

Disputar la autonomía: crónica etnopolítica del referéndum de aprobación del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

Pere Morell i Torra¹

El presente texto propone una aproximación etnopolítica al referéndum para la aprobación del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, celebrado el 20 de septiembre de 2015 en Charagua, un municipio chaqueño de mayoría guaraní perteneciente al departamento de Santa Cruz. La campaña electoral del referéndum permitirá aproximarnos a los múltiples significados y aspiraciones asociadas a la idea de “autonomía indígena”, multiplicados en número e intensidad cuando la autonomía debe ser disputada en términos electorales y mediante categorías dicotómicas: Sí o No. En un contexto como el de Charagua, socialmente diverso y desigual, la campaña electoral para la aprobación del estatuto indígena nos ofrece un escenario único para analizar cómo se entienden y utilizan los nuevos derechos colectivos, lenguajes e innovaciones institucionales recogidos en la Constitución Política del Estado Plurinacional: ya sea para aprovecharlas y tratar de mejorar las condiciones de vida de sectores sociales excluidos, o para combatirlos. La victoria de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, primera autonomía indígena con pleno reconocimiento en el Estado Plurinacional, revela también límites y contradicciones del sistema autonómico indígena boliviano, tanto en la forma de reconocimiento por parte del Estado, como al interior de los pueblos y organizaciones indígenas que impulsan estos procesos.

Palabras clave: referéndum, autonomía indígena, Estado Plurinacional, pueblo guaraní, Charagua

Introducción

“Si cuando se habla de reforma agraria se habla de Ucureña, o cuando se habla de educación intercultural de Warisata, a partir de ahora, cuando se hable de

¹ Doctorante en antropología social y cultural en la Universitat de Barcelona. Su trabajo se concentra en la construcción de autonomías indígenas en Bolivia, haciendo énfasis en el caso guaraní (p.morelltorra@gmail.com).

autonomía indígena se hablará de Charagua². Se ha marcado un hito histórico a nivel nacional e internacional”.

Con estas palabras de tono solemne y triunfante, pronunciadas frente a los principales capitanes o *mburuvicha* guaraníes de Charagua, Eulogio Núñez, presidente del Tribunal Electoral Departamental de Santa Cruz, ubicaba en el panteón de la historia nacional, o de la nueva historiografía plurinacional de acento popular e indígena³, el alcance y sentido de lo sucedido en Charagua el pasado 20 de septiembre de 2015: la aprobación por referéndum del Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae.

El referéndum se saldó con la victoria del Sí por un 53,3 por ciento sobre un total de 7.922 votos emitidos, a tan sólo 494 votos de diferencia con la opción contraria. Un resultado ajustado, o muy ajustado, que revela que en Charagua la apuesta por la autonomía indígena expresa una clara dimensión de disputa por el ejercicio del poder político entre grupos atravesados por distintas diferencias: de clase, étnicas, de estatus, partidarias, etc. Se trata, además, de un resultado distribuido de forma desigual por el inmenso territorio de Charagua, según una compleja geografía socio-política que trataremos de desentrañar. Pero, al fin, la de Charagua fue una victoria suficiente y (legalmente) necesaria para, seis años después de iniciar el complicado proceso autonómico, dar el salto definitivo hacia la consolidación de la primera Autonomía Indígena Originario Campesina (AIOC) del Estado Plurinacional de Bolivia⁴.

Las consideraciones sobre el carácter histórico del referéndum de Charagua han sido repetidas con inusitada frecuencia durante las semanas previas al referéndum: “estamos haciendo historia”, “Charagua está en los ojos del mundo”, “en este referéndum nos jugamos el futuro del Estado Plurinacional”. Más allá de la retórica propia de las campañas electorales, poco proclive al matiz, lo relevante de estos discursos es que ubican a los guaraníes de Charagua como protagonistas de un episodio significativo de un relato más amplio de luchas indígenas para tratar de redefinir su estatus político frente al Estado y la sociedad dominante. En este caso, además, el episodio se tiñe de una trascendencia particular al utilizar términos como *autonomía*, *autogobierno* o *libre determinación* que, cada uno con

2 Ucureña es la localidad cochabambina donde, el 2 de agosto de 1953, se firmó el decreto de Reforma Agraria. Por otro lado, Warisata fue una emblemática “escuela-ayllu” en funcionamiento en la década de los años treinta que representó una de las primeras experiencias de educación indígena.

3 Nicolas y Quisbert (2014) ofrecen un interesante análisis crítico sobre esa “nueva” historiografía oficial del Estado Plurinacional, entendida como parte del aparato discursivo de construcción de un nuevo imaginario de nación que legitime el proyecto político del MAS.

4 En términos formales, el proceso de conversión del municipio de Charagua en AIOC no culminó hasta el 8 de enero de 2017. Ese día, tomaron posesión oficial de sus cargos las 46 autoridades del nuevo Gobierno Autónomo, elegidas a través de diversos mecanismos democráticos entre agosto y septiembre de 2016. La victoria del Sí en el referéndum del 20 de septiembre de 2015 representó, y así fue entendida, como la victoria definitiva del proyecto autonómico guaraní en términos políticos. Desde entonces, Charagua entraba en otra etapa más estable que la anterior, hecha de trámites y requisitos destinados a una “conversión” de final y éxito inciertos. Aunque he incorporado en el texto algunos elementos y sucesos de la nueva etapa post-referéndum, el presente documento se centra fundamentalmente en la etapa en que la “autonomía indígena” era aún un proyecto contingente y en disputa. Para información más reciente sobre el momento post-referéndum y, específicamente, sobre el proceso de elección de las autoridades autonómicas puede consultarse: Gonzáles 2017 y Peña 2017.

sus matices, aluden a “grandes discusiones” sobre la organización del Estado, los derechos colectivos o la democracia que, en las dos últimas décadas, no solo han aterrizado con fuerza en Bolivia, sino que han sido repensadas y vigorizadas al calor de las movilizaciones sociales que abrieron el proceso constituyente (2006-2009) y el posterior período de construcción del Estado Plurinacional.

Entre otros retos internos, la flamante Autonomía Guaraní Charagua Iyambae se encuentra ante el gran desafío de dotar de eficacia práctica a un nuevo modelo de Estado que, con todos sus límites y contradicciones, ha supuesto una apertura de los márgenes del debate político más allá del (estrecho) horizonte del Estado-nación imaginado como ente monocultural y homogéneo; así como una ampliación de las concepciones de democracia liberal-procedimentalistas, partidocráticas y “voto-céntricas” (Exeni 2015, 46). Por otro lado, desde la perspectiva de los actores que apoyan los procesos autonómicos indígenas, los guaraníes de Charagua aparecen ahora como una suerte de “vanguardia” o “baluarte”, no solo de las autonomías indígenas, sino también de la idea “original” de Estado Plurinacional. Más aún en un contexto en que las políticas públicas y económicas del gobierno están representando una “desconstitucionalización” de aquellos avances más significativos planteados por la Constitución boliviana de 2009⁵. En palabras de un técnico de una ONG: “la victoria de Charagua es de lo poco que nos queda del Estado Plurinacional tal como se pensó en la Asamblea Constituyente, todo lo demás –la consulta previa, el Vivir Bien...– se lo ha cargado el gobierno”.

Pero las dificultades en la implementación en la práctica de las innovaciones del nuevo modelo de Estado Plurinacional van mucho más allá de la obstaculización por parte de un Estado que, como todos los estados, se resiste casi por inercia a transformarse. La opción abrumadoramente mayoritaria de los pueblos y organizaciones indígenas por mantener el “viejo” municipio, ignorando o rechazando activamente el camino del autogobierno indígena (ver Cameron y Plata en este mismo volumen), sumados al “No” indígena a la autonomía indígena en los referéndums estatutarios de Totorá Marka (20 de septiembre de 2015) y Mojocoya (20 de noviembre de 2016), no dejan de reflejar los múltiples y ambivalentes cambios que experimentan las sociedades indígenas, vinculados a las nuevas posibilidades de acceso al Estado y, sobre todo, a la participación indígena en las dinámicas propias de la “modernidad”: inserción en el mercado, procesos de individualización y diferenciación social, inclusión a través del consumo, crecientes expectativas de desarrollo, impacto de la “cultura

5 En esos términos fue planteada la victoria de Charagua por José Luis Exeni en un “conversatorio” sobre el referéndum autonómico indígena celebrado en la ciudad de Santa Cruz (27/10/15). Exeni ha investigado recientemente los procesos autonómicos indígenas (Santos y Exeni 2012, Exeni 2015), en el marco de un proyecto mayor –el Proyecto Alice (ver <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-2/>)– sobre “ecologías del saber” y “epistemologías del Sur”, financiado por el “European Research Council”, e ideado y dirigido por el conocido sociólogo Boaventura de Sousa Santos, uno de los intelectuales que han analizado y apoyado abiertamente el proyecto de Estado Plurinacional (Santos 2010). Actualmente, Exeni es vocal del Tribunal Supremo Electoral, encargado justamente del área de democracia intercultural, tras la crisis que en junio de 2015 llevó a la dimisión en cadena de todos los vocales del Tribunal.

global”, etc. Así pues, en el trasfondo de los debates que plantea la (difícil) construcción de autonomías indígenas en Bolivia, por debajo de los obstáculos burocráticos, están presentes interrogantes sobre cómo estos procesos de cambio político y socioeconómico re-configuran las aspiraciones de los pueblos indígenas, las formas de vivir cotidianamente la indigeneidad (Canessa 2006, 2012) y los proyectos que buscan expresar políticamente las culturas e identidades indígenas (Cameron 2012).

Como trataremos de explicar, una de las claves profundas del éxito de la autonomía indígena en Charagua recae en la capacidad de los impulsores del proyecto para entender y leer la realidad charagüeña y las aspiraciones de las mayorías sociales, llenando la noción de “autonomía indígena” con ideas, imágenes y reivindicaciones asociadas a expectativas de mejora de las condiciones de vida, acceso a la modernidad y democratización –que no impugnación– del desarrollo. Un discurso que resulta un tanto heterodoxo con respecto al repertorio conceptual plurinacional y las representaciones más asentadas sobre lo indígena, pero que ha resonado con fuerza durante esas semanas de campaña en que, en Charagua, se ha disputado la autonomía indígena.

El texto que sigue forma parte de un proyecto más amplio de investigación doctoral sobre el proceso autonómico de Charagua, planteado desde la antropología política y la investigación etnográfica sobre el terreno. Tras una primera etapa de investigación desarrollada en 2012 (ver Morell 2013), entre 2014 y 2015 he realizado trabajo de campo en Charagua (en Charagua Pueblo, algunas comunidades guaraníes y en distintas instituciones del Estado Plurinacional) durante más de 12 meses, en tres etapas sucesivas⁶. Este texto se centra sobre todo en la última etapa de trabajo de campo, realizada entre septiembre y noviembre de 2015 en el marco de la campaña del referéndum.

Antes de sumergirnos en el complejo y apasionante universo charagüeño en el contexto de la campaña del referéndum estatuario, se presentarán unos apuntes para tratar de ubicar en unas mínimas coordenadas analíticas y metodológicas el concepto de autonomía indígena. También se analizarán algunos aspectos sobre el (contradictorio) reconocimiento de la autonomía indígena por parte del Estado Plurinacional, centrándonos sobre todo en problematizar la figura del referéndum.

La autonomía indígena como “significante vacío”

En un evento en la ciudad de Santa Cruz que reunió a dirigentes guaraníes y de otros pueblos de tierras bajas, autoridades públicas y técnicos de ONG para analizar los

6 Agradezco profundamente a todos los que me apoyaron en esta experiencia de aprendizaje, especialmente a los compañeros o *tétara* (compañeros) guaraníes, que me han dejado compartir un trocito de su lucha, y a los técnicos que los acompañan y apoyan, mucho más allá de la neutralidad que se le presupone al acompañamiento “técnico”. También, por supuesto, a los opositores a la autonomía, incluso a aquellos que me miraron como un molesto “intruso” o, directamente, un “espía”, una definición que, por otro lado, se acerca bastante a lo que no deja nunca de ser un antropólogo.

resultados del referéndum de Charagua, una técnica de una ONG, que se autoidentificó como aymara, alertaba de los riesgos de entender la autonomía indígena tan solo como un sistema de gobierno en base a “normas y procedimientos propios”⁷. Para ella, la autonomía indígena tenía que ver con un conjunto de elementos que van “mucho más allá”. Citamos: reconstitución del territorio; identidad, saberes y conocimientos indígenas; cosmovisión; educación propia; modelo de desarrollo; sistema de producción y organización económica; derechos colectivos; sistemas de justicia; y sistemas de salud. En un momento de su discurso soltó una frase que, junto a la variedad de elementos citados, expresa que la noción de autonomía indígena contiene un *potencial significativo* prácticamente inagotable que, a su vez, dificulta presentar una sola definición de lo que es y representa la autonomía indígena: “O sea, la autonomía indígena es todo, es absolutamente todo, es integral, no porque es autonomía es una cuestión solo de sistema político, ¡no! Es todo”.

En efecto, el concepto de autonomía indígena está cargado de significados, sentidos y connotaciones variables dependiendo del contexto, la situación y la posición desde donde se utilice. No implica ni significa lo mismo levantar la bandera de la autonomía indígena en la selva Lacandona de México o en los “resguardos indígenas” del Cauca (Colombia) que en la Bolivia plurinacional. Dentro de Bolivia, la autonomía indígena tampoco se vincula a las mismas ideas entre los aymaras de los *ayllus* de la *marka* de Titora en Oruro que rechazaron en referéndum el estatuto indígena, las organizaciones indígenas del TIPNIS contrarias al proyecto de carretera gubernamental, o los guaraníes del Chaco cruceño. Pero además, aun dentro de Charagua, la autonomía indígena tiene sentidos también muy distintos, contradictorios e inclusive antagónicos. Como es obvio, la autonomía guaraní no significa lo mismo para un *karai* (blanco, no guaraní) que para un guaraní, pero a medida que vamos acotando el foco analítico aparecen significados muy diferentes que reflejan las diferenciaciones que existen en el seno del “pueblo guaraní” de Charagua: diferencias, por ejemplo, entre *ava-guaraníes e isoseños-guaraníes*⁸, pero también diferencias al interior de estos “subgrupos” guaraníes. Así, en una comunidad isoseña-guaraní de pocos centenares de personas pueden circular concepciones antagónicas asociadas a la idea de autonomía indígena.

