colonización española, con el establecimiento de las misiones, que ampliaron el proceso de territorialización quechua y desterritorialización de los pueblos de piedemonte.
- iii. La creación de provincias y la formación de la hacienda en la república, que territorializaron a la nueva élite criollo-mestiza e inmovilizaron a las comunidades indígenas bajo el sistema del pongueaje.
- iv. la Reforma Agraria de 1953, que inició el proceso de territorialización de migrantes andinos y la des y reterritorialización de las comunidades asentadas en el territorio, a través del cambio de identidad étnica a identidad de clase “campesino”.
- v. La Ley de Participación Popular de 1994 (según Rojas, 2013), parte de un conjunto de reformas políticas neoliberales, que atomizó el territorio rural: lo “municipalizó”. La desterritorialización política y económica del Estado boliviano, condujo a una reterritorialización de la emergente identidad leka y a una paulatina desterritorialización de las comunidades campesinas, a través de la reversión y/o negación identitaria (Aguirre-Torres, 2013).

Según Saignes (1988) y Ferrié (2011), el territorio de los Lekos correspondía al Territorio Multiétnico del Tuichi, inmerso en un *continuum étnico* entre los Pukinas de tierras altas y los pueblos de piedemonte, lo que Haesbaert (2013) denomina “territorios red”. Con la expansión del imperio incaico, el territorio se transformó en una frontera étnica de intercambio de recursos entre los Andes y la Amazonía, a través de la inserción de los *mitmakuna*<sup>5</sup>, elementos en una cadena de relaciones puna-valles y valles-piedemonte, y de la intervención de los Kallawaya para anexar las colinas de Apolobamba, creando allí la provincia de los *Chunchos* (Saignes, 1988).

---

<sup>5</sup> Los *mitmakunas* fueron poblaciones o grupos de individuos de la zona andina trasladados a otras áreas, como una estrategia de la expansión del imperio incaico para que cumplieran funciones políticas, económicas y culturales.

Dentro del intercambio de recursos figura el incienso por parte de los *chunchos*, según la crónica de Mendoza de 1665 (citado en Saignes, 1988: 154), que fue utilizado por los Kallawayas “para sus rituales religiosos como para la medicina” (Landaeta, 1903 citado en Fuentes, 2009: 3). En cuanto al oro, según la crónica de Recio de León de 1632 el “inca poseía importantes minas de oro [...] en Mapulio (en el Alto Tuiche), en Tipuani y Oyapi (en el Mapiri). En estas últimas trabajaban “chunchos mineros” que hablaban lengua mixta de aymara y chuncho” (Saignes, 1988: 102).

En este evento, la forma-contenido del espacio fue la re-acomodación de los territorios red y el inicio de la frontera étnica, bajo el modelo territorial del imperio incaico, y la formación de mezclas étnicas Quechua-Leko-Aymara. La movilidad de los *mitmakuna* y la intervención de los Kallawayas, constituyeron estrategias biopolíticas de la expansión incaica para controlar el territorio y los recursos, a través del control de las poblaciones.

En el época colonial, el establecimiento de las misiones de Apolobamba, Mapiri y Guanay por los franciscanos durante el siglo XVII, redujo a varios pueblos –Leko, Aguachile y Pamainos- generando un proceso de etnogénesis (Goicochea, 1703 y Amerintia, 1903 citados en CIPLA, 2010), transformó el Tuichi en una frontera entre el salvajismo y el cristianismo, amplificó el antiguo proceso de quechuanización de la zona e incorporó del uso del incienso en los rituales católicos; dando como resultado la aparición de una nueva identidad: la Apolista del siglo XIX, y la continuidad de la extracción minera (Ferrié, 2011; Soux, 1984).

En este segundo evento, la forma-contenido del territorio como frontera étnica se radicaliza, privilegiando la cultura quechua, bajo un diseño territorial de comunidades fijas o “aglomerados” (Haesbaert, 2013) de población indígena, que se administran alrededor de un centro religioso-católico. Una táctica biopolítica de las misiones, inmersas en las figuras político-administrativas coloniales, donde el uso de resinas, como el incienso, formó parte de las estrategias de evangelización e imposición colonial (Langenheim, 2003 citado en Fuentes, 2009).

Con la instauración de la república, las misiones de Apolobamba se transformaron en la provincia Caupolicán, y las misiones de Mapiri y Guanay en la provincia Larecaja, dividiendo territorialmente a los lekos (CIPLA, 2009). El decreto de 1829 para descubrir, explorar y comercializar los recursos naturales en varias

provincias, entre ellas Caupolicán, y la Ley de Concesión de Tierras de 1878 que favoreció los auges de la quina (1840 a 1860) y la goma (1880 a 1920) (Herrera, 2005; Soux, 1984), impulsaron la migración y colonización de grupos étnicos del altiplano y los yungas (CIPLA, 2010) y, posibilitaron la formación de haciendas que fueron importantes en la configuración de élites criollo-mestizas en el siglo XX (Sotomayor, 2010).

Tras la caída de la extracción y comercialización de la quina y la goma, los lekos se transformaron en “pongos” del sistema hacendatario, la provincia Caupolicán cambió el nombre a Franz Tamayo y se retornó a la extracción informal de oro. En este período, como señala Guerrero (1990), el Estado delegó el poder local al sector criollo-mestizo dominante, es decir los apoleños, para la administración del “sujeto-indio” (Guerrero, 1990: 89), acompañado de una densificación en el organigrama de recortes administrativos y territoriales menores.

En forma-contenido, el territorio se organizó política y administrativamente bajo el modelo liberal de Estado-nación -aún fundido con el modelo colonial-, donde la estrategia biopolítica fue dividir territorialmente a los aglomerados fijos indígenas e insertarlos en el sistema local, para ser administrados-explotados por los nuevos agentes del poder administrativo: la oligarquía criolla-mestiza de Apolo y la iglesia católica.

La Reforma Agraria de 1953, que se constituyó en “política de redistribución de tierras” (García, 1964: 356) y de homogenización del sujeto-indio en agente productivo “campesino”, significó “una profunda transformación de los sistemas de tenencia de la tierra que han afectado a los procesos de cambios productivos, a la sociedad rural y a las estructuras agrarias en su conjunto” (Urioste, 2003: 29). Produjo también la transformación de la identidad étnica, en una identidad de clase que se construyó a partir del rechazo a lo “indio”.

Según Sotomayor (2010), la Reforma Agraria tuvo una doble consecuencia en Apolo: la desarticulación de la hacienda y la adquisición de títulos por parte de las nuevas comunidades y, la conformación de sindicatos. Sin embargo, por su ubicación geográfica y su característica biogeográfica, presentó una combinación de los efectos en tierras altas, como la titulación mixta o “propiedad familiar en el marco de la propiedad territorial” (Urioste, 2003: 22) demandada por los mismos campesinos; y los efectos en tierras bajas, como la colonización.

La titulación mixta por parte del INRA, dio lugar a “una compleja combinación de la norma positiva (1953) y los usos y costumbres locales” (Urioste, 2003: 23), donde la distribución y redistribución de tierras fue una potestad enteramente masculina. En tanto que la política de colonización, fue funcional a “la creación de nuevos centros de gravedad [de concentración] económica agrícola y a las posibilidades de absorción del excedente demográfico de los valles y el altiplano” (García, 1964: 359); la cual se intensificó durante los años 70, bajo los proyectos de desarrollo del Norte paceño.

El evento de la Reforma Agraria cambió la forma-contenido del espacio: estuvo enmarcada en una visión nacionalista y desarrollista, cuyo proyecto ideológico-político fue el mestizaje; a partir del cual, se aplicaron políticas neoindigenistas donde el sujeto-indio fue reconocido como ciudadano de segunda clase o “campesino”. La transformación de la identidad étnica en identidad de clase y la transformación del territorio bajo un modelo económico productivista y capitalista, con la correspondiente movilización de poblaciones, se constituyeron en las estrategias biopolíticas del Estado-nación moderno corporativo.

En la década de 1990, la emergencia étnica contemporánea en Bolivia, fructificó a partir de dos acontecimientos que reconfiguraron nuevamente el territorio: 1) La primera marcha indígena por el “Territorio y la Dignidad”, que reivindicó el concepto de Territorio y demandó el reconocimiento de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO), “porque el parlamento no quería hablar de Territorios Indígenas” (Xavier Albó, 2014, entrevista). 2) La promulgación de la Ley de Participación Popular (1994) durante el gobierno de Sánchez de Lozada, parte de un paquete de reformas políticas neoliberales<sup>6</sup> -que incluye la Ley de Reforma Agraria 1715 (1996)- y sucesiva a la Política de Ajuste Estructural aplicada en 1985; la cual municipalizó el territorio rural boliviano, desestructurando las regiones étnicas (Rojas, 2009).

La promulgación de la Ley de Participación Popular es considerada por Rojas (2013)<sup>7</sup> un evento en sí, puesto que sus efectos fueron la desterritorialización económica, política y cultural del Estado y del territorio boliviano (Rojas, 2009). Según Gonzalo Vargas, dicha ley “intentó darle una careta más o menos social y participativa a este proceso de radicalización del modelo neoliberal, para que el Estado capitalista se

---

<sup>6</sup> La nueva Constitución de 1995, Ley de Reforma Educativa de 1994, Ley de Capitalización de 1994 y el nuevo Código Minero de 1997.

<sup>7</sup> Conversación personal sobre los eventos históricos que transformaron el territorio boliviano.

consolide en las comunidades que tenían un modelo de organización y desarrollo distinto” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista). Sin embargo, al ser confrontada por la demanda del reconocimiento de la TCO, fue insertada en la Ley de Reforma Agraria 1715, para cooptar y frenar la presión social indígena.

El saneamiento de la TCO o territorialización dependía de ciertos parámetros impuestos por el INRA, como los marcadores étnicos,<sup>8</sup> que debían cumplir los pueblos indígenas inmersos en la demanda territorial. Este proceso implicó la reafirmación identitaria de algunos pueblos y la reversión identitaria de otros, como los Leko que renunciaron a la autoadscripción de “campesinos” y formaron sus propias organizaciones de representación para demandar un territorio y su consiguiente titulación; iniciando así el proceso de reterritorialización de “lo indígena” y desterritorialización de “lo campesino”.

Con el ascenso de Evo Morales al gobierno y el cambio de régimen, se plantean una serie de reformas políticas para revertir esta transformación territorial. Por un lado, la nueva Constitución de 2009 transforma a Bolivia en Estado Plurinacional y reconoce la “ciudadanía-étnica” (Guerrero, 1990) como *indígena originario campesinos*<sup>9</sup>. Y por otro, la Ley Marco de Autonomías de 2010 posibilita las autonomías indígenas en las categorías de Municipio Indígena y Territorio Indígena Originario Campesino, con la previa conformación de una categoría menor: el Distrito Indígena.

Este quinto evento, ancla los procesos de desterritorialización y de reterritorialización del Estado boliviano, desde arriba y desde abajo, que en forma-contenido se traduce en la relación vertical-horizontal del territorio: las políticas y las jurisdicciones del Estado con relación al territorio ocupado y usado por las comunidades indígena-campesinas. Un proceso que se ha caracterizado por los conflictos entre comunidades y Estado y por conflictos interétnicos alrededor de la TCO, como es el de los emergentes lekos y los campesinos en Apolo, cuyo discurso y práctica ha sido la reafirmación de la propia identidad y el desconocimiento o desvalorización de la alteridad, dentro de pugnas por el territorio y la legitimidad política.

---

<sup>8</sup> Historia, lengua, usos y costumbres, principios y valores; parámetros para demostrar la ancestralidad.

<sup>9</sup> Triple categoría de adscripción étnica elaborada para incluir al Pueblo Aymara que se considera “originario”, al pueblo quechua de los valles y otros sectores que se considera “campesino” y a los pueblos de tierras bajas que se consideran “indígenas”.

### **Conflictos interétnicos en Apolo: CIPLA y Federación de Campesinos**

Tras el reconocimiento de las TCO por la Ley de Reforma Agraria 1715, en 1997 las comunidades Inca y Mulihuara del municipio de Apolo decidieron autoadscribirse como indígenas Leko, separarse de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Franz Tamayo (FSUTC-PFT), crear la Central Indígena del Pueblo Leko de Apolo (CIPLA) e interponer la demanda territorial al INRA. En esta primera fase, según el testimonio del entonces líder de la comunidad Mulihuara, Santiago Torrez (ST003, 2012, entrevista), el conflicto se caracterizó por acciones de amedrentamiento de la Federación de Campesinos hacia los líderes de las dos comunidades, por considerar su separación un acto de divisionismo político.

En 1999, los representantes legales de la CIPLA interpusieron la demanda de titulación de la TCO Lekos de Apolo ante el INRA por 654 000 ha. En el año 2000 la demanda fue admitida por 554 000 ha, pero el proceso fue paralizado por limitaciones financieras (Sotomayor, 2010). En 2001 “el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) aprobó el certificado de identidad étnica y se inició la redacción del informe de necesidades espaciales [...] que fue concluido en 2004” (Sotomayor, 2010: 123). En el año 2002 la demanda fue incluida en el INRA.

A sugerencia del INRA y para acelerar el proceso, el territorio demandado se dividió en tres polígonos (Anexo 2): “Polígono 1 (238 162 ha); Polígono 2 (126 036 ha) y Polígono 3 (7 122 ha). A su vez, el Polígono 2 se dividió en: Polígono 2A (47 140 ha) y Polígono 2B (76 896 ha)” (Sotomayor, 2010: 123). El proceso de saneamiento dio prioridad al Polígono 1, ya que el 98% (233 182 ha) se encuentra dentro del Parque Nacional Madidi y solo existen dos comunidades, Torewa y Sarayoj; lo cual representaba menos conflictividad. En 2003 se iniciaron las pericias de campo, fijando los límites con comunidades colindantes y en 2005 se emitió la resolución final de saneamiento, cuya impugnación por la FSUTC-PFT fue resuelta en 2006 por el Tribunal Agrario Nacional (TAN) (Sotomayor, 2010; CIPLA, 2010; Fundación Tierra, 2011).

Con relación al proceso de saneamiento del Polígono 1, donde se fijaron los límites con la comunidad Waratumu, que posteriormente negó el acuerdo con la CIPLA por la efervescencia de las movilizaciones de la Federación de Campesinos, William Ferrufino de la comunidad Aten, señala:

yo estuve como representante del Parque junto con Aldo Chambi de la CIPLA para definir los límites con Waratumu. Cuando se hizo la

prospección, la comunidad Waratumu, con quien inició el conflicto, estuvo de acuerdo con los límites fijados para el Polígono 1, porque este territorio no era usado por la comunidad (William Ferrufino, 2014, entrevista).

En el año 2007, la TCO obtuvo la titulación del Polígono 1, momento en el que contaba con la afiliación por autoadscripción de 17 comunidades,<sup>10</sup> y se desató el segundo mayor conflicto, como señala William Ferrufino: “con la titulación del Polígono 1 por el INRA, la Federación se levantó e incitó a Waratumu a reclamar por un territorio que supuestamente la CIPLA hizo titular sin consentimiento. Waratumu negó que la CIPLA, el Parque Madidi y el INRA fueron a marcar los límites en acuerdo con la comunidad” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

Los campesinos instados por la Federación, iniciaron movilizaciones y bloqueo de caminos en Apolo; así como huelgas de hambre e intervenciones violentas en algunas comunidades indígenas. Ante la ausencia de los representantes del gobierno central para resolver las demandas campesinas, un grupo de campesinos ingresó ilegalmente al Parque Madidi; situación que agravó el conflicto porque el gobierno central, a través de tropas militares, tuvo que intervenir para desalojar a estas personas (Sotomayor, 2010; Fontana, 2010).

Ambas organizaciones llegaron al TAN por la demanda de tres puntos que interpuso la FSUTC-PTF: la anulación del Polígono 1, la construcción del camino Apolo-Ixiamas a través del Parque Madidi y la explotación de hidrocarburos en Sarayoj (William Ferrufino, 2014, entrevista; Sotomayor, 2010). Para el año 2008, la FSUTC-PFT y el gobierno central acordaron la revisión del proceso de titulación para su posible nulidad; sin embargo, después de dos años, el TAN declaró improbadado el recurso de nulidad, con lo cual se desataron nuevos enfrentamientos entre ambas organizaciones (Sotomayor, 2010).

En la actualidad, los conflictos interétnicos por el territorio entre la CIPLA y la FSUTC-PTF han cesado; sobre todo por la renovación de la dirigencia de la Federación, tras los conflictos por narcotráfico en la comunidad campesinas de Miraflores<sup>11</sup>. Sin

---

<sup>10</sup> Inca, Mulihuara, Correo, Chirimayu, San Juan, Trinidad, Ilipana Yuyo, Pucasucho, Santo Domingo, Mauri, Irimo, Munaypata, Yuyo Franz Tamayo, Sarayoj, Torewa, Tupili, Puchahui.

<sup>11</sup> En octubre de 2013, en la comunidad campesina de Miraflores se enfrentaron los grupos vinculados al narcotráfico y los erradicadores, donde asesinaron a cuatro agentes de la Fuerza de Tarea Conjunta, instancia responsable de la erradicación de coca en Bolivia (Farfán, 2014).

embargo, se presentan otro tipo de conflictos internos vinculados a los recursos naturales y los límites entre comunidades indígenas.

#### *Comunidades re-indianizadas Leko y la CIPLA*

Desde la perspectiva de las autoidentificadas comunidades Leko y sus representantes, el conflicto radica en que los campesinos no entienden el significado del *territorio*, porque están mal informados y “su problema” es la eternización de sus líderes en la organización campesina matriz. Tal como señala el entonces líder de la CIPLA, Ángel Durán: “los hermanos de la Federación no estaban de acuerdo con el territorio, tierra era para ellos; la Ley INRA era para ellos derecho propietario de tierra no más, y nosotros habíamos aumentado el territorio, los de tierras bajas” (Ángel Durán, 2011, entrevista).

Por otro lado, sostienen que los campesinos han formado un bloque de oposición con la población apoleña en contra de los indígenas, olvidando que representan a los “*mistis*”, ganaderos mestizos relictos de la hacienda que los discriminaron por décadas. La discriminación de la cual fueron objeto y la oportunidad de tener un territorio propio, a partir de la recuperación de la identidad de sus antepasados, son los argumentos de los representantes de la CIPLA para justificar su separación de la Federación de Campesinos.

En este marco, los representantes de la CIPLA identifican tres tipos de conflictos internos: a) con terceros, referido a los predios ganaderos ubicados alrededor de la comunidad de Atén; b) de colindancia, con comunidades campesinas afiliadas a la Federación; y c) faccionalismos y disputas intercomunales por proyectos, el caso de Waratumo y Atén por el proyecto de manejo de incienso, y de Torewa que se dividió en dos comunidades, campesina e indígena, a causa de un proyecto que ellos mismos estaban ejecutando (Aguirre-Torres, 2012).

Según Pérez, Balderrama y Valdillo (2008), para los pueblos indígenas el saneamiento de las TCO significa “el desafío de avanzar con las GTI [Gestión Territorial Indígena] para consolidar su espacio territorial, aprovechar sus recursos, fortalecer sus estructuras organizativas y capacidades de gestión y mejorar sus condiciones de vida a través de programas/proyectos productivos sostenibles y culturales apropiados” (Pérez, Balderrama y Valdillo, 2008: 36).

La búsqueda de esta consolidación territorial, explicaría en términos prácticos - más allá de los discursivos- las estrategias políticas de la CIPLA, como la separación de la Federación y la creación de una organización propia, el proceso de recolección de información sobre el pueblo Leko; así como los diagnósticos participativos para elaborar un plan de gestión territorial, como instrumento para canalizar financiamiento para proyectos propios.

#### *Comunidades campesinas y la FSUTC-PFT*

Campeños y representantes de la Federación, sostienen que la separación de las dos comunidades de la organización campesina matriz en 1997 y la formación de una organización indígena paralela, fue una jugada política partidista. William Ferrufino se refiere a la disputa electoral entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y la Acción Democrática Nacionalista (ADN): “el problema surgió cuando en las disputas electorales entre el MNR y la ADN en Apolo, un asesor del MNR le dijo a Santiago Torrez y a Eduardo Poroso que podían formar otra organización como Pueblo indígena, que tenían derecho y estaba reconocido en la ley” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

También sostienen que su reversión identitaria a indígenas leko fue oportunista, tanto en la posibilidad de demandar un territorio como en utilizar a otras comunidades y ciertas familias, porque respondía a intereses particulares y no a demandas legítimas; como señala un miembro de la Federación de Campesinos:

Esta organización [CIPLA] no se ha creado aquí de manera transparente, sino bajo intereses personales, los mismos miembros de la Federación, cuando eran dirigentes, han hecho mal manejo, mal uso de los recursos. En 1998 ha habido ese mal manejo en la Federación y esa gente ha buscado organizarse en filas de indígenas y luego crear la CIPLA. Ellos arbitrariamente han solicitado la demanda de TCO a nivel provincial, ya no han tomado en cuenta la Federación, han avasallado (FQ12, 2014, entrevista).

Para la comunidad Waratumu, las propuestas de la CIPLA y los técnicos respecto al saneamiento de la TCO no eran viables para la comunidad y estaban enmarcadas en el libre acceso a los recursos naturales del Parque Madidi. Ante su negativa de formar parte de la TCO, sostienen que la delimitación territorial fue arbitraria. En una lectura sobre sus interpretaciones, lo que se produciría es una desterritorialización de los autoadscritos como campesinos, en el proceso en que se apuntala una territorialización de los que se autoadscriben como indígenas lekos, suscitándose conflictos:

Cuando han entrado primera vez, estos CIPLAs. Ellos han dicho que nuevamente hay que medir por sus lugares para las comunidades. Nosotros hemos dicho de que no necesitamos, tenemos plano, el título tenemos y no hay necesidad de medir. Entonces ellos nos han dicho, “pero esto ya han medido hace tiempo, hay que actualizar, porque a partir de ahora vamos a medir en TCO. Eso es mejor, porque si vamos a medir como TCO vamos a unir, de esa manera va haber libertad, porque a este lado es Parque, entonces nos puede afectar; pero si vamos a medir con TCO vamos a tener derecho de recorrer más allá, no importa que sea Parque”. También nos han dicho que si alguna comunidad de estos lugares quiere hacer asentamiento por este lugar, pueden, y si nosotros queremos ir a otro lugar vamos a ser recibidos, si somos TCO. Yo dije que no creía que vaya a funcionar, yo no estaba de acuerdo, que va haber peleas. Nos han hablado bien bonito, y en esas condiciones nosotros hemos aceptado, para actualizar; pero que han hecho estos señores cuando han ido a medir, han reducido todo lo que era nuestro territorio (Froilán Barros, 2014, entrevista).

En esta perspectiva, la acción de nulidad absoluta del Título Ejecutorial del Polígono 1 presentado por la Federación ante el TAN, tuvo como argumento las irregularidades en el proceso de saneamiento y titulación que el INRA pasó por alto (Fontana, 2010). Para la Federación de Campesinos, que la acción de nulidad haya sido improbadada por el TAN, significó una parcialización del gobierno central hacia los movimientos indígenas, que en el caso de Apolo se consideraba inexistentes. En estos posicionamientos se puede distinguir que desde la Federación de Campesinos, en discurso y práctica, se niega, deslegitima y no se reconoce la identidad Leko. Al cabo de seis años, los conflictos entre organizaciones y comunidades se trasladaron a otros escenarios internos y de representación.

## CAPÍTULO IV DE CAMPESINOS A INDÍGENAS EN APOLO

### **Transformación territorial y étnica**

La identidad étnica está esencialmente vinculada al territorio, “lo étnico está relacionado a las formas de ocupación, apropiación y culturización de los espacios” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista). Por tanto, la transformación del territorio va acompañada de la transformación de la identidad en el marco de estrategias políticas y económicas, no solo de los diferentes regímenes y modelos de Estado, sino también de los pueblos, donde “Centro y Territorio” (M’Gonigle, 1999) entran en disputa a nivel nacional como local.

La recuperación de la propia identidad o su reconstitución, está anclada a valores culturales y formas de ocupación espacial, que se traducen en la demanda del territorio (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista; Oscar Loayza, 2014, entrevista). Con la territorialización emergente de los pueblos indígenas en Bolivia (que tiene lugar a mediados de la década de los noventa en el siglo anterior y se profundiza en el presente siglo)<sup>12</sup>, la etnicidad se instituye como plataforma política para disputar espacios físicos de ocupación territorial y de recursos naturales, y espacios organizativos y político-administrativos de control social y económico, que en el caso de Apolo se refleja también en las organizaciones de representación y la institución municipal.

### *Marcos normativos y administrativos del territorio y la identidad*

La Ley de Reforma Agraria 1715 define, entre los seis sistemas de propiedad agraria,<sup>13</sup> las Tierras Comunitarias de Origen como “los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo” (Art. 41.5), y la Propiedad Comunal como “las propiedades tituladas colectivamente a comunidades campesinas y ex haciendas y constituyen la fuente de la subsistencia de sus propietarios” (Art. 41.6).

---

<sup>12</sup> Si bien hay la apreciación de un estancamiento del proceso en la actualidad, que se tratará más adelante.

<sup>13</sup> Solar campesino, Pequeña Propiedad, Mediana Propiedad y Empresa Agropecuaria.

Como atribución del INRA, dicha ley define tres modalidades de saneamiento: 1) simple (SAN-SIM), “que se ejecuta a solicitud de parte en áreas no catastrales o de oficio cuando se detecte conflicto de derechos en propiedades agrarias, parques nacionales y reservas fiscales” (Art. 70), 2) integrado al Catastro Legal (CAT-SAN) “que se ejecuta de oficio en áreas catastrales” (Art. 71.I) y 3) de Tierras Comunitarias de Origen (SAN-TCO) que “se ejecuta de oficio a pedido de parte, en las TCO, [y] garantiza la participación de las comunidades y pueblos indígenas y originarios en la ejecución del saneamiento” (Art. 72.I y 72.II).

Dentro de la modalidad de SAN-TCO, el VAIPO llevó a cabo el estudio de caracterización étnica, donde los marcadores étnicos fueron relevantes como “herramientas que definen los criterios para ver si ese pueblo es indígena o no, entre ellos la ancestralidad y la permanencia histórica en el territorio” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista). Así como el estudio de necesidades espaciales donde “el INRA lo que exige es una especie de acreditación de que son pueblos indígenas, pero eso en tierras bajas, era el reconocimiento de sus territorios como indígenas, porque solo les daban territorios a los que eran indígenas” (Xavier Albó, 2014, entrevista).

Albó señala que el caso de los lekos se remite al incremento de la autoidentificación, del censo de 1994 donde solo salieron nueve lekos al censo de 2001 donde salieron varios miles, “porque ya tenían una TCO y querían demostrar que eran lekos. En cambio los aymaras, que querían ocupar sus territorios, decían ‘esos son lekos lekonveniencia’, ‘son los nuevos latifundistas’ y apelaron a que cuando habían conseguido ser territorio leko, aunque tenían documentos históricos, eso no valía” (Xavier Albó, 2014, entrevista). Este caso puso de relieve un conflicto mayor “el conflicto entre dos modelos de desarrollo, el indígena y el de los que quieren colonizar” (Xavier Albó, 2014, entrevista).

La Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria 3545 de 2006, sobre la base de la función económica y social, “introduce cambios en la reversión, expropiación y distribución de tierras[:] dispone que las tierras fiscales solo pueden ser dotadas a los pueblos y comunidades indígenas y originarias” (Pérez, Balderrama y Valdivia, 2008: 8), y la distribución equitativa de tierras entre hombres y mujeres en el proceso de saneamiento. También busca corregir y agilizar el proceso de saneamiento de la propiedad agraria, incorporando entre las modalidades existentes el Saneamiento

Sin Más Trámite y el Saneamiento Interno en función a las prioridades en áreas fiscales y de mayor conflicto (Pérez, Balderrama y Valdivia, 2008).

La nueva Constitución de 2009 “reconoció que no era cuestión solo de ‘la tierra es de quien la trabaja’, sino ‘los pueblos indígenas tenemos derecho a nuestro territorio, con todos los recursos, con todo lo que pasa’, ese era el tema central” (Xavier Albo, 2014, entrevista). Por lo cual, reconoce la autonomía indígena a través de la figura de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC), cuya base de su delimitación son las TCO (CPE, 2009: Art. 293.I). Además, de que “[e]l Estado reconoce, protege y garantiza la propiedad comunitaria o colectiva, que comprende el territorio indígena originario campesino, las comunidades interculturales originarias y de las comunidades campesinas” (CPE, 2009: Art. 394.III).

La Ley Marco de Autonomías 031 define el TIOC como “el territorio ancestral sobre el cual se constituyeron las tierras colectivas o comunitarias de origen, debidamente consolidadas conforme a la ley, y que han adquirido esta categoría mediante el procedimiento correspondiente ante la autoridad agraria” (Art. 6.I2). Cuya conversión, de TCO a TIOC por trámite administrativo, se estipula en el Decreto Supremo 0727 y “tienen como únicos titulares del derecho propietario colectivo a los pueblos que los demandaron” (Art. 1.I).

Como parte de estas atribuciones, el Viceministerio de Autonomías Indígena Originario Campesinas, trabaja en tres dimensiones: 1) La consolidación del autogobierno indígena, a través de la estructuración y fortalecimiento de sus propias formas de organización en función al espacio ocupado. 2) La consolidación de sus territorios, a través de la reorganización territorial del Estado, donde se elimina el Cantón –categoría político-administrativa de origen colonial-, cuyos marcos normativos son la Ley de Delimitación de Unidades Territoriales de 2013 y el proyecto de Ley de Creación y Modificación de Unidades Territoriales. 3) El fortalecimiento y consolidación de la economía comunitaria entendida como “el modelo de organización de la sociedad,<sup>14</sup> de ocupación del espacio y del aprovechamiento de los recursos de la biodiversidad para la autosubsistencia” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista).

---

<sup>14</sup> La reciprocidad y la redistribución constituyen las formas de organización social de los Pueblos Indígena Originario Campesinos, expresadas en las instituciones de la minqa, el ayni, la umaraqa y el choqo, entre otras (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista).

Temas insertos en un proceso lento que ha encontrado dificultades en las consecuencias de la distribución inequitativa de la tierra: erosión social en las comunidades rurales y el empoderamiento de las nuevas élites indígena-campesinas.

#### *De la Propiedad Comunal a la Tierra Comunitaria de Origen*

El municipio de Apolo antes de 1997, presentaba dos tipos de tenencia de la tierra: la propiedad colectiva otorgada a las comunidades, de las cuales solo cuatro de las 86 poseen título *pro indiviso* –Waratumu, Santo Domingo, Puchahui y San Juan-; y propiedad privada o “terceros”, de los cuales solo tres de los 20 demandantes en 1977 poseen títulos (William Ferrufino, 2014, entrevista). La propiedad colectiva fue definida en base a linderos naturales acordados entre comunidades a partir de 1954 y adquirió la característica mixta: parcelas familiares cultivables y áreas comunales no cultivables aptas para otro tipo de actividades económicas. Mientras que la propiedad privada fue definida arbitrariamente por familias que ocupaban los radios urbanos de lo que fueron los cantones de Apolo y Aten.

Para las comunidades de Apolo, la Ley de Participación Popular no es significativa en cuanto a la reconfiguración territorial, pero sí en el manejo de los recursos económicos municipales: “el municipio tenía poder económico para seguir administrando, pero desde el punto de vista occidental, no indígena” (Ángel Durán, 2014, entrevista). Como no fue comprendida ni por la población, ni por la institución municipal, derivó en una pobre ejecución de los proyectos de infraestructura, acompañado de actos de corrupción.

En tanto que la Ley 1715 y la formación de la CIPLA, fueron significativas en la transformación territorial, ya que introducen el sistema de tenencia TCO y la modalidad SAN-TCO, que abarcaba tierras fiscales solapadas con una parte del territorio del Parque Madidi, de interés del campesinado como de los autoidentificados lekos. La CIPLA basó su demanda territorial en el concepto de Territorio propuesto en la Ley Indígena de 1986, entendida desde (a) el espacio geográfico, que se refiere al concepto de Territorio Indígena como a la tierra de la comunidad, y (b) las cualidades del mismo que define su relación con el Estado y los particulares (Aguirre-Torres, 2012); e hizo su propia interpretación, introduciendo la diferencia entre tierra, territorio y territorialidad:

Tierra para nosotros es donde utilizas, usas y trabajas, donde está tu chaquito. Territorio es el uso que realizamos a un espacio geográfico,

el uso del bosque, de los ríos, donde usamos un determinado recurso y puede pasar municipios, provincias y departamentos. La territorialidad es una forma de administración del territorio, pero a nosotros como Pueblo nos falta discutirlo. Hemos avanzado hasta Territorio, el uso; la territorialidad no se ha consolidado (Ángel Durán, 2014, entrevista).