7 El conversatorio tuvo lugar el 27 de octubre de 2015.

8 Al interior del pueblo guaraní boliviano hay tres subgrupos diferentes: *ava*, *simba* e *isoseños*, claramente identificados y distinguidos tanto por los propios guaraníes, como por la literatura académica “experta” sobre el pueblo guaraní. El municipio de Charagua tiene la particularidad de agrupar a dos de estos subgrupos guaraníes: los *ava* e *isoseños*, ambos con sus propias capitanías en áreas geográficas diferenciadas dentro del territorio de Charagua. La distinción entre grupos se basa en “matices culturales y leves diferencias lingüísticas” que funcionarían a modo de “fronteras étnicas internas” entre guaraníes (Combés 2005: 20); también reflejan diferencias y particularidades históricas, organizativas, económicas y geo-ecológicas. Los *ava* (literalmente, “hombres”) son el grupo más numeroso y políticamente dominante dentro de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), presentes sobre todo en la provincia Cordillera y, en Charagua, en las capitanías de Charagua Norte y Parapitiguasu. Los *simba*, más reducidos en número y presentes en las orillas del río Pilcomayo y en el Chaco chuquisaqueño, serían los guaraníes más “tradicionales”, como demuestra su denominativo –proveniente del quechua– que se refiere al peinado tradicional guaraní que, en algunos casos, todavía mantienen. Por último, los autodenominados *isoseños* de la región del Isoso –también denominados *tapii*, aunque es un término problemático porque remite a la esclavitud y al conflicto con los *ava* (Combés 2005:65-67)–, habrían mantenido más claramente la herencia *chané* y tienen varias particularidades organizativas e históricas.

En el contexto de los largos y burocráticos procesos de conversión a AIOC, buena parte de esa multiplicidad significativa se explica, simplemente, por confusiones y equívocos debido a elementos como la falta de información concreta sobre los estatutos indígenas o las implicaciones reales del sistema autonómico indígena; la confusión con otros niveles de autonomía territorial del Estado Plurinacional, como la autonomía departamental –que además fue una de las banderas de la oposición política durante el proceso constituyente, especialmente en Santa Cruz (Marca 2014)–, o las propias ambigüedades jurídicas de un “nuevo” modelo autonómico que presenta claras continuidades con el sistema municipal vigente (Tockman y Cameron 2014, Morell 2015, 101-115).

Pero más allá de esto, la pluralidad de ideas y aspiraciones proyectadas a través de la noción de autonomía indígena nos permitiría entender que este término funciona a modo de lo que el filósofo argentino Ernesto Laclau (1996, 2005) denominó “significantes vacíos”, esto es: imágenes, palabras o nombres utilizados para la lucha política en tanto que son susceptibles de expresar y constituir “lazos” o “cadenas de equivalencia” entre múltiples demandas sociales, heterogéneas y particulares, pero que comparten el hecho de ser demandas insatisfechas por el sistema político constituido. Para Laclau, “cualquier demanda puede ocupar el lugar del significante vacío” (Errejón 2011, 210), por ejemplo: “orden”, “unidad”, “liberación”, “revolución” (Laclau 1996, 94); “pueblo”, “nación”, “justicia”, “igualdad”, “libertad”, “democracia” (Laclau 2005, 125-126). En términos estrictos, un “significante vacío es un significante sin significado” (Laclau 1996, 69). Pero su falta de significación no se debe a que sean términos equívocos, abstractos o ambiguos *per se*, sino, estrictamente, vaciados: nombres que pasan a designar a una nueva “totalidad”, términos despojados de sus referentes particulares “a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí” (Laclau 2005, 125-126).

Pensar la autonomía indígena en términos de significante vacío nos ofrece un instrumento analítico y metodológico útil para recoger distintas definiciones contextualizadas en el tiempo y el espacio, basadas en los mismos procesos de significación social con que se llena de sentido(s) la noción de autonomía indígena. Esto implica, necesariamente, dejar en suspenso buena parte de aquellas definiciones de autonomía indígena dadas por sentado, excesivamente cerradas o abstractas, vinculadas solamente a algunas demandas en particular o a ciertas representaciones sobre lo indígena.

Aun simplificando mucho una literatura que es vasta y llena de matices, se puede afirmar que en las aproximaciones existentes sobre la cuestión autonómica indígena, tanto desde el campo jurídico como académico, se suele entender la autonomía indígena a través de dos grandes ejes. Primero: como una *aspiración y lucha* primordial y compartida por parte de los pueblos y organizaciones indígenas,

cuyo accionar colectivo estaría orientado de forma central a generar espacios de autonomía territorial donde poder desarrollar o conservar sus prácticas y valores culturales al margen de “otros” concebidos en términos de exterioridad: tanto en el caso de otros corpóreos, como el Estado, los partidos políticos o las empresas extractivistas (transnacionales o estatalizadas); como con respecto a ideas otras de carácter más bien abstracto: el “desarrollo”, la “sociedad nacional” o la “modernidad. Segundo, la autonomía indígena se entiende como una cuestión que requiere, fundamentalmente, de *reconocimiento* jurídico y estatal con respecto a un conjunto de formas de organización, institucionalidades y marcos culturales entendidos como preexistentes, nítidamente diferenciados y desarrollados al margen de la estatalidad.

No obstante, las experiencias autonómicas en marcha en Bolivia revelan un panorama bastante más complejo. Como se ha demostrado nítidamente a través de la emergencia de conflictos internos en prácticamente todos los procesos autonómicos indígenas (véase Cameron 2012), la voluntad de autonomía no siempre es un anhelo compartido por parte de los pueblos indígenas y, además, convive de forma ambivalente con procesos sociales y aspiraciones que chocan con las perspectivas más asentadas sobre lo indígena pero que son claves para entender la configuración de las sociedades indígenas contemporáneas: como la voluntad de inclusión a la sociedad nacional; los procesos de migración urbana y estrategias de multiresidencia; las diferenciaciones sociales entre indígenas; el descontento con ciertas prácticas, valores culturales y autoridades indígenas; o las demandas de una mayor presencia del Estado, así como de acceso a lo que se entiende como desarrollo y modernidad. Por otro lado, la autonomía indígena no es solamente algo que requiera de reconocimiento desde arriba (por parte del Estado), sino también y sobre todo de una (re)construcción activa desde abajo. Podemos entender, entonces, los procesos autonómicos indígenas como procesos de recreación e innovación de naturaleza fundamentalmente *política* que, como tal, requieren articular demandas heterogéneas y encontrar campos de intereses compartidos entre distintos sectores sociales, llenando de sentidos la vaga noción de autonomía indígena.

Como veremos, el “vaciamiento” de la autonomía indígena, o la expansión de la cadena de demandas y aspiraciones expresadas a través de esta noción, fue har- to más evidente cuando la autonomía se disputó en referéndum. Además, en un contexto de contienda electoral en que los electores deben posicionarse mediante categorías binarias antitéticas (Sí/No), los significados, ideas y proyectos concretos con los que se llena el significante “autonomía indígena” ya no son una cuestión de mera disquisición teórica-conceptual, sino también de estrategia política que puede ser clave para ganar (o perder) la autonomía indígena.

Disputar con “la política” (y el voto individual secreto) un derecho colectivo indígena

Buena parte de la incipiente pero creciente literatura sobre las AIOC se ha centrado en problematizar las fórmulas de reconocimiento jurídico del autogobierno indígena en el Estado Plurinacional y, especialmente, en señalar los límites y contradicciones en su implementación en la práctica⁹. En estos análisis son recurrentes las metáforas explicativas de los procesos autonómicos indígenas a través de términos que aluden a grandes y desgastantes esfuerzos: carrera de obstáculos, vía-crucis, larga marcha, odisea, laberinto, etc. Se trata de recursos que ilustran que, en la práctica, el ejercicio del derecho a la libre determinación indígena se ha convertido en un proceso donde lo esencial es cumplir: con requisitos previos, procedimientos, trámites, certificados, documentos, etc. En definitiva, se señala el procedimentalismo y la burocratización como una de las principales características y problemáticas de los procesos AIOC. Un hecho denunciado por los pueblos indígenas, organizaciones de apoyo e incluso por los propios operadores de las instituciones estatales que intervienen (y burocratizan) los procesos.

En este artículo no analizaremos en detalle estas problemáticas, ni tampoco especificaremos cada uno de los requisitos necesarios para contar con el pleno reconocimiento como AIOC. Para eso nos remitimos a los textos citados. Pero sí nos parece necesario problematizar algunos elementos sobre la figura del referéndum, un aspecto todavía no muy tratado en la literatura sobre AIOC. El último requisito de la larga y dificultosa carrera de obstáculos para el reconocimiento oficial de una AIOC es la aprobación por referéndum de su estatuto autonómico, que previamente debe ser declarado plenamente constitucional por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP). En los dos niveles territoriales preexistentes a la “refundación” y restructuración territorial del Estado Plurinacional, los departamentos y municipios, la plena vigencia de los estatutos a través de su validación por referéndum no se considera una “condición necesaria” para el ejercicio de la autonomía¹⁰. Por contra, para el caso de las dos entidades territoriales autónomas incorporadas a la Constitución de 2009 e inexistentes en el anterior marco territorial republicano –AIOC y Regiones– la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD) establece la obligatoriedad de contar con sus estatutos plenamente vigentes para empezar a desplegar las competencias y gobiernos autonómicos

9 Para no saturar el texto, cito a pie de página los principales textos que se centran no tanto en el diseño formal del sistema de autonomía indígena (como ser Albó y Romero 2009, Colque 2009), sino en los procesos de implementación de las AIOC en la práctica: Albó 2012, Cameron, 2012; Tockman, Cameron y Plata 2012, Tomaselli 2012, Tockman 2014, Tockman y Cameron, 2014, Morell, 2013, 2015; Exeni 2015).

10 Los Departamentos pueden ejercer su autonomía sin la necesidad de que sus estatutos autonómicos hayan entrado plenamente en vigencia, como en estos momentos es el caso de todos los departamentos excepto el Beni. Por su lado, los municipios no se rigen por estatutos autonómicos sino por “cartas orgánicas”, “norma a través de la cual se perfecciona el ejercicio de su autonomía”, y éstas son de “elaboración potestativa” (art.61.III, LMAD).

(art.61.II, LMAD). Y, como se ha dicho, para que los estatutos sean considerados vigentes es necesario que sean aprobados en referéndum. En definitiva, el marco jurídico boliviano convierte el referéndum en un mecanismo central de la construcción autonómica indígena: es un requisito necesario tanto para validar el inicio del proceso de conversión municipal a AIOC como también para cerrarlo¹¹.

Por el momento, de los once municipios que el 6 de diciembre de 2009 aprobaron en referéndum iniciar la transición hacia la AIOC, y que en estos momentos se encuentran en fases desiguales del proceso (ver Exeni 2015), tan solo cuatro (Charagua, San Pedro de Totora, Chipaya y Mojocoya) lograron llegar hasta este último y decisivo requisito. En Charagua (Santa Cruz) y San Pedro de Totora (Oruro) los referéndums se celebraron el 20 de septiembre de 2015, conjuntamente con otros cinco referéndums en que se sometían a votación estatutos de autonomía departamental (Oruro, Potosí, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca), además de tres referéndums para la aprobación de cartas orgánicas municipales¹². Contra la apuesta oficialista por el Sí –una apuesta explícita en el caso de los departamentos, mucho más ambigua para la autonomía indígena–, el 20 de septiembre el No se impuso de forma generalizada: tanto en los cinco departamentos como en Totora. Tan solo Charagua logró aprobar su estatuto autonómico indígena.

Más de un año después, el 20 de noviembre de 2016, el Tribunal Supremo Electoral (TSE) volvía a convocar distintos referéndums para la aprobación de estatutos autonómicos y cartas orgánicas municipales. Aparte de someter a votación diez cartas orgánicas y el estatuto de la Región del Gran Chaco (Tarija), se celebraron un total de cuatro referéndums vinculados de distintas formas con la autonomía indígena:

- dos referéndums para la aprobación de estatutos indígenas de procesos abiertos por la vía municipal en 2009: Uru-Chipaya (Oruro) y Mojocoya (Chuquisaca),
- un referéndum de aprobación de un estatuto indígena por la vía territorial: Raqaypampa (Cochabamba),
- y un referéndum para validar el inicio de un nuevo proceso de conversión municipal a AIOC en el municipio de mayoría guaraní de Gutiérrez (Santa Cruz), el único proceso de conversión a AIOC abierto desde los once procesos de 2009.

11 La vía de acceso a la AIOC a través de los territorios indígenas de titularidad colectiva (Territorios Indígena Originario Campesinos-TIOC, denominados Tierras Comunitarias de Origen – TCO) antes de la entrada en vigor de la CPE, no requiere un referéndum para validar el inicio del proceso sino una validación por "normas y procedimientos propios" a través de las propias estructuras orgánicas indígenas. En cambio, y de forma contradictoria con este criterio, sí que se requiere de referéndum para la aprobación y validación legal de los estatutos indígenas.

12 Para acabar de dar un tono kafkiano a los múltiples vericuetos del proceso, una vez que se consiguió, tras mucha presión, la convocatoria oficial de los referéndums para Charagua y Totora por parte del TSE –a celebrarse inicialmente el 20 de julio–, hubo una importante crisis interna en el Tribunal que llevó a la dimisión en cadena de todos los vocales, generando la postergación de los referéndums autonómicos hasta el 20 de septiembre.

Esta vez, solo la población de Mojocoya votó en contra de la puesta en vigencia del estatuto autonómico indígena. Pero si tomamos en consideración los once primeros municipios en transición a la AIOC desde diciembre 2009 (ver Plata 2010), hasta el momento los resultados han sido más bien exigüos. Como se ha dicho, solo cuatro han logrado superar todos los trámites hasta llegar al segundo y último referéndum, y de entre estos cuatro, solamente dos (Charagua en 2015 y Uru-Chipaya en 2016) han logrado que la población validara los estatutos autonómicos indígenas en referéndum. Así pues, la victoria charaguëña toma trascendencia histórica no solo por ser la primera victoria de un estatuto autonómico e indígena, sino también por contraste y como excepción. Más allá de lo estrictamente legal, la exigencia de un instrumento como el referéndum para aprobar un documento jurídico de las características de un estatuto indígena presenta, al menos, dos problemáticas de carácter más político-sustantivo. La primera tiene que ver con el debate sobre la nueva “democracia intercultural” boliviana (Santos 2010, 98-99; Mayorga 2014, 97-116; Exeni 2015, 30-52); la segunda, con las prácticas y concepciones en torno a “la política” en los espacios rurales bolivianos.

En primer lugar, si tomamos como marco conceptual las tres formas de democracia que reconoce la Constitución (art.11.II): i) democracia representativa, ii) directa y participativa y iii) comunitaria –tres formas que estarían en la base de la nueva democracia intercultural boliviana, según Boaventura de Sousa (2010, 99) una de las formulaciones democráticas “más avanzadas del mundo”– podemos conceptualizar el referéndum autonómico de Charagua como un mecanismo de la *democracia directa y participativa*. Pero el mecanismo del referéndum en el caso específico de los procesos AIOC es más complejo y problemático: el referéndum para la aprobación de estatutos indígenas es un mecanismo de la *democracia directa*, utilizado en el marco de un sistema todavía de *democracia representativa* (el municipio) para tomar una decisión con respecto a la transformación de este sistema representativo en un nuevo sistema basado en la *democracia comunitaria* (autonomía indígena). Además, el referéndum utiliza un mecanismo decisorio –el voto universal, individual y secreto– propio del sistema de la democracia representativa que, en teoría, no se corresponde con las “normas y procedimientos propios” de los pueblos indígenas, es decir, con los sistemas decisorios de la democracia comunitaria.