En este entendido, la primera demanda como TCO Lekos, abarcaba desde Camata (municipio Ayata) -parte de Apolobamba- hasta Apolo, porque según Ángel Durán “los lekos ocupaban desde las cabeceras del río Camata hasta parte de Pando, pero el estudio de necesidades espaciales nos han delimitado, el INRA ha entrado y nos ha reducido lo que hemos demandado porque había propiedades privadas, áreas de servidumbre. La verdad todo Apolo debería ser declarado como TCO” (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Este nuevo sistema de tenencia, sus características de saneamiento y la demanda inicial, radicalizaron las “fricciones étnicas” entre indígena-campesinos y la población “*misti*” de Apolo y marcaron las “fronteras étnicas” entre campesinos y los autoidentificados lekos, porque representaban un riesgo para la Federación de Campesinos y para los terceros en el acceso al territorio y su derecho a la propiedad privada. Lo cual explica las alianzas entre terceros y la Federación para rechazar la TCO: “los terceros de Apolo dijeron ‘no a la TCO, aquí no hay pueblos indígenas’, no les convenía que Apolo fuera todo como TCO. Los terceros dijeron ‘saneamiento como TCO, no’, sino como saneamiento simple” (WF01, William Ferrufino, 2014, entrevista).

Para los terceros, el tema central era mantener la propiedad privada –que tenía la categoría de mediana propiedad, mayor a 400 ha-, con plena libertad para comercializar la tierra; por tanto, debían presentar la documentación pertinente y demostrar la función social y económica de sus propiedades, que exigía el INRA durante el proceso de saneamiento. De tal modo que “empezaron a sembrar, a meter ganado para salvar” (Ángel Durán, 2014, entrevista), lo que derivó en hacer extensivos los pastizales.

En el caso de las comunidades campesinas, la tierra era central dada su importancia como propiedad agraria. Desde su perspectiva, la consigna de la Reforma Agraria “la tierra era para quien la trabaja” se mantuvo con la reformulación de la Ley INRA. De ahí que optaron por la modalidad SAN-SIM frente a la paralización del saneamiento de los Polígono 2 y 3: “la gente ha crecido, ha faltado bastante tierras para este sector y con este saneamiento queremos entrar más adentro, nuestra visión es entrar, recorrer más adentro, no hay zona restringida, solo el Parque; si ya está saneado, titulado, no se pueden adueñar otros” (Agripino Cortez, 2014, entrevista).

A trece años del proceso para obtener la titulación del Polígono 1, la organización departamental CPILAP y la organización local CIPLA, perciben un estancamiento en el tema territorial indígena. Por un lado, consideran que la modificación de la Ley INRA 1715 no representó cambios profundos, y por otro, ven un peligro en la modificación de TCO a TIOC –sin coma- “porque los campesinos se pueden infiltrar a los territorios indígenas, [...] los de tierras altas están viendo las TCO como una reserva de recursos” (Jorge Ortiz, 2014, entrevista). Sostienen que la prioridad actual del gobierno, a diferencia de 2006, ya no son las TCO, sino otorgar territorios a los “colonos” –migrantes de tierras altas.

Por este cambio de prioridades político-territoriales del Estado y los candados normativos y administrativos para acceder a la autonomía, la CIPLA desistió de continuar con el proceso autonómico, ya que no cumplía con los requisitos:

La ley misma nos da una serie de obstáculos [administrativos], tienen miedo que seamos autónomos plenos, eso no querían poner, tendríamos toda la potestad de hacer o deshacer con nuestro territorio, ya no necesitaríamos al poder ejecutivo. Las normas dicen que el Estado va seguir manejando los fondos, esa es la realidad. Es un sueño ser autónomos plenos (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Dando preferencia al tema político local para tratar de incidir en el Plan de Desarrollo Municipal (PDM), a través de una planificación participativa en la administración de los recursos económicos. En otras palabras, la CIPLA optó por ejercer una territorialidad “en parte” a nivel del ente municipal.

Desde el Estado, como señala el Viceministro de Autonomías, Gonzalo Vargas, el principal problema alrededor del estancamiento del proceso autonómico indígena son “los indígena-campesinos ricos”, que se encuentran en una competencia por la ocupación de la estructura institucional del Estado:

En las luchas de los movimientos indígenas hasta hace unos 10 años, la consigna era la lucha por la tierra y el territorio. Esa consigna como que ha desaparecido, ya no es la lucha por el territorio, sino una lucha por el copamiento de la institucionalidad estatal. Es decir, los campesinos ricos que ahora están en una función de gobierno, de poder, de institucionalidad del Estado. Ese es el gran problema (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista).

En esta perspectiva, el estancamiento hacia el proceso autonómico indígena, no solo está permeado por los intereses económicos y políticos del Estado, bajo un modelo estadocentrista, sino también por los intereses de las nuevas élites indígena-campesinas

que se encuentran en una pugna con otros estratos de la sociedad boliviana -los burócratas de clase media- por el control del poder macroinstitucional.

*Territorialización y desterritorialización indígena-campesina: estrategias de la etnicidad en la reconfiguración territorial*

La CIPLA inició un largo proceso para legitimar y legalizar la identidad leko y su territorio, a través de las estrategias de etnicidad que menciona Dietz (1999) en tanto culturización o reindianización de las comunidades autoidentificadas lekas, y las “representaciones del espacio” (Lefevre; citado por Oslender, 2010: 100) en tanto reconfiguración del territorio, para acceder al control territorial. Proceso que tuvo dos fases: la reconstitución de la identidad y la consolidación del territorio.

En la fase de la reconstitución de la identidad, la culturización étnica implementada por la CIPLA se valió de la revisión histórica del Pueblo Leko para legitimar rasgos culturales existentes –apellidos, usos y costumbres, recursos alimenticios- y rasgos antiguos y perdidos –religiosidad, lengua y autoridades originarias-, además de enarbolar como símbolo étnico y político la figura del líder leko de la época independista Santos Pariamo, procedimiento similar al de los aymaras durante la emergencia del katarismo a finales de 1960.

La lengua leko conocida como “*Rik’a*” y catalogada como “Lengua en Extinción o moribunda”<sup>15</sup> (Albó, 2009: 305), jugó un papel fundamental, en una dimensión emblemático-simbólica para la comprobación de la identidad étnica. La lengua fue uno de los marcadores étnicos utilizados por el INRA, considerando que la lengua “como recurso social y cultural, es el producto histórico acumulativo del patrimonio cultural de un pueblo que expresa su cosmovisión” (Aguirre-Torres, 2012: 19).

Si bien todas las comunidades de Apolo son quechua-hablantes, la CIPLA recurrió a dos estrategias. Por un lado, a los topónimos y la mezcla sociolingüística histórica de las lenguas Quechua-*Rik’a*-Aymara:

En todo el sur de Apolo, desde Yaliwara y Muliwara, todo es “*Wara*”, Waratumu nombre de río, “*Wara*” es un término *Rik’a* que significa río y “*tumu*” es bifurcado. En todos los ríos esos nombres se mantienen, los nombres de los originarios que nos han puesto. Clara muestra también es la mezcla entre el *Rik’a* y el Quechua, porque se

---

<sup>15</sup> La Lengua *Rik’a*, “*Buruwa*” o “*Lapalapa*” es considerada como lengua independiente, porque corresponde a un grupo aislado de familia lingüística desconocida. Se encuentra en la categoría de “Lengua en Extinción o Moribunda” por el bajo porcentaje de hablantes (Aguirre-Torres, 2012).

han formado comunidades; entonces ahorita los nombres hasta el idioma mismo, está mezclado (William Ferrufino, 2011, entrevista).

Por otro, a los hablantes de *Rik'a*-quechua-español existentes en el municipio de Guanay, para instruir con frases y términos básicos a las personas de las 17 comunidades afiliadas a la organización hasta ese momento. “Han traído a unos viejitos del lado de Guanay que hablaban *Ri'ka* y ellos nos han enseñado algunas palabras, cómo saludar, cómo se llama tal cosa; hemos pasado esos talleres para aprender y para demostrar al INRA que sabíamos, un poquito por lo menos, nuestra lengua” (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Este proceso fue parte del autodiagnóstico que la CIPLA estaba realizando para la elaboración del plan de gestión territorial, donde el censo que realizó en 2008 arrojó que, 11% de la población leko habla *Rik'a* y quechua, además del español, y 72% habla quechua y español. De la población que habla *Rik'a*, las comunidades Santo Domingo, Irimo, Inca y Munaypata, según la CIPLA, son las que mejor han preservado esta lengua (CIPLA, 2010). Sin embargo, estos datos solo aplican a Irimo, según las personas entrevistadas en las comunidades, “en Irimo hay gente que habla *Rik'a*, aquí ya no; nuestros abuelos hablaban”. Según Molina y Albó “este incremento se trata de un tipo de etnogénesis, estimulado por la Ley INRA, donde la recuperación de una lengua, aunque de forma simbólica, parece ser la condición fundamental en la demanda territorial de algunos pueblos” (Molina y Albo, 2006 citado en Aguirre-Torres, 2012: 19).

En la fase de consolidación del territorio, el plan de gestión territorial, como representación del espacio, fue denominado Plan de Vida del Pueblo Leko de Apolo “*Wesra Leco Chajlasin*” –“levantamiento Pueblo Leko” en lengua *Rik'a*-, que llevó alrededor de dos años de construcción (de 2007 a 2009) y contiene:

su visión de desarrollo, del ordenamiento territorial y el fortalecimiento institucional. Está basado en los principios éticos y valores culturales que sustentan las acciones de la organización. [S]e propone desarrollar estrategias dirigidas a compatibilizar los objetivos de la conservación con los de desarrollo, consolidando el territorio, revalorizando la cultura del Pueblo Leko y promoviendo su participación activa y responsable en el desarrollo de capacidades, en el aprovechamiento sostenible de los recursos y en la generación de nuevas opciones económicas que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida de la población (CIPLA, 2010: 11).

En una primera parte, presenta el marco normativo y el sistema de planificación, un diagnóstico socioeconómico de las 17 comunidades autoidentificadas lekas -donde figura el censo sociolingüístico-, la estructura orgánica y la zonificación del territorio en función al uso de suelo, donde se identificaron 10 zonas: agricultura, ganadería, agroforestal, lugar sagrado, caza, forestal no maderable, forestal maderable, reserva de flora y fauna, reserva forestal y turismo. Mismas que fueron incompatibles con el Plan Municipal de Ordenamiento Territorial (PMOT) de Apolo (CIPLA, 2010).

En una segunda parte, presenta los lineamientos para alcanzar la autonomía plena, donde figura la importancia del territorio y su ordenamiento en compatibilidad con el Parque Nacional Madidi para la coadministración de áreas comunes, en concordancia con el Art. 385 de la nueva CPE,<sup>16</sup> los lineamientos estratégicos para el desarrollo y el marco estratégico para la orientación del desarrollo organizacional de la CIPLA. Al respecto, Ángel Durán señala:

Hemos zonificado nuestro territorio, las potencialidades que hay. Totalmente identificado. Y también las amenazas y lo que nos falta. Hemos hecho un diagnóstico serio y a detalle y con la participación de la comunidad. Antes nuestra norma era puro usos y costumbres por derecho consuetudinario, pero ahora lo hemos escrito, algunas cosas nos faltan, pero estamos avanzando (Ángel Durán, 2011, entrevista).

Para viabilizar estas dos estrategias correlativas, la organización socializó el Plan de Vida en todas las comunidades afiliadas: “nosotros hemos hecho trescientos y tantos eventos comunales, y como éramos diecisiete significa casi diez y quince veces por comunidad, por la temática. A veces no entendían, volvíamos a explicar” (Ángel Durán, 2011, entrevista). Lo cual, les permitió legitimar y consolidar su plan de gestión territorial, para asegurar el control de la organización sobre proyectos o instituciones que ingresaran a sus comunidades.

Bajo estos procedimientos, lograron territorializar la identidad leka y desterritorializar paulatinamente la identidad campesina, que se expresó de forma tangible en la comprobación de la identidad indígena por parte del Estado: “ellos han comprobado con antropólogos, sociólogos, ellos han encontrado nuestra lengua, nuestra sobrevivencia, nuestra vestimenta, nuestra comida” (Ángel Durán, 2014, entrevista).

---

<sup>16</sup> En el párrafo II del Art. 385 se estipula: Donde exista sobreposición de áreas protegidas y territorios indígena originario campesinos, la gestión compartida se realizará con sujeción a las normas y respetando procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, respetando el objeto de creación de estas áreas.

*Reivindicaciones étnicas en el conflicto por el territorio y los recursos: Parque Nacional, cooperación internacional y comunidades*

En la relación “Centro y Territorios” (M’Gonigle, 1999), las reivindicaciones étnicas en el conflicto por el territorio y los recursos, no solo tiene como “Centro” a los actores extractivos o agroindustriales privados y estatales, sino también a modelos y actores de la conservación, como ONG y las jefaturas de las áreas protegidas. En Apolo, uno de los primeros conflictos por el territorio en la década de 1990 se suscitó por la creación del PN-ANMI Madidi en 1995,<sup>17</sup> que institucionalmente fue una imposición para las comunidades, por el uso arbitrario de instrumentos técnicos para definir la superficie territorial, ausente de consultas previas y socialización de la determinación normativa:

la creación del parque fue en gabinete, no han venido a concientizar, a informar a la gente que esto va a ser área protegida. La gente no sabía, por eso creían que las áreas protegidas eran para las transnacionales. Habido falencias, dentro del Parque está San Fermín, Puina, Keara, comunidades de hace 300 años; si haya habido concientización, ellos hayan dicho “nosotros vivíamos antes del Parque” (Juan Ortiz, 2014, entrevista).

Las comunidades que quedaron dentro del área protegida, se vieron restringidas no solo en la realización de actividades extractivas, sino también en el acceso a caminos carreteros, sobre todo las más alejadas. Estas restricciones, acompañadas de proyectos de conservación, manejo de recursos y turismo por parte del Parque Madidi, desembocaron en conflictos continuos con las comunidades a la cabeza de la Federación de Campesinos:

Teníamos campamento en Machua para controlar lo que sacaban madera de Suyu Suyu de Azariamas dentro del Parque; otras comunidades que están dentro del área del sector norte, a la cabeza de sus dirigentes han salido y han destruido nuestro campamento, a los guardaparques nos han hecho correr a chicotazos. De esa manera ya no tenemos campamento ahí. También esta oficina estaba tomada dos años (Juan Ortiz, 2014, entrevista).

Los conflictos con el Parque se articularon con los conflictos por la titulación del Polígono 1, dado que los recursos forestales maderables y no maderables –como el incienso-, se encuentran dentro del área protegida: “como conflicto se estaba levantando también el Parque, porque está del lado de los inciensales; pero antiguamente todas esas serranías trabajaba la gente, desde antes que sea parque. Por eso algunos dicen ‘si hay

---

<sup>17</sup> Por Decreto Supremo 24123.

conflictos, nos levantamos, hasta con sangre hay que defender’. Esos conflictos se pueden dar con estos saneamientos o con el Parque” (Agridino Cortez, 2014, entrevista).

Desde la perspectiva de William Ferrufino, ex guardaparque:

La CIPLA, antes del Decreto Supremo del Parque Madidi, había demandado estas tierras fiscales. En cambio la Federación se manifestó cuando ya estaba en demanda la TCO, no querían que Inca, Correo y Mulihuara accedieran a lo que a ellos les pertenecía. Pero ya estaba solicitado, estaba como área inmovilizada según los decretos, a la vez área demandada y a la vez categoría de Parque Nacional. La Federación no estaba de acuerdo con el Parque, ellos no querían Parque, pero sí esa tierra (William Ferrufino, 2014, entrevista).

Las características de esta transformación territorial desde el Estado, fueron aprovechadas por la CIPLA dada la relación existente, en muchos casos, entre Pueblos Indígenas y áreas protegidas establecidas. Por lo cual, parte de sus estrategias de acceso al territorio, fue regirse a las normativas del área protegida en la demanda territorial, argumentando la compatibilidad entre el Parque y la TCO, y recurrir al apoyo de la cooperación internacional, representada por Wildlife Conservation Society (WCS) y Danish International Development Agency (DANIDA) de la Embajada de Dinamarca.

DANIDA prestó apoyo a la CIPLA, como a otras organizaciones indígenas, a través de financiamientos para el saneamiento de la TCO, “el gobierno nunca ha dado plata para el saneamiento de tierras, el dos por ciento a cinco por ciento da al INRA, el noventa por ciento viene de cooperación internacional” (Ángel Durán, 2014, entrevista). Mientras que WCS, que tiene una larga relación con la organización desde el año 2007, prestó apoyo técnico en cinco de los seis puntos de la agenda de la CIPLA: fortalecimiento de su organización, consolidación de su territorio, la gestión integral territorial, el desarrollo de alternativas productivas en el marco de la gestión territorial, la autonomía y el monitoreo.

Según Oscar Loayza, coordinador para WCS-CIPLA, en el primer punto, dicha ONG apoyó a la CIPLA en el fortalecimiento de sus capacidades administrativas para manejar sus propios recursos. En el segundo punto, proporcionó asistencia técnica legal para realizar seguimiento al proceso de saneamiento –que continúa en la actualidad. En el tercer punto, brindaron apoyo en la elaboración del Plan de Vida del Pueblo Leko, que culminó en 2009 con la aprobación de dicho plan de gestión territorial. En el cuarto punto, actualmente brinda apoyo técnico en la formulación de proyectos productivos –

en incienso y café. En el sexto punto, elaboraron dos sistemas de monitoreo: un sistema integral quinquenal, para evaluar a través de indicadores, los cambios en el territorio y en la población desde antes del Plan de Vida hasta la actualidad; y un sistema anual de seguimiento y evaluación del Plan de Vida, para medir su implementación.

El relativo éxito en la territorialización de la identidad Leko, radica en las estrategias políticas y económicas de la CIPLA al crear alianzas, por un lado, con la cooperación internacional para obtener financiamiento y generar capacidades técnicas y administrativas en su organización; y, por otro, con el Parque Madidi para legitimar la demanda de su territorio desde la normativa y la configuración espacial del área protegida. Estrategias que le han permitido posicionarse política y socialmente desde arriba y desde abajo, en esa relación vertical-horizontal a la que se refiere Santos (2000), al lograr reconocimiento e incidencia a nivel nacional, departamental y municipal.

Mientras que la organización campesina y las mismas comunidades, pese a que alcanzaron relaciones estables con el parque y participaron de proyectos con WCS, han mantenido su postura respecto al área protegida y su demanda de tierra. Son más cautelosas con la cooperación internacional, porque “no ven los resultados” de la implementación inicial de programas y proyectos –como el de incienso- en las comunidades que se encuentran dentro del área protegida; además de experimentar un sentido de instrumentalización por parte de las ONG –consideran que estas instituciones sacan provecho al obtener información de la gente, sin dejar algo para la comunidad.

Este tipo de inconformidades y descontento del campesinado, es una característica política muy particular del sindicato campesino en Bolivia, relacionado, por un lado, con su posición crítica como organización respecto a la intervención de agencias extranjeras en el país; y por otro, al asistencialismo que las ONG interiorizaron en las comunidades campesinas –un proyecto que no tiene resultados tangibles materiales en las comunidades, no es de interés colectivo.

### **Organización y fricciones étnicas**

Según Simmel (1977) “el conflicto hace referencia a una forma de disociación, de confrontación, de ruptura con la unidad” (citado por Tejerina, 1991: 55), que sería el caso de la separación de las emergentes comunidades lekas del campesinado y su

organización matriz. Como señala Barth (1976), es la organización de los grupos étnicos que marca la “frontera étnica” reestructurando las sociedades poliétnicas, en el entendido histórico de que los asentamientos de quechuas, aymaras y criollos en el territorio multiétnico del Tuichi, derivaron en la mezcla étnica, además de la formación del “*misti*” o mestizo.

En este proceso, la reafirmación de la identidad étnica y de clase del campesinado quechua, implicó simultáneamente la negación de la identidad indígena leka. Un conflicto que se enmarca en “los límites del grupo o a las fronteras entre los grupos, [...] mecanismos sociales de inclusión y exclusión de sus miembros” (Tejerina, 1991: 56), donde la etnicidad emerge como plataforma política para reivindicar la “diferencia” entre iguales dentro de un conflicto por la territorialidad. Separación que tiene explicación en el dinamismo, fluctuación y manipulación de la identidad colectiva, donde lo que fue unicidad en un momento histórico y político, se escinde en otro momento estructural o coyuntural.

#### *Escisión sindical y reconfiguración territorial por afiliación: CIPLA y FSUTC-PFT*

La organización se constituye en la representación política y social de la identidad. La sindicalización de las comunidades a partir de la Reforma Agraria de 1953, introduce una estructura organizativa, el Sindicato Agrario, congruente con la transformación de la identidad étnica en identidad de clase. Mientras que la emergencia de las organizaciones indígenas trata de retomar o revitalizar estructuras tradicionales, ancestrales o incorporadas durante la transición colonial-republicana. Alrededor de estas dos formas organizativas, se manifiestan los discursos étnicos que justifican la escisión en Apolo y la existencia de dos grandes organizaciones en el municipio: la indígena y la campesina de corte sindical.

Desde la perspectiva de la organización indígena, la sindicalización representó la anulación de la identidad étnica y de su estructura organizativa. Frente a lo cual, la primera marcha indígena de 1990, más allá de constituirse en la reivindicación de la identidad indígena, representó el acceso a un mayor territorio y recursos: “el territorio es nuestra reserva..., pesca, cacería, incienso. Lugar minero, lugar petrolero tenemos que ocupar. Este territorio tiene que ser con sus recursos naturales que pueda dar ventaja en lo posterior. Esa era la visión del CIPLA” (Juan Chambi, 2014, entrevista). Acceso que

requería de la reconstitución étnica y de la creación de una organización de representación.

En la perspectiva de la FSUTC-PFT de ese entonces, liderada por quechuas y aymaras de Charazani, estas acciones constituyeron la fragmentación de la organización única sindical. Gonzalo Vargas interpreta este hecho como un conflicto entre lógicas socioculturales transformadas, donde los quechuas y aymaras migrantes, étnicamente fuertes y por tanto dominantes, son “resultado de procesos de erosión social, que han sido expulsados de su comunidad llevando su propia cultura, pero ya casi no reproducen los criterios básicos de su organización comunitaria, tienden a la individual; por lo tanto, lo que buscan es la consolidación de la propiedad agraria individual” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista).

Los líderes actuales de la Federación, reconocen a la CIPLA como una organización legítima, pero consideran que la fragmentación afectó la unidad en los campos orgánico, político y agrario; así como en la propiedad sobre los recursos forestales y auríferos a nivel municipal, cuando demandó la TCO a nivel provincial, ocasionando divergencia organizacional, radicalizada por la disputa con relación a la reafirmación étnica:

Hasta el momento no hay entendimiento, ni una coordinación directa con la organización, porque ellos se creen más originarios que los campesinos. Nosotros como campesinos también somos originarios, somos de las comunidades de origen, pero ellos ese derecho nos quitan, se apropian. En esa parte no nos podemos entender. Como es gratuito, ellos se han apropiado la mayor parte de las tierras que son auríferas, forestales (Félix Quispe, 2014, entrevista).

En cuanto a lo organizativo, la Federación de Campesinos ha mantenido su estructura orgánica: el Sindicato Agrario en las comunidades, liderado por el Secretario General, que agrupados forman Subcentrales y éstas a su vez forman Centrales que responden a la Federación Provincial; además de contar con una organización femenina paralela, la Federación de Mujeres Campesinas de Apolo “Bartolina Sisa”. La CIPLA, por su parte, modificó la estructura sindical incorporando una estructura tradicional, basada en la Comunidad Indígena liderada por el Cacique, que se articula a la organización local, cuyo líder es el Capitán Grande.<sup>18</sup> Esta estructura rescata sistemas de cargos con anclaje

---

<sup>18</sup> El denominativo “Cacique” corresponde a los líderes de los pueblos de tierras bajas, aunque su significado ha sido muy discutido; con la conquista se transforman en intermediarios entre autoridades supralocales -la colonia- y su localidad -las comunidades (García, 2004). El denominativo “Capitán” es

colonial-republicano, combinado con ciertos elementos de corte sindical por la presencia de varias Secretarías:

Hemos rescatado algunas autoridades, como el Capitán, primera autoridad, y el Cacique como líder de la comunidad; otras ya no hemos podido rescatar. Todo nos decían cuando nos hemos dado nombres. Nos ha costado socializar esa identidad. La gente no quería aceptar. Por eso seguimos manteniendo otras carteras, como secretarías, lo mantenemos por esa falta de identidad (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Orgánicamente, la Federación y la CIPLA mantienen la “afiliación” como mecanismo político de cohesión y representación. En el caso de la CIPLA, la afiliación se ha convertido en una herramienta para reterritorializar a las comunidades campesinas en comunidades indígenas. Hasta el 2010 la Federación contaba con 69 comunidades afiliadas y la CIPLA con 17 comunidades. A partir de ese año, cuatro comunidades de la Federación se afiliaron a la CIPLA: Atén, Tananpaya, Cuba y Pata Salinas. Afiliaciones que derivaron en conflictos intracomunales e intrafamiliares, cuando la comunidad quedó dividida entre la Federación y la CIPLA –los casos de Puchahui y Cuba- o cuando se formó otra comunidad –el caso de San Juan.

En la afiliación de comunidades campesinas a la CIPLA y su consecuente reconversión étnica, se pueden distinguir dos tipos en el sentido orgánico y espacial: “nucleares”, referidas a las 17 comunidades que participaron del Plan de Vida, y “periféricas”, referidas a comunidades afiliadas recientemente. Entre los factores que incidieron en las afiliaciones nucleares están: (a) la oportunidad y las ventajas de acceder a una mayor extensión territorial, en los casos de Inca, Mulihuara -las primeras comunidades en formar la organización indígena- y Pucasuchu; (b) la incorporación de discursos sobre la ancestralidad de la identidad leka, en los casos de Correo, Chirimayo y Santo Domingo, “en Santo Domingo eran puros lekos, todo era ancestral según lo que cuenta la historia” (Juan Chambi, 2014, entrevista); (c) la falta de títulos ejecutoriales como nueva comunidad, en el caso de San Juan que se separó de la comunidad Puchahui y se creó en 1995; y (d) la marginación y abandono por parte de la Federación y el Municipio, en el caso de Yuyo Franz Tamayo.

Las afiliaciones periféricas están motivadas por factores como: (a) los conflictos intercomunales por límites, en el caso de Puchahui que fluctúa entre la afiliación nuclear

---

un término resultante de un proceso entre la colonia y la república, que se ha interiorizado en los pueblos de tierras bajas hasta considerarse propio (Aguirre-Torres, 2012).

y periférica -la mitad se afilió en la década de 2000 y la otra mitad se afilió recientemente por los conflictos en la comunidad Miraflores-; (b) los conflictos de tierra con comunidades colindantes y con terceros, como es el caso de Atén, donde se combinan la disputa de tierras fiscales con las comunidades campesinas de Waratumu, Suturi y Kuriza, el relegamiento de Aten en la demanda de Waratumu para recuperar las 10 000 ha afectadas durante el saneamiento de la TCO, y la extensión de pastizales y ganado –dotado por el gobierno central a los ganaderos- en tierras colectivas. Problemas que no fueron atendidos por la Federación (William Ferrufino, 2014, entrevista; Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Las afiliaciones nucleares y periféricas a la CIPLA fueron paulatinas y estratégicas, tanto para las comunidades en su interés por acceder a un territorio y mantener sus tierras, como para la organización en su interés por eliminar la discontinuidad territorial con el fin de demandar la autonomía plena:

Afiliar a las cuatro comunidades era estratégico, es que territorialmente era continuidad. Atén estaba al medio de comunidades indígenas, entonces queríamos volver una sola, territorialmente nos conviene para ser autónomos. Cuba con Inca no se entendían, Tananpaya con Santo Domingo tampoco, entonces les hemos unido. Waratumu y Suturi podríamos aceptar, nos volveríamos toda esa zona un territorio. Ahora, cuarenta comunidades están solicitando entrar, pero si aceptamos, nuestra TCO se va volver de todos y eso puede ser un problema, no vamos a poder manejar (Ángel Durán, 2014, entrevista).

En la disputa por el espacio político –orgánico- y el espacio físico –territorial- entre la Federación y la CIPLA, los “Territorios” entran en conflicto a través de su “Centro” institucional, donde la desterritorialización de uno representa la reterritorialización del otro. Dentro de relaciones de poder, este incremento del poder simbólico y político de una organización respecto a la otra, es legitimado a través de las afiliaciones.

#### *La práctica frente al discurso: conflictos territoriales intraétnicos en la TCO*

En el discurso institucional, los líderes de la CIPLA se refieren a su organización como una organización sólida con planes a largo plazo, que paulatinamente ha logrado empoderarse a nivel local y nacional. Desde la percepción de WCS, el proceso organizativo inmerso en conflictos con la Federación, “ha hecho que esta organización se haga más unida y se vaya consolidando, al interior de su organización y con otras organizaciones” (Oscar Loayza, 2014, entrevista). Sin embargo, el discurso dista de la

práctica, donde las relaciones intraétnicas en comunidades lekas presentan contradicciones y conflictos, tanto por el territorio como por el escenario de la representatividad política interna y su incidencia en la ejecución de proyectos.

Los conflictos por el territorio se remiten a límites entre comunidades, que encierran una disputa por los recursos naturales forestales y mineros; una réplica de los conflictos interétnicos entre campesinos y lekos. Como es el caso de las comunidades indígenas Puchahui y San Juan, donde además ingresa la comunidad campesina Copacabana, y de las comunidades Santo Domingo y Tananpaya.

Entre Puchahui, San Juan y Copacabana, la disputa gira alrededor de los recursos forestales y mineros de un territorio que no tiene límites claros, resultado de la escisión de la CIPLA del ala sindical, que se radicaliza con conflictos posteriores por el cultivo de coca y el narcotráfico. Mientras que entre Santo Domingo y Tananpaya el conflicto por límites gira alrededor de la propiedad de un tercero; al respecto Cecilia Machicado, secretaria de la CIPLA en Apolo, señala:

Hay dos versiones. Supuestamente, antiguamente pertenecía a la comunidad de Santo Domingo, es lo que dicen ellos. Pero Tananpaya indica que ya después de la formación de sus límites, eso les corresponde a ellos; entonces siguen sin entenderse ninguno de los dos lados. Justamente se ha visto el caso de que hay un comunario que está afiliado a la comunidad de Santo Domingo y tiene sus tierras en Tananpaya, pero entonces ese es el problema, porque está afiliado en uno, no puede estar en otro. La CIPLA ha ido dos veces a mediar pero no han podido llegar a un arreglo (Cecilia Machicado, 2014, entrevista).

Según William Ferrufino, tras la pericia de campo para el saneamiento de la TCO, Santo Domingo aceptó la solicitud de afiliación del tercero, que no contaba con documentos de su propiedad y que fue rechazado por Tananpaya, “esperando que la tierra fuera a su comunidad, pero no fue así. La tierra se dividió dando ventaja a Tananpaya” (William Ferrufino, 2014, entrevista). Ángel Durán, por su parte, indica que “las comunidades, como Santo Domingo, no entienden qué es un territorio común. Las comunidades siguen operando en la lógica de la división y los límites entre comunidades que corresponden a nuestra TCO” (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Además, se evidencia problemas de representatividad con respecto al rol del Capitán Grande, que se reflejan en divisiones internas -entre comunidades. Las comunidades Pucasuchu, Santo Domingo y Sarayoj están en desacuerdo con el liderazgo del actual Capitán Grande, a quien acusan de despotismo, favoritismo e

incapacidad de resolver conflictos internos. La queja más tangible es el caso de Santo Domingo, que alega un favoritismo hacia la comunidad Tananpaya por parte del Capitán Grande en el tema de los límites territoriales. Sin embargo, es probable que esta acción haya sido parte de la estrategia de la CIPLA para afiliar a Tananpaya.

Otros problemas ocurren alrededor de la ejecución de los proyectos; así, se evidencia frustración por el estancamiento que experimentan las comunidades lekas cuando comparan los avances del proyecto de café de la Asociación de Productores Cafetaleros de Apolo (APCA), con el proyecto de manejo de incienso de la Asociación de Incienseros y WCS: “el proyecto de incienso es de la misma época que el APCA y la Asociación de Incienso no ve los resultados después de más de 10 años. El taller del plan de manejo es un absurdo, porque la gente aprendió en el taller lo que hace desde sus abuelos” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

Este conjunto de conflictos localizados, demuestran ciertas debilidades internas en la organización indígena, que dificultan el autogobierno del Territorio Indígena. Un reto importante es la superación de divisiones o sectorialismos políticos alrededor de los espacios de poder dentro de la organización.

#### *Macropoder y micropoderes: poder político comunal y organizacional, vinculación con el Estado y el Municipio*

Con la sindicalización de las comunidades a partir de la Reforma Agraria de 1953, se generó un disciplinamiento social y político que introdujo la identidad de clase “campesino” en las comunidades. En ellas se ejercen formas de participación obligatoria en diferentes acciones políticas, tales como movilizaciones, huelgas y bloqueos para garantizar la cohesión. Este disciplinamiento social y político, resultado del sincretismo político entre los sistemas sindical y comunitario, hace que las comunidades campesinas a nivel interno sean más organizadas en comparación a las comunidades lekas en Apolo:

Las comunidades campesinas, como Suturi, Waratumu, 1ro de Mayo, Kuriza, son más organizadas que las comunidades indígenas, cuando hay alguna urgencia, reunión, etc., se reúnen inmediatamente. Tienen una organización para hombres y otra para mujeres, por eso las sanciones también son por separado. Suturi, por ejemplo, después de la Reforma Agraria, se formó con todas aquellas familias que servían en la hacienda. Son agricultores en esencia. Por estar lejos y aislados, su organización es más sólida y son más estrictos en las familias. (William Ferrufino, 2014, entrevista).

Las comunidades lekas, a raíz de la reversión identitaria y la adopción de una antigua figura organizativa, han abandonado el modelo sindical disciplinado bajo el argumento de que “la participación en cualquier actividad no es obligatoria, sino voluntaria”; lo cual ha debilitado su organización interna, con efectos en una baja participación en temas colectivos y la anteposición de las actividades económicas familiares. Estos aspectos (obligatoriedad versus el carácter voluntario de la participación) evidencian diferencias en el funcionamiento de los “micropoderes” (Foucault, 1976) y en las formas de control social en comunidades indígenas y campesinas.

Lo contrario sucede a nivel de los macropoderes entre organizaciones locales y su relación con instancias de gobierno del Municipio y del Estado. La Federación de Campesinos se ha debilitado paulatinamente a nivel interno y más con los sucesos en la comunidad de Miraflores, perdiendo espacio político en el ente municipal; mientras que la CIPLA, por su buen relacionamiento con instancias nacionales e internacionales, se ha fortalecido a nivel organizativo y ha ganado espacio político en el municipio.

Las organizaciones indígena-campesinas municipales y departamentales, presentan matices en su relación interna y con el gobierno central. La CIPLA y la CPILAP, pese a la división del movimiento indígena y el distanciamiento con el gobierno central ocurrido en Bolivia en el contexto del actual gobierno de Evo Morales, mantiene buenas relaciones políticas: “en 2012 firmamos un convenio programático con el gobierno, la primera regional que firmó fue la CPILAP, para tener acceso directo y mejorar con proyectos y programas en educación, salud y caminos” (Jorge Ortiz, 2014, entrevista).

La organización campesina, pese a sus buenas relaciones con el gobierno central, experimenta un abandono constante por parte de la Federación Departamental. En tanto que, entre la CPILAP y la Federación Departamental de Campesinos, “se ha conformado un pacto de unidad: la Coordinadora Departamental por el Proceso de cambio (CODEPCAM), que tiene que velar por el desarrollo departamental (Jorge Ortiz, 2014, entrevista).

A nivel municipal, un tema relevante es la transformación en la representación política para acceder al gobierno local, producto de la Ley de Participación Popular, y la ausencia de gobernabilidad en Apolo. En la disputa por el escenario político electoral entre los partidos tradicionales como el MNR de tinte nacionalista, apoyado por el

campesinado, y el ADN de tinte oligárquico, apoyado por los “*mistis*”, a mediados de 1990 ingresaron los partidos populistas,<sup>19</sup> que posibilitaron la presencia de otras organizaciones sociales –cocaleros y comerciantes.

Con la desaparición de estos partidos y la formación del Movimiento al Socialismo (MAS) y otros partidos pequeños, MSM y MPS,<sup>20</sup> retorna la polarización, pero esta vez entre campesinos e indígenas. El problema entre la Federación y la CIPLA por el saneamiento de la TCO y las afiliaciones, fue “una cuestión política. Los líderes querían aprovechar para conseguir el voto de las comunidades para ser alcaldes y concejales. La recuperación de las 10 000 hectáreas del Polígono 1 era un dicho para convencer a los comunarios, y a la CIPLA le convenía aceptar a Aten porque estaba postulándose por la alcaldía” (William, Ferrufino, 2014, entrevista).

El control que la Federación tuvo por varios años sobre la alcaldía municipal, paulatinamente fue desplazado por el posicionamiento de la CIPLA, la cual usó como estrategia política colocar a dos concejales, miembros de la CIPLA y a la vez de la Asociación de Cocaleros, en diferentes partidos -MSM y MPS. El alcalde electo en 2010, representante de la Federación, fue removido de su cargo a menos de dos años por denuncias de negligencia; ingresando como alcalde suplente uno de los concejales por la CIPLA, el cual duró un año y fue removido por actos de corrupción y clientelismo, colocando al otro concejal por la CIPLA como el actual alcalde suplente. La remoción y el posicionamiento de alcaldes suplentes, miembros de la misma organización, desencadenaron en conflictos internos tanto en la Alcaldía como en la CIPLA, llegando a disputas legales, audiencias, tribunales constitucionales y a la polarización entre comunidades indígenas que apoyan a uno y otro representante.

Estos hechos demuestran que la relación entre los micropoderes y los macropoderes tienen una alta complejidad y presenta contradicciones. Esto es evidente al interior de las organizaciones y del municipio, donde la pugna por la representatividad política tiene como trasfondo la pugna por el control territorial del Municipio –como figura político-administrativa- resultante, en parte, del estancamiento del proceso autonómico de la TCO Lekos de Apolo como Territorio Indígena Originario Campesino.

---

<sup>19</sup> Unión Cívica Solidaridad (UCS) y Conciencia de Patria (CONDEPA).

<sup>20</sup> Movimiento Sin Miedo y Movimiento Por la Soberanía.

### **Lo campesino y lo indígena: símbolos e imaginarios sobre la identidad**

La identidad individual y colectiva conlleva símbolos e imaginarios sobre sí mismo en relación al grupo al que pertenece. Para Foucault “la relación consigo mismo podrá ser en las relaciones de poder y las relaciones del saber, [en cuanto] está delimitado por lo enunciable y lo visible en un momento dado, [que a la vez] está determinado en relaciones de fuerza que pasan por singularidades históricas propias” (citado en Karp, 1991: 154).

La identidad colectiva en el caso de los grupos étnicos, más que estar asociada a rasgos culturales definidos o marcadores específicos, se trata de una selección que hacen los grupos, en determinados contextos y según las estrategias que definan, de ciertos rasgos culturales que consideran significativos para marcar diferencias, como señala Barth (1976). Lo que precisamente se observa entre comunidades campesinas e indígenas de Apolo, que culturalmente presentan similitudes, pero marcan ciertas diferencias culturales a partir de su organización.

#### ***“Somos lo mismo no más”:* bases culturales, parentesco y uso del territorio**

Las comunidades campesinas y las autoidentificadas lekas comparten las mismas bases culturales, producto de la mezcla étnica desde la época incaica: principios e instituciones comunitarias, el sincretismo religioso andino-amazónico mixturado además con el catolicismo popular o en otros casos con el evangelismo, el uso del espacio en las actividades económicas, el habla de la lengua Quechua, que sociolingüísticamente refleja una mezcla entre Quechua y *Rik'a*,<sup>21</sup> la transmisión de conocimientos y la forma de afiliación familiar a las comunidades.

La cultura casi es lo mismo con lekos y los campesinos, solo que ellos no han podido autoidentificarse como lekos, eso no más es. Hacen casi las mismas actividades que nosotros, cosechan yuca, arroz, maíz, recogen incienso, viven en el monte, saben pescar, formas de cazar, hacer trampas manuales, tejer la casa de hojas, lo mismo que nosotros, solo les falta autoidentificarse (Ángel Duran, 2014, entrevista).

Entre los principios comunitarios, persiste la reciprocidad para mantener las relaciones sociales y económicas, que se expresa en la *minqa* como institución comunitaria de

---

<sup>21</sup> El habla Quechua de las comunidades campesinas e indígenas es particularmente distinta al quechua que se habla en otras partes de Bolivia, por la fonética y el uso de términos que no aparecen en el diccionario Quechua-Español de Cuzco y de Bolivia.

trabajo colectivo<sup>22</sup>: “acepté hornear los 400 panes porque si no acepto, él puede decir que me estoy aprovechando y después, cuando necesite *minqa*, no me va aceptar trabajar en el chaco” (Avelina Apana, 2014, entrevista). Las comunidades hacen alusión a la *minqa* en todo tipo de trabajo comunitario, sea como servicio a la comunidad o como servicio de apoyo entre familias, donde el pago en el caso de la agricultura y la extracción de incienso y oro es en producto equivalente a un jornal: “cuando se trata de un pago en producto, hombres y mujeres van a la *minqa* por un producto específico que necesitan o no tienen” (Milka Ferrufino, 2014, entrevista).

En la religiosidad, los rituales y celebraciones a la Pachamama -como la *K'oa*, la *Ch'alla*<sup>23</sup> y el “*P'ijcheo* de coca y la fumada del cigarro” antes de entrar al bosque-, el Carnaval y la fiesta de Santa Vera Cruz asociados al ciclo agrícola, los rituales y celebraciones católicas -como las procesiones y los prestes en las fiestas de la Virgen del Rosario, Santísima Trinidad y la Virgen de Copacabana- aún persisten en varias comunidades. Pero en otras, han sido desplazadas por la iglesia evangélica: “la mayoría de este pueblo somos evangélicos, otros son católicos, ellos creen en la Pachamama; nosotros los evangélicos ya no creemos en eso” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

El parentesco es otra institución comunitaria que rige y reproduce las relaciones sociales y espaciales, tanto para acceder a la tierra como para controlar el territorio y por tanto para transformarlo. En Apolo, las comunidades vecinas de San Juan-Puchahui, Aten-Waratumu-Suturi, Pucasuchu-1ro de Mayo-Kuriza y Virgen del Rosario-Pata, presentan relaciones parentales, resultado de la movilidad social y la ocupación espacial; que derivó en la posesión familiar de tierra en una y otra comunidad. Relaciones que fueron desestructuradas a partir del proceso de la demanda y saneamiento de la TCO, cuando una de las comunidades vecinas o algunas familias de una misma comunidad decidieron afiliarse a la CIPLA, dando lugar a rupturas intrafamiliares y conflictos por el uso y aprovechamiento compartido de parcelas agrícolas y de áreas extractivas forestales y auríferas.

---

<sup>22</sup> También significa “compromiso, contrato o convenio para un trabajo, entre el trabajador y la persona que necesita sus servicios”

<sup>23</sup> La *K'oa* dentro de la religiosidad andina representa una ofrenda a la Pachamama para pedir o agradecer un don; consiste en un conjunto de elementos que simbolizan la fertilidad, la abundancia y la salud. La *Ch'alla* es un ritual que puede o no acompañar a la *K'oa*, también de agradecimiento o petición de un don; consiste en echar alcohol o chicha a los cuatro puntos cardinales en dirección de las manecillas del reloj, alrededor del objeto obtenido (el don) o de la *K'oa*.

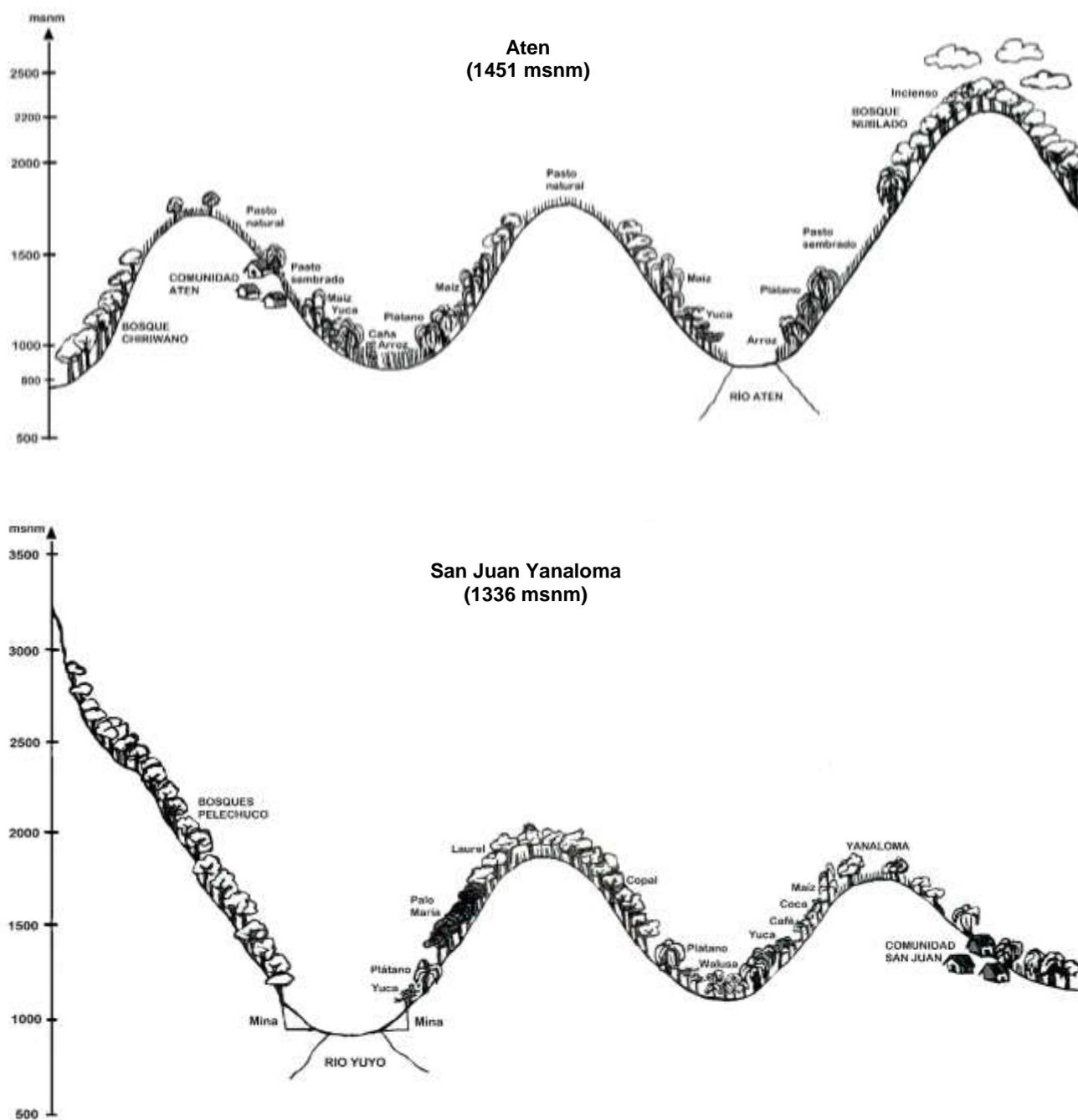
El parentesco también refleja las mezclas étnicas, que conllevan rasgos “primordialistas” (Dietz, 1999) y culturalmente dinámicos, como los apellidos de origen indígena amazónico en las comunidades lekas más antiguas, como en Santo Domingo (Taraniapo y Cuqui), Sarayoj (Cuapo, Ilimuri y Pamuri), Yuyo Franz Tamayo (Nay, Aurari, Sauri y Araona) y Aten (Apana, Ilimuri, Marupa, Piluy). Apellidos que se mezclan con otros de origen indígena quechua-aymara, en las comunidades más recientes como Pucasuchu (Mullisaka, Cuajera, Tito, excepto Yarichimi) y San Juan (Cari, Mamani, Vaquiata), e incluso de origen mestizo-español -también incorporados por los migrantes argentinos durante el auge de la quina.

Las prácticas espaciales relacionadas con la cotidianeidad del uso del espacio, o el territorio usado, y los espacios representacionales, vinculados con el conocimiento y simbolismo local (Lefevre, citado por Oslender, 2010; Santos, 1999), donde se manifiesta un sincretismo entre lo andino y el piedemonte -como otros elementos socioculturales-, se expresan de la misma manera en comunidades lekas y campesinas. En las prácticas espaciales, una de las herramientas políticas es la afiliación familiar a la comunidad como condición para acceder a la tierra.

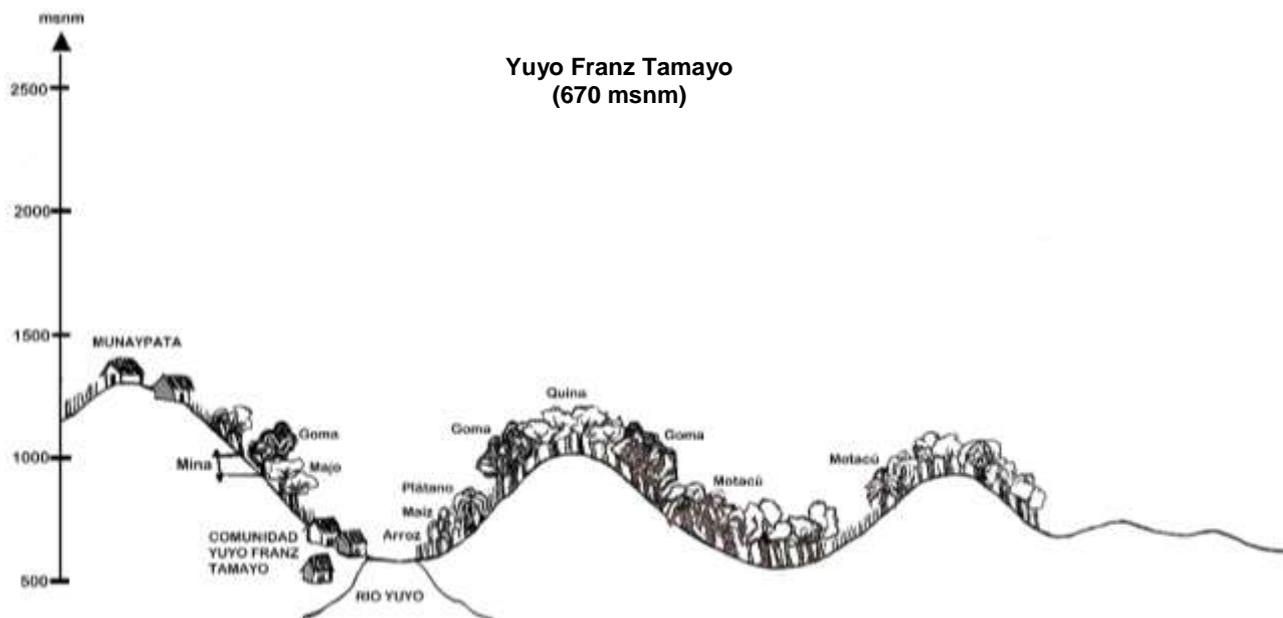
Ambos tipos de comunidades realizan un control vertical de los pisos ecológicos, donde sitúan sus diferentes actividades económicas (Gráficos 1 y 2). Se dedican a la agricultura de subsistencia que, en la mayoría de los casos, constituye su actividad principal, y al extractivismo de recursos forestales maderables y no maderables –incienso y copal- y de oro, como actividad complementaria (con excepción de Yuyo Franz Tamayo). Cultivan maíz, frijol, caña, yuca, arroz, coca, maní, waluza y plátano; productos que se encuentran entre los 800 y 1600 msnm y cuya presencia varía según la comunidad y su ubicación altitudinal (Gráfico 1 y 2).

En las comunidades indígenas y campesinas el uso del espacio es variable en función a las características del ecosistemas, según los niveles altitudinales y los recursos disponibles. La agricultura se realiza entre los 800 y 1500 msnm en Aten, que en los últimos años ha disminuido; entre los 1100 y 1600 msnm en San Juan, que además incluye el cultivo de coca; entre los 900 y 1200 msnm en 1ro de Mayo; entre los 800 y 1300 msnm en Virgen del Rosario y entre los 700 y 800 msnm en Yuyo Franz Tamayo, sobre todo yuca y arroz, aunque en los últimos años ha sido desplazada por la extracción de oro (Gráfico 1 y 2).

**Gráfico 1. Perfil de vegetación y cultivos en comunidades indígenas**



**Fuente:** Elaboración propia en colaboración con Humberto Cari de la comunidad San Juan y William Ferrufino de la comunidad Aten.



**Fuente:** Elaboración propia en colaboración con William Ferrufino de la comunidad Aten.

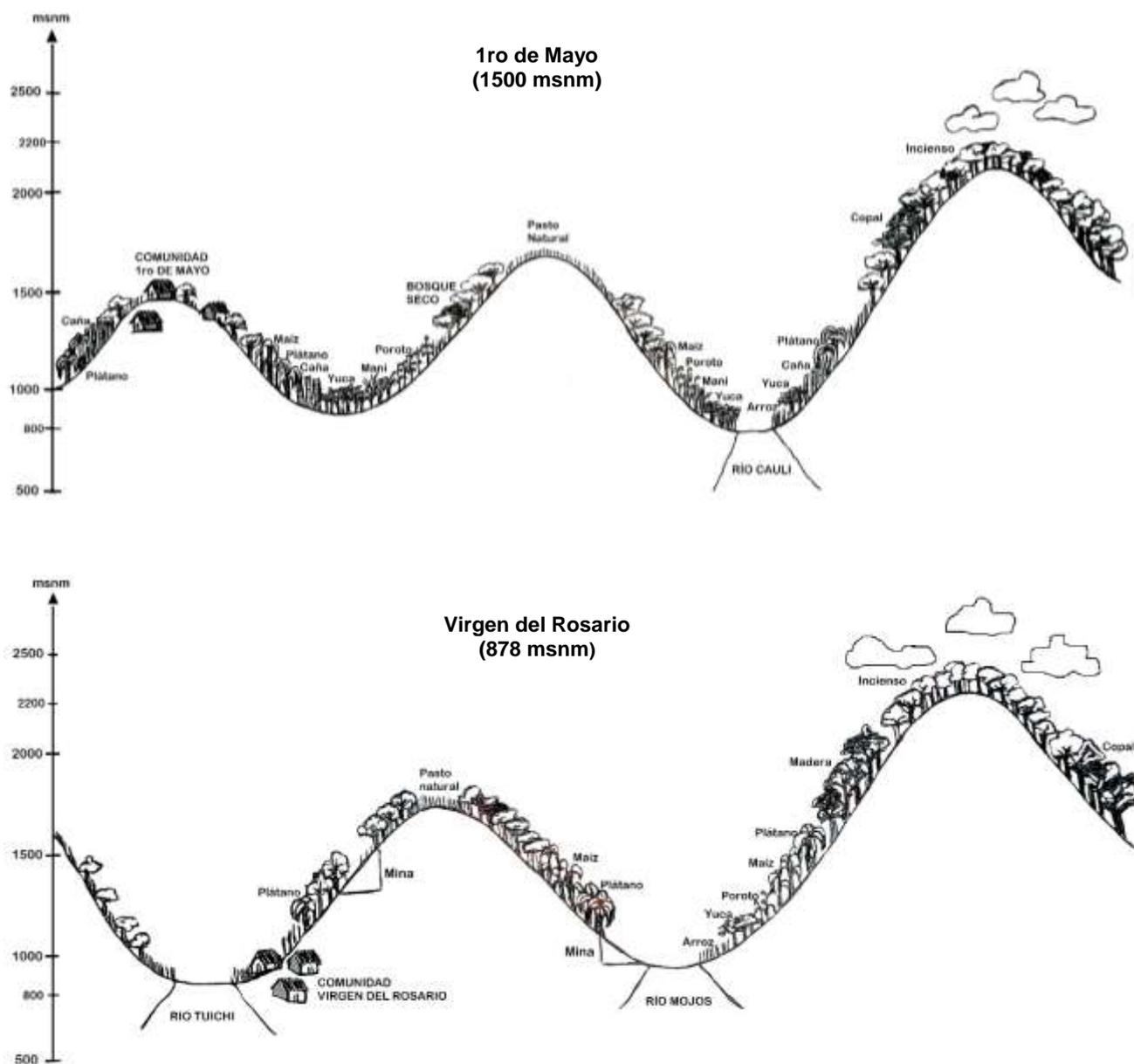
Entre las actividades extractivas, la extracción de incienso en Aten, Iro de Mayo y en parte Virgen del Rosario, se realiza por encima de los 1900 msnm. La extracción de madera y copal en San Juan se realiza entre los 1400 y 2000 msnm (Gráfico 1 y 2). La extracción de oro se realiza a los 1000 msnm en San Juan, en las playas del río Santa Elena; entre los 700 y 900 msnm en Yuyo Franz Tamayo, en la serranía del río Yuyo; y entre los 800 y 1000 msnm en Virgen del Rosario, en las playas y serranías de los ríos Tuichi y Mojos (Gráfico 1 y 2), que ha desplazado a la extracción de incienso.

Como características particulares, en Aten se destaca la presencia de pastizales “naturales” (resultado de la inserción de la ganadería a partir de la colonia), que se encuentran en las lomas de los cerros, por encima de los 1500 msnm. Los cuales, actualmente, se han extendido como “pastos sembrados” sobre las áreas de bosque (Gráfico 1), debido a la introducción de ganado por parte de los ganaderos “*mistis*”, dando como resultado la reducción y fragmentación de los mismos.

En el caso de la comunidad Yuyo Franz Tamayo, el uso del espacio es especialmente particular en términos históricos, ya que se observa relictos de goma y quina entre los 800 y 1200 msnm (Gráfico 1), resultado del período de auge donde esta comunidad se constituyó en una de las principales barracas de la provincia, sobre todo por su cercanía al río Yuyo -la vía fluvial para transportar los dos productos para su

comercialización. En este período, los lekos por sus destrezas en navegación, fueron empleados como balseros, además de sirringueros.

**Gráfico 2. Perfil de vegetación y cultivos en comunidades campesinas**



**Fuente:** Elaboración propia en colaboración con Cosme Cuevas de la comunidad Virgen del Rosario, Agripino Cortéz de la comunidad 1ro de Mayo y William Ferrufino de la comunidad Aten.

La transformación religiosa, que ha derivado en conflictos intraétnicos en el caso de Aten, y el desplazamiento de la agricultura -como actividad principal- por la actividad minera en el caso de Yuyo Franz Tamayo y Virgen del Rosario, y por otras actividades

informales en el caso de Aten; se constituyen en otros elementos que contribuyen a la transformación de las identidades étnicas y de clase, donde los lekos y campesinos se transforman en pequeños “mineros” ricos. La agricultura de subsistencia, por ser una actividad costosa en tiempo y esfuerzo, tiende a desvalorizarse entre los descendientes de las comunidades, cuya lógica es la ganancia económica “la agricultura no es rentable, por eso la gente en Aten prefiere ya no cultivar” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

#### *Entre la negación y la autoafirmación: discursos sobre la identidad*

Los discursos sobre la identidad a nivel de las organizaciones como de las comunidades en la disputa por el control territorial y los recursos, constituye una práctica de significado, donde el carácter contrastante de la identidad y su manipulación en situaciones de ambigüedad (Cardoso de Oliveira, 2007) cobran sentido. Lo “comunitario” y lo “individual”, la religiosidad y la lengua, se instituyen como atributos de la contrastación; aunque en la práctica, comunidades lekas y campesinas ejerzan los mismos atributos.

Las comunidades lekas reivindican en sus usos políticos de la identidad étnica, aspectos relacionados con aquello a lo que otorgan un significado vinculado a lo ancestral en torno a lo “comunitario”, los “lugares sagrados”, la “armonía con la naturaleza” y lo “originario”, como contraste con las comunidades campesinas:

Las comunidades indígenas, aparte del idioma, su forma de organizarse, es más comunitario. Los campesinos en cambio buscan más individual. La cultura misma, comemos el “*Cuqui*”, el “*Tuyu tuyu*”, la “*Chima*”, las prácticas de algunas comunidades son en armonía con la naturaleza, como en Irimo donde tenemos nuestro Dios propio, donde se pide permiso para todo, para la siembra y la cosecha, tenemos lugares sagrados, otros no lo tienen. En otras comunidades festejan a una Virgen (Ángel Durán, 2014, entrevista).

La comunidad de Santo Domingo descende del pueblo leko, nuestros abuelos eran lekos (Juan Chambim 2014, entrevista). Desde antes los indígenas en el sector de Apolo son originarios, ellos vivían desde antes, los españoles a ellos han encontrado cuando han venido a colonizar (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Mientras que las comunidades campesinas, construyen sus identidades en torno a esta categoría de clase; prescinden de una autoidentificación étnica como lekos, basados en criterios de pragmatismo lingüístico (el no ser hablante de *Rik'a*, pero sí del quechua),

adscribiéndose más bien como quechuas –en lo étnico- o como “apoleños” en un sentido de identidad construida en torno al lugar:

Yo no he visto lekos en Apolo, todos los que vivimos somos y hablamos quechua desde nuestros abuelos (Froilán Barros, 2014, entrevista).

Ellos dicen “somos lekos y somos dueños de todo”. Pero la diferencia, hablando de idioma, no hay diferencia, porque el último censo, todos hablamos quechua como idioma natural, idioma que teníamos desde nuestros abuelos. La verdad nadie se ha hecho entrevistar con idioma leko, ni ellos sabían. Ellos solo llevan como sigla, pero no pues, todos somos quechuas, los apoleños (Agripino Cortez, 2014, entrevista).

En lo cotidiano, pareciera expresarse una “fluidez” en la configuración de la identidad en una dinámica de construcción y reconstrucción desde los sujetos:

Los que estaban en contra decían “aquí no hay indígenas porque ya comen sal, ya se visten, ya tienen movilidades”, como si para ser indígena hay que conservar la misma costumbre de antes, como cuando llegaron los españoles y la gente no comía sal, no se vestía, no sabía leer, no sabía escribir. Pero la ley reconoce aquellas culturas, inclusive una persona o una familia es reconocido cuando conserva rastros ancestrales en su idioma, en su vestimenta, en su costumbre. La cultura es dinámica, uno tiene todo el derecho de formación, de seguir mejorando; pero en la sangre llevamos todavía la sangre indígena (William Ferruffino, 2014, entrevista).

Sin embargo, cuando estos contrastes son llevados a escenarios políticos o se expresan dentro de la etnicidad, la práctica del significado se radicaliza entre grupos étnicos en confrontación, “en nuestras reuniones decimos ‘tienes que ser orgulloso de ser leko, no somos apoleños, porque ellos son *mistis*, tampoco eres aymara porque no te pones el poncho y el *Cauquicho* [gorro]’, así decimos” (Ángel Durán, 2014, entrevista). Este fenómeno se observa en la demanda que la Federación de Campesinos hizo al Estado para comprobar *in situ* la identidad indígena leka, a lo cual la CIPLA y las comunidades accedieron para legitimar su autoidentificación frente a los agentes administrativos de lo étnico –Estado e investigadores.

Para comprobar han ido la universidad, antropólogos, el gobierno, derechos humanos, pero hemos cedido pese a que era inconstitucional. “Señor antropólogo, qué cosa me vas a verificar a mí, yo me autoidentifico como leko, vas a estudiar mis rastros, mi sangre, vas a diferenciar con Santos Pariamo en mi cara, qué cosa vas a hacer, qué cosa vas a verificarme, yo vivo ahí, ahí está mi territorio, ahí está mi lugar”. Ellos han vulnerado nuestros derechos de decir “si eres leko o no”. No hay forma de identificar si somos lekos puros. Yo siendo leko me puedo autoidentificar como aymara, nadie me puede decir nada,

aunque no hable, eso dicen los convenios internacionales, te puedes llamar como quieras (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Claramente la identidad leko transita en un escenario de ambigüedad, desde los mismos portadores y los campesinos, porque históricamente son resultado de mezclas étnicas (quechuas, aymaras, pueblos amazónicos y extranjeros argentinos y peruanos); por tanto su autoadscripción como indígena o como campesino es una estrategia política que gira en torno a ganancias o pérdidas: acceso a la tierra, al territorio y a los recursos, proyectos y becas de estudio para los hijos.

## CAPÍTULO V GÉNERO Y ETNICIDAD: ENTRE LEKOS Y CAMPESINOS/AS

### **Género, etnicidad y estratificación social en Apolo**

El género, la etnicidad y la clase, como categorías analíticas inmersas en relaciones de poder. Articulan la dimensión socioeconómica con la dimensión sociocultural en las relaciones de género, para dar cuenta de la interacción entre espacio –físico y social- y género que se expresa en la división de roles, y de la asimetría cultural existente entre hombres y mujeres, y de la asimetría social –expresada en las estratificaciones- entre hombres y entre mujeres de diferentes estatus.

#### *“Misti”, “lo indio”, “lo campesino” y nuevas élites indígena-campesinas*

Las relaciones de etnicidad, caracterizadas por fricciones interétnicas, se entrelazan en el municipio de Apolo con las relaciones de clase y género, todas ellas históricamente atravesadas por el poder, donde interaccionan categorías de actores como el “*Misti*”, “lo indio”, “lo campesino” y, recientemente, las nuevas élites indígena-campesinas. Las arenas o campos de poder desde los que interactúan estas categorías de actores, se han modificado con la transformación del territorio y los procesos políticos nacionales, repositando gradualmente a los grupos subalternizados a nivel político y social: “la mentalidad del patronaje en los *mistis* teme al campesino o al indígena levantado, porque ya no se deja explotar, mandar o engañar” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

El “*Misti*” es una categoría que corresponde al sistema de castas y que posteriormente se convirtió en una categoría de clase. Para los comunarios de Apolo los *mistis* “son los hijos de los criollos, de piel medio blanca, que tienen carácter para hablar y para hacer intervención” (Juan Chambi, 2014, entrevista). La categoría mestizo representa al sujeto resultante de la mezcla entre la madre indígena y el padre criollo, por tanto marginado y excluido, que aspira a la representación del criollo y rechaza el origen indígena; constituyéndose en un punto intermedio que sirvió para la explotación del sujeto-indio (Aguirre-Torres, 2012).