De esta forma, en la aprobación de Estatutos de autonomía indígena mediante referéndum se produce una superposición jerarquizada de formas y legitimidades democráticas. Por un lado, tenemos la legitimidad democrática derivada del voto individual, “por la urna”, como se refieren a menudo los guaraníes; del otro, la legitimidad de la democracia comunitaria, cuya concreción en mecanismos eleccionarios y decisorios no pasa siempre por el voto universal, individual y secreto. Al establecer el referéndum como la única vía legal para aprobar estatutos

indígenas –documentos que pretenden sistematizar formas de democracia comunitaria– en lugar de adoptar mecanismos propios de esta democracia comunitaria, como reclamaron las organizaciones indígenas en el transcurso de la Asamblea Constituyente (Schavelzon 2012, 478, Valencia y Égido s/f), se sitúa el voto universal secreto como el mecanismo democrático más legítimo para tomar decisiones, al menos, más que las “normas y procedimientos propios”.

No obstante, cabe apuntar que el voto individual secreto es practicado y, en muchos casos, defendido activamente por los pueblos indígenas. En el caso de los guaraníes de Charagua suele practicarse de forma combinada con otros mecanismos tanto para elección de autoridades a nivel de capitania como también en bastantes comunidades. De esta forma, si como demandaron las organizaciones indígenas inicialmente, el Estatuto se hubiera aprobado por “normas y procedimientos propios” guaraníes (por ejemplo, a través de una asamblea interzonal con los *mburuvicha* comunales) hubiera sido difícil que los *derrotados* –sean guaraníes o *karai*– hubieran aceptado la legitimidad de la derrota. Como veremos, todo este debate alrededor de las expresiones concretas de la noción de democracia ha resurgido con fuerza durante la campaña del referéndum.

Por último, el referéndum implica que las posibilidades de ejercicio de derechos colectivos indígenas –como el de la libre determinación, autonomía y autogobierno, reconocidos constitucionalmente e internacionalmente– deban dirimirse electoralmente, en un marco de disputa política donde intervienen múltiples factores muy ligados a factores coyunturales. De alguna forma, con el requisito de dos referéndums para conformar una AIOC, se *politizan* los derechos colectivos a la autonomía, al autogobierno y a la libre determinación indígenas, en el sentido de que estos deben ser disputados –ganados o derrotados– con las prácticas y lenguajes característicos de “la política” en los espacios rurales bolivianos. Y una de las frases que más he podido escuchar durante un período en que en Charagua se han sucedido hasta tres contiendas electorales –elecciones generales (12 octubre de 2014), elecciones municipales (29 de marzo de 2015) y referéndum autonómico (20 de septiembre de 2015)– es que “*la política es sucia*”.

Con frases como estas, los charagüeños expresan (y a menudo, denuncian) que el funcionamiento de la política es autónomo de las esferas ético-morales y alineamientos ideológicos abstractos; incluidas también las luchas políticas, teñidas de reclamos “morales”, de los grupos subalternos. Estas consideraciones nos estarían señalando que para entender la lucha política del pueblo guaraní por su autonomía, en los términos dictados por el Estado y con las herramientas de “la política”, más allá de adhesiones ideológicas o apelaciones a principios ético-morales sigue siendo necesario tener muy presente un conjunto de prácticas y lógicas de funcionamiento de “la política”, como ser: las expectativas e intereses grupales o personales no del todo confesados y, a veces, inconfesables; redes más o menos institucionalizadas de

intercambios de votos o apoyo político a cambio de “favores”; estrategias, tácticas y maniobras con objetivos múltiples, paralelos, ocultos. Por supuesto, esto no es aceptado con gusto, ni tan solo por aquellos que están insertos en este tipo de prácticas políticas. Precisamente, una de las bases discursivas con que se ha defendido la autonomía guaraní es como un proyecto de higiene y regeneración democrática frente a esta “suciedad” que impregna la política.

Autonomía indígena: ¿SÍ o NO? La campaña y el referéndum

Si bien en el referéndum del 20 de septiembre lo que estrictamente se sometía a votación era el Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, sus contenidos concretos no han sido el factor determinante para explicar los resultados. Para empezar, hay que considerar que se trata de un texto largo –compuesto por un preámbulo, 101 artículos, 5 disposiciones transitorias y una disposición final–, denso y complejo, no especialmente fácil de digerir para la mayoría de charagüeños (y no charagüeños), inclusive para aquellos (pocos) que disponen de formación en temas jurídico-legales.

Por otro lado, y a pesar de los más de tres años transcurridos desde su aprobación interna por parte de la Asamblea Autonomica Guaraní en Charagua¹³ (17 de junio de 2012), la socialización del Estatuto se ha visto condicionada y limitada por distintos factores: la falta de recursos económicos; la superposición con otras campañas políticas más “tradicionales” –las elecciones generales de octubre del 2014 y las elecciones municipales de marzo del 2015– que han alterado el juego de intereses y alianzas políticas, desplazando las prioridades y energía organizativa de los impulsores de la autonomía; la incertidumbre provocada por la burocratización en todo el proceso y, especialmente, por la demora del TCP en la constitucionalización del Estatuto y, después, por las dilaciones del TSE a la hora de convocar el referéndum; o las propias complejidades de socializar el texto en cada uno de los más de 100 núcleos poblados esparcidos por un territorio muy extenso, mal comunicado y con una parte importante de la población que practica estrategias de doble o multiresidencia.

Si bien la mayoría de charagüeños sabían o habían escuchado algo sobre “eso” de la autonomía, hasta los días de campaña, no tantos, e incluso muy pocos, habían tenido la oportunidad de conocer, por canales oficiales y a través de discursos articulados, los contenidos y propuestas que concretan este vago concepto. Así, frente a las debilidades para transmitir y producir información y lineamientos

¹³ La Asamblea estaba compuesta “oficialmente” por 59 asambleístas elegidos según “normas y procedimientos propios” de cada zona de Charagua, pero en la práctica fueron menos los 7 puestos reservados para los representantes de Charagua Pueblo que nunca llegaron a ser ocupados ya que los sectores urbanos optaron por no participar en la Asamblea. Además, la demora del proceso, sumado a las dificultades económicas y logísticas, también hicieron que varios asambleístas no pudieran asistir a muchas de las sesiones. Para más detalle, ver Morell 2013.

políticos a través de vías mínimamente institucionalizadas, entraron en juego y adquirieron una especial relevancia política los rumores, entendidos como mecanismos de comunicación colectiva, de naturaleza oral y en permanente transformación (Zires 2005, 20-23). El rumor es un artilugio de especial relevancia en la vida social cotidiana de Charagua, tanto karai como guaraní, sea como sistema de control social, sistema informal de circulación de informaciones, arma política o como mera recreación lúdica. Por supuesto, durante una campaña política el rumor adquiere otra relevancia. En gran parte, la campaña por el Sí se ha centrado en tratar de desarticular y contrarrestar a un conjunto difuso de rumores, medias verdades e informaciones parciales pero con mucha capacidad de circulación: el “dizque que con la autonomía indígena...”.

Antes de entrar en el análisis de estos elementos durante la campaña, es necesario realizar un esbozo en torno a los principales contenidos del Estatuto Autonómico Guaraní Charagua Iyambae, centrándonos en qué cambios estructurales propone con respecto al anterior sistema municipal, y en cómo trata de expresar y codificar la compleja configuración socio-política charaguëña.

El Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Una “mini-constitución” para una “Bolivia en pequeño”

En debates que se produjeron durante el proceso de redacción del Estatuto, ya apareció un elemento que fue retomado durante las semanas de campaña: la analogía del Estatuto con la Constitución boliviana, lo que esta representó como proceso constituyente y lo que (todavía) representa como símbolo e instrumento de cambio social. En palabras de un mburuvicha o capitán (autoridad originaria guaraní), utilizadas entonces y también durante la campaña: “en Charagua, con la autonomía, estamos construyendo una Bolivia en pequeño, el Estatuto será nuestra Constitución”. Esta frase expresaría que el proceso estatuyente puede entenderse como un “mini-proceso” constituyente y el Estatuto como una “mini-constitución” para la *nueva* Charagua: un espacio que, a su vez, es calificado a menudo como una “Bolivia en pequeño” o “la Bolivia chica”.

Para empezar, la extensa superficie territorial de Charagua, con más de 74.400 km², el hecho de que sea el municipio más grande de Bolivia –abarcando el 23 por ciento de la superficie territorial del departamento de Santa Cruz y el 86 por ciento de la provincia de Cordillera (Vadillo y Costas 2010, 277)– facilitan este tipo de caracterizaciones de un espacio “local” que, en términos de extensión geográfica, puede compararse con una región, incluso con un país.

La “cuestión del tamaño” no es anecdótica. No lo es en términos de organización y gestión territorial interna, ni tampoco a nivel de transcendencia política y simbólica de la victoria autonómica. Por otro lado, desde la perspectiva de la

gobernación de Santa Cruz, histórico bastión de la derecha regionalista criolla, y de una lucha por otro tipo de autonomía más ligada a los intereses de las élites agro-industriales (Gustafson 2006, Marca 2014), la victoria de Charagua es problemática. La emergencia de un nuevo actor territorial dentro de su jurisdicción, de esa extensión territorial, con más competencias que un municipio, el mismo nivel jerárquico que un departamento y que plantea nuevos vínculos políticos y económicos con la Gobernación y el Estado central, representa no solo un desafío, sino una seria amenaza –que puede extenderse– para la hegemonía de la Gobernación de Santa Cruz en las áreas rurales e indígenas del departamento. Este elemento resulta clave para entender por qué, en Charagua, el gobierno nacional y, con significativas ambivalencias, la sección local del MAS, se han posicionado de una forma más favorable a la autonomía indígena que en otros casos.

Charagua es, en efecto, un espacio muy extenso, pero también muy baja y desigualmente poblado: menos de medio habitante por kilómetro cuadrado. Según las estimaciones del Instituto Nacional de Estadística, en 2015 Charagua contaría con unos 35.000 habitantes (32.164, según el último y polémico censo de 2012 censo de población de 2012)¹⁴, concentrados solamente en las áreas norte-occidentales del municipio. Los diversos núcleos poblados de Charagua se encuentran al sur del río Grande, bordeando con las últimas estribaciones de los andes surorientales –los cerros del Aguaragüe–, y en una parte concreta de las planicies chaqueñas nororientales: las llanuras fluviales de los tramos más bajos y amplios del río Parapetí, que conforman la región del Isoso, que en dirección Norte se extiende hasta el municipio de Pailón. Más al Este, la mayor parte del espacio territorial de Charagua está prácticamente despoblado¹⁵, conformado por el Área de Conservación ecológica Ñembiguasú, una porción del Parque Nacional Otuquis y el Parque Nacional Kaa Iya. Este último, es el parque natural más grande de Suramérica y, a pesar de ser cogestionado por el Estado –y desde 1997 hasta 2010 por la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI)¹⁶–, se incluye como parte de la demarcación territorial de Charagua.

14 Aparte de las consabidas variaciones en los porcentajes de auto-adscripción étnica con respecto al censo de 2001, el censo de 2012 tuvo algunas polémicas en relación al número de población de algunos departamentos, como el departamento de Santa Cruz. Uno de los responsables de elaborar el censo en Charagua me comentó algunos de estos problemas técnicos, por ejemplo: que no se llegó a todos los núcleos habitados del extenso territorio, o el acarreamiento de personas en algunos distritos para conseguir más recursos presupuestarios en los Planes Operativos Anuales. Este tipo de problemáticas y estrategias son comunes en otros municipios, demostrando las dimensiones políticas de los censos de población. Junto con las dinámicas de movilidad propias del espacio rural boliviano, estos elementos provocan que los datos demográficos deban ser tomados con cierta precaución analítica.

15 Los únicos grupos que pueblan estas zonas serían, según Albó (2012, 92) e informaciones recibidas durante el trabajo de campo, guardias forestales, militares y algunas familias de indígenas ayoreos “no contactados”.

16 El Parque Kaa Iya todavía es presentando por muchos isoseños como parte de su territorio, fruto de la proximidad del Isoso con el Parque –y el uso como área de caza por muchos isoseños–, pero además por la experiencia de co-gestión, que involucró también al pueblo chiquitano y ayoreo, con fuerte apoyo económico de ONG y la cooperación internacional, como USAID o la Wild Live Conservation Society. Esto convirtió a la CABI en una de las organizaciones indígenas con más proyección de Bolivia y América Latina, y también en un paradigma del tipo de organización indígena del “multiculturalismo neoliberal”, y de sus problemáticas.

La población de Charagua está atravesada por muchas diferencias (y desigualdades) que, aunque no se reducen tan solo a su dimensión étnica, sí que tienen en la etnicidad una de las expresiones de diferenciación social más evidentes. Así, en términos de diferencias étnicas, la sociedad charagüeña estaría conformada por: guaraníes (60-65%), menonitas (25-30%), karai o población criollo-mestiza (10-15%), quechuas (5%) y aymaras (3%)¹⁷. Esta diversidad de grupos sociales que se reconocen mutuamente como diferentes es única entre los municipios en conversión a la autonomía. Con la excepción de Huacaya (departamento de Chuquisaca), también de mayoría guaraní, en el resto de municipios en conversión a la AIOC la población auto-identificada con algún pueblo indígena (según el Censo de 2001) se aproxima, y en su gran mayoría supera, al 90 por ciento de la población total (ver Plata 2010, 253). La homogeneidad étnica, no obstante, y como se ha demostrado en Totorá Marka (donde más del 90 por ciento se auto-identificó como aymara en el censo de 2001), no garantiza el éxito de un proyecto autonómico indígena.

Es también, y sobre todo, por esa diversidad social *abigarrada*¹⁸ que Charagua se considera la *Bolivia chica*: “Charagua ya es plurinacional”, “nuestra autonomía indígena va a ser intercultural e incluyente”. Frases que se han podido escuchar en la campaña y que expresan una conciencia en positivo de las diferencias, como en la nueva Bolivia plurinacional, una voluntad de *reconocerla* pero a partir de un nuevo marco de coexistencia definido explícitamente desde lo guaraní.