Hasta principios de 1990, el *misti* ejercía el control social, económico y político en Apolo, a través del padrino, del habilito o sistema de servidumbre por deudas–aún presente-, del patronaje y del escenario de la representación política en el municipio. Factores inmersos en las fricciones interétnicas entre *mistis* y comunidades

campesinas por el control territorial: los *mistis* ejercían su territorialidad en el espacio urbano de Apolo, donde hombres y mujeres campesinos/as era subalternizados/as social y económicamente; mientras que los campesinos se disputaban la territorialidad con los relictos del sistema hacendatario en sus comunidades.

Actualmente, este control ha sido desplazado por el surgimiento de nuevas élites indígena-campesinas, “campesinos e indígenas ricos” (Gonzalo Vargas, 2014, entrevista), con poder económico y político. Poder sostenido, por un lado, en la fuerza organizacional y su posicionamiento en instancias públicas como la Alcaldía municipal (el caso de la CIPLA y la Federación de Campesinos); y, por otro, en las transformaciones económicas y sociales que han ocurrido al interior de la comunidad, por la intensificación de la extracción de oro (el caso de la comunidad Yuyo Franz Tamayo) y los ingresos que genera.

Los cambios acaecidos en las comunidades a nivel social, político y económico no han seguido el mismo proceso, ni han tenido los mismos resultados. Tras la desestructuración del sistema hacendatario, algunas comunidades se centraron en la actividad agrícola; otras combinaron la actividad agrícola con la actividad extractiva de oro e incienso; y otras, como Yuyo Franz Tamayo, que fueron insertadas en el sistema extractivista de la goma y la quina y, en concordancia con lo que señala Bunker (1991), quedaron empobrecidas después del auge de estos dos recursos, sobrevivieron “barranquilleando”<sup>24</sup> oro en otros sectores de Mapiri. La comunidad Yuyo Franz Tamayo, la más empobrecida y abandonada de todo el municipio, tras el descubrimiento de oro experimentó transformaciones aceleradas en menos de tres años, estableciendo gradualmente diferencias económicas intra e intercomunales.

A nivel intracomunal se ha producido una diferenciación socioeconómica y una estratificación social, que se expresa “entre los que tienen más y los que tienen nada; en cada comunidad por lo menos hay una a dos familias en esta situación” (William Ferrufino, 2014, entrevista). Lo cual, se articula con la etnicidad y el género, donde el sistema parental juega un rol determinante en las relaciones de poder, como una suerte de nepotismo que opera en las comunidades: “entre parientes se favorecen de alguna cosa, tapándose entre ellos mismos los errores de sus parientes en problemas” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

---

<sup>24</sup> Término sobre el que se aclara y profundiza más adelante.

Atén es una de las comunidades que mejor refleja las relaciones de etnicidad, clase y género, tanto en su distribución espacial como social, puesto que está dividida en tres sectores. Un centro, donde se encuentra la plaza y la iglesia, que está ocupada por los *mistis* o ganaderos ricos, los cuales reproducen el patronaje a través de discursos y prácticas, que van desde desacreditar a la organización comunal hasta ampliar la frontera ganadera y emplear cuidadores sin remunerarlos, a cambio de un pedazo de tierra para sembrar; lo que revela precariedad en las condiciones de trabajo. Los *mistis* tienen familiares en Apolo, La Paz o en el extranjero, y cierta influencia política en la alcaldía municipal.

Un sector medio que rodea al centro, donde se encuentra la escuela, ocupado por comunarios que tienen un estatus intermedio, reflejado en el ingreso económico regular, la posesión de inciensales y chacos, vivienda semiurbana (calamina y adobe) y servicios básicos, madres y padres con un nivel de estudio primario a secundario, miembros de la familia estudiando en Apolo o la ciudad y pequeños negocios familiares. La mayor parte de estas familias está formada por descendientes de la unión, en muchos casos forzada y mediante violencia, entre exhacendados y mujeres indígenas, sus descendientes y extranjeros –argentinos y peruanos- que llegaron durante el auge de la quina y la goma. Este sector espacial y social medio, contiene a los líderes y miembros de la organización comunal.

Los márgenes de la comunidad están ocupados por las familias con un estatus económico más bajo, que no poseen inciensales y cuyo ingreso se basa en “*minqear*” en el inciensal y en el chaco de los comunarios de estatus medio o de trabajar como “peones” de las familias ganaderas, “somos cuidadores de un ganadero apoleño, cuidamos sus vacas y también tenemos unas cuantas de nosotros, además en el terreno de nuestro patrón sembramos plátano y poroto” (familia Capiona Lipa, 2014, entrevista). Poseen pequeños chacos, vivienda rural (tapial y tacuara), sin servicios básicos, madres analfabetas y padres con un nivel de estudio primario, y miembros de la familia estudiando en Aten. Su participación política es mínima o nula dentro de la organización comunal.

La relación intragenérica es jerárquica y escalar en términos espaciales: mujeres de poblados grandes ocupan, y se sienten de, un estatus superior respecto a mujeres de poblados pequeños. Entre la ciudad y el campo, las mujeres ciudadinas llegan a las

comunidades en busca de mano de obra doméstica. En este marco, las mujeres indígenas-campesinas y pobres se constituyen en el grupo más vulnerable, en cuanto sujetas silenciadas jurídica, económica, política y socialmente.

Estas situaciones de desigualdad y condiciones de vida en las que están inmersas las comunidades y sus miembros, rompen con el discurso esencialista de las relaciones armónicas y horizontales que se tiene en las comunidades; ya que, a nivel interno cuando se experimenta una prosperidad económica, se produce un desarraigo hacia ciertas formas comunitarias. Las relaciones horizontales existentes en un momento dado, se reestructuran en relaciones verticales de poder, como una reproducción a nivel interno –intraétnico- de las fricciones interétnicas externas.

### **Construcción de identidades, relaciones y roles de género**

La construcción del género está enmarcada en relaciones de poder, donde las subjetividades y las relaciones de género se estructuran en función de contextos socioeconómicos y culturales concretos, los cuales definen el “deber ser”, como representaciones generalizadas, y el “hacer”, como representaciones cotidianas (Fritz, 1999: 110), de hombres y mujeres.

El “deber ser” tiene un anclaje con lo corpóreo, con la sexualización que se inyecta en las subjetividades como anatomopolítica, para marcar las fronteras genéricas de inclusión/exclusión que se configuran desde el nivel macro; en contraposición con el “hacer” que se ancla con las acciones sociales, en tanto prácticas cotidianas –a nivel micro- donde las fronteras se hacen más permeables. La construcción del género y las relaciones de género se expresan en la definición de relaciones y conductas prescriptivas que modelan sujetos y subjetividades.

#### *El espacio del género: subjetividades de las identidades de género indígenas y campesinas*

La identidad de género se construye a partir de la sexualización, en el nacimiento, y se reafirma en la pubertad, cuando se hace una diferenciación de roles en el “deber ser”, las cuales definen las relaciones de género; sin embargo, las fronteras de inclusión/exclusión a partir de los roles, se disipa en la tercera edad. En las comunidades

indígenas y campesinas de Apolo, la identidad de género se construye a través del disciplinamiento que se efectúa dentro de las instituciones familiar y comunal:

A los hijos hay que mantenerlos ocupados todo el día, en la limpieza, en el quehacer [en el caso de las hijas], en ayudar en la casa [en el caso de los hijos pequeños] (Avelina Apana, 2014, entrevista).

A mi hijo hombre se le enseña lo que tienen que hacer los hombrecitos no más, primero le ayuda a su papá, a su mamá no tanto, nos ayudan en algo, pero más es con su papá (Dina Laura, 2014, entrevista).

Se ancla a “la construcción colonial del género” (Rivera, 1997) que impone el sistema patriarcal, con la jefatura masculina y la subordinación de las mujeres. En esto ha influido el catolicismo y se ha profundizado con el ingreso de la iglesia evangélica. Así “al hombre... Dios le ha puesto como cabeza del hogar para que dirija a su familia, para sostener, para trabajar. La mujer apoya al hombre como Dios ha dispuesto” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Los simbolismos en la construcción de la identidad de género en las comunidades indígenas y campesinas, giran en torno a la importancia que tienen hombres y mujeres para la comunidad y para la familia, en función de lo cual se definen los roles de género y el espacio que ocupan. En las representaciones generalizadas, las percepciones de los hombres entre sí, de las mujeres entre sí y de los hombres hacia las mujeres y las mujeres hacia los hombres, se enfocan en dos ámbitos: los roles productivos y los roles reproductivos.

Los hombres se perciben a sí mismos y son percibidos por las mujeres en función de aspectos vinculados al direccionamiento, provisión de recursos a nivel familiar (rol de proveedores); representación, liderazgo y organización a nivel comunitario. Enfatizan que son “muy importantes para la comunidad, para hacerla crecer”, “sin ellos no hay comunidad”, “líderes de la comunidad”, “cabeza y proveedores de la familia”, “los que realizan trabajos más duros”, “los que salen a otros lugares”, “los que saben más para organizarse”.

Mientras que las mujeres se perciben a sí mismas y son percibidas por los hombres con relación a su importancia para con los regímenes del cuidado (familiar-doméstico), administración de los ingresos económicos y los recursos de la familia. Es así como se las considera “muy importantes para el hogar y los hijos”, “sin ellas no hay niños”, “sin mujeres no hay comunidad”, “ayudan o apoyan al hombre”, “aportan con

trabajos menos pesados”, “administradoras de los recursos”, “organizadoras de la siembra y la cosecha”. Percepciones que se resumen en el siguiente testimonio:

La mujer solo para el hogar no más pues. La mujer es necesaria para ayudar, para trabajar, para los estudios de las wawas. Tenemos que colaborar a los hombres, para cocinar, sin la mujer no se puede formar el hogar, por eso es importante. Un hombre es importante, porque la comunidad sin hombre no puede ser, el hombre siempre. Trabaja para eso, plata agarra, en incienso se van a trabajar (Sonia Pamuri, 2014, entrevista).

El “deber ser” socialmente asignado para la mujer, se controla con el ejercicio de la violencia por parte del cónyuge. Una mujer es mujer cuando cumple con las labores de la casa, “si la mujer hace como sea la comida o no limpia la casa, el marido la pega” (Avelina Ferrufino, 2014, entrevista). El deber ser de la identidad de una mujer es tan claro para ella misma como para el hombre y la comunidad; si el deber ser no se cumple, se toma como un comportamiento errado y transgresor. La limpieza y la cocina son deberes que tienen que ser “bien hechos”, porque se considera que es la principal contribución de la mujer a la familia, porque “no cumple ninguna función [política] en la comunidad” (Silverio Vargas, 2014, entrevista). Cuando la mujer ocupa un espacio que no le corresponde en el deber ser, es considerada “valiente”, como es el caso de la recolección de incienso considerado un “trabajo fuerte”.

Un hombre es hombre cuando cumple políticamente con la comunidad y económicamente con la provisión de recursos económicos para la familia, “el hombre aporta con la fuerza más que todo, con su voluntad, en todo, va a tener que enfrentar el hombre en la comunidad. Nosotros traemos dinero a la casa, si no vamos a trabajar no hay para la educación de los hijos” (Donato Vaquiata, 2014, entrevista). Sin embargo, el incumplimiento del “deber ser” masculino, no es tan cuestionado por la comunidad y por las mujeres, quienes terminan asumiendo el trabajo productivo. Las representaciones generalizadas en los hombres permanecen toda su vida adulta, y se disipan cuando entran a la tercera edad y comparten el trabajo doméstico con las mujeres, porque “ya no aportan a la comunidad” (José Cuevas, 2014, entrevista).

El conocimiento es otro elemento que interviene en la construcción de la identidad de género y se insertan en relaciones de género en cuanto relaciones de poder. Los conocimientos se transmiten intergeneracionalmente, pero tienen variaciones intragenéricas e intergenéricas según se consideren conocimientos femeninos o

conocimientos masculinos. Los conocimientos femeninos y su transmisión se remiten al trabajo reproductivo, que incluye el tejido en telar (que paulatinamente se está perdiendo) y a la amplitud de los regímenes del cuidado –cuidado de los hijos, labores de la casa-, mientras que los conocimientos masculinos y su transmisión se remiten al trabajo productivo, relacionado con la extracción de madera, el manejo del ganado, la caza y la pesca.

Los conocimientos se transmiten con base a una diferenciación genérica según la fase de la actividad agrícola “los hombres enseñan a sus hijos a *chaquear* [tumba-roza-quema], y las mujeres enseñan a sus hijas a deshierbar” (Juan Ortiz, 2014, entrevista). No obstante, hay una transmisión intergeneracional en el caso de la extracción de resinas o de oro, considerados conocimientos masculinos que se transmiten a las mujeres – esposas, hijas, hermanas.

La atribución de conocimientos masculinos y femeninos y su transmisión, expresan “el poder del saber” (Foucault, 1976) sobre los sujetos. En esta “construcción colonial del género”, el conocimiento de los hombres se impone sobre el conocimiento de las mujeres dentro de las representaciones generalizadas; pese a que hombres y mujeres portan y aportan conocimientos igualmente importantes para la reproducción social y cultural de las comunidades, como para asegurar las condiciones materiales de existencia –a nivel familiar.

### *El género en el espacio: roles y uso del espacio*

A nivel cotidiano, según los roles de género que desempeñan hombres y mujeres de las comunidades lekas y campesinas, se producen delimitaciones o diferenciaciones entre espacios definidos para unos y otras. Estos pueden ser congruentes con las representaciones generalizadas, o contradictorios, sobre todo en el trabajo productivo. En estos términos, el espacio puede dividirse en tres niveles: familiar, comunal y local (Gráfico 3).

En el espacio familiar, en ambos tipos de comunidades, las mujeres cumplen un mayor número de roles que los hombres dentro del trabajo reproductivo o relativo a los regímenes del cuidado (Gráfico 3). Se encargan del trabajo doméstico (preparación de alimentos, limpieza y cuidado de los hijos e hijas); mientras que los hombres insertan en el espacio familiar alguna actividad del trabajo productivo (carpintería). Son pocos los

roles que comparten hombres y mujeres, entre ellos la educación de los hijos y las hijas. A nivel familiar también se asignan roles diferenciados, “los hijos mayores machucan arroz en el *tacú* (mortero de madera) para preparar la comida del día y las hijas machucan caña para el café de la mañana” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

En cuanto a los roles económicos o productivos, la actividad agrícola involucra a hombres y a mujeres en actividades diferenciadas, y en otras compartidas. Así las mujeres se encargan del deshierbe, la siembra y la cosecha, mientras que los hombres trabajan en la roza-tumba-quema y en la cosecha (Gráfico 3); roles que también se distribuyen entre las hijas y los hijos: “casi lo mismo hacemos, en la agricultura los hombres chequean y nosotras somos las que sembramos y deshierbamos, y los dos participamos en la cosecha, lo mismo también. Los hijos lo mismo ayudan según su tamaño, los mayores ayudan al chequeo, las mujeres en el deshierbe” (Rosario Mullisaka, 2014, entrevista). Sin embargo, cuando la mujer asume el rol reproductivo, sobre todo con niños pequeños, se mantiene en el espacio familiar:

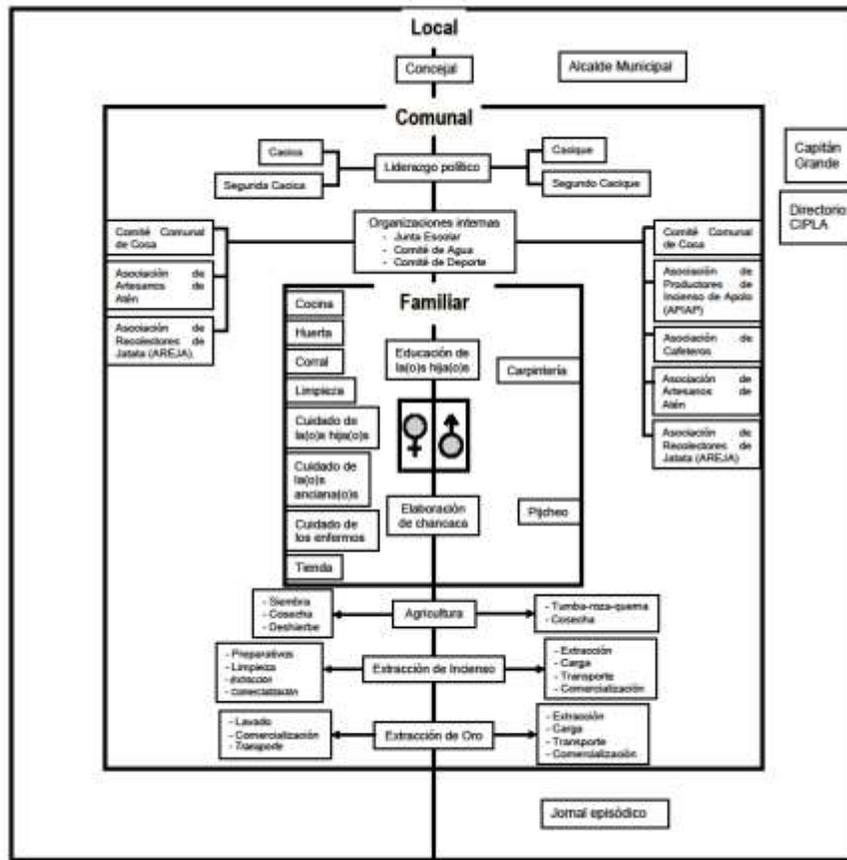
Dentro de la familia cuando tenemos niños, ellas están en la casa, digamos cuando hay tiempo a veces vamos todos a la chacra. Algunas si no tienen bebé, se atreven a ir con el hombre. Juntamente siempre se trabaja (Agrisino Cortez, 2014, entrevista).

Cuando son niñas trabajan en el chaco. Cuando son mayores ya no pueden trabajar en el chaco, cuando tienen sus hijos en la casa están con los hijos para hacerlos estudiar. Los hombres estamos en el chaco, en el inciensal (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

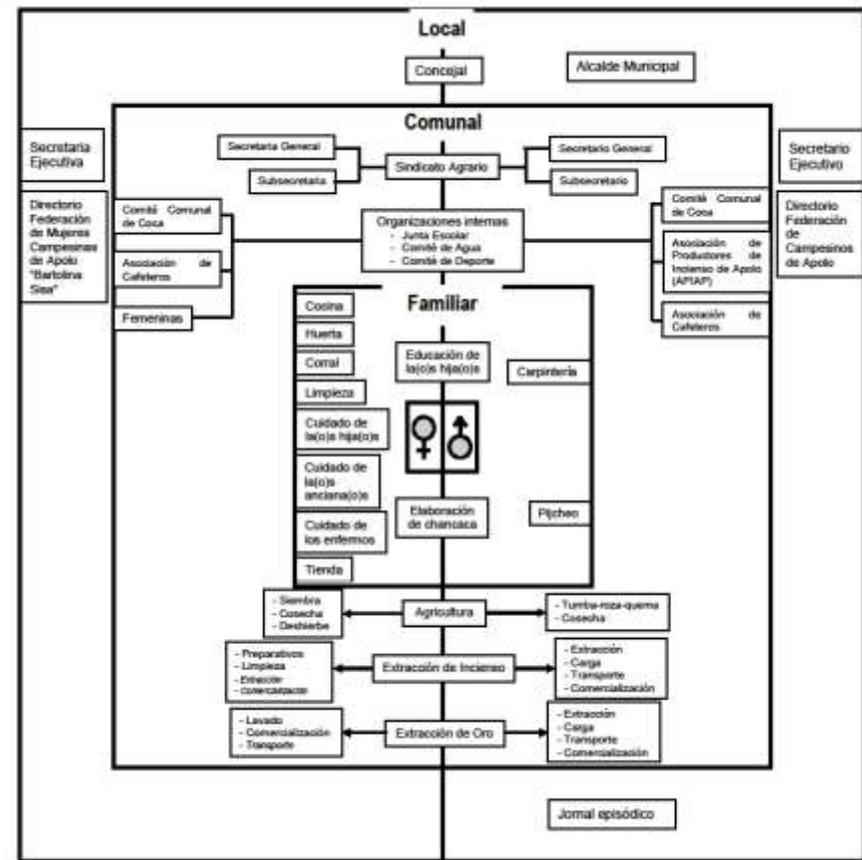
Dentro de las actividades económicas, son los hombres los que cumplen roles productivos fuera de la comunidad (jornales episódicos); mientras que las mujeres se quedan en la comunidad y asumen los roles familiares, así como los roles en lo comunal (Gráfico 3). Que en la práctica significa “la total responsabilidad de la mujer sobre la familia, el chaco y la participación –aunque limitada y/o silenciada- en asuntos orgánicos de la comunidad”.

En el espacio comunal, los roles de género se desenvuelven alrededor de las actividades económicas –agricultura y extracción de incienso y oro- y de las actividades sociopolíticas, en ambos tipos de comunidades (Gráfico 3). En las actividades económicas, las mujeres cumplen más roles que los hombres, desde los preparativos para realizar las actividades hasta buscar personas para “*minqear*” en la agricultura o en la extracción de incienso.

Gráfico 3. Género y espacio en comunidades indígenas y comunidades campesinas



Comunidad indígena



Comunidad campesina

Fuente: Elaboración propia.

En las actividades socio-organizativas dentro del espacio comunal -Junta de Agua, Junta de Vecinos, Junta de Padres de Familia-, hombres y mujeres comparten roles porque implican ámbitos que requiere de la participación de ambos, en el sentido que atañen a los hijos e hijas en edad escolar, al recurso agua que se requiere dentro como fuera del hogar y a la modalidad organizativa vecinal impuesta por la Ley de Participación Popular.<sup>25</sup> Pero se diferencian cuando forman asociaciones de orden económico -Comité de Coca y Asociaciones de Inciensereros, Cafetaleros, Artesanos y de Recolectores de Jatata- (Gráfico 3), donde se reproduce la misma lógica de los roles productivos, cuyo liderazgo en dichas asociaciones se circunscribe a los hombres.

En ambos tipos de comunidades, hombres y mujeres tienen la posibilidad de cumplir con cargos políticos; sin embargo hay una predominancia de hombres, además de una instancia política femenina paralela en las comunidades campesinas: “Las Femeninas” que obedecen a la organización campesina matriz “Bartolina Sisa” (Gráfico 3), “en la organización, pese a que las señoras tienen otra congregación, estamos los dos juntos” (Agripino Cortez, 2014, entrevista).

En el espacio local, referido al ámbito municipal, provincial y nacional, se observan diferencias entre comunidades campesinas y comunidades lekas, respecto a los roles de género en las actividades económicas como en las actividades políticas. A nivel político, las comunidades lekas congregan a hombres y mujeres dentro de su organización matriz –CIPLA-, donde por paridad pueden asumir los mismos cargos; sin embargo, en la práctica hay una predominancia de los hombres.

En las comunidades campesinas, aunque hombres y mujeres pueden asumir cargos políticos en su organización matriz –Federación de Campesinos-, tienen un paralelismo interno, ya que las mujeres están articuladas a la Federación de Mujeres Campesinas de Apolo “Bartolina Sisa” (Gráfico 3). Esta organización femenina, tiene un peso político a nivel municipal y departamental; sin embargo, el rol que cumple en las comunidades se dirige a asegurar que las mujeres cumplan su “deber ser” en la comunidad y en la familia.

Los roles de género atraviesan los espacios familiar, comunal y local, en cuestiones como el acceso a la tierra y a la educación, en ambos tipos de comunidades. El acceso a la educación aún es limitado para las mujeres respecto a los hombres, lo

---

<sup>25</sup> La Ley de Participación Popular, creó la modalidad de Organización Territorial de Base (OTB), como una forma organizativa vecinal el control social de los recursos económicos municipales.

cual se vincula con las responsabilidades familiares que adquieren desde niñas, dentro de su familia como en el matrimonio: “no quiero [no puedo] terminar mis estudios porque con tantas cosas que tengo que hacer, con el estudio puedo desatender mi chaco, la casa, la tienda y otras cosas que tengo que hacer” (Avelina Apana, 2014, entrevista). En lo que respecta al acceso a la tierra, si bien heredan hombres y mujeres por igual, existe una dinámica de virilocalidad en la que una vez contraída la alianza matrimonial, la mujer pasa a residir en la comunidad del esposo, con lo que la tierra termina heredándose a través del hombre en la misma lógica de equidad entre hijos e hijas.

El acceso a la tierra, tiene un elemento político importante: la afiliación familiar, que implica el cumplimiento de las obligaciones que exige la comunidad. Por tanto, el acceso a la tierra por herencia a través de hombres y mujeres, se restringe a la comunidad donde se afilien –sea del hombre o de la mujer-, porque “es difícil mantener tierra en ambos lugares. Para poder mantener hay que cumplir con los requisitos de la comunidad, aportes, función social y económica, todo. Si no cumples te sancionan”, (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Otro aspecto importante es la dimensión generacional en los espacios que ocupan hombres y mujeres respecto a los roles diferenciados. Entre los 20 y 60 años, hombres y mujeres cumplen con los roles antes mencionados, transitando entre los espacios familiar, comunal y local; pero cuando alcanzan la tercera edad, su participación se restringe al espacio familiar, porque “ya no tienen la obligación de cumplir con tareas de la comunidad”. Sin embargo, “su conocimiento y experiencia” es valorado, tanto por la comunidad como por las mismas personas de la tercera edad, para mantener y reproducir la cultura y para mejorar las condiciones de vida de la población.

#### *“¿Quién va estar en la casa?”: la mujer en organizaciones indígenas, campesinas y en instancias municipales*

La participación política de las mujeres indígenas y campesinas en las organizaciones de representación e instancias municipales, pese a los avances normativos en los derechos como en la paridad política, aún es restringida y marginal. Sin embargo, existe la percepción de que se han suscitado transformaciones en el tiempo “antes, a la mujer como esclavo le tomaban, en esta generación ya se está cambiando. Cuando yo era niño he visto como marginaban, peleando vivían, mucho machismo. Ahora ya no, ha

cambiado. Todos tenemos vos y voto, todos tenemos derecho” (Agripino Cortez, 2014, entrevista).

En cuanto a las percepciones sobre el ejercicio de los derechos individuales de las mujeres, como la toma de decisiones, la participación y el acceso a la educación, se dice al respecto en el caso de las mujeres leko:

Las mujeres en nuestro caso [lekos] les ha costado surgir. Antes del 52, la mujer era un sujeto sin derecho, no tenía derecho a la educación, ni siquiera a participar y menos al voto universal. Después del 52, casi se ha repetido la historia, no tenía acceso a la escuela, porque la mujer no debía estudiar, la mujer tiene que estar en su cocina y atendiendo a las wawas, nada más era su función. Y por falta de educación las mujeres tampoco podían reclamar sus derechos. Ellas han crecido con ese miedo de que ellas no podían hacer nada (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Las conquistas campesinas e indígenas en el tema de tierra y territorio no incluían, ni incluyen, las conquistas de género. La lógica de la lucha política históricamente se ha circunscrito a la comunidad como unidad sociocultural, donde la visibilidad del liderazgo político en la figura del hombre ha invisibilizado el rol político de la mujer, a quien se considera “un apoyo” para el hombre y no así un sujeto político en la toma de decisiones. Por otra parte, los discursos alrededor de las conquistas políticas de los pueblos indígena-campesinos, obvian las situaciones de desigualdad de género que operan dentro de las comunidades; desigualdades insertadas con el colonialismo del género, que paulatinamente han desestructurado el principio de complementariedad de los géneros en varios Pueblos.

A nivel de las organizaciones indígena y campesina, se recurre a la participación política de la mujer, aunque en diferentes vértices. La CIPLA optó por reunir a hombres y mujeres en la misma organización, pese a que en un momento dado creó la Organización de Mujeres Indígenas Leko de Apolo (OMILA), la cual fue eliminada en esta conjunción organizacional, porque “ven negativo que tenga su propia organización”. Desde la perspectiva de los líderes lekos, la mujer trabaja la misma tierra que el hombre, por tanto no necesita otra tierra porque “gracias al marido ya tienen tierra y trabajan los dos”; en este entendido, el paralelismo de organizaciones, una para hombres y otra para mujeres, significa “dividir a la familia”.

Mientras que la Federación de Campesinos, optó por mantener su organización femenina paralela, “las Bartolinas”, para encargarse de la participación política de las mujeres, lo que se redujo a asuntos enteramente “femeninos”:

Tenemos una Bartolina, cuando hacen convocatoria para algún taller no hay mucha participación, las mujeres no salen de sus comunidades. Yo creo que las mujeres representantes deben bajar a sus bases, aquí no más están o en la ciudad, no bajan a sus bases. Si hubiera eso habría participación de las mujeres (Rosaura Sevillanos, 2014, entrevista).

En cualquiera de las modalidades en lekos y campesinos, la participación de las mujeres no deja de ser marginal. En la perspectiva de los hombres se les responsabiliza de “auto-marginarse”: “la propia mujer se automargina, donde se dice que por naturaleza son hogareñas y por naturaleza no puede dejar a sus wawas por cuestiones de trabajo. Yo veo difícil que una madre deje a sus hijos y se vaya cuatro, cinco, quince días por la función dirigencial, es difícil” (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Las mujeres confirman esta afirmación, en el sentido de que anteponen sus roles relacionados con la esfera de lo reproductivo y los regímenes del cuidado –a nivel familiar-, por encima del rol público como “sujeto político”. El significado de ser mujer anclado a los roles que cumplen, no les permiten asumir roles políticos o les hace pensar en “no aceptar” esos roles: “no puedo asumir cargos en la organización [CIPLA] porque tengo trabajo en la casa, tengo que cuidar a mi esposo, a mis hijos; si acepto, tengo que salir, todo el tiempo tengo que estar afuera, y quien se va hacer cargo de la casa con mi esposo enfermo” (Dina Laura, 2014, entrevista).

La participación marginal de las mujeres en los ámbitos público y político dentro de sus organizaciones, ha estado fuertemente influenciada por el machismo de los hombres, para quienes la participación de la mujer significaba “¿quién se va a quedar en la casa?”; derivando en una autopercepción femenina de “incapacidad” en temas organizativos, de la comunidad o de la organización matriz. Sin embargo, desde las comunidades, se observa un incremento paulatino en la participación de las mujeres:

Las mujeres no participaban por el temor a equivocarse, a que cuando haces el discurso se te ríen, o si es que vas a decir no vas a ser tomada en cuenta, decidían los “hombres no más”. En la dirigencia, existía más machismo y decía el hombre “quién se va a quedar con los niños, quién va estar en la casa, si yo voy a salir a trabajar y si vos vas a viajar”. Ha sido complicado, más era la desconfianza, más que todo los celos de los hombres, por primera vez va a salir su mujer a otro lugar. Hemos entrado así como diciendo “préstame, te lo voy a volver

a traer”. Hoy en día cuando hacemos las visitas a las comunidades, las mujeres ya participan, plantean lo que piensan. Hay más participación de las mujeres. Ya hay intercambio. Hay varias mujeres líderes que tenemos en las comunidades, puede que no estén en la plataforma de representación, pero hacen el mismo trabajo que el hombre (Patricia Ilimuri, 2014, entrevista).

Las nuevas leyes respecto a los derechos y la participación política de hombres y mujeres, hacen referencia a una paridad en la representación política de los partidos para acceder a instancias de poder municipal, departamental y nacional. En el caso de Apolo, la concejalía cuenta con dos mujeres, una que representa a la Federación y otra que representa a CIPLA. En ninguna de las dos organizaciones, las mujeres son consideradas como representantes en lo político, sino como instrumentos políticos para acceder al poder:

Nos insertaron en la plancha que estaba conformando la Federación. Como la Constitución misma dice tiene que haber equidad entre hombres y mujeres cincuenta y cincuenta. De esa manera entramos a la plancha y llegamos a las elecciones, y como autoridades llegamos al municipio, soy segunda titular de la organización. Pero siendo autoridad he sentido que ha habido utilización para tener voto porque como represento a una Centralía, son como diez comunidades y son bastantes votantes. Porque después que he entrado, me querían sacar para acomodar a otro, así ha sido. Pero no he permitido, me he mantenido (Rosario Sevillanos, 2014, entrevista).

Los cargos políticos, como los municipales rurales, representan espacios androcéntricos donde la mujer se siente vulnerable en varios sentidos. Que las organizaciones indígena-campesinas insertas en partidos políticos, cumplan con el marco legal de paridad de género, no quiere decir que exista equidad de género en la participación y representación política: “como mujer, a pesar de que la ley misma nos permite esa equidad, todavía no hay un cambio total de los varones en el machismo, a veces por algunos intereses a las mujeres nos tratan mal” (Rosaura Sevillanos, 2014, entrevista). Las mujeres no están validadas por un sistema político androcéntrico, por eso es que son reemplazadas y marginadas.

## CAPÍTULO VI EL “RUMBEO” Y LA “BARRANQUILLA”: EXTRACTIVISMO DE INCIENSO Y ORO EN APOLO

### **La extracción artesanal en Apolo: el incienso y el oro**

La actividad extractiva en Apolo se caracteriza por ser informal o artesanal, existiendo dos tipos: extracción de recursos forestales –maderables y no maderables- y extracción minera. Ambas, actividades históricas del piedemonte andino desde la época preincaica, y complementarias a la agricultura. En la extracción de recursos forestales no maderables, se encuentran el incienso (*Clusia pachamamae*)<sup>26</sup> y el copal (*Protium montanum*), que después del período del auge extractivo de la goma (*Hevea brasiliensis*) y la quina (*Cinchona calisaya*) a principios y mediados del siglo XX,<sup>27</sup> nuevamente adquirió importancia comercial. Respecto a la actividad minera, las comunidades continúan extrayendo exclusivamente oro, por las condiciones auríferas del territorio provincial y por el incremento del precio en el mercado mundial.

El árbol conocido como incienso en Bolivia, se encuentra en los bosques montanos de los Yungas en el norte del departamento de La Paz, entre los 1700 y 2400 msnm (Zenteno-Ruiz, 2008 y 2007). “[E]n áreas con elevada precipitación pluvial [...], generalmente en situaciones particulares como cabeceras de cerros y laderas expuestas a los vientos alisos húmedos. Suele estar asociada a especies de *Podocarpus*, *Weimania* y *Clusia*. En otros casos, se encuentra acompañado de especies como *Dictyocarium lamarckianum* y *Protium montanum*” (Zenteno-Ruiz, 2008: 133). Estos datos coinciden con los señalados por los comunarios de las diferentes comunidades, quienes señalan la presencia del copal, por debajo del incienso, y del *Waturu* (Gráfico 1 y 2).

El incienso recibe nombres comunes como “*Miski asnak*” en Quechua, “*Tarapu*” en Aymara y “*Churiri*” en Kallawayá (Zenteno-Ruiz, 2008). Resina que se usa generalmente en rituales y ceremonias andinas y católico-populares (resultantes del sincretismo religioso), especialmente en ceremonias relacionadas con la Pachamama –la *K’oa* y la *Ch’alla*-; así como en sahumerios. Cerca del 90% de incienso que abastece al mercado nacional, proviene de Apolo; pero por el incremento en la demanda, después

---

<sup>26</sup> Descrita por Zenteno-Ruiz (2008) como una nueva especie de los bosques montanos de Bolivia, perteneciente a la familia Clusiaceae y al género *Clusia*.

<sup>27</sup> Según Juan Chambi (2014, entrevista) mayor de 60 años, de la comunidad de Santo Domingo, el auge de la quina tuvo dos períodos: el primero entre 1930 y 1934, y el segundo entre 1960 y 1967.

del acenso de Evo Morales al gobierno que dio relevancia pública a los rituales andinos, el incienso peruano ingresó al mercado.

En Apolo el incienso se encuentra dentro o cerca del Parque Madidi, por lo cual, son las comunidades más cercanas a estas áreas las que se dedican a la extracción. Entre ellas, cuatro comunidades indígenas: Pucasuchu, Atén, Sarayoj y Santo Domingo (Gráfico 4a, 4b, 4c); y ocho comunidades campesinas: Waratumu, 1ro de Mayo (Gráfico 5a), Kuriza, Virgen del Rosario (Gráfico 5b), Pata, Santa Cruz de Valle Ameno, Asariammas, San Pedro y Mojos (Mapa 1). De estos dos grupos, las comunidades campesinas e indígenas que comparten zonas de extracción son: Pucasuchu, 1ro de Mayo y Kuriza; Aten y Waratumu; Virgen del Rosario, Pata y Santa Cruz de Valle Ameno.

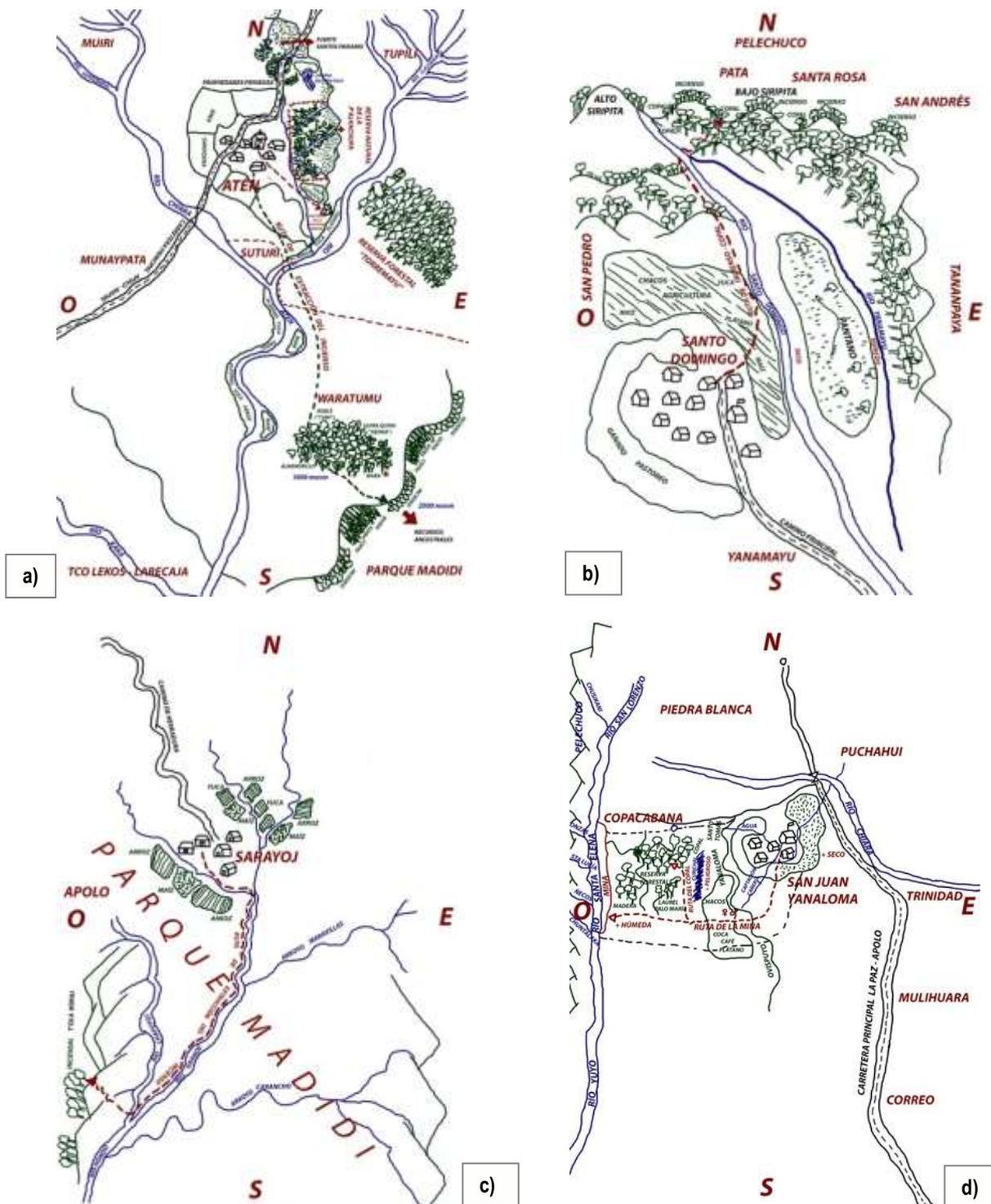
La minería aurífera es otra de las actividades económicas importantes de la región; su historia comenzó en el período incaico con la explotación de los lavaderos de oro del río Suches (actualmente el municipio de Pelechuco) situado en la frontera actual con Perú (Siux, 1984). Según D'Orbigny, la población indígena quechua de Suches estaba especializada en la explotación aurífera: “[s]u colocación en medio de los escombros de antiguos e innumerables lavaderos, manifiesta efectivamente que no ha debido su creación sino a estos laboreos mineralógicos” (D'Orbigny, 1845: 87).

El autor también señala la presencia de mineros de veta en el río Mutu-Solo, sobre las playas del río Pelechuco, el río Amantala y “algunos lavaderos sobre las colinas del río Santa Rosa [en la comunidad del mismo nombre y cerca de la comunidad Virgen del Rosario] y en el río Atén” (D'Orbigny, 1845: 127-128). Según Ballivian y Sarco (1898; citado por Siux, 1984), los lavaderos de los ríos Atén, *Turiapo*, *Chusekani* y San Cristóbal, eran menos conocidos en la zona.

Este tipo de actividad extractiva ha pervivido en el municipio. Actualmente, varias comunidades de Apolo se dedican a la extracción de oro, sobre todo las que se encuentran cerca de los ríos o sus cabeceras. La extracción se realiza en las playas de los ríos Amantala, Santa Elena, Santa Rosa, Saucira, *Chuntalaka*, Yuyo y Tuichi y, en los yacimientos de algunas serranías. Entre las comunidades indígenas que se dedican a esta actividad están San Juan (Gráfico 4d), Correo y Yuyo Franz-Tamayo. Entre las comunidades campesinas están Virgen del Rosario (Gráfico 5b), Copacabana, Santa

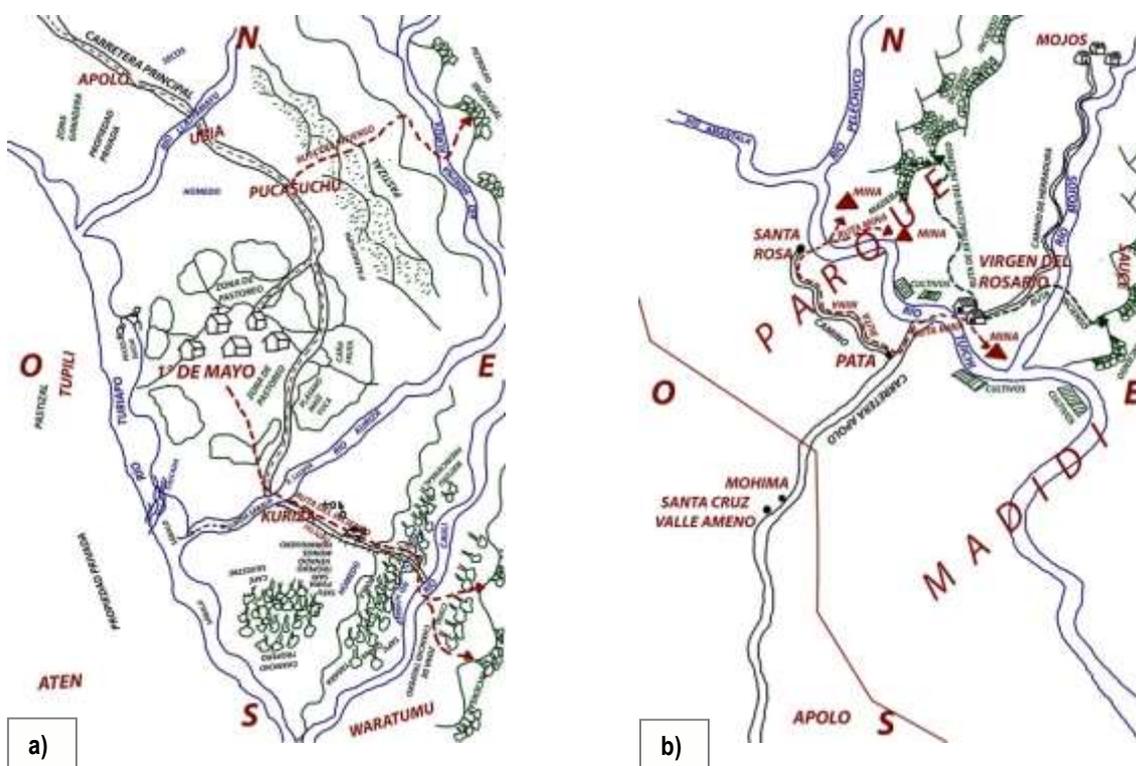
Rosa, Pata, San Pedro, San Andrés, San José y Yanamayú. En otras comunidades donde hay recursos mineros cercanos, esta actividad es temporal.

**Gráfico 4. Cartografía social de cuatro comunidades indígenas de Apolo: a) Aten, b) Santo Domingo, c) Sarayoj, d) San Juan**



**Fuente:** Elaboración con grupos focales de las comunidades San Juan, Sarayoj, Aten y Santo Domingo.

**Gráfico 5. Cartografía social de dos comunidades campesinas de Apolo: a) 1ro de Mayo, b) Virgen del Rosario**



**Fuente:** Elaboración con grupos focales de las comunidades 1ro de Mayo y Virgen del Rosario.

### *El “Rumbeo” y la “cosecha” del incienso*

La extracción del incienso, es una práctica que las comunidades recuerdan desde sus abuelos, para quienes el descubrimiento del incienso se remonta a la Guerra del Chaco (1932) y al auge de la quina (1930-1934):

La gente se dedica desde antes de la creación de la comunidad, más antes eran inciensales. Nuestros abuelos contaban que en tiempo de guerra, que los hombres entraban a ocultarse en el monte y ahí han visto incienso y otros dicen también, cuando hablamos de quina, que buscando quina han encontrado” (Agridino Cortez, 2014, entrevista).

En el tiempo de la quina, la gente ha ido a internarse en los bosques más profundos donde no llegaba gente y han encontrado incienso en la parte más alta [cabecera], porque en la parte baja está la goma, en la parte intermedia está la quina y el copal [Gráficos 1 y 2] (William Ferrufino, 2012, entrevista).

Las familias incienseras denominan a este tipo de extracción como “cosecha” y a la zona de aprovechamiento como “rumbeo” que, según Fuentes (2009), incluye los

senderos en el bosque para llegar a los árboles que se cosechan. Quienes se dedican a la extracción de incienso pueden acceder a este recurso de dos formas: como dueños de los inciensales o con *minqa* cuando no poseen inciensal, que se paga como jornal “eso es cuatrocientos cincuenta bolivianos por arroba” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Dependiendo de la comunidad, los inciensales se encuentran de uno a cuatro días de caminata. En Virgen del Rosario, los rumbeos “Barrial”, “*Huichu Huichu*” y “*K’urpapata*” se encuentran de un día a un día y medio de la comunidad. En Iro de Mayo, los inciensales de Cauli se encuentran a dos días, al igual que los inciensales de Siripita en Santo Domingo. En Puchasuchu, los inciensales de *Huayna Kuriza* y Cauli, están a dos y tres días de caminata. Los inciensales de Aten se encuentran hacia la comunidad de Waratumu, algunos están dentro, a tres días, y otros, como los rumbeos “*Huajra Orq’o*”, “Nueva Esperanza”, “*Ch’api*” y “*Cuyunapata*”, están cerca y en colindancia con el Parque Madidi a cuatro días de caminata (Gráficos 4 y 5).

Los inciensereros tienen un amplio conocimiento sobre la planta del incienso. Se refieren al hábitat donde se desarrolla (Gráfico 1 y 2) y a las características morfológicas de la planta:

El incienso está desde los 2000 hasta 2400 metros, es su rango altitudinal, dentro de esos se trabaja el incienso. Son arbustos de hojas grandes y gruesas, que crecen en un suelo de piedras con musgo (William Ferrufino, 2012, entrevista).

[L]a hoja de *Waturu* [*Clusia*] y de incienso partes y sale una substancia, hay una diferencia entre las dos cuando pruebas. La hojita de incienso por encima es verde y por dentro es blanco, y la del *Waturu* es verde por aquí y por dentro verde también (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

Diferencian también entre el color de la resina: amarillo-blanquecino del incienso y el amarillo del *Waturu* (Zenteno-Ruíz, 2007).

También se refieren a las enfermedades que pueden afectar a la planta por una mala recolección: “para que una planta se muera, el tajo tiene que entrar hasta la tronca, hasta la madera y por ahí entra unos hongos, unos microbios entra y le ataca a la madera y después empieza a podrir un poquito, sale negro, ya no sale incienso” (Cosme Cuevas, 2014, entrevista). Zenteno-Ruíz, además indica que los inciensereros pueden reconocer la planta “por el corte o pica que queda impreso en los troncos” (Zenteno-Ruíz, 2007: 151).

Para la actividad extractiva, los(as) incienseros(as) tienen un campamento donde descansan, se alimentan y reúnen el incienso recolectado. En el trabajo de la cosecha, usan dos herramientas: el machete, exclusivo para este trabajo, y la *Thola*, un recipiente hecho de palma para la recolección. Generalmente empiezan su jornada de trabajo a las ocho de la mañana, con un descanso a medio día, para terminar entre las cinco y cinco y treinta de la tarde:

En el inciensal trabajábamos todo el día, hay que entrar temprano y salir tarde, a las ocho entramos, doce descansamos en el monte, fumamos un cigarrito y otra vez a trabajar, y a las cinco y media ya tenemos que estar saliendo. No se puede ir mucho tiempo porque es lejos, te llevas la comida para que te alcance máximo unos 10 días, cinco días trabajando ahí mismo, y con la salida de la casa, dos días en ir, en volver otros dos días. Y tienes que llevar tu comida a tu espalda y eso no más te aguanta también, una semana allá trabajando; después tienes que volver no hay comida (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

El proceso de extracción consiste en hacer tres cortes, de arriba hacia abajo, sobre la corteza del árbol, sin que ésta se desprenda, para permitir la exudación de la resina; mientras se recolecta la resina seca de la anterior entrada. Después de cuatro o seis meses, los incienseros ya pueden regresar para una nueva recolección:

En los viajes que hacemos, debemos hacer de tres a cuatro cortes al árbol, sale un líquido, una resina, como savia, y chorrea. Y esta resina que sale del árbol, al secar se va endureciendo como vidrio. Nosotros debemos regresar cuando está seca, en cuatro o seis meses, es cuando raspamos la resina, con machete y va cayendo a la *thola*, que es como un bañador. Así vamos reuniendo de poco en poco, de árbol en árbol, y al morral para llevar al campamento. Cuando la resina se seca, debemos volver a hacerle cortes al árbol (Jesús Zambrana, 2014, entrevista).

Los(as) incienseros(as) ingresan a los rumbeos cada tres o cuatro meses y dependiendo de la comunidad y de la época, invierten de dos a tres semanas brutas en la actividad extractiva, desde su salida de la comunidad hasta su retorno (la ida y la vuelta varían entre cuatro y 10 días según la distancia), y de una a dos semanas netas de trabajo en el rumbeo (Cuadro 3). Según los incienseros de Aten, se cosechan entre 80 y 100 árboles al día. La cantidad de incienso recolectado varía entre comunidades, ya que depende del tamaño del rumbeo, de los daños del árbol, del tipo de cortes y de los robos (Cuadro 3).

**Cuadro 3. Datos cuantitativos de la extracción de incienso en cuatro comunidades**

COMUNIDAD	Frecuencia extracción	Tiempo neto Rumbeo	Tiempo bruto Extractivismo	Esfuerzo (horas/día)	Cantidad incienso libras/días	%	n
Virgen del Rosario	3 a 4 veces/año	7 días	10 días	8 a 9	8 a 12	80	10
1ro de Mayo	3 a 6 veces/año	8 a 15 días	12 a 19 días	6 a 8	25 a 100	92	12
Aten	2 a 3 veces/año	15 días	21 días	8 a 10	50 a 150	72	25
Pucasuchu	3 veces/año	6 a 11 días	10 a 15 días	6 a 8	10 a 50	86	22

**Fuente:** Elaboración propia. La representatividad del muestreo se expresa en las variables % y n; donde % = porcentaje del número de familias entrevistadas, y n = total de familias en cada comunidad/2.

Ellos consideran que la mejor época para recolectar el incienso es la época húmeda, sobre todo el mes de noviembre (con una variación hasta diciembre-enero); mientras que en la época seca la cosecha es menor, aunque parece ser más favorable por el estado de la senda, el descenso del caudal del río y de la humedad del ambiente que facilita su trabajo, sobre todo el mes de mayo (con una variación entre abril y junio):

En época húmeda es mejor porque ‘llora más’, en época seca la cosecha es menor (Epifanio Capiona, 2014, entrevista). La época seca es más favorable para recoger porque no sufres de frío, la desventaja es que la producción es baja, no sale el mismo volumen. En cambio en época de lluvia hay más producción, pero nos lleva dos semanas recolectar (Nazario Ferrufino, 2014, entrevista). En época seca es más difícil, hay más polvo. Cuando es época de lluvia es más fácil (Nicolás Elimuri, 2014, entrevista). En tiempo de lluvia y en época de frío poco se saca (Gualberto Ferrufino, 2014, entrevista). Mayo, época seca la cosecha es más tranquila, pero no sale mucho; noviembre, época de lluvia es mejor la resina (José Cuevas, 2014, entrevista).

La comercialización del incienso se realiza a nivel comunal, con los “rescatistas”<sup>28</sup> de las mismas comunidades: “como poco traemos, aquí no más vendemos, a los *rescatiris* estamos vendiendo, aquí mi cuñado compra [familia Huanaco], así no más trabajamos; pero hay años que salgo también, cuando hay alquito, hasta La Paz a vender” (Agridipino Cortez, 2014, entrevista). A nivel municipal, con los rescatistas -apoleños “*mistis*”- o casas comercializadoras de Apolo, como las Casas Gamez<sup>29</sup>, Morro y Daher, los mayores compradores de incienso (y de goma y quina, durante el período de auge), la

<sup>28</sup> Este término históricamente corresponde al sistema socioeconómico extractivista del auge de la goma, que inició con la caza de indígenas para la explotación de la goma y posteriormente se transformó en una movilidad poblacional de trabajadores de otras regiones bolivianas contratados por “enganche” o endeudamiento, promovido por empresarios nacionales y extranjeros (López, 2011).

<sup>29</sup> Las personas entrevistadas en las cinco comunidades dedicadas a la extracción de incienso, indicaron a la casa Gamez como la comercializadora de incienso más antigua de Apolo, incluyendo otros productos como el alcohol y la coca. Eso hace suponer un monopolio desde antes de la Reforma Agraria de 1953.

Casa Huanacos –migrantes aymaras- o comercializadores menores e independientes. A nivel departamental, en la ciudad de La Paz con comerciantes grandes y pequeños.

Las familias que poseen inciensales, invierten alrededor de Bs 839,41 (\$US 121,12) por entrada de recolección (cada tres meses) y obtienen una ganancia neta de Bs 1960,64 (\$US 283)<sup>30</sup>. Actualmente, el precio del incienso es de 85 Bs/libra (\$US 11,54) en Apolo y de 120 Bs/libra (\$US 17,32) en la ciudad de La Paz. Las comerciantes en la ciudad, conocidas como “chifleras”, venden el incienso por cucharadas o medias cucharadas (10 a 25 g aprox.), cuyo costo es de Bs 10 (\$US 1,4) y Bs 5 (\$US 0,72);<sup>31</sup> venta exclusiva a consumidores directos como Kallawayas, preparadores(as) de *K’oa*, el clero de la iglesia católica y la población católica-popular creyente.

#### *La Barranquilla y otras formas recientes*

Aunque la extracción de oro en Apolo es una actividad histórica, reconocida por las comunidades como una práctica antigua desde la época incaica y más reciente desde sus abuelos; no tuvo la misma relevancia económica que en otras partes de Bolivia. Sin embargo, el incremento en el precio del oro a partir del año 2006, desplegó a este tipo de extractivismo como intensivo y extensivo:

El oro hemos empezado a trabajar en 2008. Antes no tenía precio. Más antes sabían trabajar nuestros abuelos el oro, pero era para regalar no más, no era en gramos, en adarmes era, en peso bruto...30 bolivianos, 20 bolivianos. Sabíamos ir y en todas partes había oro, sabíamos ir a trabajar una vez al año. Más a la chacra. Pero más después el oro ha subido harto, ya era por gramitos y ahí se ha dedicado la gente. Nosotros también hemos empezado a buscar oro y más conveniente era. No teníamos camino carretero por donde sacar nuestros productos para vender, era cargar hasta Apolo a la espalda; en cambio el oro es fácil, suelto te vas. Por eso toda la gente oro se ha ido a buscar (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

La extracción aurífera informal o artesanal se caracteriza por ser manual, familiar y a pequeña escala, a la cual también se puede acceder a través de la *minqa* y se retribuye con gramos de oro equivalente a un jornal. En términos metalúrgicos, los comunarios distinguen dos clases de yacimientos: “veta” o yacimiento primario, que corresponde a la roca madre, y “plataforma aurífera” o yacimiento secundario que corresponde a “lo

---

<sup>30</sup> Cálculo realizado a partir de la inversión de Bs 3357,64 (\$US 484,50) e ingresos anuales de Bs 7842,56 (\$US 1131,68) estimado por Rojas et al (2012).

<sup>31</sup> Tipo de cambio actual: dólar equivalente a Bs 6,93.

que ha dejado el río antiguamente en las playas [masa aluvial]” (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

En función al tipo de yacimiento, existen dos formas de extractivismo artesanal: 1) la barranquilla de río y de tajo, que trabaja las plataformas auríferas (Cosme Cuevas, 2014, entrevista) y 2) el socavón de tierra y de roca que trabaja la veta. La barranquilla de río corresponde a la barranquilla tradicional, denominada “*Piquis*” por los comunarios, circunscrita a las playas de los ríos, donde se usa barreta, pico, pala y batea de madera para perforar, remover, cavar y lavar el oro:

La barranquilla es precaria, llevando su herramienta, tiene que ir buscando así un pedacito, preguntando a su cigarrito, perforando; a veces encuentra, otras no. Cuando encuentra, hace un seguimiento hacia una partecita, luego otra partecita, no hace un avance serio, pedacitos perforan. No encuentra, no aparece chispitas, a otro lado van a buscar (Juan Chambi, 2014, entrevista).

La barranquilla de tajo es una forma reciente que se realiza “en el monte, del río a 100 metros...200 metros arriba” (Humberto Cari, 2014, entrevista) e incluye el uso de carretilla y un lavadero grande de madera denominado “*Tuqlla*”<sup>32</sup> por los comunarios, cuya base contiene piedras para retener el oro. Esta forma consiste en “desmontar todo lo que está encima y escarbar lo que está abajo para que se deslice; eso hay que deslamar. Se amontona esa tierra y con la carretilla echamos toda esa tierra en la *tuqlla*. Lavar tarda unas dos horas” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista; Cosme Cuevas, 2014, entrevista; José Pardo, 2014, entrevista).

El socavón de tierra y de veta, también es una práctica reciente donde se usa dinamita o “fulminante” (Juan Chambi, 2014, entrevista) y cuya profundidad es de 20 a 30 metros; el cual puede derivar en la barranquilla: “algunos hermanos se abren un socavón, ahí ellos pueden sacar orito donde es el cerro y lo que botan ellos, digamos botan las piedras, las tierras que no sirven o lo que botan lavando, esa tierrita fea llevamos los barranquilleros para lavar en el río” (Donato Vaquiata, 2014, entrevista). En el caso de la veta, conocida como “cachizo” (Manuel Pacobamba, 2014, entrevista), se requiere de barreno para perforar y una chancadora para moler la roca y posteriormente lavar para extraer el oro.

Con el transcurso de los años y la importancia del oro en el mercado internacional, los comunarios fueron ampliando su conocimiento local respecto a la

---

<sup>32</sup> Trampa en quechua.

exploración de oro, como indica Humberto Cari de la comunidad de San Juan: “a medida que avanzamos, ganamos la experiencia, ya podemos ubicar el material de oro, la forma de la plataforma, la forma dentro de la mina. Más que todo nos indican las piedras según como están, las tierritas finas, las peñas, los rajos; clarito está el material, uno se ubica” (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Las comunidades o familias que se dedican a la extracción de oro, trabajan en las plataformas y cauces de los ríos cercanos a su comunidad. Entre las comunidades indígenas, San Juan extrae oro del río Santa Elena y sus afluentes *Chuntalaka*, *Onzas* y *Santa Lucía*; Santo Domingo de los ríos *Amantala*, *Laji* y *Chusikani* y; Yuyo Franz Tamayo del río Yuyo (Gráficos 1, 4b y 4d). Entre las comunidades campesinas, Virgen del Rosario extrae oro del río Tuichi y su afluente Santa Rosa (Gráficos 2 y 5b); Pata del río Tuichi bajo, sector Sauce y; Copacabana del río Santa Elena arriba.

Dependiendo de la comunidad y de las familias que se dedican al oro, invierten de dos a tres semanas cada mes en la actividad extractiva, desde la salida de la comunidad hasta el retorno (la distancia puede variar de dos y cinco horas a tres días de caminata), como es el caso de San Juan. Si constituye su actividad principal, incluso pueden trabajar año redondo, como es el caso de Virgen del Rosario y Yuyo Franz Tamayo. En ambos casos, cuentan con campamentos sencillos en las zonas de extracción. La jornada diaria de trabajo varía de seis a 10 horas y dependiendo del terreno y “la suerte, porque el oro no es seguro” (Humberto Cari, 2014, entrevista), el promedio de gramos obtenido varía en un rango de 3-8 g a 30-40 g por entrada (Cuadro 4); cantidad dividida por igual entre todos los que participan de la extracción, cuando no se trata de *minqa*.

**Cuadro 4. Datos cuantitativos de la extracción de oro en dos comunidades**

COMUNIDAD	Frecuencia extracción	Tiempo neto Trabajo	Tiempo bruto Extractivismo	Esfuerzo (horas/día)	Cantidad oro gramos/días	%	n
San Juan	1 a 2 veces/mes	7 a 15 días	9 a 17 días	6 a 10	3 a 8	100	19
Virgen del Rosario	2 a 4 veces/mes*	15 a 20 días	19 a 200 días	7 a 10	30 a 100	100	10

**Fuente:** Elaboración propia. La representatividad del muestreo se expresa en las variables % y n; donde % = porcentaje del número de familias entrevistadas, y n = total de familias en cada comunidad/2.  
\*Menos la época de chaqueo, siembra y cosecha.

Probablemente con excepción de Yuyo Franz Tamayo, cuya actividad agrícola ha sido prácticamente abandonada, las personas reservan días o regresan a sus comunidades para cumplir con las fases de la actividad agrícola:

El chaco tiene su tiempo. Cuando llega el tiempo de chequeado en julio, ahí todos dejan de trabajar, se dedican a chequeado una semana o dos y regresan a la mina mientras está secando. En tiempo de siembra todos regresamos de la mina, tenemos que estar en la chacra, porque pasa el tiempo de siembra ya no crece bien. En la cosecha, pasa lo mismo (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

La comercialización del oro se realiza generalmente en Apolo y Mapiri y, pocas veces en La Paz. La comercialización con los rescatistas a nivel municipal, es conocida como “caja negra” por parte de las comunidades, puesto que no cuentan con una licencia de compra y venta: “así decimos nosotros, porque no se sabe de dónde ha venido el oro, de qué mina se ha sacado. En Bolivia, cinco lugares no más están autorizados para vender legalmente; el resto llevaban oro al exterior, *chuto* pues, sin documento, sin nada” (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Actualmente, el precio del oro es de 240 Bs/g (\$US 34,63) en Apolo, de 260 Bs/g (\$US 37,52) en la ciudad de La Paz y de 300 Bs/g (\$US 43,29) en las joyerías del país. Las comunidades utilizan la medida del “palo” para vender el oro; un palo equivale a 100 mg y 10 palos equivalen a 1000 mg (1 gramo). La medida del palo corresponde al palo de fósforo que se usa en Bolivia, empleado en sustitución a una pesola con resolución de 0,001 g a 0,1 g.

### **Roles de género en la extracción**

Los roles de género en las comunidades que se dedican a la extracción, son complementarios dentro de la reproducción social y cultural, tanto en la transmisión de conocimientos, como en el mantenimiento del sistema económico de subsistencia.

La actividad extractiva de incienso y de oro, no está exenta de los espacios social y culturalmente asignados a hombres y mujeres en las comunidades rurales. Sin embargo, los roles de género en ambos tipos de extractivismo varían en función a las comunidades y su historia, las distancias con respecto a los lugares donde realizan las actividades extractivas y las características o situaciones en el ciclo de vida de hombres y mujeres en la familia (en las familias encabezadas por mujeres, su participación es mayor en las actividades realizadas en las distintas fases; las mujeres en período de

embarazo tienen una participación limitada; también hay variaciones en la participación conforme la edad de los hijos(as), o si los adultos son de la tercera edad).

#### *De los preparativos a la limpieza del incienso*

La extracción de incienso como práctica sociocultural en las relaciones de género, conlleva un proceso que inicia y finaliza en el espacio doméstico, con la fase de los preparativos y la fase de la limpieza del incienso. La primera fase implica la preparación de alimentos para el tiempo de trabajo, lo que generalmente es un rol de la mujer y; la preparación de los materiales y herramientas, rol compartido entre hombre y mujer. Cuando la familia posee animales de carga, es el hombre que se encarga de los arreglos.