Formas de adscripción territorial charagüeñas

A nivel territorial, el abigarramiento charagüeño se refleja a través de distintas “formas de adscripción territorial”¹⁹ (Damonte 2011, 17-20), a veces superpuestas, que expresan la interacción y la pugna entre distintos actores por el control político,

17 Se trata de porcentajes aproximados, tanto por los problemas referidos en los censos, como por la fluidez de la auto-adscripción étnica. Además, en el caso de los menonitas es difícil (o imposible) determinar su población exacta. Nos basamos en las estimaciones de Albó (2012, 93-94) en base al censo de 2001, en datos del censo de 2012 –donde se rebaja la auto-identificación guaraní del 67% (2001) al 56%–, en los recuentos de la población menonita de Adalberto Kopp (2015, 65-66) –quien utiliza fuentes diversas, incluyendo auto-registros de las propias colonias–, y también en estimaciones a partir de datos recogidos durante el trabajo de campo.

18 Como es sabido, el concepto de “formación social abigarrada” o “abigarramiento” fue acuñado por el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado (1935-1984). En palabras de Luis Tapia, “el abigarramiento social es una condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras. (...) El abigarramiento en general es producto del colonialismo, implica que la historia del colonialismo ha sobrepuesto diferentes tiempos históricos, es decir, diferentes civilizaciones en un mismo territorio y presente político y social. Lo abigarrado es la heterogeneidad mal compuesta por la dominación” (Tapia 2002, 10). Si bien hay que matizar y problematizar las potenciales cargas esencialistas del concepto –“tiempos históricos”, “diferentes civilizaciones”–, nos parece igualmente un concepto interesante ya que al dar importancia a la dominación colonial, permite pensar la diversidad social y étnica de una forma más politizada y conflictuada que no otros términos como “inter” o “multiculturalidad”.

19 Gerardo Damonte, con Lefebvre, entiende el territorio como espacio social producido por agentes sociales en un contexto de luchas sociales, destacando tres dimensiones: el espacio físico, el diseñado y el vivido. Según Damonte, este enfoque tiene las virtudes –que suscribimos y trasladamos para el caso de Charagua– de “enfatar el carácter multi-vocálico del espacio” (...), el “carácter multi-dimensional compuesto por espacios superpuestos” y “la importancia intrínseca de las luchas sociales en la producción del espacio” (Damonte 2011, 18).

productivo y simbólico del espacio. Entre las distintas formas de ocupar, concebir y organizar el espacio, destaca la diferenciación entre *espacios rurales*, mayoritarios y en su gran mayoría conformados por comunidades guaraníes, y *espacios urbanos* de mayoría no guaraní, principalmente los núcleos urbanos de Charagua Pueblo (más de 5.000 habitantes) y Charagua Estación (más de 2.500 habitantes). Charagua Pueblo es la sede de la Alcaldía, de la mayoría de comercios y servicios, y de varias instituciones y organizaciones, como la oficina de CIPCA-Charagua o de la propia sede de la capitanía guaraní de Charagua Norte. Ejerce, pues, la capitalidad administrativa y económica sobre el conjunto del territorio y, hasta el momento, también la *centralidad* política y simbólica.

La diferenciación rural-urbana también es otra de las particularidades de Charagua con respecto al resto de municipios en transición a AIOC: Charagua es el municipio con más número de “áreas urbanas” (Charagua Pueblo, Charagua Estación, además de otras comunidades semi-urbanizadas, como San Antonio del Parapetí) y con un mayor porcentaje de población urbana, próxima al 30 por ciento. Esto supone ampliar la mirada de lo indígena y de su institucionalidad política más allá del ámbito estrictamente comunitario y, a la vez, asumir las complejidades del “mundo rural”, y de sus conexiones y vínculos con lo urbano.

El principal actor territorial del espacio rural de Charagua son, como dijimos, las comunidades guaraníes: son las que *habitan* el territorio, lo utilizan como espacio de reproducción social a través de la agricultura familiar de pequeña escala, aunque cada vez más imbricada con otras actividades laborales no agropecuarias, y lo reivindican políticamente como territorio “ancestral”. Es como tal que, en las últimas décadas, se les han reconocido derechos territoriales específicos: el acceso a la tierra a partir de títulos de propiedad colectiva en un régimen agrario especial gestionado desde las capitanías supra-comunales (las TIOC o TCO) y, a partir de la Constitución de 2009, nuevas posibilidades de control político sobre el territorio, mediante la AIOC. Pero en el espacio rural charagüeño también hay otros actores (haciendas ganaderas, empresas petroleras y colonias menonitas) que entienden el territorio no tanto, o no solo, como hábitat, sino sobre todo como *espacio productivo-extractivo*. Si bien en el caso menonita, habitan en territorio charagüeño desde 1986 a través de “colonias” (actualmente, en Charagua hay seis colonias menonitas), el territorio es entendido como un medio, bastante circunstancial, al servicio de su reproducción social a partir de una explotación agropecuaria mucho más intensiva y orientada al mercado que en el caso de las comunidades guaraníes (Kopp 2015)²⁰.

20 Según mis indagaciones de campo, no siempre coincidentes entre ellas, las colonias menonitas establecidas en Charagua son las siguientes: Pinondi, Casa Grande, Durango, La Sierra, Santa Clara y Cansas. La última sería una colonia creada muy recientemente (entre 2013 y 2014), desprendida de Pinondi y Durango, por esto no aparece en el completo estudio de Adalberto Kopp, que cuenta con abundantes datos y mapas sobre la presencia menonita en el conjunto de Bolivia, también desagregados por municipios (Kopp 2015, 65 y siguientes).

A su vez, las comunidades rurales de Charagua, unas 100²¹, en su mayoría guaraníes (aunque también hay comunidades mixtas, y algunas exclusivamente *karai* o de migrantes andinos, especialmente en el Bajo Isoso) presentan no pocas diferencias entre ellas, tanto en términos de número de población, organización interna y actividades (re)productivas; como también en índices socio-económicos y de acceso a servicios y necesidades básicas. Aun así, y según los indicadores clásicos de desarrollo, la mayoría se encontrarían entre las categorías de “pobreza” y “extrema-pobreza” (Gobierno Municipal de Charagua 2003, 88). Podemos decir, entonces, que la mayoría de los guaraníes comparten el hecho de ser pobres y *comunarios*, un fuerte marcador de etnicidad, clase y estatus –en muchos sentidos, un estigma– frente a los ciudadanos de los núcleos urbanos que, además, en su mayoría no son guaraníes.

Las comunidades guaraníes están encuadradas en estructuras organizativas y políticas supra-comunales, con su propio sistema de autoridades: las capitanías. Aunque en el Isoso hay evidencias de estructuras de gobierno supra-comunales desde antes de la Colonia (Combès 2005), desde finales de los años ochenta, las comunidades de Charagua se encuentran organizadas política y territorialmente a través de cuatro capitanías supra-comunales: i) Charagua Norte (31 comunidades), ii) Parapitiguasu (11 comunidades), iii) Alto Isoso (16 comunidades) y iv) Bajo Isoso (41 comunidades)²². A su vez, las cuatro capitanías forman parte de las 29 capitanías que a día de hoy conforman la base territorial de la organización política matriz del pueblo guaraní: la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), organización fundada en 1987, precisamente en Charagua²³.

Las cuatro capitanías de Charagua constan como las “demandantes” oficiales de la autonomía, aunque las que plantearon e impulsaron el proyecto autonómico desde sus inicios fueron Charagua Norte y Parapitiguasu. El Isoso se incorporó más tarde, y sus *mburuvicha* (especialmente en el caso de Alto Isoso) no han participado de una forma tan activa en el proceso.

Estructura del Gobierno Autonómico Guaraní Iyambae

El Estatuto, la “mini-constitución” de Charagua, toma muy en cuenta toda esta complejidad territorial. El núcleo de la nueva estructura de gobierno se basa en

21 Hay una clara tendencia de crecimiento numérico de las comunidades de Charagua, tanto por desprendimiento de comunidades ya existentes, como por la creación de nuevos asentamientos, especialmente en el “extremo” Bajo Isoso. No existe un número claro, a veces, ni al interior de las propias capitanías (especialmente en el Bajo Isoso). Lo que se presenta son cifras aproximadas en base al trabajo de campo

22 A inicios del año 2000 se formalizó jurídicamente la separación del Isoso en dos capitanías, a través de la obtención de “personerías jurídicas” separadas entre Alto y Bajo. Los motivos más inmediatos de la separación fueron los conflictos internos y el descontento con los dirigentes de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso (CABI), no obstante, y como demuestra Combès (2005), las rivalidades entre “alto” y “bajo” son una constante en la historia, prácticamente una característica estructural del sistema político isoseño.

23 Al respecto de la formación de la APG ver, Morell 2013, 48-67, Caurey 2012, Albó 1990, Bazoberry 1994.

las distintas formas de organización y ocupación territorial, especialmente del sistema de organización de las capitánías. La autonomía guaraní plantea una reordenación política del territorio a partir de seis zonas (ver mapa), con igualdad de atribuciones y considerablemente autónomas en su funcionamiento y organización interna, tomando como base los anteriores distritos municipales urbanos: Charagua Pueblo y Charagua Estación; y las cuatro capitánías guaraníes, también reconocidas como distritos municipales indígenas.

Gráfico 1
Zonas de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae



Fuente: elaboración propia.

El nuevo Gobierno Autónomo Guaraní Charagua Iyambae está compuesto por tres órganos de gobierno que emanan de esta estructura territorial:

1) Un Órgano de Decisión Colectiva (*Ñemboatĩ Reta*) inexistente en la antigua estructura municipal, y en la tradición institucional republicana y liberal-occidental. Como en el caso de otros estatutos autonómicos indígenas (Tockman, Cameron y Plata 2012, Tockman 2014, Exeni 2015), el establecimiento de un órgano deliberativo como “máxima instancia de decisión” (art.19.I, Estatuto), que funciona con otras lógicas democráticas– directa, participativa, deliberativa y comunitaria– distintas a la *representativa*, es una de las grandes novedades de la Autonomía Guaraní, aunque, seguramente por su novedad y por las dificultades de pensar más allá de los esquemas municipales ya conocidos, no ha concentrado ni los argumentos del Sí ni tampoco las críticas de la oposición. El órgano de decisión colectiva, la(s) *Ñemboatĩ Reta* (literalmente, “asambleas”), plantea la toma de decisiones a partir de la deliberación y la participación directa de los habitantes de los distintos núcleos de población (comunidades rurales y barrios urbanos) mediante un sistema de deliberación y decisión asamblearia ascendente, con tres niveles territoriales: diversas asambleas (*Ñembotimĩ*) por comunidades o barrios de las seis zonas, una asamblea por zona (*Ñemboatĩ*) y una gran asam-

blea (*Ñemboati Guasu*) que reunirá a los “delegados” o “representantes” elegidos por cada asamblea zonal de la autonomía. En las atribuciones previstas para las tres instancias territoriales que componen este “órgano de decisión colectiva” se entremezclan funciones propias de un órgano de control, fiscalización y evaluación del poder ejecutivo y legislativo; con funciones de conformación, elección y revocación de estos poderes.

2) Un órgano ejecutivo (*Tëtarembiokuai*) unipersonal pero descentralizado en cada una de las seis zonas, es decir, un total de seis Ejecutivos Zonales que profundizan las funciones de la actual figura del subalcalde, una figura de desconcentración municipal interna según distritos. Los seis ejecutivos zonales son elegidos según “normas y procedimientos propios” de cada zona, y coordinados por el Tëtarembiokuai Reta Imborika - TRI, una figura ejecutiva-coordinativa que, sin disponer de las atribuciones de un alcalde municipal, se le asemejará puesto que, entre otras funciones, ejercerá la “representación” del gobierno autonómico (art39.I). El TRI, a quien los propios redactores del estatuto le llamaban muchas veces “alcalde” –mostrando, otra vez, las dificultades de desprenderse de la huella del municipalismo– tendrá un período de mandato de tres años, inferior a los cinco años de los ejecutivos zonales (y del actual alcalde), y será elegido por “normas y procedimientos propios de cada zona” con un “mecanismo de rotación territorial” que garantizará que cada zona pueda ejercer la coordinación de la Autonomía en “igualdad de condiciones” (art. 43).

3) Un órgano legislativo (*Mborokuai Simbika Iyapoa Reta*) más “clásico” en tanto que es una instancia legislativa y de representación política. Las novedades con respecto al actual Consejo Municipal es que amplía el número de sus miembros de siete a doce, incorpora un criterio de “equidad de género” en su composición (art. 28) y establece que la elección de los representantes políticos no será sobre el conjunto del territorio, sino descentralizada por zonas: cada zona elegirá a dos representantes para el legislativo según sus “normas y procedimientos propios” (art. 29). Junto con la *Ñemboati Guasu* –la gran asamblea de delegados de las seis zonas– y el TRI, el órgano legislativo es otro de los órganos comunes y compartidos en el conjunto de la autonomía.

Como se puede apreciar, nos encontramos ante un sistema considerablemente complejo y que articula distintos mecanismos electivos y decisorios –representación, deliberación, participación directa, delegación–, propios tanto de la democracia representativa-liberal, la democracia participativa como de la comunitaria. En definitiva, en Charagua la autonomía indígena no es tanto un espacio de expresión solo de los sistemas de democracia comunitaria “propios” de los pueblos indígenas, sino que plantea un escenario de materialización del concepto de *democracia intercultural* que articula las tres formas de democracia reconocidas por la Constitución boliviana.

A través del análisis de ocho estatutos autonómicos indígenas, Jason Tockman (2014, 228-230) plantea la emergencia de un modelo de institucionalidad indígena “híbrida” que combinaría, dentro de un continuum, características *comunitaristas* y *liberales*. En este modelo analítico, el Estatuto de Charagua es situado entre los tres estatutos más próximos al comunitarismo, junto con el de Totora Marka. Según Tockman, son más “comunitaristas” que liberal-municipales aquellos estatutos que sitúan como “máxima autoridad” de la autonomía a un “órgano deliberativo” que funciona en base a “normas y procedimientos indígenas” y que, además, recogen una “significativa expresión de la cultura, valores y símbolos indígenas” (ibíd., 230).

Si bien esto es así desde una perspectiva de análisis *formal* del Estatuto y sus instituciones, lo cierto es que tanto a la hora de defender y disputar la autonomía, como cuando se trataba de imaginar y diseñar estas instituciones, la preocupación de la mayoría de guaraníes no pasaba tanto por una defensa de sus “usos y costumbres” en el marco de un discurso *tradicionalista* (o comunitarista) de recuperación de una institucionalidad “ancestral”, presentada como opuesta al municipio “colonial”. Más bien se consideró que la forma de organización de las comunidades y su modelo de toma de decisiones basado idealmente en la participación directa, la deliberación en asamblea y en la elección de autoridades sin la mediación partidaria –lo que, estrictamente, no serían usos y costumbres “ancestrales” o “propriamente” guaraníes–, es *mejor* que el sistema municipal; es decir, más democrático, más justo y, además, más eficiente.