En la fase de la limpieza, que implica el secado del incienso, generalmente participan las mujeres –madre, abuela e hijas- y se incluye a los hijos menores:

Las mujeres recogemos las basuritas, la ayuda era desde nuestras abuelas, ellas nos han ayudado (Maribel Pamuri, 2014, entrevista).

Cuando hacemos llegar el incienso del monte, sucio, mojado, eso que hay que hacer secar, escoger la basura. Eso hacen las mujeres. Llevan también a vender. Apoyan en hacer víveres para entrar al inciensial, porque para tres semanas hay que entrar (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Los roles de género en las fases de cosecha-corte, carga-transporte y comercialización que se llevan a cabo en el espacio comunal, difieren entre comunidades. En Aten y Virgen del Rosario, estas actividades son roles enteramente masculinos, porque consideran que son actividades pesadas que conllevan riesgos –ríos caudalosos y serpientes en el bosque-; en el primer caso también le atribuyen la distancia a la cual se encuentra el inciensial (cuatro días a pie). Mientras que en Pucasuchu, Sarayoj, 1ro de Mayo y Waratumu, donde los inciensales están a uno o dos días caminando, hombres y mujeres realizan estas actividades:

En el trabajo de incienso, hombres y mujeres con los hijos, juntos vamos también, detrás de nosotros van. Las mujeres recorren los mismos lugares que los hombres. Hombres y mujeres hacen los cortes. Solamente les decimos “así vas a cortar, en lugares más sanos, esos lugares vas a buscar” como instruyendo llevamos también (Agripino Cortez, 2014, entrevista).

En estas comunidades, las mujeres dejan de ir al inciensial cuando tienen que asumir roles reproductivos, es decir cuando tienen hijos(as) pequeños(as) que cuidar, o cuando su edad es muy avanzada para ocupar este espacio.

Muchas mujeres en estas comunidades, se han insertado en espacios y roles relacionados con las actividades extractivas, si bien son consideradas como masculinas por el modelo patriarcal. Los hombres perciben como “valientes” a las mujeres que recolectan incienso. Tal es el caso de Ida Yarichimi de la comunidad Pucasuchu y Alcira Saravia de la comunidad Puchahui, mujeres que asumieron el rol productivo en la extracción de resinas. Ida de 37 años, es recolectora de incienso desde los 14 años, actividad que aprendió de su padre y tras sus años de experiencia se ha convertido en una de las mayores recolectoras. Alcira de 58 años, tiene un amplio conocimiento de los bosques de su comunidad desde sus 10 años y es recolectora de copal desde los 43 años.

La transmisión del conocimiento en la extracción de incienso es intergeneracional, intergenérica e intragenérica. Las mujeres –abuelas y madres- enseñan a sus hijas y pequeños hijos a limpiar el incienso. Mientras que los hombres –padres y/o esposos- enseñan a las mujeres y a los hijos a recolectar el incienso:

Desde que yo era niño la gente ya trabajaba el incienso. Yo también apenas tenía unos ocho años ya iba al monte, también a trabajar incienso. Las mujeres también trabajaban el incienso. A las mujeres les enseñaban los hombres, sus padres, sus esposos, ellos enseñaban como trabajar, ellas han aprendido a trabajar rápido. Algunas mujeres trabajan como hombres (Froilán Barros, 2014, entrevista).

Aunque hombres y mujeres realizan los mismos roles en la recolección de incienso, es el hombre quien tiene el “poder del saber” (Foucault, 1976) en la enseñanza de la recolección, las mujeres no enseñan a otras a recolectar incienso:

Algunas mamas y abuelas entraban al inciensal, los hombres les enseñaba a recoger el incienso; a nosotras también nos enseñan los hombres” (Maribel Pamuri, 2014, entrevista).

La comunidad se dedica a recoger incienso desde nuestros abuelos. En la recolección, las mujeres han aprendido de sus padres y sus esposos, de nuestros abuelos (Arnold Aviana, 2014, entrevista).

El aprendizaje en el proceso de la actividad extractiva empieza alrededor de los 10 años de edad, cuando los padres y/o abuelos llevan a los niños y las niñas a los inciensales:

Mi papá me ha enseñado a cosechar incienso; desde mis 13 años iba al inciensal (Rosario Mullisaca, 2014, entrevista).

Mi papá nos llevaba al inciensal, desde chicos. Mi papa trabajaba esos inciensales antes de que se funde la comunidad. Desde muy pequeño iba cargado de ollitas aquí atrás, a *Huichu Huichu*, después me ha llevado a *K'urpa* (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

En las relaciones de género, las relaciones de poder no solo se expresan en el acceso a los espacios físicos –los rumbes- y en los roles de la actividad extractiva, sino también en el control del espacio del saber, circunscrito al hombre –padre, abuelo, esposo-, cuando se trata de la cosecha-corte del incienso.

### *Barreteando y bateando el oro*

La barranquilla es una actividad, sea de río, de tajo o como derivación del socavón, que forma parte del sistema extractivista inmerso en el contexto sociocultural de las comunidades, en la que participan ambos géneros: “mujeres y hombres trabajan en la barranquilla porque no es un trabajo pesado, es liviano no más. Donde no pueden lo dejan no más, no persiguen” (Juan Chambi, 2014, entrevista). Sin embargo, se estipula que las mujeres deban ir acompañadas por los hombres, “no pueden” ir solas a barranquillar, necesitan de un miembro masculino de la familia para acceder al sistema de trabajo extractivista: “en el caso de las mujeres solas, van con alguien de la familia, hay siempre primos, cuñados, hermanos mayores. No van solitas” (Jorge Escobar, 2014, entrevista).

Los roles de género, en este sentido, se dividen en función a la fuerza física que requiere la actividad, “si está [la mujer] en la mina tiene que estar en lugares más livianos, en trabajos más livianos, en el lavado, en cuchazos” (José Pardo, 2014, entrevista), a las condiciones del terreno y a la forma –socavón- de la cual deriva la barranquilla: “en el oro, hombres y mujeres trabajan igual, entran a barranquillar. El hombre trabaja más en la mina [socavón] y la mujer afuera, lavando saben trabajar” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

La barranquilla implica cuatro actividades según las comunidades: (a) “barretear”, término usado por las familias para el uso de la barreta en la remoción de piedras y tierra; (b) “carretillar”, transportar en carretilla la tierra removida; (c) “batear” o “*Chuwar*”<sup>33</sup>, términos que se refieren al uso de la batea circular de madera para obtener el oro a través del lavado y; (d) comercialización. Estas actividades se circunscriben al espacio comunal, los ríos y las plataformas aluviales; sin embargo, puede implicar el traslado del espacio doméstico, cuando interviene toda la familia.

---

<sup>33</sup> *Chuwa* = Plato de madera en quechua.

Barretear y carretillar, generalmente son roles del hombre; la mujer puede colaborar cuando el terreno es suave: “las mujeres también barretean, no como el hombre, no son hombres. La mujer de esa parte nos ayudará, pero nosotros no podemos dar ese trabajo forzoso” (Donato Vaquiata, 2014, entrevista). Mientras que batear es un rol femenino; sin embargo, en ausencia de la mujer, el hombre puede asumir este rol:

Las mujeres también trabajan en la barranquilla. Quien sea entran ahí. Dependiendo el trabajo. Si hay más playitas en las orillas del río, el oro en la playa es encimita no más. Ellas pueden amontonarse esa tierrita, pueden echarse, lavar esa tierrita. Allá donde barranquillamos, las mujeres si quieren pueden ir, se amontonan las tierras en el lavadero, continuamente se empujan también. Participan sobre todo en el lavado, no en el barreteado, pero algunas mujeres si el terreno está firme no hay peligro de que se derrumbe, entran también a trabajar (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

El sistema de trabajo en la barranquilla, implica la movilidad total o parcial del grupo familiar (padre-madre-hijos(as)-hermanos(as), padre-madre, padre-hermanos-hijos), e incluso puede involucrar la familia política extensiva (compadres, comadres, padrinos, madrinas). Movilidad que depende de las características de la comunidad, la distancia a la que se encuentra la mina, la edad de los(as) hijos(as) y las actividades económicas alternativas (cocales, cafetales). En este sentido, la relación de género en la barranquilla, no solo se expresa en los roles de género, sino también en las relaciones parentales para acceder a la extracción de oro, cuando no se trata de *minqa*.

Las mujeres dejan de participar cuando su rol reproductivo se circunscribe a los hijos y las hijas en edad escolar: “íbamos con nuestros esposos cuando no teníamos hijos, barranquilleábamos, ellos van sacando tierra y nosotros vamos lavando, pero ya con los hijos no podemos pues” (Viviana Barao, 2014, entrevista). Lo cual es sostenido por los hombres: “cuando ya tienen familia, cada mañana hay que estar aseando, lavando. Si los hijos no estuvieran en la escuela, toda la familia podría estar barranquilleando. Las mujeres van a la barranquilla cuando tienen los hijos pequeños” (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Cada familia puede ocupar un lugar en el territorio comunal donde se desarrolla la actividad extractiva del oro, y es en “su lugar” que involucra a la familia extensiva. Los roles y relaciones de género, se circunscriben tanto en los lugares como en el territorio, sin que exista un solapamiento de espacios extractivos. Lo que se suscita es una articulación de estos espacios a partir de la forma de extracción, una “re-

territorialización” (Deleuze y Guattari, 2004) de la actividad extractiva: cada familia barranquillera puede aprovechar los desechos o la tierra resultante de la extracción por tajo o por socavón.

### **Conflictos por la actividad extractiva en Apolo**

Los conflictos por la actividad extractiva de oro e incienso, a nivel macro se inscriben en el conflicto interétnico entre comunidades campesinas y comunidades indígenas; pero se expresan a nivel micro en problemas particulares como los límites territoriales, los robos y la transformación del tipo de actividad extractiva.

#### *Fronteras étnico-territoriales y robo de incienso*

Los conflictos por la extracción de incienso son una expresión del “micropoder” (Foucault, 1976) en disputa entre comunidades indígenas y campesinas, puesto que corresponden a dos tipos: por fronteras étnico-territoriales en el caso de Aten y Waratumu y, por robos de incienso en los casos de Virgen del Rosario y Mohima, Pucasuchu, Kuriza y Iro de Mayo. Ambos conflictos, asociados al territorio común – incluso parental- de los inciensales, que compartían inicialmente comunidades campesinas e indígenas, antes de la escisión de un ala de la Federación de Campesinos para formar la CIPLA y la consecuente reversión identitaria.

El territorio de los inciensales que comparten Waratumu y Aten (Gráfico 4a), es resultado de un litigio entre un terrateniente de la zona y la comunidad de Waratumu en el año 1963, donde la comunidad salió favorecida y a raíz del cual lograron la titulación de su territorio (Froilán Barros, 2014, entrevista). Varias familias de Aten están formadas por miembros provenientes de Waratumu y Suturi (comunidad vecina), que conservaron sus inciensales y posteriormente heredaron a sus descendientes; mientras que otras familias optaron por la compra a través del canje por producto cosechado:

Un poco más después, algunos han dicho que querían comprarse. Tampoco no nos permitían comprar con dinero efectivo, porque no se puede negociar con dinero efectivo, se puede hacer un canje. El dueño te aceptaba vender, pero en condición de que se lo trabajes todo el inciensial y le entregues todita la cosecha, entonces tú te quedas con el rumbo. Esa era la forma de negociar. Entregábamos todo el producto y nos firmaban un compromiso de que ya no es dueño él, sino de que me ha hecho transferencia, de que es mío (Froilán Barros, 2014, entrevista).

Cuando Aten se afilió a la CIPLA, a raíz de conflictos intracomunales y amenazas de recortes político-administrativos, empezaron los conflictos de territorialidad por el incienso con la comunidad de Waratumu, afiliada a la Federación de Campesinos, cuyas mutuas acusaciones giran en torno a la apropiación de los incienses:

Los de Waratumu nos han hecho problema el anterior año [2013] porque somos de la CIPLA. De lo que nos han vendido los incienses, de la mayoría, una parte están en Waratumu, de otra parte están en la TCO. Cuando teníamos un proyecto con incienso y estaban entrando ingenieros al inciense, teníamos que pasar por la comunidad, grave problema nos han hecho. Nos querían quitar nuestros incienses, no nos dejaban pasar, a varios han hecho regresar cuando estaban yendo con sus *minqas* (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Para la comunidad de Waratumu, el proceso de saneamiento de la TCO no respetó el título de propiedad colectiva, ni los límites territoriales y recortó una parte del territorio donde se encuentran los incienses, argumentando que corresponde al Parque Madidi:

Estos señores de la CIPLA, cuando han ido, toda la parte del inciense han ido a medir, han ido a reducir nada más. Todo el título que era parte inciense, todito ellos han sacado diciendo que esto era Parque, entonces de ahí a este lado ya no era inciense sino lugar productivo. Más después resulta reducido, entonces ha sido un engaño (Froilán Barros, 2014, entrevista).

Después de una serie de encuentros conflictivos entre comunidades, y dado los títulos de propiedad colectiva de Waratumu y de propiedad privada de los rumbeos de las familias de Aten, se plantearon como propuestas: el pago de peaje y la afiliación de las familias incienses de Aten a la comunidad de Waratumu. Ambas comunidades optaron por el pago del peaje, definiendo un monto anual de Bs 600 por quintal de incienso recolectado: “ellos dicen que el pago es colaboración porque el inciense está en la propiedad de ellos” (Wenseslao Salazar, 2014, entrevista).

El conflicto por el robo de incienso, es un problema coyuntural relacionado a problemas estructurales en el sistema económico rural y, ocurre dependiendo del incremento o decremento del precio del incienso por las demandas en el mercado nacional y para atender a las obligaciones frente a los préstamos bancarios que contraen. Tiene también como factor incidente a los conflictos políticos internos entre organizaciones campesinas e indígenas, sumada a la inestabilidad en la gobernabilidad municipal por pugnas de cuotas de poder.

La comunidad indígena Pucasuchu y las comunidades campesinas Iro de Mayo y Kuriza comparten el territorio de los inciensales (Gráfico 5a): “para ir a los inciensales, Kuriza, Pucasuchu y Iro de Mayo, usan el mismo camino, el mismo lugar, claro el inciensial grande es pues, un pedacito otro tiene, otro tiene, así pues, no es mezcla” (Mario Mullisaka, 2014, entrevista). Con la afiliación de Pucasuchu a CIPLA y la titulación del Polígono 1, se desató el conflicto entre las tres comunidades por el acceso al territorio: Iro de Mayo alega que Pucasuchu no les permitía pasar por el camino “como eran lekos ‘dueños de todo somos nosotros’, decían” (Agripino Cortez, 2014, entrevista); mientras que Pucasuchu alega que Kuriza ahora no les permiten ingresar a sus rumbo alegando que “es su territorio”, además de tener interés por los recursos maderables del sector (Renato Mullisaka, 2014, entrevista).

Tras el incremento del precio de incienso en el mercado local y nacional, de 25 Bs/libra (\$US 3,61) en Apolo y 50 Bs/libra (\$US 7,21) en la ciudad de La Paz en 2007, a 110 Bs/libra (\$US 15,87) en Apolo y 140 Bs/libra (\$US 20,20) en la ciudad de La Paz en 2011 (Zenteno-Ruiz, 2007; Rojas et al, 2011), mucha gente obtuvo préstamos de agencias rurales de crédito. Cuando el precio del incienso descendió en el año 2012 a 85 Bs/libra en Apolo y 120 Bs/libra en La Paz, según los comunarios de Pucasuchu y Iro de Mayo, empezaron los problemas económicos y sociales relacionados al robo de incienso y sus consecuentes conflictos:

Ahora, el incienso ha subido a 80 a 100 bolivianos la libra, por la necesidad seguramente la gente ha venido a Kuriza. Antes pequeñito era, de varias comunidades han venido. Por la necesidad se han sacado plata de Ecofuturo, CRECER<sup>34</sup>, cada vez viene a cobrar la plata y fía también. Entonces por cancelar eso, mucho corren para tres días cuatro días, seguramente cada vez está cobrando; 5000 bolivianos...2000 bolivianos, así prestan, según lo que necesitan, pero cada mes cobran. Para cumplir en esas fechas, se corren al inciensial, para sacar unas ocho a diez libras, con eso ya cancelan ese montito. Por eso empiezan a robar (Mario Mullisaka, 2014, entrevista).

En esta perspectiva, los robos son atribuidos a la gente que migró a Kuriza. La comunidad de Iro de Mayo se refiere a “los ladrones de incienso, personas de otras comunidades que les roban incluso de noche”. Mientras que Pucasuchu acusa

---

<sup>34</sup> Institución Financiera de Desarrollo “que brinda servicios financieros y educativos a mujeres de escasos recursos económicos, con el fin de mejorar su calidad de vida y la de sus familias” (<http://www.crecer.org.bo/index.php?mc=38#crecer>). Se encuentra en los nueve departamentos de Bolivia, principalmente en el área rural. Por la creciente demanda, actualmente ha ampliado su oferta a hombres. El servicio integrado de crédito y educación es otorgado de forma personalizada en las mismas comunidades.

directamente a los comunarios de Kuriza “que no tienen rumbo, que son los primeros en prestarse plata del Banco y que a fuerza van robar”; incluso, algunos, culpan a “su ignorancia”, su precaria formación escolar y el patronaje del que fueron objeto.

Hasta el momento, los robos no han logrado frenarse, pese a las explicaciones, reuniones e incluso advertencias a la comunidad de Kuriza y a los infractores. Por lo cual, la única vía de solución para los incienseros de Iro de Mayo y Pucasuchu fue el incremento en la frecuencia de la extracción y la reducción en el número y tamaño de cortes. “Más seguido vamos, al año tres a cuatro veces, entonces a la planta ya no hay que hacer más cortes, sino que más chicos y en bajo número. Si antes hacías cuatro, ahora tienes que hacer uno, dos o tres” (Agrupino Cortez, 2014, entrevista).

En el caso de la comunidad Virgen del Rosario, los incienseros se unieron al proyecto de manejo de incienso de WCS cuando inicio en el año 2003, para encontrar una alternativa al robo de incienso que, según ellos, era cometido por comunarios de Mohima que no poseen inciensales. Al no cambiar la situación del robo después dos años, sumado a la invisibilización del conocimiento local sobre el manejo de incienso por parte de profesionales técnicos e irregularidades dentro del proyecto (actos de corrupción por el coordinador y los técnicos locales), Virgen del Rosario abandonó el proyecto, dándole prioridad a la extracción de oro y al turismo (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

#### *Del trabajo familiar a la cooperativa minera “comunitaria”*

Los conflictos por la extracción de oro en Apolo se vinculan a la formación de cooperativas mineras “comunitarias”, como una vía para transformar la actividad extractiva artesanal en actividad mecanizada que agilice en tiempo y esfuerzo la obtención de oro: “la barranquilla ha traído sustento familiar, a veces hay años que logras, otros vas a perder tiempo; como es socavoncito y barranquillando tampoco avanzas tanto, con maquinaria se puede sacar más rápido, pues” (Humberto Cari, 2014, entrevista). Pero también para tramitar concesiones mineras (Juan Ortiz, 2014, entrevista)

Gran parte de las comunidades que se dedican a la minería están en este proceso; sin embargo, presentan diferencias según su ubicación –si están dentro o fuera del área protegida- y el contexto histórico, socioeconómico y cultural, como es el caso de Yuyo

Franz Tamayo y San Juan de la TCO Lekos de Apolo y, Virgen del Rosario que se encuentra dentro del PN-ANMI Madidi. El conflicto interétnico en este caso solo es visible a nivel discursivo, cuando se acusa a CIPLA de la apropiación de los recursos a través de la TCO; en la práctica y en la normativa constitucional, los recursos del subsuelo son propiedad del Estado y su explotación se define bajo otras reglas.

Virgen del Rosario, a diferencia de las comunidades indígenas, por encontrarse dentro del Parque Madidi presenta restricciones para transformar la barranquilla a minería mecanizada: “para el oro se respeta usos y costumbres se respeta lo que está dentro del área protegida, pero si quieren mecanizar tienen que sacar su licencia ambiental” (Estefanía Fernández, 2014, entrevista). Por tal motivo se encuentra en el grupo de comunidades campesinas que fueron procesadas por el área protegida, al no contar con fichas y licencias ambientales para mecanizar.

Los guardaparques del Parque Madidi señalan que “hay cuarenta y cuatro concesiones mineras solicitadas al interior del área protegida, para realizar con maquinaria pesada y uno tiene manifiesto ambiental. Estas concesiones, algunas son privadas, porque los comunarios [de diez comunidades] solicitan cuadrícula ante la autoridad competente. Una vez solicitado, negocian ya no más con el inversionista” (Juan Ortiz, 2014, entrevista). Con la mecanización, el trabajo familiar que caracteriza a la barranquilla se desestructura, con vías a convertirse en una forma de trabajo capitalizado dentro del territorio colectivo.

Yuyo Franz Tamayo, que limita con la provincia Larecaja, es una de las comunidades más abandonadas del municipio y por décadas fue la más empobrecida, dada su estrecha relación histórica con la extracción de la goma y la quina. Los pobladores sobrevivían con una agricultura precaria y barranquilleando en el lado de Mapiri. Cuando Manuel Pacobamba, comunario de Yuyo, descubrió una veta “el cachizo” hace más de dos años, la comunidad se abocó por completo a la extracción de oro y surgieron los conflictos internos y externos:

Yuyo años atrás estaba como muerto, no había gente, como un campamento era. Nosotros trajinábamos a pie antes, para salir a La Paz en camión. Yuyo era lugar productivo de arroz y de plátano, ahora no hay. Arroz de La Paz están haciendo llegar. Ha cambiado mucho por la mina, solo a la mina se han dedicado, no hay gente que se esté dedicando a la agricultura, ahí estarían perdiendo también. Podrían aprovechar y poner negocios, tratar de generar platita. Igual van a fracasar porque no va haber otra cosa que pueda reemplazar, porque el

oro se acaba. Es un poquito preocupante (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Además de las transformaciones sociales que ocurren con el advenimiento del “desarrollo” basado en bienes adquiridos por el oro; ocurre el incremento de los costos de vida, sustitución de formas alimenticias, cambios en el manejo del espacio, contrastes entre los tipos constructivos de las viviendas y contaminación ambiental por basura. Así como emergen conflictos por la territorialidad alrededor del recurso oro, los cuales se manifiestan en el distanciamiento de la CIPLA, en el rechazo a la presencia de campesinos y la estrecha relación con las comunidades vecinas del municipio de Mapiri (provincia Larecaja) también dedicados a la minería, con vías a demandar concesiones.

En el año 2009, el gobierno de Evo Morales propone la reforma de la ley minera para eliminar las concesiones y reemplazarlas por el contrato minero y las licencias, en concordancia con la nueva Constitución donde “el Estado, dueño del recurso natural, hace contratos con todas las empresas que deseen hacer actividad minera” (Los tiempos, 2009). Durante los tres años de elaboración de la ley, promulgada en 2014 como Ley de Minería y Metalurgia 535, las comunidades de las zonas auríferas comenzaron a organizarse en cooperativas mineras, ya que las concesiones privadas serían eliminadas.

San Juan, pese a que combina la actividad extractiva de oro con la actividad agrícola y con la producción de coca y café, también ha optado por la formación de cooperativas mineras, que implica una sociedad incluso con gente externa:

Vamos a meter maquinaria, la barranquilla va a desaparecer, porque estamos organizando cooperativa. Son tres, pero una está paralizada, son miembros de la comunidad y unos cuantos son de afuera. Según la ley no puedes trabajar el oro clandestinamente, porque ahora el oro tiene que estar bien registrado, no puedes robar al Estado, hay muchas leyes que están declarándose (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Para que las cooperativas “comunitarias” sean reconocidas legalmente y entren en funcionamiento, los comunarios y/o socios están tramitando la personería jurídica y la licencia ambiental que exige el Estado, que aplica con facilidad a zonas que se encuentran fuera de un área protegida; pero que requieren otra tratativa por ser TCO – reglamentos internos y autorización del representante legal de CIPLA. Los comunarios entienden que ésta es una forma de “garantizar su trabajo”, que requieren reglamentar a nivel comunal el ingreso de cooperativas externas y que el Estado tiene la obligación de mecanizar para obtener las regalías:

Hay que pagar las rentas, de eso socialmente nos estamos organizando. A fin de que tengamos nuestros ingresos estamos correteando. Cualquier lugar que no tenga documento, cualquier persona puede formar cooperativa porque aunque eres comunario, no es cien por ciento, el subsuelo no te pertenece. Viendo los reglamentos, ya no dice pues comunario, entonces diferente tratativa. Podemos participar, pero para garantizar tenemos que tramitar y documentar ese lugar (Humberto Cari, 2014, entrevista).

Por su colindancia con una comunidad campesina, con la que comparte la plataforma aurífera -río Santa Elena-, San Juan tuvo conflictos por la formación de cooperativas “comunitarias”: “antes era libre, pero con las cooperativas y contratistas ya no se puede; tuvieron problemas con Copacabana, una partecita era de esta comunidad y demandaron para ser cooperativa, quisieron quemar sus campamentos” (Nazario Ferrufino, 2014, entrevista). Pero, además, se vislumbra un conflicto mayor con la organización y el sistema de tenencia de tierra, la TCO, que bajo un modelo extractivo capitalizado, rompe con la lógica y el posicionamiento del concepto de Territorio Indígena.

En este contexto, la actividad extractiva artesanal se reterritorializa en una actividad extractiva mecanizada bajo la figura de cooperativa minera, cuya formación y funcionamiento representa en términos de relaciones de poder, conflictos entre los micropoderes a nivel de las comunidades campesinas-indígenas y el macropoder del Estado; el que bajo su política estadocentrista, posibilita la presencia de actores externos extractivos y su intervención social, económica y ambiental en un Territorio Indígena y en áreas de influencia de un área protegida como es el Parque Madidi.

### **Territorio y cuerpo: modelamiento y sistema económico**

El extractivismo de incienso y de oro, expresan la relación entre el cuerpo y el territorio, una asociación simbólica y social como sujeto colectivo y sujeto individual. La configuración y transformación de la actividad extractiva acompaña a la configuración y transformación del cuerpo individual-social y del territorio, que se inserta en un sistema económico y político que define las reglas del modelamiento. En términos de relaciones de poder entre macrosistemas, los sistemas económico y político usan al extractivismo como un medio para ejercer el biopoder sobre los sistemas sociales y culturales, así como sobre los territorios y sus recursos.

Ambos tipos de extractivismo de carácter artesanal, conllevan formas de uso y manejo del territorio, así como formas de trabajo en la colectividad y en los sujetos;

cuyas lógicas y cuerpos están supeditados a las relaciones comunitarias, que aseguren el acceso al recurso, y a jornadas diarias que paulatinamente transgreden la complejidad de su ser. En el caso del oro, la transformación de la barranquilla a la extracción mecanizada, sobre todo en los sectores empobrecidos, se traduce en una transformación absoluta del cuerpo social, del sujeto y sus emociones y del territorio.

*Configuración del cuerpo social e individual: sistemas de deuda, movilidad familiar y transgresiones del sujeto*

La extracción de incienso es una actividad complementaria a la actividad agrícola. Es el “folder” (Hecht, 2007), que cubre deudas y gastos que se contraen en la educación de los hijos y en la infraestructura de sus viviendas, como señalan las familias:

Las deudas que tenemos las pagaremos con el incienso. Con cuatro viajes de mi esposo al inciensal quizás se pueda reunir, siempre y cuando recoja un quintal (Avelina Apana, 2014, entrevista). La recolección de incienso es importante, porque no hay otra fuente de trabajo para tener dinerito, para sostener a nuestra familia. En la agricultura apenas hay para comer, no hay para vender. Para construir nuestra casa, con incienso siempre pues (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista). Con eso hacemos estudiar a los hijos y compramos animales (Epifanio Capiona, 2014, entrevista).

Frente a estas necesidades, el sistema de habilito por entidades financieras, opera sobre las comunidades de Apolo, cuyos ingresos económicos son limitados.

Las familias que poseen inciensales y las que trabajan con *minqa*, en algunos casos recurren a las casas comercializadoras de incienso o a los rescatistas bajo el sistema de habilito, el cual, según Bedoya, Bedoya y Belser, “equivale a una relación de peonaje por deudas” (Bedoya, Bedoya y Belser, 2005: 2) e involucra a una “vasta y complicada red de actores económicos y sociales que utilizan formas de coerción” (Bedoya, Bedoya y Belser, 2005: 28); tal como señalan los incienseros: “los mayores compradores de incienso, la casa Daher y la casa Gamez y don Germán Vera de Waratumu practican habilito y con bajos precios en el incienso” (Darío Cuajera, 2014, entrevista).

Pese a que la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 1956 reconoció al habilito como una forma de trabajo forzoso y, por tanto, declaró su abolición (Bedoya y Bedoya, 2005); dicho sistema sigue vigente y no es cuestionado como un sistema de

explotación económica, ya que para los incienseros se trata de “un favor en tiempo de necesidad”:

A veces necesitamos, de Apolo no más nos pedimos adelanto, a la fuerza tenemos que entregar aquí no más pues, a veces para entrar necesitamos plata y nos pedimos adelanto de los que nos compran incienso, a ellos no más entregamos. Algunos están llevando dos arrobitas así no más. Fracaso están los inciensales. Algunos cuando necesitamos nos facilitan el adelanto, 1000 bolivianos....2000 bolivianos, sacamos y a veces tenemos que entregar a ellos por cumplir porque nos hacen el favor en un momento necesitado (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Mientras que los comunarios acusados de robo de incienso, que no poseen inciensial y migraron a otras comunidades como Kuriza, son objeto de las entidades financieras, de un sistema bancario que opera a través de préstamos y cobros puntuales; el cual, adquiere relevancia en función a las fluctuaciones en el precio de los recursos extractivos –forestales- en el mercado nacional. Lo que acontece es la absorción de recursos económicos hacia afuera –departamental o nacional- a través de los modos de producción local expresados en el extractivismo de incienso.

Tanto el sistema de habilito como el sistema bancario, recurren a la misma lógica de explotación económica y social, al someter a los incienseros a una forma de trabajo e invisibilizar o subvalorar el trabajo en la recolección de incienso, sus dificultades para acceder al recurso y sus efectos en los cuerpos colectivo e individual. A nivel colectivo, estos sistemas se insertan en las relaciones comunitarias a través de los rescatistas locales –municipal o comunal. En tanto que a nivel individual, es perceptible en la transgresión del cuerpo de los sujetos:

Es muy difícil sacar incienso, peligros hay que pasar, hay víboras, hay que sufrir, en tiempo de lluvia grave sufrimiento es entrar al inciensial, no es aquí cerquita pues, lejos es, a veces hacemos cansar a nuestros animales, a veces mueren, a veces con pérdida salimos (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

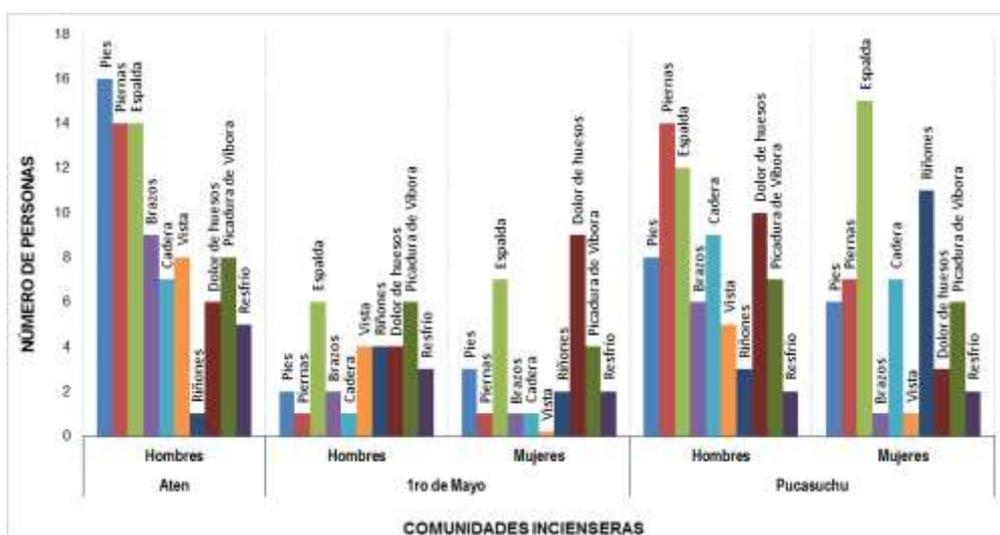
En el incienso se debe tener cuidado, siempre corres peligro, te cortas la mano, a veces por mala pisada te puedes luxar por el peso del bulto. En tiempo de lluvia es ropa mojada, nos duelen las rodillas, hay dificultades para trabajar el incienso (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

Esta transgresión se observa en las afecciones que sufren los(as) incienseros(as) por la actividad extractiva relacionada a las características del ecosistema. Entre las más frecuentes señalan: dolores en las extremidades, en la espalda y dolor de huesos

(Gráfico 6) que puede derivar en reumatismo, “nuestros abuelos, dicen que el reumatismo más que todo afecta al cuerpo porque ahí adentro no siempre es lugar seco, siempre mojadito estás saliendo” (Agrupino Cortez, 2014, entrevista).