Resumiendo, podemos decir que el sistema de gobierno de Charagua persigue tres objetivos principales: i) alcanzar una re-distribución social y territorial del poder al interior del municipio, impulsando una descentralización más eficiente que la del sistema municipal, que acabe con el centralismo de Charagua Pueblo y sitúe a las comunidades rurales en el núcleo político-decisorio y de asignación de recursos económicos; ii) terminar con la falta de adecuación entre las instancias municipales y el sistema de organización política y territorial del pueblo guaraní a partir de capitanías, especialmente en lo que respecta a la interferencia partidista; y iii) lograr incluir a los dos grandes núcleos urbanos no guaraníes (Charagua Pueblo y Charagua Estación) al proyecto autonómico, garantizando el respeto de sus formas de organización, decisión y elección de autoridades: los “usos y costumbres” de los que no se definen como indígenas.

La identificación jurídica del *ñande reko* guaraní

En su conjunto podemos entender el Estatuto como un texto donde se plantea un ejercicio de identificación jurídico-política de aquello considerado central y “propio” de la identidad cultural guaraní, como una forma de juridificar, codificar

y expresar institucionalmente el *ñande reko* guaraní (“nuestro modo de ser”). Las apelaciones al *ñande reko* son muy utilizadas por los dirigentes guaraníes para explicar cómo son, cómo se organizan y en qué consiste la cultura e identidad guaraní, aunque en la configuración y popularización del concepto intervinieron actores “externos” o, como dicen los dirigentes guaraníes, “aliados naturales del pueblo guaraní” como ONG, o antropólogos e historiadores vinculados a ONG; con una especial influencia de la famosa “trilogía guaraní” de CIPCA elaborada por los jesuitas Bartomeu Melià (1988), Francisco Pifarré (2015 [1989]) y Xavier Albó (1990), coincidiendo con (y retroalimentando) el “renacimiento” guaraní de fines de los años ochenta²⁴. En todo caso, el Estatuto está impregnado de *ñande reko*, tanto en la denominación y diseño de la nueva estructura de gobierno, especialmente en la figura de la asamblea que, al igual que en otros pueblos indígenas, es entendida como “el valor más genuino y tradicional de la comunidad” (Melià 1988, 67), como también en la incorporación a lo largo del texto de recursos lingüísticos, simbología y concepciones ético-morales guaraníes. La idea del *Yaiko Kavi Páve* (“para vivir bien”); el concepto de *Iyambae* (“sin dueño” o “ser libres”), asociado no sólo a lo guaraní genérico, sino específicamente al Isoso –y con varios y complejos sentidos– (Combès 2005, Morell 2013, 108-112); o la búsqueda del célebre *Ivi Maraei* (“tierra sin mal”) serían los ejes centrales de un discurso de autoctonía guaraní que atraviesa todo el Estatuto. Sin entrar en discusiones sobre hasta qué punto son conceptos que expresan elementos diferenciales y propios de la historia o la cultura guaraní, se trata de un mecanismo de legitimación del proyecto político guaraní a través de la búsqueda de marcos culturales propios que lo diferencian del sistema municipal *karai*, no solo de sus estructuras de gobierno, sino también de sus referentes simbólicos e imaginarios.

No obstante, los límites en los intentos de expresar y capturar en una definición genérica, común y abstracta la “identidad guaraní” se vislumbran cuando tomamos en cuenta las diferencias y desigualdades existentes *entre y dentro* del propio pueblo guaraní. Ya sea en forma de matices étnicos y lingüísticos entre guaraníes de Charagua: ava-guaraníes de las capitanías de Charagua Norte y Parapitiguasu e isoseños-guaraníes del Isoso; o a partir de otro tipo de divergencias y desigualdades de género, religiosas, políticas o fruto de procesos más recientes de movilidad y diferenciación social: élites dirigenciales y bases, guaraníes urbanos y rurales, “profesionales” y sin formación académica, etc. Toda esta complejidad cuestiona no solo hasta qué punto hay una sola forma de entender la identidad guaraní, el *ñande reko*; también nos obliga a preguntarnos si el *ñande reko* es lo más relevante de las identidades vividas de los guaraníes.

24 Bartomeu Melià, en su libro “Ñande Reko”, Nuestro Modo de ser (1988) retoma el concepto a partir de apreciaciones lingüísticas del jesuita Ruiz de Montoya en su célebre Tesoro de la Lengua Guaraní (escrito en 1640). Según Melià, el *ñande reko* “mantiene todavía el significado que le daba Montoya “Modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre”. Esta acepción es todavía usual entre los Guaraní-Chiriguano actuales” (Melià 1988, 29).

La autonomía indígena en campaña. Un diálogo (tenso) entre unos y otros

- *Y si se aprueba el estatuto... ¿qué piensan hacer con los que no son guaraníes?*

- *Mire, don Pablo, para nosotros los guaraníes ustedes ¡no son nuestros enemigos! Más bien les miramos como a nuestros hermanos. No tenemos nada malo contra ustedes. Todo lo que tienen seguirá siendo de ustedes: sus casas, sus tierras, sus animales, su libertad... todo seguirá siendo como hemos. Lo único que queremos es tener buena vivienda, buena salud, buena educación, pero que todo esto llegue para todas nuestras familias guaraníes, y no como ahora: la ayuda llega a unos cuantos y el resto queda mirando. ¡Eso ya no queremos nosotros!*

- *Y una vez que estén en el poder, ¿qué van a hacer?, ¿están preparados para administrar los recursos?, ¿tienen gente capacitada?*

- *¡No pue don Pablo! Más bien querrá decir: ¿¡qué vamos a hacer!?. Porque no solo los guaraníes vamos a gobernar (...) ustedes también estarán en el gobierno de la autonomía indígena a través de sus representantes. (...) ¡Y juntos trabajaremos codo a codo para que todas y todos los charagüeños vivamos bien! (...)*

- *Mirá vos, si es así... ¡yo pues le digo “sí al Estatuto” el 20 de septiembre!*

Este diálogo no es la transcripción de un diálogo “real” entre un guaraní y un *karai* dubitativo y un poco temeroso en tanto que minoría no guaraní, don Pablo, quien tras esa breve charla con su “cumpa” guaraní, se tranquiliza y apuesta por el Sí a la autonomía indígena. Se trata de la transcripción de uno de los anuncios o cuñas radiales de la campaña por el Sí que refleja buena parte de su estrategia discursiva; al menos en los contextos urbanos, ya que también se emitieron cuñas radiales en lengua guaraní para las zonas guaraníes con ejes discursivos diferenciados.

Este anuncio radial se centra en destacar la inclusión y participación política de todos los charagüeños, más allá de sus orígenes o diferencias étnicas; en la defensa de la autonomía como un mecanismo de distribución de recursos y servicios básicos que permita mejorar las condiciones materiales de vida de las mayorías sociales de Charagua, sin exclusiones –“que todo esto llegue para todas nuestras familias guaraníes, y no como ahora”–; y en la reafirmación del respeto a la propiedad privada en el nuevo marco autonómico: *todo lo que tienen, seguirá siendo de ustedes*, respondiendo así a uno de los temores/rumores que más circulaban: “la autonomía indígena no respeta la propiedad privada”; “si tiene dos puestos en el mercado le van a quitar uno”, etc.

De una forma análoga a la cuña radial, podemos entender la campaña a modo de diálogo entre *unos* y *otros*: los del Sí y los del No. Un diálogo mucho más tenso y agrio, donde intervinieron elementos, actores y estrategias que no

siempre entraron en lo oficialmente permitido durante la campaña; un diálogo, a menudo, de sordos, en que se produjeron pocos cambios de posición. Pero al fin, un diálogo en que unos trataban de responder a los argumentos de los otros.

Desde una perspectiva formal, la campaña electoral del referéndum para la aprobación del Estatuto supuso un espacio de discusión pública regulada desde el Estado. En este caso, por el Órgano Electoral Plurinacional, compuesto por el Tribunal Supremo Electoral (TSE), que es el órgano electoral central; el órgano electoral descentralizado en Santa Cruz, el Tribunal Electoral Departamental de Santa Cruz (TED) y el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático (SI-FDE), que es una unidad que se ocupa específicamente de aspectos que atañen a la denominada democracia intercultural. El objetivo de la campaña fue crear un marco de discusión pública para que distintos actores políticos, previamente acreditados por el TED, puedan exponer sus respectivos argumentos y posiciones frente a la pregunta planteada²⁵ a través de dos respuestas dicotómicas: Sí o No. No se contemplaron campañas formales por el voto en blanco, nulo o la abstención, esta última, una opción prohibida y penada en Bolivia.

Una vez se han registrado y han recibido el aval del TED, los distintos actores registrados para hacer campaña por una de las dos opciones pueden transmitir y producir informaciones y propaganda política en igualdad de condiciones, dentro de un marco temporal predeterminado y sin transgredir una serie de prohibiciones (artículo 119 de la Ley del Régimen Electoral²⁶). El objetivo de la regulación del tipo de actores que pueden participar en campaña (organizaciones de los pueblos indígenas, organizaciones políticas y organizaciones de la sociedad civil), y de los contenidos de la propaganda, es que la información en circulación sea veraz y transparente para lograr que el votante tenga suficientes elementos para discernir y decidir su voto sin manipulaciones y de forma “racional”.

Esta sería la visión oficial, formal y un tanto edulcorada de una campaña electoral. En la práctica, y en un contexto como el charagüño, los mecanismos para persuadir y producir lineamientos políticos van mucho más allá de los términos formales que regulan una campaña; por otro lado, considerablemente estrictos y, por eso mismo, difíciles de controlar y de cumplir.

En total, fueron 12 organizaciones las que se inscribieron y recibieron el aval oficial del TED para hacer campaña formal, desde el 21 de agosto hasta 72 horas antes de la celebración del referéndum. En el caso del Sí, se inscribieron tres tipos de actores distintos:

25 La pregunta se planteó en estos términos: “¿Está usted de acuerdo con el Estatuto Autonómico Originario Guaraní Charagua Iyambae y su puesta en vigencia?”

26 Concretado en otros reglamentos elaborados por el Órgano Electoral, como el *Reglamento para la fusión de propaganda electoral en procesos electorales, referendos y revocatorias de mandato*, 19 de mayo de 2015.

- 1) las cuatro capitanías de Charagua;
- 2) la sección local del Movimiento Al Socialismo (MAS), a la cabeza del gobierno municipal desde las elecciones de marzo de 2015, en alianza con las cuatro capitanías guaraníes y con un alcalde guaraní, Belarmino Solano, que fue vice-presidente de la Asamblea Autónoma que redactó el Estatuto;
- 3) los “aliados naturales del pueblo guaraní” en Charagua, dos organizaciones con presencia en Charagua desde hace décadas: por una parte, la Fundación Centro *Arakuaarendá*, un centro de capacitación y formación política vinculado con los jesuitas que fue el espacio donde se redactó y aprobó el Estatuto, y donde en 1987 se formó la APG; por la otra, CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), una de las ONG bolivianas con más trayectoria, e influencia política, y que cuenta con una oficina en Charagua Pueblo desde 1976. CIPCA-Charagua ha sido un actor central en las luchas de las comunidades guaraníes por la tierra (sobre todo en las capitanías ava de Charagua Norte y Parapitiguasu), en la formación de la APG, en su posterior implicación en la gestión municipal y, desde 2009, en el proyecto autonómico indígena.

Además, sin estar registrados para hacer campaña, el Sí recibió un apoyo importante del gobierno central, especialmente del Ministerio de Autonomías²⁷: el propio ministro Hugo Siles participó en diversos actos de campaña y una parte importante del personal técnico y directivo del Viceministerio de AIOC estuvo presente durante semanas en Charagua, llegando a alquilar una casa en el pueblo. Teóricamente, la tarea del Ministerio era tan solo “socializar” los contenidos del Estatuto y dar apoyo logístico, pero en realidad se transmitió una visión claramente favorable a la autonomía. Además, pocos días antes del referéndum aparecieron por Charagua las dos máximas autoridades del Estado Plurinacional para escenificar la inauguración de dos proyectos de envergadura. El 17 de septiembre el Vicepresidente Álvaro García Linera llegó a San Antonio del Parapetí para inaugurar la exploración de un pozo hidrocarburífero de YPFB en un predio privado de la TCO- Parapitiguasu gracias a un pacto político directo con el directorio de la capitanía de Parapitiguasu, sin que mediara ni se reivindicara desde el directorio la necesidad de una consulta previa. Dos días después, y a menos de veinticuatro horas para el referéndum, Evo Morales escenificaba la firma del contrato con un grupo de inversión chino para financiar las obras de la reclamada carretera

²⁷ Desde la reestructuración del gobierno en enero del 2017, el Ministerio de Autonomías ha perdido su rango ministerial y ha sido degradado a Viceministerio (dependiendo jerárquicamente del Ministerio de la Presidencia), y el Viceministerio AIOC a una Dirección General. Aún es pronto para valorar cómo afectará esta reestructuración –que necesariamente conlleva una disminución presupuestaria y de personal– a los procesos autonómicos indígenas. En todo caso, el cambio es bien expresivo de las prioridades políticas del gobierno nacional y del lugar que ocupa en estas la agenda autonómica.

asfaltada El Espino-Charagua-Boyube, que permitirá mejorar las comunicaciones entre Charagua y la ciudad de Santa Cruz. Si bien en ninguno de los dos actos se habló explícitamente del referéndum, ambos despertaron polémica, suspicacias y, para muchos fueron interpretados como parte de la estrategia de campaña por el Sí, en que los capitanes guaraníes demostraban su capacidad de gestión y de “entrada” al Estado.

En el bando del No se registraron cuatro Juntas Vecinales de Charagua Pueblo (Mora Grande, Cotoca-San Miguel, Universitario y Los Tajibos) y una Junta Vecinal de Charagua Estación (Defensores del Chaco). Sin estar registrados oficialmente, también tuvieron un papel destacado el Comité Cívico de Charagua, cuya presidenta es además presidenta de una de las Juntas Vecinales por el No; la asociación de productores ganaderos de Charagua, AGACOR (Asociación de Ganaderos de Cordillera); y el Movimiento Demócrata Social (MDS) –antes, agrupación ciudadana Los Verdes–, la organización política a la que pertenece el gobernador de Santa Cruz, Rubén Costas, y que desde el año 2010 hasta el 2015 estuvo al frente de la alcaldía de Charagua, bloqueando todo aquello que tuviera que ver con el avance de la autonomía indígena (Albó 2012, 127-148).

Podemos decir que los dos bloques reflejaron una división de clase e ideológica “clásica”. Por el lado del Sí, los movimientos indígenas-populares, el “pueblo” de Charagua (que no Charagua Pueblo), el MAS y la APG con sus ONG aliadas; del otro, los exponentes y representantes de las viejas élites de Charagua: familias “tradicionales” *karai* de Charagua Pueblo, ganaderos y “residentes charagüeños” que viven en Santa Cruz pero mantienen vínculos e influencia política en el Pueblo, y suelen registrarse para votar en Charagua, por supuesto, a los *suyos*. A pesar de posiciones heterodoxas en el seno de ambos bloques, la ambigüedad de los sectores denominados collas, miembros de la sección local del MAS y algunos funcionarios de la alcaldía, y de las complicadas lógicas del Isoso, esta división creó cierto clima de polarización, contribuyendo a crear una frontera dicotómica que, de forma análoga con otras disputas electorales en Bolivia –como las dos primeras elecciones presidenciales de Evo Morales (2005, 2009), el referéndum revocatorio (2008) o el referéndum aprobatorio de la Constitución (2009)– dividió el campo político entre *pueblo* y *oligarquía*. La autonomía indígena se vinculaba así a una demanda de ese *pueblo* “plebeyo”, compuesto por los sectores indígenas y populares de Charagua.

Dentro de estos dos bloques, las estrategias de campaña y los discursos y argumentos que se escucharon durante la campaña variaron dependiendo de si los mensajes se enfocaban a las zonas urbanas o a las áreas guaraníes, y del tipo de actos y material de campaña (conversatorios, talleres, folletos, volantes, cuñas radiales, canciones, entrevistas). La campaña oficial por el No se focalizó casi exclusivamente en las zonas urbanas. No obstante, también tuvo una presencia sig-

nificativa, aunque más oculta, en el Isoso, una región con vínculos políticos con la derecha cruceña desde hace décadas, basados en una mezcla de redes clientelares con la Gobernación de Santa Cruz y sectores ganaderos charagüños, y alianzas entre éstos y algunos dirigentes isoseños miembros de las familias “importantes” o “verdaderas” (*tuisa vae reta*), una suerte de “casa real” que, desde hace al menos dos siglos, ejerce y se disputa el poder en el Isoso (Combès 2005). Como en otras campañas electorales, los sectores *karai* contrarios a la autonomía utilizaron las constantes e históricas disputas internas isoseñas, tratando de movilizar a su favor a los capitanes isoseños “opositores” o paralelos que existen en el seno de las dos capitánías isoseñas y dentro de varias comunidades, disputándose el poder y el apoyo social con los *mburuvicha* “oficiales” (u oficialistas). Estos mburuvicha paralelos, a su vez, y más allá de una posición clara sobre la autonomía, vieron en la campaña por el No una oportunidad para seguir librando sus propias batallas en contra de sus adversarios internos.

La campaña por el Sí estuvo mucho más estructurada y organizada que la del No. También podemos afirmar que, política, discursiva, e incluso estéticamente, fue más audaz que la campaña por el No. En las áreas guaraníes, especialmente en Charagua Norte y Parapitiguasu, la campaña se basó y utilizó las estructuras orgánicas de las capitánías, aprovechando a su favor los mecanismos de gestión y control territorial (y social) que éstas vienen ejerciendo en tanto que *gobiernos paralelos* a la estructura de gobierno municipal en los territorios guaraníes (Morell 2013). En las zonas urbanas se utilizó un discurso más seductor, asentado en la inclusión, la participación y las nuevas posibilidades de “desarrollo” para el conjunto de Charagua. Además de las ONG locales (que trajeron personal de sus oficinas nacionales) y del Viceministerio de AIOC, el Sí contó con el decisivo apoyo del Alcalde y de la mayoría de funcionarios y cargos políticos del municipio. En definitiva, la campaña por el Sí contó con más recursos económicos, logísticos y técnicos, además de más energías, complicidades y alianzas que la campaña por el No.

Este hecho formó parte de la propia campaña contra la autonomía, donde de forma recurrente se denunciaron los “intereses” e “injerencia” de CIPCA, Arakuaarendá y otros actores –incluso hablando de la interferencia de “extranjeros” con el “pretexto de hacer tesis”²⁸–, cuestionando hasta qué punto la autonomía indígena es realmente una demanda propia y real del pueblo guaraní y no un “invento” traído desde fuera. Desde el No se recurrió a una suerte de discurso auto-victimizador –“es una lucha de David contra Goliat”, “ellos nadan en euros y dólares, nosotros luchamos sin un peso”– que obviaba deliberadamente los apoyos de la

28 Las acusaciones llegaron también a los dos antropólogos “extranjeros” que no encontrábamos en Charagua durante la campaña. Al respecto, además de varios comentarios y rumores que se referían a nuestra presencia a través de términos como “espías”, “intrusos” o “financiadores”, circuló un documento firmado por tres presidentes de Juntas Vecinales de Charagua Pueblo donde denunciaban “la injerencia directa de otros actores que (...) se prestan al juego y a la campaña vil y mentirosa, como la ONG CIPCA, la Fundación Arakuaarendá, el Ministerio de Autonomías, extranjeros que con el pretexto de realizar tesis usan a nuestros hermanos guaraníes y ponen en tela de juicio la opción del No”.

Gobernación de Santa Cruz, o el activo bloqueo del proceso autonómico durante los cinco años de gobierno municipal de Los Verdes; hechos que, por su lado, eran recordados como estrategia de contra-ataque desde las organizaciones de la campaña del Sí.

Más allá de estas críticas, denuncias y reproches mutuos, que centraron gran parte de la campaña, podemos resumir los argumentos, ideas e imágenes asociados y confrontados al significativo “autonomía indígena” a partir de tres grandes ejes: defensa de la democracia, desarrollo e inclusión, y reconocimiento de los no-guaraníes.

1) Autonomía y defensa de la democracia

En gran medida, el discurso del No se articuló a partir de la defensa de “la democracia” en abstracto y entendida como contrapuesta a las “normas y procedimientos propios” o usos y costumbres guaraníes. Es decir, se presentó la *democracia comunitaria* reconocida por la Constitución como antagónica a la propia idea de democracia. La autonomía se asoció a menudo a un “régimen o dictadura indígena”, que se impondría tanto en las zonas urbanas como también en las áreas guaraníes. Se insistía en que las formas asamblearias se prestan fácilmente a la “manipulación política” y acaban haciendo valer los intereses de los capitanes o mburuvicha, o de las ONG que hay “detrás” de ellos. En palabras de uno de los portavoces del No, comerciante del Pueblo, de padres potosinos –es decir, clasificado como colla– y vinculado anteriormente a la sección local del MAS: “Los hermanos guaraníes serán sometidos a un régimen indígena (...) nuestros hermanos guaraníes ya no van a poder pensar de distintas formas, van a tener que aceptar lo que diga su capitán, eso es la asamblea, así va a ser”²⁹.

Ese discurso también fue utilizado por otro de los principales “voceros” del No, don Horacio Sambaquiri, un guaraní de Parapitiguasu con larga trayectoria como asesor de la capitánía y como dirigente, aunque sin llegar a ocupar nunca cargos orgánicos dentro de la capitánía. Sambaquiri fue el “célebre” concejal electo por la APG en las elecciones municipales del 2010 que, a espaldas de la APG, pactó la alcaldía con Los Verdes para poder obtener la presidencia del Consejo Municipal (Albó 2012, 140-141). Desde entonces, según los guaraníes “orgánicos”, Horacio es el paradigma del *mokoi rova* (“doble cara” o traidor). Sambaquiri fue uno de los críticos más radicales al proyecto autonómico guaraní, como se puede observar en este fragmento:

“Los usos y costumbres es una forma de llegar al poder antidemocrática, ajena a las comunidades. Si tanto hemos criticado a los ricos, a las logias que

²⁹ Discurso recogido en el conversatorio o “Foro-debate” entre un representante del Sí y del No, organizado por el Tribunal Electoral Departamental en Charagua Pueblo (15/09/15), retransmitido en directo por Radio Santa Cruz.

decían que solamente tal familia va estar en el poder (...) La forma de elección es a dedo, es pactada (...) Ha habido una revolución, mis abuelos también han ido a la revolución... por qué yo tengo que renunciar, tengo mis hijas, y tengo mis sobrinos... y ¿por qué?, ¿por qué nosotros vamos a volver a que cuatro capitanes decidan sobre esta tierra, por qué?³⁰

Varios de los folletos y volantes elaborados por la oposición insistían también en la idea que votar No era defender la democracia: “por la defensa del Voto Universal”, “para poder elegir democráticamente a nuestras autoridades”. Estas ideas calaron muy hondo entre los sectores no guaraníes, pero también entre los propios guaraníes, especialmente en el Isoso donde las “normas y procedimientos propios” no acaban de concretarse en un sistema claro de elección (y sucesión) de autoridades, se manipulan a menudo y, como demuestra el hecho de que existan capitanes “oficiales” y “paralelos”, no terminan de producir ganadores aceptados como *legítimos* por sus adversarios políticos. Así pues, la campaña por el No movilizó a su favor y encuadró en un discurso global sobre “la democracia”, aunque conceptualmente muy limitado y a menudo entremezclado con prejuicios racistas, algunos de las desafecciones que existen en el seno de las capitanías, esto es, dentro de los propios sistemas de democracia comunitaria.

Si esta fue una de las principales ofensivas discursivas de la oposición, desde la campaña por el Sí se respondió denunciando la falta de fundamento jurídico de tales acusaciones, recordando que el sistema de descentralización establecido en el Estatuto garantiza que cada zona elija a sus autoridades como considere oportuno, incluyendo voto universal e incluso partidos políticos, si así es decidido en las zonas urbanas. En palabras de Ronal Andrés, el joven, flamante (desde junio de 2015) y prometedor capitán grande de Charagua Norte, uno de los principales líderes por el Sí: “la capitanía no se mete en asuntos internos de ellos [Charagua Pueblo], ellos podrán desenvolverse de acuerdo a su propia política. Está totalmente respaldado, y si quieren elegir podrán elegir su alcalde con voto universal, como Charagua Estación ya eligieron a su sub-alcalde con voto universal, ¿esto es una democracia!”³¹.

Desde la campaña por el Sí también se apeló a los sectores no guaraníes que no forman parte de las elites tradicionales charagüeñas con la idea de que el nuevo modelo representa una profundización democrática, una oportunidad para conseguir que “dejen de mandar la rosca de siempre”. Se buscó, en fin, que los sectores “populares” del Pueblo o de la emergente y más colla Estación, se identificaran con un proyecto de regeneración de y para el pueblo llano charagüeño, sea o no guaraní.

30 Discurso recogido en el “foro-debate” organizado por el TED en la ciudad de Santa Cruz (10/09/15).

31 Foro-debate en Charagua, 15/09/15.

2) Autonomía, desarrollo y acceso al Estado

Mientras la defensa de una determinada concepción de democracia fue uno de los ejes centrales del discurso por el No, la autonomía como estrategia para conseguir más desarrollo centró buena parte del discurso del Sí. El Estatuto recoge lo que se supone que es la versión o modelo guaraní de desarrollo, el *Yaiko Kavi Páve*, que aparece hasta 15 veces a lo largo del texto, traducido como “para Vivir Bien”. El *Yaiko Kavi Páve* es, pues, una guaranización literal de los famosos *suma qamaña* y *sumak kawsay* aymara y quechuas.

Como es sabido, la incorporación del Buen Vivir/Vivir Bien en las constituciones boliviana y ecuatoriana generó muchos debates, y expectativas, en torno a modelos de desarrollo indígenas alternos al productivismo (capitalista o socialista); expectativas hoy defraudadas por la nítida apuesta gubernamental, en todo el arco de los denominados gobiernos progresistas latinoamericanos, por un modelo de desarrollo primario-exportador que, con más protagonismo estatal y una mayor redistribución de los excedentes de la extracción de recursos naturales, plantea claras continuidades con el extractivismo neoliberal en términos de impacto ecológico, dinámicas de dependencia económica y desigual redistribución de costos sociales y ambientales (Svampa 2013, Schavelzon 2015). Frente a esta apuesta política, desde las perspectivas críticas con el neo-extractivismo, los pueblos indígenas, sus organizaciones, propuestas y proyectos re-aparecen, de nuevo, en términos de nítida y prístina resistencia, como portadores o inspiradores de alternativas frente al desarrollismo. Como se puede intuir, este es un debate complicado e inabarcable aquí, pero imprescindible de abordar en la nueva Charagua autónoma y en la región del Chaco en general, donde las “empresas petroleras” (conocidas así, aunque estrictamente extraen sobre todo gas natural) extranjeras y, ahora también, la re-nacionalizada YPFB, son actores que generan múltiples y ambivalentes impactos, que van más allá del evidente (e irreversible) impacto ambiental (Gustafson 2010). En base a lo observado, podemos afirmar que a la hora de defender y disputar la autonomía, ésta se ha presentado como equivalente a desarrollo, pero no necesariamente de un modelo alternativo al desarrollo hegemónico, ni a un desarrollo inspirado por modelos “guaraníes”. Simplemente, *desarrollo*, sin demasiadas adjetivaciones ni matices. Así, durante la campaña apenas se han utilizado los recursos conceptuales de la Constitución que recogerían modelos de organización económica alternos: como el mismo “Vivir Bien” –en realidad, convertido en un eslogan de cualquier tipo de proyecto de desarrollo gubernamental–, u otros como “economía plural”, que aparece tan solo una vez en el Estatuto (art. 63.b), o “economía comunitaria”; términos que apelarían a modelos más asentados en las formas de organización económica

comunales e indígenas, y en elementos como la *reciprocidad* o la *armonía* con la naturaleza. Si estos tipos de repertorios conceptuales y discursivos han sido usados durante la campaña, ha sido sobre todo por parte de técnicos de ONG o del Viceministerio AIOC.

En el discurso por el Sí de los guaraníes, la autonomía fue presentada como un mecanismo que asegurará que los recursos y proyectos del Estado (obras, infraestructuras, bonos sociales...) y las regalías de la extracción de gas, lleguen –“bajen”– más directamente a Charagua, y sin la interferencia apropiadora de la Gobernación de Santa Cruz. Además, la autonomía aseguraría que estos recursos se distribuyan mejor, a favor de las mayorías sociales de Charagua, es decir, de las comunidades rurales guaraníes.