En las tres comunidades inciensereras, se observa diferencias entre hombres y mujeres, con excepción de Atén donde solo los hombres trabajan en el rumbo (Gráfico 6). Los hombres se ven más afectados en las extremidades, la espalda y la vista -por astillas de incienso en el ojo. Mientras que en las mujeres son más frecuentes las afecciones en la espalda, en las piernas, dolor de huesos y problemas en los riñones (Gráfico 6). Hombres y mujeres son vulnerables física y económicamente a las condiciones de trabajo, al sistema económico de la deuda y a la extracción de renta por un capital especulativo; lo que ocurre en el ámbito del municipio. Viejos sistemas de explotación –como el habilito- y nuevos sistemas –como préstamos bancarios- se vislumbran así, incorporando a la población leko y campesina y a los recursos naturales existentes en sus territorios, en los engranajes relacionados con las actividades extractivas.

**Gráfico 6. Afecciones del cuerpo por el extractivismo de incienso**



**Fuente:** Elaboración propia. La representatividad se expresa en el número de personas/n, donde n corresponde al 50% de las familias entrevistadas: n Atén = 25, n 1ro de Mayo = 13, n Pucasuchu = 22.

La extracción de oro en varias comunidades, como San Juan, también es complementaria a la actividad agrícola y a la producción de coca, contribuyendo al acceso a servicios básicos -educación, salud y vivienda. En Virgen del Rosario y Yuyo

Franz Tamayo, constituye su actividad principal. Sin embargo, la formación de cooperativas en las comunidades, podría dar un giro al orden de importancia de las actividades económicas y, por tanto, a su consecuente transformación social, colectiva e individual; la cual, ya es perceptible en la comunidad Yuyo Franz Tamayo.

Alrededor de la extracción artesanal de oro, las relaciones colectivas se construyen con la movilidad del grupo y el espacio familiar, e incluso de la actividad agrícola. Los grupos familiares se localizan en las riberas de los ríos o en las serranías de las plataformas aluviales, formando campamentos fijos para los períodos de trabajo, que pueden ser de una a tres semanas por mes: “familias van pues, en el río sabemos vivir, tolditos hay pues, tres días...cuatro días sabemos estar; compartimos todos los que estamos en la carpa” (Alcira Saravia, 2014, entrevista).

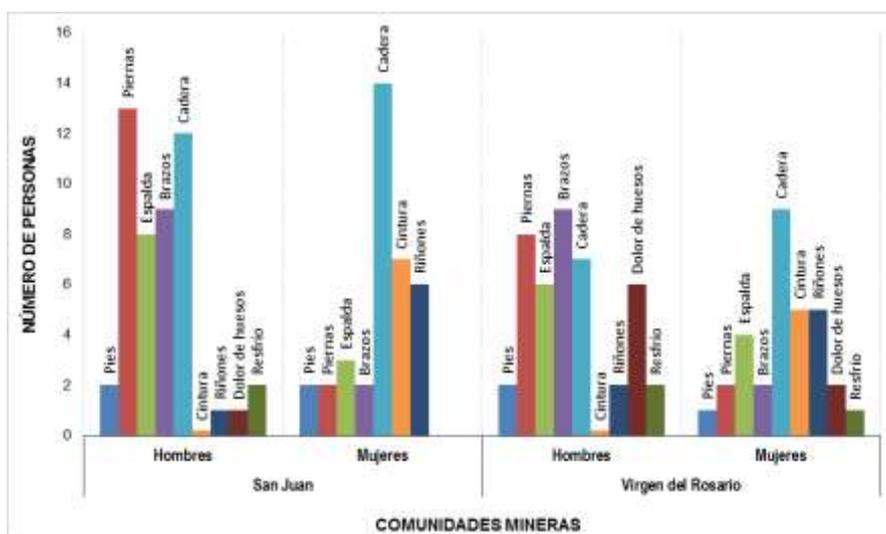
La movilidad por períodos largos, en muchos casos implica la formación de unidades familiares productivas; es decir, además de un campamento fijo, transforman pequeñas parcelas de bosque en chacos productivos: “el bosque se queda como chacos, usamos los palos, se pone campamento, se ponen sembradíos de plátano, yuca y poroto; se forma otra vivienda para trabajar el oro” (Humberto Cari, 2014, entrevista). De este modo, las familias construyen *microterritorios* red en el territorio colectivo: una unidad nuclear en el centro poblado de la comunidad y una unidad anexa en la zona de extracción; los cuales constituyen una estrategia económica que facilita la complementariedad entre actividades económicas, así como una estrategia alimentaria para asegurar la permanencia durante largos períodos de trabajo en la barranquilla o el socavón.

Por su modo manual de producción, en la extracción artesanal de oro no existe correlación entre la cantidad extraída en un período de trabajo y el esfuerzo empleado durante el mismo: “lo que se trabaja en la barranquilla no es igual que las cooperativas mineras del occidente, porque a veces se encuentra y otras no, es más para sobrevivir” (Jorge Escobar, 2014, entrevista). Por lo tanto, opera dentro de un sistema económico basado en la “suerte” y la “sobrevivencia” que transgrede el cuerpo del sujeto:

Vamos buscando, piedras grandes están volteando, grave trabajo es también en la mina, no es fácil trabajar la mina pues, hay que estar pasando ríos apenas. Los que no tenemos maquinaria, con barretas lo barretamos, piedras hay adentro, lo volteamos para las chispitas, a veces no hay también, golpeando, golpeando. Yo también barroteo y lavo, igual también hacemos (Alcira, Saravia, 2014, entrevista).

Esta transgresión es normalizada por la gente, al considerar que los riesgos y afecciones que sufre su cuerpo forma parte del trabajo que realizan: “a nosotros normal se nos hace, como trabajadores, si tenemos un dolor de rodilla, de espalda, nos golpeamos la mano, los dedos con el combo, siempre sucede eso, por el trabajo con la barreta” (Donato Vaquiata, 2014, entrevista). Al ser un trabajo familiar, se observa diferencias de afecciones entre hombres y mujeres en función al rol que cumplen. Los hombres, que trabajan en el socavón o “barrean”, se ven más afectados en las extremidades, las rodillas y la espalda; en tanto que las mujeres, que trabajan en el río “bateando”, sufren de afecciones en la zona lumbar –cintura, cadera y riñones (Gráfico 7).

**Gráfico 7. Afecciones del cuerpo por el extractivismo artesanal de oro**



**Fuente:** Elaboración propia. La representatividad se expresa en el número de personas/n, donde n corresponde al 50% de las familias entrevistadas: n San Juan = 19, n Virgen del Rosario = 10

La sustitución de la barranquilla por la cooperativa minera “comunitaria”, como nueva figura capitalizada de la extracción, aunque puede beneficiar al cuerpo del sujeto al sustituirlo por maquinarias en el trabajo, también lo violenta cuando emerge a su alrededor nuevos hábitos de consumo y relacionamiento social mercantil. Una transformación que acompaña a la desestructuración de los sistemas colectivos vigentes que operan sobre lógicas comunitarias, a nivel territorial y familiar.

*“El incienso es renovable, el oro no es renovable”*: Transformaciones del paisaje y manejo de los recursos

El extractivismo artesanal de incienso y oro, por sus modos de producción, no tienen los mismos impactos ambientales que el extractivismo a gran escala y mecanizado. Sin embargo, actúan en la transformación del paisaje y en la disponibilidad de los recursos naturales de forma diferenciada, ya que “el incienso es renovable, el oro no es renovable” (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

Los bosques de incienso, como sostienen las familias incienserías “están disminuyendo, envejeciendo o se están secando”; mientras que los recursos naturales, la fisiografía y los suelos de las zonas auríferas están siendo afectadas por la actividad extractiva, a decir de los comunarios, “el tajo deja pelado el suelo, se erosiona, el bosque disminuye y tiene huecos, los ríos se vuelven planos”.

El extractivismo vegetal de incienso constituye un “extractivismo de colecta” (Homma, 1993); sin embargo, el incremento de la demanda en el mercado nacional y la fluctuación del precio, son factores que pueden contribuir a su transformación en un “extractivismo depredador”. En las últimas décadas, los incienses de Apolo están experimentando una disminución en su población y en la producción de la resina, de 25 y 35 libras/día hace 40 años ha disminuido a 3 y 4 libras/día actualmente:

El incienso cuando yo era jovencito, ucha eran lindos, grandes chapares, decimos nosotros, sabía haber. Ahora se están agotando, todo se ha envejecido, porque cada vez hay que cortar, cada mita que entramos a trabajar hay que cortar tres...cuatro. Se acaba pues el palito, ya no hay donde cortar, se seca la mayoría; pero otros también están creciendo. Yo creo que no se va acabar porque se está renovando otros, cada año produce de eso semilla” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Según Zenteno-Ruiz (2007, 2008), los daños físicos y la mortandad en las poblaciones de incienso, se deben a “la sobre-explotación-expansión del área de cosecha y un mercado potencial” (Zenteno-Ruiz, 2008: 134), que se refleja en el incremento de la frecuencia de recolección, de cada seis o 12 meses a cada tres meses, y de los cortes para obtener la resina. También coincide con las familias incienserías, en que la baja producción se debe a los árboles viejos y con demasiados cortes de extracción.

En el municipio de Apolo entre los años 2003 y 2006 se inició la intervención de WCS y de la Fundación Puma para trabajar con las comunidades incienseras,<sup>35</sup> en el manejo sustentable del incienso. En esta perspectiva, WCS, de 2010 en adelante, impulsó un proyecto de manejo de incienso en comunidades incienseras afiliadas a la CIPLA. Esta organización conservacionista internacional ha operado bajo el supuesto de que las familias incienseras no realizan un manejo del mismo: “cada cinco seis meses hay que entrar. Antes por necesidad cada dos...tres meses entrabamos a trabajar, por eso se ha envejecido. Ahora nos han dicho que podemos entrar dos veces al año, para que se mantengan los inciensales” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista).

Se evidencia una visión conservacionista parcializada, que se apropia del conocimiento local e invisibiliza las lógicas locales y conocimientos subyacentes a las prácticas del manejo que realizan las comunidades:

El corte debe ser superficial, como raspado, hay que calcular, tienen que ser tres cortes no más para que no se muera. Si haces un corte mal, así perpendicular, por ahí le entran infecciones y le ataca a la madera, después empieza a salir negro, como café tinto y eso va matando a la planta. Eso ya no tiene incienso, mezclado con agua baja. Segundo corte ya no hay, se secan las hojas. Nosotros así trabajando no más hemos aprendido, sabemos que después de seis meses ya está cicatrizado y ya puedes recoger (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

Conocimientos locales que relacionan el cuidado de la planta con prescripciones culturales en torno al patrón de alimentación durante el trabajo: “si hoy día he ido a cortajear los árboles de incienso, en la tarde no tengo que comer ispis, sardinas, café, todo lo pulverizante; tengo que consumir líquido por la tarde, pura agua, locro. Si no he tenido estos cuidados en los trabajos anteriores, dicen que por eso se seca” (William Ferrufino, 2014, entrevista).

Los proyectos de conservación no consideran las causas de carácter estructural que han ocasionado una intensificación de la extracción, como el sistema de habilito que, si bien no implica la apropiación del recurso por parte del enganchador, “tiende a intensificar la extracción del recurso” (Bedoya y Bedoya, 2005: 35); y el sistema de préstamos, que ha derivado en el robo de incienso como una causa secundaria y directa del cambio en la frecuencia de la extracción:

---

<sup>35</sup>En este período, las comunidades presentaron un proyecto de comercialización de incienso a la Fundación Puma y crearon la Asociación de Productores de Incienso de Apolo-Pucasuchu (APIAP) y la Organización de Recolectores de Incienso de Virgen del Rosario (ORIVR).

Yo recojo cada cuatro a cinco meses, porque el ladrón de cada tres...cuatro semanas está recogiendo. Por eso recogemos más seguido, pero hacemos menos cortes también. Es un manejo del incienso, a eso hay que llegar. Pero el manejo del incienso según el proyecto cuando trabajábamos, era cada año ir o cada seis meses ir, pero en seis meses el ladrón está yendo tres veces, ya no te conviene pues (Agridipino Cortez, 2014, entrevista).

Las familias inciensereras de Apolo no perciben cambios con los proyectos de las dos ONG y desde su perspectiva no se ha logrado el objetivo de ser productores de incienso, por todo lo que significa “producir” –realizar investigaciones, plantar, replantar. Tampoco se ha concretado, después de 10 años, metas como la comercialización justa en el mercado nacional y la eliminación de intermediarios –rescatistas. Para los inciensereros, los talleres sobre las características del incienso y su manejo, implican un gasto innecesario y no son útiles porque “les enseñan lo que ya saben”.

La relación entre el extractivismo vegetal y los proyectos de conservación de grandes ONG como WCS, que considera la extracción de incienso como “recolección” y no como extractivismo, se enmarcan en relaciones de poder sobre el conocimiento local. Están propiciando, también, cambios en las actividades económicas y en las relaciones de género, al pretender insertar a las mujeres en el procesamiento del recurso, en velas y palos de incienso. Estos proyectos, constituyen el medio para posicionar el poder del saber de las instituciones de conservación, sobre aquellos saberes locales de las comunidades y sobre la gestión y manejo de sus recursos naturales.

El extractivismo artesanal de oro, cuando se constituye en la actividad principal de la comunidad, aunque mínimos, conlleva impactos más directos sobre el paisaje y los recursos naturales:

El oro trabajamos todo el día, todos los días. Si en este pedacito encuentras el oro, todito lo sacamos, botamos piedras, tierra botamos, oro sacamos, dejamos y ya no va a volver a crecer ahí en ese lugar, entonces buscamos continuamente. Todo el día podemos estar buscando, todos los días. De eso ya vive la gente (Cosme Cuevas, 2014, entrevista).

Los cambios alrededor del extractivismo de oro tienen una ambivalencia en la percepción de las comunidades. Pueden considerarse como buenos cuando se miden en función a los imaginarios de “desarrollo”: tipo de vivienda, acceso a la televisión, negocios y; a indicadores de infraestructura –caminos y escuela. “A lado del norte, ellos ya tienen movildades, algunos han pillado oro, viven mejor que nosotros, hay cambio.

Algunos no sacan y no hay cambio” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista). Pueden considerarse como malos, cuando se miden por los cambios en las relaciones sociales dentro y entre comunidades, como es el caso de Yuyo Franz Tamayo. Lo que se obvia en ambos casos son los impactos ambientales inmediatos, como la generación de basura, el cambio de uso de suelo y sus consecuencias en los ecosistemas y la agricultura.

En estas percepciones, la transformación-eliminación de la barranquilla en cooperativa minera-mecanizada, se traduce en una oportunidad de “desarrollo” y cambios positivos para las comunidades que se dedican a la extracción de oro. Sin embargo, no se cuestiona los impactos ambientales a gran escala, como la afectación en los ecosistemas terrestres y acuáticos por la contaminación directa o de pasivos ambientales, y la transformación del paisaje –montañas o causes de río- cuando se trata de una extracción a cielo abierto o de remoción de plataformas aluviales.

Tampoco se cuestiona el cambio en el sistema de trabajo que, en la figura pseudocolectiva de “cooperativa”, opera bajo una lógica capitalista “con un enganche de mil dólares para ser socios” (Narcizo Ferrufino, 2014, entrevista), de explotación de los trabajadores “imposibilitados de ser socios”; ya que, difícilmente los comunarios logran reunir esta cantidad de dinero para ingresar a la asociación o si lo logran, generalmente se endeudan, con lo cual son vulnerables –en tanto dependientes- frente a la minería.

La nueva Ley Minera y Metalurgia 535, como política estadocentrista que “pretende transformar la base económica de una minería moderna privada a otra estatal” (La Patria, 2011), en su Art. 29 y en concordancia con el Art. 370 de la CPE, requiere y garantiza la formación de cooperativas en zonas barranquilleras para obtener regalías:

Podrán ser sujetos de derechos mineros las personas individuales, colectivas, nacionales o extranjeras, con capacidad jurídica y en su caso personalidad jurídica propia, que les habilite para ser titulares de derechos y obligaciones [...]. Para ello deberán organizarse bajo cualesquiera de las modalidades de actores productivos mineros reconocidas por la Constitución Política del Estado y la presente Ley (Ley 535: Art. 29.I)

Normativa que se articula a la transformación territorial que está ocurriendo con relación al Parque Madidi, cuyo arreglo territorial desde la creación del área protegida - en 1995- hasta el 2012, constaba de dos categorías de zonificación: área de protección estricta y área natural de manejo integrado. El cual fue modificado en 2013, disponiendo ocho categorías: protección estricta, amortiguación, usos especiales, uso

extensivo no extractivo, uso intensivo extractivo, uso extractivo extensivo, uso intensivo no extractivo y zona de interés histórico cultural (Anexo 3). Lo que llama la atención es la ampliación de la zona de uso intensivo extractivo, que justamente corresponde a zonas auríferas donde se realizan las actividades extractivas de oro.

Ambos paquetes, permiten a las comunidades dentro del área protegida que se dedican a la extracción de oro, mecanizar la actividad extractiva, ya que una parte de la zona de protección estricta y lo que fue el ANMI, se convierte en zona de uso intensivo extractivo (Anexo 3). Para el caso de las comunidades mineras que se encuentran en la TCO Lekos de Apolo, si bien los límites de la TCO y las normativas de la CIPLA autorizan y definen la extracción; es el Estado y su paquete de políticas institucionales las que definen el tipo de extractivismo y sus actores:

El Estado al habernos otorgado nuestro territorio, debería hacer una previa consulta para la extracción de oro; pero las normativas aunque dicen, no existe tal cosa, porque la Constitución dice que el subsuelo es del Estado boliviano. Con ese argumento, los cooperativistas los empresarios no están respetando eso. Si somos territorios autónomos deberían consultarnos. No hay avance en ese sentido. No estamos en contra de la actividad minera ni hidrocarburífera, pero queremos que se cumplan las normativas (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Se evidencia que la consulta previa para actividades extractivistas en la TCO, si bien está estipulado en el Art. 403 de la CPE, en la práctica no se cumple. Los representantes de la CIPLA señalan que, el Código Minero estipula que la realización de actividades extractivas en la TCO debe contar con la autorización de su representante legal; sin embargo, ningún artículo de dicho Código y de la Ley 535 lo explicita, haciendo vulnerables a la TCO y sus comunidades: “ahí es donde nos fragmentan la comunidad, porque cada uno demanda al Estado, se concesiona, hacen su proyecto, su empresa de minería y listo...dejan a la organización a un lado. La TCO debe autorizar para que saquen de un lugar, pero no ocurre eso” (Ángel Durán, 2014, entrevista).

Dentro de las normativas internas como TCO, aunque la CIPLA ha elaborado un Reglamento de Uso y Acceso a los Recursos Naturales, sus representantes sostienen que no tienen el control sobre los cauces de los ríos, ya que son de dominio público. Por otro lado, indican que la minería, como sistema socioeconómico de producción-extracción, es fuerte por la presencia y el control de empresarios mineros que “son hábiles y se infiltran en la comunidad, que se vuelven empresarios y el otro [el empresario] se vuelve financiador” (Ángel Durán, 2014, entrevista), y que no existe una política clara

para controlar la explotación minera; lo cual, pone en riesgo la autogestión de la TCO, “estamos medio fregados como indígenas, porque si uno o dos empiezan a pelear, se divide la comunidad, es grave pelearse con los mineros, tienen poder económico” (2014, entrevista).

La extracción minera, bajo este nuevo panorama de políticas estatales, se legitima como mecanismo de transformación territorial y de organización social, como señala Bunker (1991), donde el municipio de Apolo y la TCO Lekos representan el ejemplo que se replica en el territorio boliviano en general. A través de la institucionalidad normativa, el macropoder del Estado se impone sobre los micropoderes de los grupos étnicos, sean indígenas o campesinos.

## CONCLUSIONES

Las dinámicas identitarias de los lekos y la reconfiguración de su territorio a lo largo de la historia, muestra procesos de territorialización, des-territorialización y re-territorialización. Dentro de las mencionadas dinámicas territoriales se fueron configurando varias formas de autoadscripción: identidades étnicas veladas, identidades de clase emergentes, y procesos de etnogénesis no exentos de conflictos entre aquellos/as autoadscritos como lekos, y entre aquellos/as con una persistente definición de sí mismos como campesinos. Los conflictos conforme a la narrativa de la presente tesis involucran disputas por el territorio y los recursos naturales, que incluyen principalmente recursos extractivos como el incienso y el oro.

El municipio de Apolo por su condición geográfica, como muchos municipios en Bolivia, se caracteriza por su aislamiento político-administrativo respecto a instancias departamentales y nacionales, pese a los avances en la comunicación a través de la carretera La Paz-Apolo. Históricamente este aislamiento ha significado tanto el control político, social y económico de las élites criolla-mestizas sobre el ente municipal, así como la ausencia de gobernabilidad; producto de la transferencia de la administración de poblaciones o grupos subalternizados desde la colonia, atravesando por un precario Estado aún colonial que derivó responsabilidades al poder local, hasta un Estado corporativo que aplicó políticas indigenistas y neoindigenistas para transformar el territorio y las identidades étnicas en identidades de clase “campesinas”.

La implantación de un Estado neoliberal en la década de 1990 y su paquete de políticas institucionales, sumada al reconocimiento de las TCO, que significó la desterritorialización política, cultural y económica del Estado corporativo boliviano, tuvo en el caso de Apolo consecuencias particularmente localizadas. A nivel interno, la Ley de Participación Popular y la Ley INRA 1715, sumada a la creación del Parque Nacional Madidi en 1995, se constituyeron en mecanismos técnico-legales para reconfigurar política y territorialmente al municipio; por un lado, viabilizó la participación política de nuevos agentes de representación en la toma de decisiones del gobierno municipal, como las organizaciones locales (campesinos, indígenas, coccaleros y comerciantes), que desencadenó en una pugna por el poder en la Alcaldía a través de los partidos políticos; y por otro, insertó la TCO como nueva categoría de tenencia de

tierra, compatible además con el área protegida, frente a dos categorías vigentes hasta 1997, la propiedad comunaria y la propiedad privada.

Esta reconfiguración política y territorial, resultado de los marcos institucionales implementados, inició el proceso de territorialización indígena, expresada en la reterritorialización de la identidad emergente leko y la consecuente desterritorialización de la identidad campesina en Apolo. Proceso caracterizado por la radicalización de las fricciones interétnicas entre indígena-campesinos y la población *misti*, y por el surgimiento de fronteras étnicas entre campesinos y los autoidentificados lekos a través de la división orgánica sindical en dos formas de organización, la histórica Federación de Campesinos y la nueva organización indígena CIPLA.

Cada forma de organización seleccionó rasgos sociales y culturales de diferenciación. La organización campesina reivindicó el sistema sindicalista y elementos culturales pragmáticos como la lengua quechua y el catolicismo popular, resultantes de la histórica mezcla étnica. En tanto que la organización indígena reivindicó y posicionó el sistema tradicional o ancestral indígena, incorporando otros elementos culturales subyacentes como la lengua *Rik'a* del Pueblo Leko, la religiosidad amazónica y los usos y costumbres ancestrales; elementos simbólicos necesarios para cumplir con los parámetros étnicos en los procesos de territorialización dispuestos por los agentes del Estado.

Esta diferenciación encuentra en el significado de “lo Comunitario”, un punto dialéctico de congruencia, en tanto las bases culturales o rasgos generales en comunidades campesinas y lekas son similares, y de confrontación, en tanto visiones pragmáticas por parte de los campesinos y visiones ancestrales por parte de los lekos. Tanto comunidades campesinas como comunidades lekas, como señala Haesbaert (2013), corresponderían a grupos subalternizados que se territorializan, más que por dominación concreta y efectiva del territorio, por apropiación simbólica y vivencial del espacio. Lo cual se evidencia en las prácticas cotidianas, que reflejan los rasgos culturales comunes entre ambos tipos de comunidades, como el control vertical de los pisos ecológicos, las actividades económicas –agrícolas y extractivas-, la *minqa*, el parentesco, la ritualidad sincrética y los roles de género.

Sobre la base de lo comunitario, la *afiliación* –propia del sistema sindical- se constituye en un mecanismo desde la CIPLA para legitimar la reterritorialización de la

identidad leka y la desterritorialización de la identidad campesina, donde las afiliaciones nucleares y periféricas, más allá de la reivindicación y reconstitución de la identidad indígena, responden a conflictos intercomunales e intracomunales por el acceso y control sobre el territorio y los recursos naturales, en su relación con la pugna por el poder local –la alcaldía municipal.

Estas delimitaciones claras a nivel organizativo conllevan contradicciones a nivel interno, porque el modelo dominante es la propiedad mixta, una combinación entre la propiedad colectiva y propiedad individual –que también se expresa en algunos comunarios-, que mantiene y reproduce conflictos internos entre comunidades miembros de la misma organización (CIPLA o Federación de Campesinos), permeadas por conflictos alrededor de la representatividad política dentro de las organizaciones en cuestión y la ejecución de proyectos.

Estos aspectos se articulan con el fortalecimiento de la CIPLA a nivel local como nacional, que ha desplazado paulatinamente a la Federación de Campesinos, a través de sus alcances en la legitimidad y el reconocimiento político, vinculado a las relaciones políticamente estables con instancias nacionales e internacionales, como el gobierno central, los agentes institucionales del Parque Madidi y la cooperación internacional. En un sentido doblemente estratégico, la cooperación internacional juega un rol importante en el fortalecimiento de la organización indígena, porque brinda las herramientas técnicas y las posibilidades financieras para concretar el acceso, control y manejo del territorio y los recursos; al mismo tiempo que concreta proyectos de conservación y obtiene información a partir del conocimiento local, no siempre reconociéndolo.

En la actualidad, estos procesos ingresan en un nuevo escenario político nacional, caracterizado por un Estado centralista de régimen neo-socialista. El nuevo paquete de políticas de los dos períodos presidenciales de Evo Morales, se constituyen en instrumentos jurídicos para garantizar la reconfiguración territorial y étnica del Estado Plurinacional, pero bajo un modelo estadocéntrico, que otorga una autonomía parcial a los pueblos indígenas. Tanto las organizaciones indígenas como las instancias estatales regulatorias en el tema territorial, se encuentran inmersas en relaciones locales y nacionales complejas, dentro de las cuales experimentan un estancamiento en el proceso autonómico; la organización indígena atribuye este estancamiento a los

candados normativos impuestos por el Estado, en tanto que el Viceministerio de Autonomías encuentra como limitantes los efectos de la erosión social en Bolivia y el empoderamiento de las nuevas élites indígena-campesinas.

El retroceso de la organización indígena CIPLA en el proceso de demanda de la autonomía plena en la figura de TIOC, no significa el abandono del proyecto sobre el control territorial, sino su replanteamiento para incidir en el municipio como figura político-administrativa, probablemente con miras a convertirse en Municipio Indígena. Lo cual está permeado por intereses políticos alrededor del municipio de Apolo, dentro de una nueva estratificación social que posiciona a las emergentes élites indígena-campesinas a principios del siglo XXI frente a la sociedad mestiza –burguesa-, relicto de la sociedad criollo-mestiza, que tuvo el control del territorio, de la economía local y del cuerpo social a través del ejercicio de la política, el compadrazgo, el habilito y la apropiación de grandes extensiones de tierra.

Esta nueva estratificación social, también se reproduce al interior de las comunidades y en relación con otras comunidades, las organizaciones y el municipio, como respuesta a dos factores: 1) Las diferencias históricas en los procesos de conformación de las comunidades y sus características socioeconómicas, más allá de las culturales, en función a los recursos naturales disponibles en sus territorios. Lo que generó distinciones entre comunidades agricultoras versus comunidades extractivistas; éstas últimas, aquellas que ingresaron al sistema socioeconómico de la barraca para la extracción de goma y quina en su propio territorio y quedaron empobrecidas después del auge de estos recursos, para emerger en la actualidad bajo el sistema extractivista del oro, experimentando una transformación de su identidad: de indígenas a “mineros ricos”. 2) La diferencia en el acceso a mayores ingresos económicos entre familias de la misma comunidad, las cuales reproducen relaciones de poder reforzadas por el parentesco, que opera como un mecanismo para legitimar el nepotismo intracomunal.

Esta dimensión que relaciona la etnicidad y la clase, también involucra al género, porque conlleva estratificaciones sociales inter e intragenéricas, donde hombres y mujeres indígena-campesinos pobres ocupan la última escala social; sin embargo, por la asimetría existente al interior de las relaciones de género, las mujeres continúan ocupando un lugar subalternizado respecto a los hombres, lo cual se radicaliza dentro de las relaciones de poder, y por tanto las hace más vulnerables, cuando estas mujeres son

“indias o campesinas pobres”. Esta estratificación se constituye en un elemento importante para evidenciar las contradicciones en lo que se considera, a nivel discursivo, una “comunidad” como unidad armónica y equitativa en cuanto a las relaciones de género.

La construcción de la identidad de género en comunidades lekas y campesinas sigue la misma lógica, porque proceden de la misma fuente de mezcla cultural, donde la construcción colonial de género ha calado hondo en las relaciones sociales. Se reproducen los parámetros de lo que se “debe ser” en contraposición con el “hacer”, lo cual otorga posibilidades a los hombres de explorar otras esferas en lo público, mientras se restringe a la mujer; lo que incluye el acceso a la educación, pese a los avances normativos respecto a la equidad de género. Las mujeres no se ven restringidas por el sistema educativo nacional, sino por su identidad social y cultural de *mujer*, vinculada a los roles reproductivos asignados, a partir de los cuales ellas mismas, el cónyuge y la comunidad les imponen los límites en su acceso a la educación.

Los simbolismos en la construcción de la identidad de género y la transmisión de conocimientos refuerzan y legitiman el “deber ser” de hombres y mujeres en las comunidades, representaciones que al ser transgredidas pueden legitimar la violencia de la cual son objeto las mujeres al interior de sus familias. El conocimiento sirve de vehículo para reafirmar las identidades de género asignadas cultural y socialmente, produciéndose una frontera entre conocimientos masculinos y femeninos y el poder del saber de hombres sobre mujeres, sobre todo cuando se trata de conocimientos relacionados al extractivismo de incienso y oro. Estas relaciones asimétricas, si bien han estado influenciadas por el catolicismo, como mecanismo de implantación y reproducción del patriarcado, se profundizan con el evangelismo, que en su fundamentalismo traza fronteras tácitas entre hombres y mujeres.

Los roles de género, expresan el “hacer” como una contradicción práctica frente al “deber ser”, puesto que en los espacios familiar y comunal, que expresan la misma identidad sociocultural entre comunidades lekas y campesinas, las mujeres cumplen más roles que los hombres, aunque su peso valorativo sea inferior al del hombre a quien se pondera su carácter público y político. En los espacios comunal y local, que denotan las diferencias étnicas por tipo de organización, la esfera política puede estar al alcance de hombres y mujeres, en aparente equidad; sin embargo, tanto la organización campesina

con su paralelismo de las “femeninas”, como la organización indígena con su unidad orgánica de hombres y mujeres, invisibilizan las relaciones asimétricas entre géneros. En el ámbito municipal, si bien los marcos normativos indican paridad entre hombres y mujeres en la participación política a nivel de partidos, en la práctica no se cumple, porque las mujeres son instrumentalizadas para obtener cuotas de poder, las cuales posteriormente son ocupadas por los hombres.

Las identidades étnicas y de género en comunidades lekas e indígenas, dentro de los sistemas extractivistas de incienso y de oro, operan bajo la lógica de la unidad familiar –que incluye la familia extendida–, porque se constituyen en extractivismos de tipo artesanal e informal, donde la extracción de oro presenta dos formas de extracción –barranquilla de río y de tajo, y socavón. El extractivismo vegetal de incienso llamado “rumbeo”, como el extractivismo de oro llamado “barranquilla”, son actividades históricamente ligadas a la identidad étnica de las comunidades lekas y campesinas de Apolo, por lo cual tienen incorporados elementos culturales importantes, como la realización de la actividad por parentesco, rituales religiosos alrededor de las actividades extractivas, construcción de *microterritorios* red para optimizar la actividad extractiva, sobre todo en el caso del oro, y la división de roles por género.

En el espacio doméstico y comunal, se encuentran las actividades económicas que realizan las familias, donde la extracción de incienso y de oro como “folder” se articula con la agricultura. En el caso del incienso, la actividad extractiva inicia en el espacio familiar, avanza al espacio comunal y finaliza en el espacio familiar. En el caso del extractivismo de oro, el espacio familiar se traslada a las áreas de la barranquilla cuando se movilizan los grupos familiares y siembran un chaco para la alimentación. La recolección del incienso se realiza en un sistema de tenencia de tipo privado, donde cada comunario tiene su rumbeo, heredado o comprado y donde participa directa o indirectamente toda la familia. Mientras que en el caso del oro, la extracción se realiza en un espacio comunal, donde cada familia escoge un sector para barranquillar, o aprovecha los desechos que salen del socavón y de la *Tojlla* que otros comunarios trabajan; por tanto, en la barranquilla se articulan las familias a través de la derivación de formas de extracción, pero siguen ocupando espacios particulares de extracción.