“Con la autonomía los proyectos bajarán y llegarán hasta las comunidades”; “vamos a coordinar directamente con el hermano Evo”; “con la autonomía nuestras regalías [de la extracción de gas dentro de los territorios guaraníes] ya no irán a la Gobernación, se quedarán aquí”; “estamos sentados en un banco de oro, pero Charagua no saca provecho, con la autonomía esto va a cambiar, el desarrollo llegará a Charagua”; “vamos a poder firmar convenios con instituciones internacionales”, etc. En estos discursos, repetidos prácticamente en cada acto de campaña, jugó un papel clave el nuevo gobierno municipal del MAS y figuras individuales que se presentan como intermediarios directos con el Estado o con el mismo Evo Morales, como el nuevo alcalde Belarmino Solano o Avilio Vaca, dirigente guaraní de Parapitiguasu con una larga trayectoria y desde las elecciones de octubre del 2014, diputado nacional por el MAS³². La autonomía se entiende así como un proyecto que permitirá consolidar los nuevos vínculos y conexiones con el Estado establecidos gracias a la reciente e inédita victoria del MAS en Charagua, resumidos en lemas como: “el proceso de cambio llegó a Charagua”, “Charagua se viste de azul”, el color del MAS. La autonomía permitiría, en fin, acoplarse mejor al sistema de redistribución de recursos de desarrollo proporcionados por el Estado, muy ligados (o condicionados) a la escenificación de lealtad política con el oficialismo y a vínculos cuasi-personales con el poder. La visita, un día antes del referéndum, de Evo Morales a Charagua Pueblo para “entregar” la reclamada carretera gracias, en palabras del mismo Evo, al “trabajo” del “hermano alcalde”, “los capitanes”, el “diputado Avilio”, el “ex-senador Juan Enrique Jurado”, es seguramente la máxima expresión del *premio* a esta lealtad que, debemos suponer, tendrá también su *precio*.

De ese modo, la autonomía guaraní se asociaría a un modelo más bien “convencional” de desarrollo, aunque en ningún caso depredador, ni exactamente “desarrollista”, sino ligado a una estrategia para la satisfacción de servicios y necesidades

32 Fuera del mundo guaraní, también ha habido personajes claves para este acceso al Estado, como el cantautor chaqueño, empresario, ex-senador y actual embajador de Bolivia en Ecuador, Juan Enrique Jurado, casado con una karai de Charagua Pueblo, con hijos en el pueblo y que representaría a los sectores *karai* “tradicionales” próximos (por convencimiento o “conversión”) al MAS.

básicas de población históricamente desatendida. No obstante, si bien se apeló a menudo al concepto de “desarrollo productivo” –ese fue el principal adjetivo con que se acompañó el concepto de desarrollo–, se trata de un modelo no tan preocupado por establecer mecanismos de soberanía o autogestión productiva partiendo de las realidades y potencialidades económicas locales, sino en lograr una mejor *posición política* para recibir (más) “proyectos” desde un “Estado cuasi-mágico dotado con nuevos poderes de desarrollo” (Gustafson 2010, 166). Por otro lado, y no menos importante, el desarrollo también se conseguiría con las posibilidades de nuevos vínculos con ONG, sobre todo, instancias de cooperación internacional.

A partir de estos discursos la autonomía se vinculó con imágenes de “progreso”, “mejora” y “avance”, muy presentes en las aspiraciones de los guaraníes en un contexto en que las comunidades rurales sufren más pobreza, escasez y exclusión que en las áreas urbanas de Charagua. Se trata, en todo caso, de un relato que apunta a mejorar las condiciones del *presente* y se enfoca hacia el *futuro*, lo que implica, en buena medida, dejar de lado los discursos que entienden la autonomía indígena en términos de justicia y reparación *histórica*, o que se centran en la *recuperación* de tradiciones. Significativamente, fue desde las posiciones del No que se vinculó la autonomía indígena al pasado, a menudo desde prerrogativas claramente racistas: “con la autonomía indígena vamos a volver 500 años atrás, a los tiempos de antes de la colonia”, negando las dimensiones contemporáneas, dinámicas y propositivas de lo indígena.

3) La inclusión del Otro no-guaraní. Autonomía y reconocimiento

Por último, el otro gran debate giró en torno de la inclusión o exclusión de los no-guaraníes dentro de la autonomía guaraní, un debate que nos retrotrae a debates propios del multiculturalismo, como la cuestión de las “políticas del reconocimiento” de los colectivos *diferentes* o *minoritarios* (Taylor 2009). Podemos considerar que la autonomía guaraní plantearía una suerte de “multiculturalismo al revés”: ya no es el indígena quien, en tanto diferente, subalterno, Otro, debe adaptarse o incluirse en una institucionalidad teóricamente “neutra” o “universal”, vacía de contenidos culturales particulares pero que no deja de expresar la cultura de la sociedad dominante. En el nuevo sistema autonómico se le plantea al no-guaraní incorporarse en una nueva institucionalidad explícitamente afirmada desde la cultura históricamente excluida.

De forma análoga al discurso de la oposición cruceña desde la llegada al poder de Evo Morales, especialmente en los años álgidos del conflicto regionalista (2005-2009), en Charagua el discurso del No consistió en denunciar la exclusión, la discriminación y la falta de reconocimiento de los no guaraníes en el Estatuto. Se habló mucho, por ejemplo, de la imposición de una “ciudadanía guaraní” que

despojaría a los no guaraníes de sus derechos como ciudadanos; también se denunciaba el “racismo” o los impulsos de “venganza” de los guaraníes contra los no guaraníes.

El discurso del Sí confrontó estas ideas con sus antónimos: inclusión de todos, participación sin discriminación, convivencia. Se recordó a menudo que el Estatuto no solo se había hecho de forma abierta y participativa, sino que había pasado un control de constitucionalidad que garantizaba el respeto de todos los derechos reconocidos en la Constitución. Además, se optó por un discurso no tan combativo que, sobre todo en los núcleos urbanos, evitaba retrotraerse, por ejemplo, a la historia de luchas armadas entre colonizadores *karai* y guaraníes. Un ejemplo significativo de esto es que los calendarios y banderolas con el rostro desafiante de *Apiaguiki Tumpa*, el líder-profeta del alzamiento guaraní de *Kuru-yuki* en 1892 (Combès 2014), circularon mucho más en las zonas guaraníes que en Charagua Pueblo.

Otra respuesta por parte del Sí fue apelar a las posibilidades de reforma estatuyente posterior a su aprobación –“el Estatuto no está escrito en piedra”– para incluir y reconocer más explícitamente a los distintos grupos sociales de Charagua. De esta forma, se reconocía implícitamente que fue un error incluir en el Estatuto solo referencias genéricas a la diversidad interna de Charagua, sin nombrar directamente a los grupos y sectores que configuran esa diversidad³³.

El discurso del No denunciando la exclusión de los no guaraníes es revelador de dos cuestiones. En primer lugar, de la importancia de ser identificado, reconocido y nombrado en un Estado Plurinacional que se expresa en términos de diversidad cultural, si bien solo por aquella pluralidad representada por las “naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Las palabras que siguen, también en boca del comerciante colla portavoz del No, reflejan esta necesidad, casi ansiedad, de identificación y nombramiento, además de una potencial explosión de grupos sociales que reclaman algún tipo de *reconocimiento* de su especificidad:

“El Estatuto no toma en cuenta a los quechuas, aymaras, menonitas, ganaderos, magisterio, comerciantes, jóvenes, niños, transportistas... ¿cómo es posible? (...) El contenido del Estatuto no refleja nuestra verdadera realidad, nuestra verdadera convivencia. El Estatuto no nos identifica, si nosotros somos charagüeños, somos *karai*, somos collas ¿o qué somos?! Simplemente identifica a los guaraníes, a los hermanos guaraníes, los demás somos excluidos”

En segundo lugar, el discurso de la exclusión en boca de los *karai* urbanos refleja las consecuencias (y la auto-consciencia) no solo de un simple y evidente recambio de élites, sino también de la decadencia de la *hegemonía karai* en Charagua. El hecho de que del gobierno municipal de Los Verdes (2010-2015), vin-

³³ El artículo 1 es el que más claramente se refiere a la diversa composición social de Charagua: “su población está conformada por mujeres y hombres mayoritariamente Guaraní, como así también de diverso origen social, cultural, religioso, nacional, condición económica y creencias, que hacen al conjunto de su sociedad como colectividad diversa”.

culado con esos sectores *karai* “tradicionales”, fuera encabezado por un guaraní (o isoseño-guaraní), o que durante los actos centrales de campaña, la oposición *karai* a la autonomía hablara sobre todo a través de un portavoz colla declaradamente masista o de un guaraní díscolo, son un reflejo más de esta pérdida de la histórica centralidad *karai* y, quizás, de la emergencia de una nueva hegemonía asentada en lo guaraní. Hoy día en Charagua, para que un proyecto político no guaraní sea mínimamente viable no solo debe utilizar el discurso de lo indígena y, concretamente, de lo guaraní, sino que tiene que utilizar físicamente como portavoces o aliados, a los guaraníes o, como mínimo, a sectores de extracción popular e indígena.

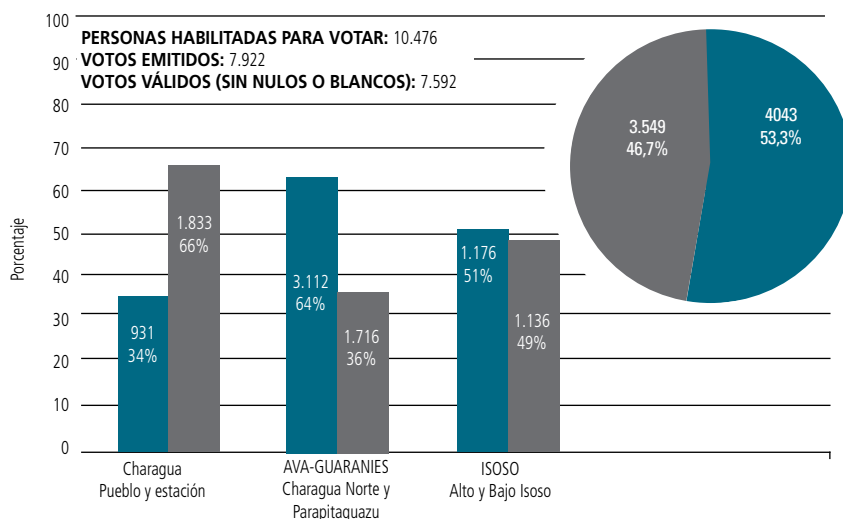
Por supuesto, el imaginario de Charagua Pueblo como espacio eminentemente *karai* pervive. O más bien, resiste en repliegue frente a una realidad dinámica y en creciente complejización que desmiente (y amenaza) los propios fundamentos de un relato de tipo “pionero”, que interpreta la colonización *karai* de la región como hazaña épica, modernizante y civilizadora. En este imaginario, impregnado de nostalgia, Charagua Pueblo se entiende como una suerte de reserva moral de una charagüeñidad profunda, más criolla que mestiza, construida históricamente en contraposición al indio, al campesino *camba*, al antiguo “peón” de hacienda, al guaraní.

En la campaña se han podido ver y escuchar reminiscencias de esta Charagua orgullosa de su “sangre criolla” o, incluso, “española”, que re-afirma su pasado colonial y colonialista. A menudo, expresado a través de frases y actitudes abiertamente racistas contra los guaraníes: “¿Cómo van a gobernarnos estos indios de mierda?!” la frase “estrella” que en boca de cierto tipo de *karai* condensa tanto la persistencia del racismo como, sobre todo, la incapacidad para comprender los cambios sociales que suceden cerca, o frente sí mismos.

Tras los resultados. Demoscopia charagüeña

Si analizamos los resultados electorales nos damos cuenta que, más allá de revelar las distintas estrategias discursivas y significados que pugnan para asociarse y llenar el significante “autonomía indígena”, los argumentos que centraron la campaña del referéndum han tenido una influencia relativa a la hora de determinar el grueso del voto de los charagüeños. En términos de resultados electorales, apenas ha habido cambios substanciales con respecto al primer referéndum de “acceso” a la autonomía indígena del 6 de diciembre de 2009. A continuación, vamos a desgranar brevemente algunas de las dinámicas que subyacen en los resultados del referéndum del 20 de septiembre.

Gráfico 1
Resultados del referéndum del 20 de septiembre de 2015 por zonas territoriales



Fuente: elaboración propia en base a datos electorales del TSE³⁴.

Si distribuimos los resultados por zonas territoriales podemos observar dinámicas de voto claramente diferenciadas que responden y expresan diversas dinámicas de diferenciación socio-espacial entre i) áreas urbanas y rurales, ii) guaraníes y no guaraníes, y dentro de las zonas guaraníes iii) entre ava-guaraní e isoseños-guaraníes. Como se observa en el gráfico, nos encontramos con el siguiente panorama:

1) Rechazo nítido en las dos zonas urbanas (Charagua Pueblo y Charagua Estación), cada una de ellas con composiciones sociales distintas –más *karai* el Pueblo y más colla la Estación– pero, significativamente, con el mismo porcentaje de rechazo al Estatuto (66%). Como reconocían los impulsores de la autonomía, habría dos tipos de No: un *No estructural* –tomo prestada una categoría utilizada por una técnica de CIPCA–, representado por el No rotundo e insalvable a la autonomía indígena en tanto que indígena, emitido por los sectores *karai* “tradicionales” de la “vieja” Charagua en repliegue. Pero, por otro lado, también se reconocía un No de protesta más circunstancial y dubitativo, sobretudo de los sectores colla y otros *karai* más “abiertos”, descontentos con el nuevo gobierno municipal –sobre todo con el sistema de repartición de cargos y puestos de trabajo– o que tras

34 En la página web del Órgano Electoral Plurinacional se pueden consultar los resultados desagregados por cada uno de los recintos electorales. Ver: <http://resultados.oep.org.bo/ResultadosRef/Formularios/wfrmResultados.aspx?Dep=7> [30/11/15, última consulta] Agradezco a Ramiro Mandepora, vocal del Tribunal Electoral Departamental, la facilitación de más datos.

la reciente e histórica victoria del MAS en Charagua, a la que contribuyeron, no veían claro transitar hacia otro sistema que pusiera en duda la presencia del MAS como tal.

2) Apoyo masivo al Estatuto en las dos capitanías ava-guaraní, de una forma casi indiscutida en Charagua Norte (82%) y con menos énfasis en Parapitiguasu (69%), donde el Sí se impuso en todas sus 11 comunidades, aunque por muy poco en su comunidad más poblada y étnicamente mixta, San Antonio del Parapetí. Se trataría de un Sí orgánico, que respondió a los lineamientos de la organización guaraní y que encaja con esta idea de voto según pertenencia étnica, de clase y estatus en un marco en que los antagonismos sociales se politizan y expresan dicotómicamente: guaraní vs. *karai*, comunario vs vecino, peón vs hacendado. En palabras de un técnico de ONG: “La autonomía indígena en Charagua significa una confrontación de lo indígena frente a lo criollo, pero también una confrontación de clase entre los peones y las comunidades contra los hacendados”.xx

3) Empate en el conjunto del Isoso, con tan solo 40 votos de diferencia a favor del Sí. Si bien hubo significativas diferencias entre el Alto Isoso, que rechazó el Estatuto con el 61%, y el Bajo Isoso, que de forma inversamente proporcional votó Sí con un 61% –diferencias que podríamos entender como una expresión electoral de la histórica división y dualidad entre el Alto y Bajo Isoso (Combès 2005)–, en conjunto el Isoso expresa sus lógicas y dinámicas *autónomas* también a través del voto: autónomas tanto con respecto al conjunto del “mundo guaraní”, como al propio proyecto autonómico. Como sucedió durante diversas fases del proceso autonómico, otra vez el “factor isoseño” (Morell 2013) vuelve a ser determinante. Durante el referéndum el Isoso aparecía siempre como espacio ambiguo, conflictivo, difícil, enigmático y, sobre todo, *diferente*: “el Isoso es un mundo aparte”, “no se puede confiar en el isoseño, se vuelca siempre, no tiene una sola posición”, etc. Frases en boca de guaraníes (ava-guaraníes) o de técnicos de ONG, poco importa. En todo caso, se revela que el pasado tiene su peso en el presente: ya sea demostrando la persistencia de la oposición entre *ava* y *tapii*, que desdibuja el discurso de *unidad* de la “nación guaraní” y pone en relieve la herencia *chané* del Isoso; o en la permanencia de los constantes conflictos internos y “golpes de estado orgánicos” que, en palabras de Isabelle Combès, “son el sistema político isoseño y no la novedad o la crisis puntual que parecen ser” (2005, 329).