Ambos tipos de extracción actualmente están inmersas en los conflictos interétnicos por la división orgánica entre comunidades campesinas y comunidades

lekas. En el caso del incienso, la titulación del Polígono 1 de la TCO, incidió en el conflicto interétnico, ya que una parte de este territorio sobrepuesto con la zona de amortiguamiento del Parque Madidi, contiene los incienses a los cuales accedían históricamente por igual las comunidades circundantes, sumado a un sistema económico de endeudamiento –por habilito o por entidades financieras- que estimulan el “robo” de incienso a partir de la recolección del producto. En el caso del oro, los conflictos interétnicos se desarrollan por los límites comunales en la zona de extracción, sumada a la extracción de los recursos forestales maderables; lo cual se refuerza con la estratificación social generada al interior de las comunidades mineras.

Estas actividades extractivas de tipo artesanal, si bien están ligadas cultural e históricamente con las comunidades indígena-campesinas, no están exentas de funcionar como mecanismos de transgresión del cuerpo individual y social de los sujetos extractivos y del territorio y los recursos naturales, que se ven afectados físicamente por el sistema de producción-extracción. Los factores que inciden en la transformación de los ecosistemas, del paisaje y en la disponibilidad de los recursos naturales, generalmente son considerados por los proyectos de manejo y conservación de los recursos forestales y por los proyectos de mitigación de impactos ambientales por actividades mineras; contrariamente a los factores que inciden en la transgresión del cuerpo individual y social de los sujetos, que son obviados o invisibilizados.

Actualmente, la extracción de incienso ha ingresado en una serie correlativa de proyectos de manejo y conservación, donde se pretende potencializar el recurso para su comercialización a cambio de transformar las relaciones sociales y de género que funcionan alrededor del incienso. En tanto que la extracción de oro, está ingresando en un panorama aún más complejo dentro de la relación local-nacional, a costa de la desestructuración de la barranquilla para constituir “Cooperativas Comunitarias”. A través de ellas se impulsa la mecanización de la actividad extractiva minera a cambio del pago de regalías al Estado, como demanda la nueva Ley de Minería y Metalurgia decretada en 2014 por el gobierno actual de Evo Morales. Lo cual también implica la desestructuración de relaciones comunitarias construidas, mantenidas y reproducidas por las familias que se dedican tanto a la agricultura como a la extracción.

El paquete de políticas del nuevo régimen, donde ingresa la nueva Ley de Minería y Metalurgia y la reconfiguración territorial del Parque Nacional Madidi, más

allá de tener contradicción con sus programas de gobierno como el Sumak Kawsay y los Derechos de la Madre Tierra, son políticamente congruentes con el nuevo modelo estadocentrista que opera bajo una lógica neo-extractivista, en su afán de lograr una simbiosis entre lo comunitario y lo nacional, entre lo local y lo global. Por un lado legitima derechos colectivos como una estrategia de cooptación de los movimientos sociales, y por otro legitima un modelo político de explotación capitalista de la naturaleza, que bajo la figura de “Cooperativas” pretende eliminar las desigualdades sociales entre trabajadores.

Contemporáneamente, estos procesos resultaron en vivencias multiterritoriales para ambas comunidades campesinas-leko; no porque tengan una alta movilidad espacial, sino porque los eventos o experiencias del espacio-tiempo se manifiestan en la histórica y la constante mezcla étnica, resultado de las políticas de colonización que impulsaron la migración de grupos con territorios totalmente distintos. Por lo cual, el análisis de las dinámicas territoriales e identitarias, debe involucrar diferentes escalas y diferentes ámbitos, donde se reafirman las Otras identidades, diferentes, particulares y subalternas. Las reafirmaciones identitarias se constituyen y construyen en discursos y prácticas por el acceso y control del territorio, lo que implica una confrontación entre los intereses nacionales y los intereses locales; pero también entre los mismos grupos étnicos en lo local, por la superposición territorial y la verticalidad con la que se concibe la diferencia y al “Otro”.

## BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier et al (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Primera edición. Ecuador: UNICEF y FUNPROEIB Andes.
- Alimonda, Héctor (2011). "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana". En *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Héctor Alimonda (Coord.): 21. Buenos Aires, Argentina: CICCUS y CLACSO.
- Aguirre-Torres, Daniela (2012). *Historia del Pueblo Leco de Apolo: Indianización, desindianización y reindianización*. Dinámica de la Cultura: 47. Cochabamba, Bolivia: Universidad Católica Boliviana.
- Araoz, Horacio (2013). "Orden neocolonial, extractivismo y ecología políticas de las emociones". En *Revista Brasileira de Sociología de las Emociones*, N.º 34: 11-43.
- Araujo-Murakami, Alejandro y Freddy Zenteno-Ruiz (2006). "Bosques de los Andes orientales de Bolivia y sus especies útiles". En *Botánica Económica de los Andes Centrales*, s/n: 146-161.
- Arboleda, Martín (2010). "El postestructuralismo como punto de intersección entre medio ambiente y sociedad". En *Civilizar*, N.º 10: 15-22.
- Barth, Fredrik (1976). "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth (Comp.): 9-49. México: Ed. FCE.
- Bartolomé, Miguel (2006). "Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas". En *Avá*, N.º 9: 28-48.
- Baylina, Mireia e Isabel Salamaña (2006). "El lugar del género en geografía rural". En *Boletín de la A.G.E*, N.º 41: 99-112.
- Bebbington, Anthony (2009). "La nueva extracción: ¿se reescribe la ecología política de los Andes?". En *NACLA Report on the Americas*, N.º 42: 12-20.
- Bedoya, Eduardo, Álvaro Bedoya y Patrick Belser (2005). "El peonaje por deudas en la tala ilegal de madera en la Amazonía peruana". En *Debate Agrario*, N.º 42: 1-30.
- Bedoya, Eduardo y Álvaro Bedoya (2005). El trabajo forzoso en la extracción de la madera en la Amazonía peruana. Documento de Trabajo. Programa de acción especial para combatir el trabajo forzoso. Ginebra: OIT.
- Bojanic, Alan (2004). "Lógicas de ocupación territorial en la agricultura y la forestería empresarial en las tierras bajas". En *Proceso Agrario en Bolivia y América Latina*, Alan Bojanic (Comp.): 127-136. Bolivia: Plural.
- Bonfil, Guillermo (1987). *México profundo, una civilización negada*. México: SEP-CIESAS.
- Bourdieu, Pierre (1994). "¿Qué es lo que hace una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos". En *Revista Paraguaya de Sociología*, N.º 89: 7-21.
- Cadena, de la Marisol (1985). "La comunera como productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre". En *Allipanchis*, N.º 25: 3-40.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Las mujeres son más indias: Etnicidad y Género en una Comunidad de Cuzco". En *Detrás de la Puerta: Hombres y Mujeres en el Perú de Hoy*, P. Ruiz (Ed.): 181-202. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Central Indígena del Pueblo Leco de Apolo - CIPLA (2010). *Plan de Vida del Pueblo Leco - Resumen Ejecutivo*. Primera Edición. La Paz: CIPLA y WCS.

- Córdoba Lorena (2012). “Misioneros-patrones e indígenas-siringueros: el caucho entre los chácobos del Beni (siglo XX)”. En *Boletín Americanista*, N.º 65: 85-106.
- \_\_\_\_\_ (2011). “El boom cauchero en la Amazonia boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”. En *Estudios por regiones: Amazonía, Chaco, Chiquitanía y Santa Cruz*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, s/n: 311-326.
- Chaves, M y M. Zambrano (2009). “Desafíos de la nación multicultural: una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En *Repensando los movimientos indígenas*. Carmen Martínez (Comp.): 215-241. Quito: FLACSO.
- Clark, Kim (2001). “Género, raza y nación: la protección a la infancia. En *Antología Género*, Gioconda Herrera (Ed.): 197-226. Quito: FLACSO.
- Crain, Mary (2001). La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. En *Antología Género*. Gioconda Herrera (Ed): 335-381. Quito: FLACSO.
- CRECER (s/f). “Información institucional”. Disponible en <http://www.crecer.org.bo/index.php?mc=38#crecer>. Visitado en agosto 07 2014.
- Deleuze, Guilles y Félix Guattari (2004). *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos.
- Delgado, Ovidio (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Red de Estudios de Espacio y Territorio RET.
- Del Valle, Susana (1999). “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”. En *Estudios de Asia y Africa*, N.º 1: 35-50.
- Dietz, Gunther (1999). “Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos”. En *Nueva Antropología; Revista de Ciencias Sociales*, N.º 56: 81-107.
- Dudley, Meredith (2009). “Intermediation, Ethnogenesis and Landscape Transformation at the Intersection of the Andes and the Amazon: the Historical Ecology of the Lecos of Apolo, Bolivia”. In *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Miguel Alexiades (Ed.): 141-166. USA.
- Efe - Agencia (2009). “Bolivia propone reforma de ley minera que elimina concesiones y cambia contratos”. Los Tiempos, Diciembre 16, Actualidad Economía.
- Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *Antropología del Desarrollo*. Viola, Andreu (Ed.): 169-218. Barcelona: PAIDOS.
- Farfan, Williams (2014). “Capturan al principal acusado de la emboscada en Apolo”. La Razón, Julio 18, Nacional Seguridad Nacional Fiscalía.
- Ferrié Francis (2011). “El Tuichi o el deslizamiento de una frontera”. En *Relaciones entre tierras altas y tierras bajas*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, s/n: 231-240.
- Fontana, Lorenza (2010). *Sindicato campesino vs indígenas Leco: el conflicto por tierras en Apolo*. La Paz: The Carter Center.
- Fuentes, Alfredo (2009). “Identidad taxonómica y aspectos sobre la historia natural y usos del “copal de los yungas” en Bolivia. En *Kempffiana*, N.º 2: 3-19.

- Fundación Tierra (2010). *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia, entre la Loma Santa y la Pachamama*, Floriana Soria Galvarro (Ed.): 25-127. La Paz: Fundación Tierra.
- Gamero, Marcelo (2012). “Configuraciones políticas del cuerpo: una aproximación sobre la anatomopolítica y la biopolítica desde la óptica de Michael Foucault”. En *Revista Estudios Cotidianos, Ensayos y Críticas*, N.º 1: 6-12.
- García, Antonio (1964). “La reforma agraria y el desarrollo social en Bolivia”. En *Fondo de Cultura Económica*, N.º 123: 339-387.
- García, Denisse (2004). “Transición a la democracia y fin del caciquismo en el Municipio de Atlixco”. Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, Universidad de las Américas Puebla – UDLAP.
- Giménez, Gilberto (2001). “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”. En *Alteridades*, N.º 22: 5-14.
- \_\_\_\_\_ (2004). “Culturas e identidades”. En *Revista Mexicana de Sociología*, N.º 66: 77-99.
- Guerrero, Andrés (1990). *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990*. Quito: CEDIME.
- Gobierno Municipal de Apolo – Conservación Internacional. Plan de Desarrollo Municipal 2008-2012 (PDM – Apolo). La Paz, Bolivia.
- Gudynas, Eduardo (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”. En *Extractivismo, política y sociedad (s/comp.)*: 187-225. Quito, Ecuador: CAAP y CLAES.
- Haesbaert, Rogelio (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. En *Cultura y Representaciones*, N.º 15: 9-42.
- Hecht, Susanna (2007). “Factories, forests, fields and family: gender and neoliberalism in extractive reserves”. En *Journal of Agrarian Change*, N.º 3: 316-347.
- Herrera, Enrique (2005). “La nueva legislación agraria boliviana y la construcción de lo tacana en el norte amazónico”. En *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. Lopez & Regalsky (Ed.): 17-53. La Paz: Proeib Andes, Cenda y Plural.
- Hoffmann, Odile (2007). “Identidad-espacio: relaciones ambiguas”. En *Globalización y localidad: espacios, actores, movilidades e identidades*, Margarita Estrada y Pascal Labazée (Comp.): 431-450. México: CIESAS-IRD.
- Inda, Graciela y Celia Duek (2005). “El concepto de clases en Bourdieu: ¿nuevas palabras para viejas ideas?”. En *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, N.º 23. <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/indayduek.pdf> (visitada en diciembre 25 2015).
- Jong, W y S. Ruíz (2007). *Después de Consenso de Washington: Dinámica de cambios político-económicos y administración de recursos naturales en los países andinos*. Japón: CIAS.
- Karp, Lian (1991). “Las enseñanzas de Foucault: para entender la identidad”. En *Revista de El Colegio de Sonora*, N.º 3: 145-154.
- Klein, Herbert (1980). “The structure of the hacendado class un late Eighteenth-Century Alto Perú: The Intendencia de La Paz”. In *Hispanic American Historical Review*, N.º 2: 191-212.
- La Patria (2011). “El nuevo Código Minero elimina la concesión y la reemplaza por contratos”. La Patria, Octubre 2 2011, Nacional.
- Lagarde, Marcela (1992). *Identidad de Género*. Nicaragua: s/e.

- Lamas, María (1986). “La antropología feminista y la categoría de género”. En *Nueva Antropología*, N.º 30: 173-198.
- Lapiedra, Aurora (1985). “Roles y valores de la mujer andina”. En *Allpanchis*, N.º 25: 43-63.
- Lehm, Zulema (1996). “El saber y el poder en la sociedad mojeña: aproximación desde una perspectiva de género”. En *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Silvia Rivera (Ed.): 393-451. La Paz: Plural.
- López, Esther (2010). ““Evo es un colono más”: Conflictos interétnicos y nuevos poderes políticos de mujeres indígenas en Bolivia”. En *La Manzana de la Discordia*, N.º 2: 76-88.
- López Beltrán, Clara (2001). “La exploración y ocupación del Acre (1850-1900)”. En *Revista de Indias*, N.º 223: 573-590.
- M’Gonigle R. Michael (1999). “Ecological Economics and Political Ecology Towards a Necessary Synthesis”. En *Ecological Economics*, N.º 28: 11-26.
- Markham, Clements (1910). “A List of the Tribes of the Valley of the Amazons, Including Those on the Banks of the Main Stream and of All the Tributaries”. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, N.º 40: 73-140.
- Oslender, Ulrich (2010). “La búsqueda de un contra -espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación del poder dominante?”. En *Revista Geopolítica*, N.º 1: 95-114.
- Pacheco, Pablo (2007). “La economía política del desarrollo forestal en Bolivia: políticas, actores e ideologías”. En *Revista virtual REDESMA*, s/n: 29-52.
- Pacheco de Oliveira, Joao (2010). “¿Una etnología de los indios misturados?, Identidades étnicas y territorialización en el nordeste de Brasil”. En *Desacatos*, N.º 33: 13-32.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Acción indigenista y utopía milenarista, desvíos y caminos de un proceso de constitución territorial entre los Ticuna”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, Margarita Chaves y Carlos del Río (Comp.): 51-79. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javierana.
- Pérez, José, Carlos Balderrama y Alcides Vadillo (2008). Análisis de las políticas, conflictos y relaciones de poder sobre la tenencia de tierra en Bolivia. Estudio encomendado por la Agencia Sueca para la Cooperación Internacional, ASDI. Informe final. La Paz.
- Raffestin, Claude (2011). *Por una geografía del poder*. Sao Paulo: Atica.
- Renard-Casevitz, F. M y Th. Saignes (1988). “Los piedemontes orientales de los Andes Centrales y Meridionales: desde los Patagua hasta los Chiriguano”. En *Al este de los Andes: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, F. M. Renard-Casevitz - Th. Saignes y A.C. Taylor (Ed.): 17-181. Quito: Abya-Yala e Instituto de Estudios Andinos.
- Ribera, Marco Octavio (2008). *El norte de La Paz en la línea de fuego*. La Paz: LIDEMA.
- Rivera, Silvia (2010). “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. En *Emancipaciones feministas en el siglo XXI*, Sandra Valmaña (Ed.): 34-53. La Habana: Casa Ruth.
- Rojas, Ramiro (2009). *Estado y territorialidad y etnias Andinas. Lucha y pacto en la construcción de la nación boliviana*. La Paz: UMSA-ASDI/SAREC.

- Romer, Marta (2006). "Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano". En *Dimensión Antropológica*, Vol. 37: 127-150.
- Romero, Carlos (2003). "La reforma agraria en las tierras bajas de Bolivia". En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, John Vargas (Coord.): 83-126. La Paz: Plural.
- Sábate, Ana, Juana Rodríguez y Ángeles Díaz (1995). *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Madrid: Síntesis.
- Santos, Milton (2000). *La Naturaleza del Espacio: Técnica y Tiempo; Razón y Emoción*. Barcelona: Ariel, S.A.
- \_\_\_\_\_ (1999). "O Território e o Saber Local: algumas categorias de analise". En *Cuadernos IPPUR*, N.º 2: 15-26.
- Sack, Robert (1983). "Human Territoriality: A Theory". En *Annals of the Association of American Geographers*, N.º 1: 55-74.
- Sosa, Mario (2012). *¿Cómo entender el territorio?*. Guatemala: Cara Parens. Universidad Rafael Landívar.
- Sotomayor, Carlos (2010). "Apolo: un conflicto entre iguales". En *Reconfigurando territorios, reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Juan Pablo Chumacero (Coord.): 121-141. La Paz: Fundación Tierra.
- Tadeu da Silva, Tomaz; Stuart Hall y Kathryn Woodward (2000). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Tejerina, Benjamín (1991). *Las teorías sociológicas del conflicto social, algunas dimensiones analíticas a partir de K. Marx y G. Simmel*. En: *Reis*, 55/91: 47-63.
- Urioste, Miguel (2003). "La reforma agraria abandonada: valles y altiplano". En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, John Vargas (Coord.): 19-52. La Paz: Plural.
- Vallvé, Frederic (2012). "La barraca gomera boliviana: etnicidad, mano de obra y aculturación (1880-1920)". En *Boletín Americanista*, N.º 65: 61-83.
- Zenteno-Ruiz, Freddy (2007). "Referencias botánicas, ecológicas y económicas del aprovechamiento del incienso (*Clusia* vel sp.nov., Clusiaceae) en bosques montanos del Parque Nacional Madidi, Bolivia". En *Ecología en Bolivia*, N.º 42: 148-156.
- Zenteno-Ruiz, Freddy y Alfredo Fuentes (2008). "El incienso de Bolivia: Una especie Nueva de *Clusia* (Clusiaceae) de los Bosques Montanos del Norte de La Paz, Bolivia". En *Novos*, N.º 1: 130-134. <http://www.jstor.org/discover/10.2307/20406261> (visitada en agosto 09 2014).

## DOCUMENTOS

- Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia. 2009.
- Ley de Delimitación de Unidades Territoriales. Ley N.º 339. 31 de enero de 2013.
- Ley de Minería y Metalurgia N.º 535. 28 de mayo de 2014.
- Ley de Participación Popular N.º 1551. 20 de abril de 1994.
- Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria. Ley N.º 3545. 28 de noviembre de 2006.
- Ley de Reforma Agraria. Ley N.º 1715. 18 de octubre de 1996.
- Ley Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Bólvarez". Ley N.º 031. 19 de julio de 2010.

## ENTREVISTAS

Xavier Albó, 07/04/2014.  
Avelina Apana, 26/04/2014.  
Arnold Aviana, 15/05/2014.  
Viviana Barao, 25/05/2014.  
Froilán Barros, 16/05/2014.  
Familia Capiona Lima, 02/05/2014.  
Epifanio Capiona, 14/05/2014.  
Humberto Cari, 22/05/2014.  
Ángel Céspedes, 28/04/2014.  
Agripino Cortez, 08/05/2014.  
Darío Cuajera, 01/05/2014.  
José Cuevas, 29/04/2014.  
Cosme Cuevas, 27/05/2014.  
Juan Chambi, 17/05/2014.  
Ángel Durán, 03/04/2014 y 05/01/2011.  
Nicolás Elimuri, 27/04/2014.  
Jorge Escobar, 23/05/2014.  
Estefanía Fernández, 16/05/2014.  
William Ferrufino, 30/04/2014 y 03/01/2011.  
Narcizo Ferrufino, 25/04/2014.  
Milka Ferrufino, 27/04/2014.  
Gualberto Ferrufino, 26/04/2014.  
Isidro Flores, 18/05/2014.  
Sixto Ilimuri, 13/05/2014.  
Patricia Ilimuri, 29/05/2014.  
Dina Laura, 04/05/2014.  
Osca Loyza, 21/04/2014.  
Cecilia Machicado, 19/05/2014.  
Aide Miranda, 28/04/2014.  
Rosario Mullisaka, 15/05/2014.  
Renato Mullisaka, 15/05/2014.  
Mario Mullisaka, 09/05/2014.  
Jorge Ortiz, 08/04/2014.  
Juan Ortiz, 06/05/2014.  
Manuela Pacobamba, 03/05/2014  
Sonia Pamuri, 13/05/2014.  
Maribel Pamuri, 13/05/2014.  
José Luís Pardo, 23/05/2014.  
Felix Quispe, 26/05/2014.  
FQ12, 26/05/2014.  
Wenseslao Salazar, 01/05/2014.  
Alcira Saravia, 21/05/2014.  
Rosaura Sevillanos, 21/05/2014.  
Santiago Torrez, 02/09/2012.  
Donato Vaquiata, 22/05/2014.  
Gonzalo Vargas, 27/06/2014.  
Silverio Vargas, 01/05/2014.

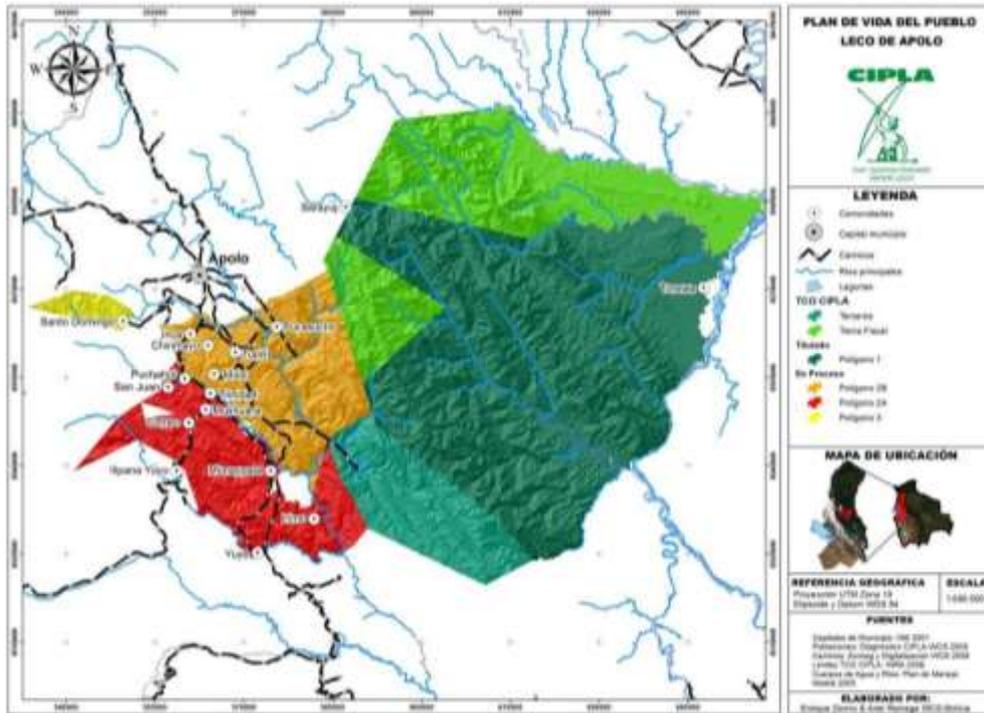
Jesús Zambrana, 02/05/2014.

## ANEXOS

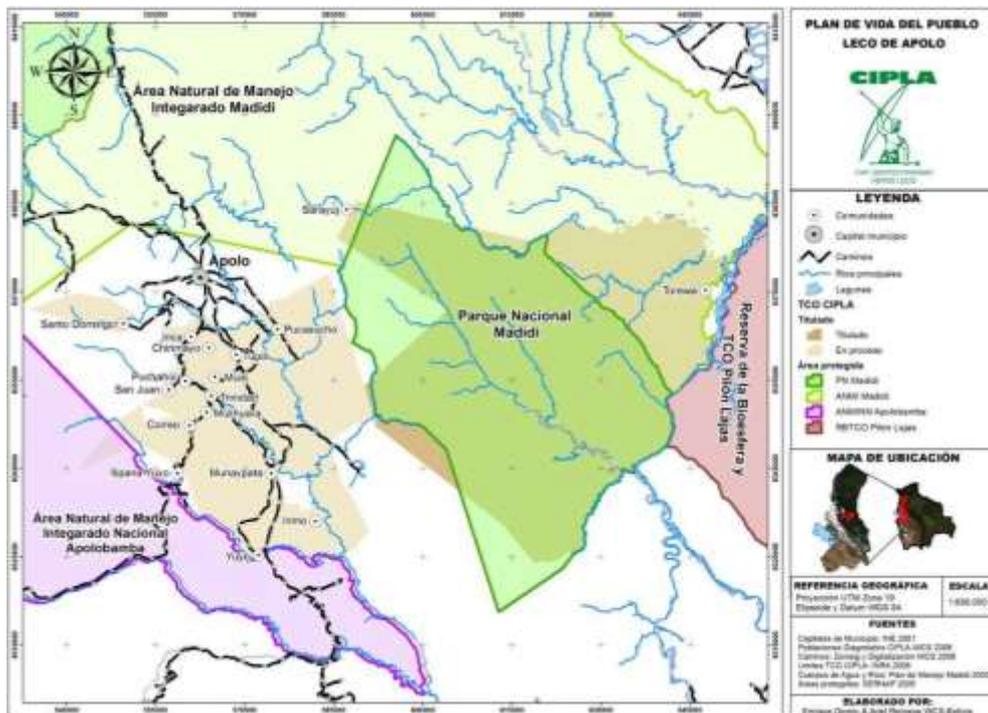
### Anexo 1. Caracterización de los actores entrevistados

Entrevistado	Comunidad	Organización/Institución	Función
Xavier Albó		Fundación Albo y CIPCA	Fundador y Presidente
Gonzalo Vargas		Viceministerio de Autonomías Indígena Originaria Campesinas	Viceministro
Oscar Loayza		WCS	Coordinador Programa WCS-CIPLA
Jorge Ortiz		CPILAP	Ejecutivo Departamental
Ángel Durán		CIPLA	Ex Vicepresidente
Cecilia Machicado		CIPLA	Secretaria
Félix Quispe		FSUTC-PFT	Segundo Secretario
Rosaura Sevillanos		Alcaldía Municipal de Apolo	Concejala por la FSUTC-PTF
Juan Ortiz	San Fermín	Parque Nacional Madidi	Guardaparque Apolo
Estefanía Fernández	La Paz	Parque Nacional Madidi	Guardaparque Apolo
Willian Ferrufino	Aten	CIPLA	Ex Secretario de Tierra y Territorio Ex guardaparque
Narcizo Ferrufino	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Avelina Apana	Aten	CIPLA	Comunaria
Milka Ferrufino	Aten	CIPLA	Comunaria
Gualberto Ferrufino	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Ángel Céspedes	Aten	CIPLA	Profesor
Aidé Miranda	Aten	CIPLA	Profesora
Flia Capiona Lina	Aten	CIPLA	Comunarios
Siverio Vargas	Aten	CIPLA	Comunario
José Cuevas	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Jesús Zambrana	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Nicolás Elimuri	Aten	CIPLA	Miembro
Wenseslao Salazar	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Presidente en la comunidad
Darío Cuajera	Aten	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Santiago Torrez	Mulihuara	CIPLA	Fundador de la organización
Dina Laura	Mulihuara	CIPLA	Secretaria de Conflictos de la comunidad
Juan Chambi	Santo Domingo	CIPLA	Ex Dirigente
Arnold Aviana	Pucasuchu	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Presidente en la comunidad
Rosario Mullisaka	Pucasuchu	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Epifanio Capiona	Pucasuchu	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Renato Mullisaka	Pucasuchu	Asociación de Inciensereros - CIPLA	Miembro
Alcira Saravia	Puchahui	CIPLA	Comunaria recolectora
Donato Vaquiata	San Juan	CIPLA	Secretario de Conflictos
Humberto Cari	San Juan	CIPLA	Segundo Cacique
José Luís Pardo	San Juan	CIPLA	Comunario
Jorge Escobar	San Juan	CIPLA	Cacique
Viviana Barao	San Juan	CIPLA	Comunaria
Sixto Ilimuri	Sarayoj	CIPLA	Segundo Cacique
Patricia Ilimuri	Sarayoj	OMILA	Ex Presidenta
Sonia Pamuri	Sarayoj	CIPLA	Comunaria
Maribel Pamuri	Sarayoj	CIPLA	Comunaria
Isidro Flores	Correo	CIPLA	Cacique
Manuel Pacobamba	Yuyo Franz Tamayo	CIPLA	Comunario que descubrió la veta de oro
Agripino Cortez	1ro de Mayo	FSUTC - PFT	Secretario General
Mario Mullisaka	1ro de Mayo	FSUTC - PFT	Fundador de la comunidad
Froilán Barros	Huaratumu	FSUTC - PFT	Comunario
Cosme Cuevas	Virgen del Rosario	FSUTC - PFT	Fundador de la comunidad

**Anexo 2. Territorio de la TCO Lekos de Apolo**  
**Territorio saneado y titulado de la TCO Lekos de Apolo**

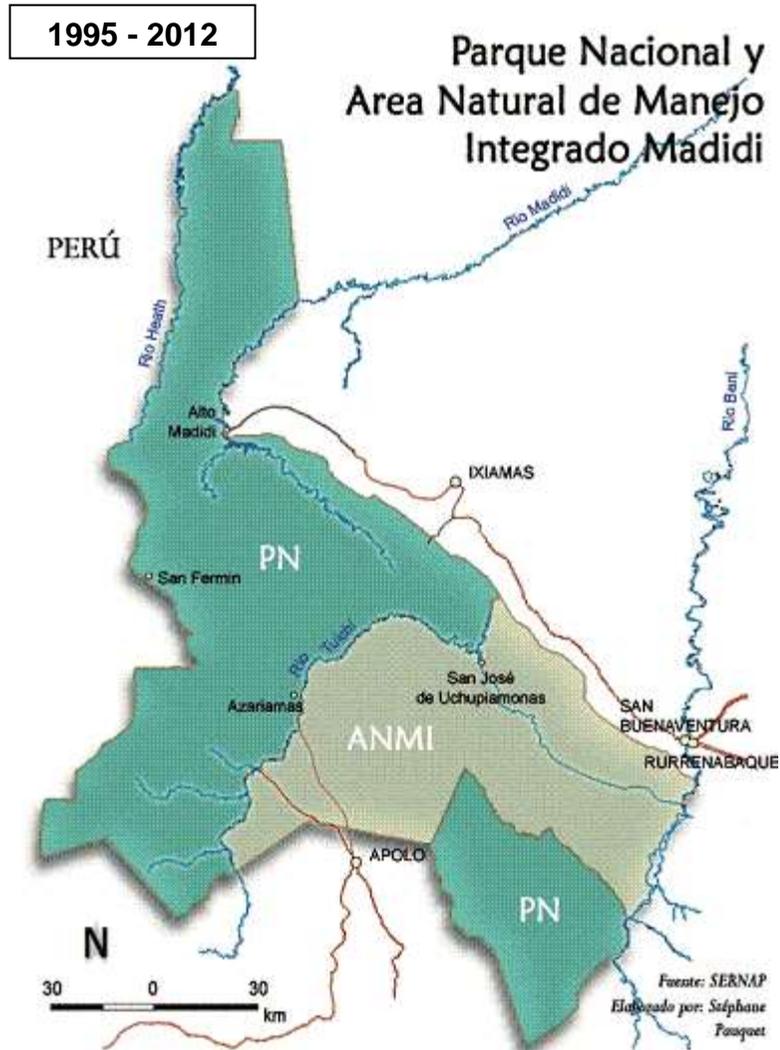


**Sobreposición de la TCO Lekos de Apolo con el PNANMI Madidi**



Fuente: CIPLA, 2010. Plan de Vida.

Anexo 3. Rezonificación del Parque Nacional Madidi (antes y después del año 2013)



Fuente: <http://www.apolomadidi.com/Parque.html> y Parque Nacional Madidi en el Municipio de Apolo.

#### Anexo 4. Fotos del trabajo de campo



**Fuente:** Daniela Aguirre-Torres (Santos Pariamo, líder Leko en la plaza de Apolo)



**Fuente:** Daniela Aguirre-Torres (Incienso recientemente recolectado)



**Fuente:** Daniela Aguirre-Torres (Comunidad minera Yuyo Franz Tamayo)



**Fuente:** Daniela Aguirre-Torres (Bienvenida a la Comitiva danesa y WCS por los artesanos de Atén)