Si comparamos estos resultados con el referéndum de acceso a la AIOC de diciembre de 2009 resulta evidente que después de seis años de proceso autonómico las posiciones de los charagüeños sobre la autonomía indígena no se han alterado de forma sustancial; si bien se observa una leve tendencia general hacia el No: el 6 de diciembre de 2009 un 55,7% dijo Sí a la autonomía indígena³⁵, una

35 Para consultar los resultados desagregados y comentarios del referéndum del 6 de diciembre de 2009, ver Albó 2012: 125-127.

proporción levemente mayor que en el último referéndum aunque con menos votantes en términos absolutos puesto que durante estos seis años la población charagüeña ha crecido de forma significativa. También entonces las tendencias por zonas territoriales fueron prácticamente las mismas: rechazo claro en las zonas urbanas, fuerte apoyo en las capitánías ava-guaraníes y virtual empate en el Isoso, tanto en su conjunto, como –a diferencia del último referéndum– en el seno de las dos capitánías isoseñas.

Por último, cabe apuntar que en contraste con los resultados del referéndum, en las elecciones municipales de marzo del 2015 se produjeron movimientos que desdibujaron las diferencias apuntadas entre zonas urbanas y rurales, y entre guaraníes y no guaraníes: el MAS aliado con las cuatro capitánías guaraníes, que competía con el conservador MDS –que detentaba el gobierno municipal desde 2010 y contrario a la autonomía indígena³⁶–, se impuso en las zonas ava-guaraní (69%), pero también en los dos núcleos urbanos, de forma mucho más clara en la Estación (58%) que en el Pueblo (53%). El Isoso, de nuevo, siguió sus propias lógicas: una clara mayoría de isoseños no siguieron la “alianza orgánica” entre sus capitanes y el MAS, y votaron por el MDS (65%), con un candidato isoseño-guaraní (el anterior alcalde).

Conclusiones no concluyentes

Tomando en cuenta esta complejidad reflejada en los resultados, podemos concluir detallando algunos retos futuros de la flamante Autonomía Guaraní que hemos ido señalando a lo largo del texto y que resumiremos en tres retos principales; a saber: crear algo distinto y mejor a lo anterior; la inclusión efectiva del Otro no-guaraní y de los sectores contrarios a la autonomía guaraní; y la construcción de una autonomía autónoma al Estado y a las (crecientes) presiones (neo)extractivistas sobre el territorio charagüeño.

1) Pensar, y actuar, más allá de “lo viejo”

Superado el primer reto inmediato, la elección de las nuevas autoridades autonómicas (agosto-septiembre 2016) (al respecto, ver Gonzales 2017 y Peña 2017), y la conformación oficial del Gobierno Autonómico (enero 2017), el siguiente reto es (y será) poner en funcionamiento un nuevo entramado institucional complejo en el marco de una realidad local no menos compleja y, además, en un contexto nacional aparentemente no muy favorable para esta clase de experimentos: con un Estado que cada vez hace más explícita su apuesta por la re-centralización, y

³⁶ En las elecciones subnacionales del 29 de marzo de 2009 aparte del MAS y el MDS (antes “Los Verdes”), también se presentaron el “histórico” Movimiento Nacionalista Revolucionario, que tuvo un apoyo significativo en Charagua Pueblo (15%), y la UCS (Unidad Cívica Solidaridad), con mucho menos apoyo. Ninguno de los dos obtuvo representación en el Consejo Municipal.

con una caída de los precios internacionales del gas que repercute directamente en la capacidad de financiación de las entidades territoriales autónomas, indexadas al impuesto sobre los hidrocarburos. En este contexto, los representantes de la Autonomía Guaraní tendrán que demostrar que la autonomía indígena –el nuevo engranaje institucional pero también el conjunto de demandas y expectativas vehiculadas a través de esta noción– no solo es diferente, sino también mejor que el anterior sistema municipal, que “lo viejo”.

Sin duda, todavía es demasiado pronto para lanzar valoraciones al respecto. Para esto se necesita perspectiva temporal y, sobre todo, perspectiva etnográfica: nuevos trabajos empíricos que revelen cuales son las principales dinámicas y problemáticas en el marco del día a día. Aun así, me atrevo a sugerir algunos retos que tienen que ver con un aspecto fundamental: las dificultades que entraña pensar, y actuar, más allá de un marco político-institucional –el sistema municipalista, o más en general, el “sistema karai”– en que los guaraníes se han socializado políticamente.

La misma *intelligentsia guaraní* ha pensado auto-críticamente, y de una forma compleja y honesta, este tipo de cuestiones que tienen que ver con la influencia o internalización de lo *karai* y lo guaraní. Como afirman José Ledezma y Heidy Aruchani (2013, 29): “En la práctica el “Estado Neocolonial” es parte de las estructuras mentales de una mayoría de los Asambleístas, Capitanes comunales y bases. Es decir, como que “cuesta” pensar en otra forma de gobierno que el establecido, se nace con el Estado que conocemos”. Milton Chakay, sociólogo guaraní y ex *mburuvicha* de autonomías de la APG-nacional encontraba “rastros del municipalismo” en el estatuto de Charagua y hablaba de “contaminación de la mentalidad *karai*” para referirse a la preocupación excesiva de los guaraníes por el acceso a cargos políticos. Pero a la vez, asumía lo difícil de “salirse” de un marco del que ya formas parte y que, además, transforma –a veces para siempre– a quienes ocupan posiciones de poder. Por su lado, el añorado antropólogo isoseño Elio Ortiz (2007, 11), lanzaba reflexiones de alcance más general y profundo en torno a lo “paradójico y contradictorio del mundo guaraní”: “entre esas paradojas, tenemos el rechazo al *karai*, la oposición al sistema *karai* y la oposición al Estado. Todos los guaraní renegamos contra el sistema *karai*, pero cada vez somos más *karai*, cada vez queremos ser más *karai*”.

Hay que tener en cuenta que, en el caso específico de Charagua, durante los últimos diez años, los guaraníes han estado no solo implicados dentro de las instancias de participación del municipalismo (como los Comités de Vigilancia), sino directamente en su sistema de gobierno, a la cabeza del “sistema *karai*”: desde la victoria del primer alcalde guaraní en 2004, Claudio López, los dos siguientes alcaldes, así como la mayoría de concejales, han sido guaraníes. En este sentido, es más que revelador que el cargo de “coordinador” de la Autonomía,

el TRI, haya recaído en Belarmino Solano, quien ha transitado directamente desde la alcaldía (ganada en marzo de 2015) a ostentar este nuevo cargo ejecutivo. Aunque los guaraníes impulsores e ideólogos del proyecto insistían en que el TRI no puede compararse con el “poder” que tenía el anterior alcalde municipal –de hecho, tiene un mandato inferior (tres años) al de un alcalde (cinco) y puede ser revocado por la Asamblea Autónoma–, lo cierto es que este traspaso evidencia las continuidades con el anterior sistema municipal. Pero además, queda también patente la habilidad estratégica guaraní, conscientes de que Belarmino acumulaba un caudal importante de legitimidad democrática (en este caso, representativa) y que, al no haber terminado el mandato como alcalde, “merecía” ocupar este nuevo cargo. Algo que, de no ser así, hubiera podido dificultar la extinción de la institucionalidad municipal y la transición a la autonomía.

Un aspecto central en donde se vislumbrarán las capacidades de ruptura (o no) con “lo viejo” será en el rol que asumirán las Ñemboatí Reta, las distintas instancias assemblearias de “decisión colectiva”: tanto en lo que respecta a sus roles y funcionamiento interno, como también en sus relaciones con los otros órganos del gobierno autónomo. En el estatuto se califica la Ñemboatí Reta como “máximo órgano” de gobierno y se le atribuyen, especialmente a la Ñemboatí Guasu o Asamblea Autónoma importantes funciones que oscilan entre las atribuciones de un órgano de control y fiscalización de los otros poderes instituidos, capacidad normativa así como atribuciones de propuesta, veto y aprobación de políticas y planes económicos. Los ideólogos del proyecto entienden que la institución de la asamblea en el núcleo de la Autonomía representa la principal novedad y aportación del modelo autónomo, el “alma” de la autonomía, aquello que permitirá que “el pueblo tenga el poder”. No obstante, la gran cuestión es dónde residirá el poder real: si en unas asambleas que, en última instancia, tendrán más o menos fuerza dependiendo de la capacidad de auto-convocatoria y auto-organización social –y que a nivel comunal y zonal no gozarán de un sueldo fijo y personalizado–; o en las instancias de representación política según funciones ejecutivas (Tëtarembiokuai) o legislativas (Mborokuai Simbika Iyapoa Reta) más asentadas, con mayor capacidad logística y un sueldo mensual para el desempeño de los cargos políticos.

2) Los Otros no-guaraníes: inclusión, disenso y bloqueo

En los debates inmediatamente posteriores al referéndum en los que las capitánías guaraníes empezaron a definir el nuevo sistema de elección se hizo evidente una preocupación: cómo garantizar que los sectores que durante años han bloqueado el proceso autónomo, sean sectores *karai* del Pueblo, capitanes isoseños “pa-

ralelos” o guaraníes díscolos, ocupen los nuevos espacios de poder y vacíen de contenido político y de sentido el proyecto autonómico. Se hablaba mucho de “poner candados”, es decir, establecer mecanismos específicos dentro de las normas y procedimientos propios para evitar que, al menos en la primera elección de autoridades autonómicas, los “opositores” se apropien de los órganos de gobierno de la autonomía y bloqueen su desarrollo.

Después del referéndum se insistió mucho en un discurso de tipo incluyente y reconciliador: “hay que botar la camiseta del sí y del no, ahora lo que toca es construir todos juntos la autonomía indígena”. Es evidente empero, y comprensible, que ése *todos* excluye a *algunos*, al menos a aquellos que de forma más persistente han negado la propia posibilidad y legitimidad de construcción de una autonomía indígena en Charagua, a menudo desde prerrogativas racistas. No obstante, y más a medio término, se plantea la cuestión de cómo se expresará la “oposición” política en un sistema que no canalizará (o no al menos formalmente) el *disenso* a través de partidos políticos o del voto de la mayoría, sino mediante nuevos canales deliberativos colectivos que, teóricamente, buscan privilegiar mecanismos consensuales.

Así, una de las grandes innovaciones, y a la vez reto, del proyecto autonómico guaraní es la cuestión de la inclusión del Otro no-guaraní en un sistema definido desde el *ñande reko* guaraní. Ya hemos visto el tipo de diferencia o alteridad más absoluta que pueden representar ciertos sectores *karai*; también hemos hecho referencia a cómo las particularidades y conflictos isoseños desafían la comprensión lisa, generalista y orgánica de lo guaraní. Pero además, su rol durante la campaña y su creciente dinamismo y emergencia como una nueva élite económica urbana en Charagua ponen de relieve otro tipo de *otredad* y posición ambigua con respecto a la autonomía guaraní, la de los *otros indígenas* de Charagua: los denominados “collas”, “paisanos”, “residentes del interior” o “campesinos”, los migrantes quechuas y aymaras que han sido interpelados por el proyecto guaraní en tanto que “hermanos indígenas”. En la mayoría de los casos esto no ha sido suficiente para convencer a unos “indígenas” que, frente a los guaraníes, se conciben claramente como diferentes, portadores de un proyecto de modernidad y desarrollo asentado en una estricta ética del trabajo duro y constante, basado en el ahorro, el comercio, el esfuerzo y la inversión. Algo que no termina de encajar en cómo se representa a menudo al guaraní: flojo, derrochador, cambiante, improductivo; caracterizaciones que, paradójicamente, se acercan a las representaciones del guaraní por parte de las viejas élites charagüeñas. En cualquier caso, estos “nuevos” charagüeños que reivindicán otro tipo de indigeneidad, y un mayor protagonismo político, a pesar de su desconfianza inicial y su voto mayormente contrario, están llamados a jugar un rol importante en la nueva autonomía.

3) Una autonomía indígena *autónoma* al Estado y al (neo)extractivismo

Como hemos señalado al inicio, desde muchos sectores que reivindican la “esencia” del proyecto plurinacional o, simplemente, el respeto gubernamental por los mandatos y derechos constitucionales, Charagua representa una esperanza, una posibilidad de vuelta a la agenda relegada de derechos indígenas, descolonización, comunitarismo, Buen Vivir: el “baluarte” del Estado Plurinacional. Ya hemos señalado la importancia de las ideas de desarrollo y modernidad entre los guaraníes de Charagua, y su asociación con el proyecto autonómico de forma mucho más evidente que con el nuevo repertorio conceptual plurinacional, la apelación a la reparación histórica o la recuperación de la tradición. La derrota del Estatuto de Totorá Marka, que optó por utilizar un lenguaje mucho más vinculado a estos campos discursivos³⁷, si se quiere de una forma más *esencialista* (Portugal 2015, Guarachi 2015), demostró la importancia de que los proyectos políticos indígenas tomen en cuenta las necesidades, aspiraciones y expectativas *reales* de los pueblos indígenas, aunque éstas no pasen necesariamente por mantener el discurso indigenista oficial u ortodoxo. Al fin y al cabo, Totorá Marka demostraría que el recurso al famoso “esencialismo estratégico” no siempre resulta una buena estrategia.

Cerraremos este texto con una breve viñeta que, sin necesidad de demasiados comentarios, tiene la capacidad de señalar algunos límites de aquellas concepciones demasiado lineales que, frente a la “traición” por parte del gobierno al proyecto original plurinacional, trasladan sus esperanzas (y la responsabilidad) a los pueblos indígenas en tanto que portadores casi “naturales” de alternativas políticas, económicas o, incluso, civilizatorias. A la vez, el relato ilustra las dificultades –también entre la dirigencia guaraní– de apostar por construir una autonomía *autónoma* al Estado y a las dinámicas económicas extractivistas.

La noche de la histórica victoria, un asesor de la APG que trabaja en procesos de consulta previa y negociación entre empresas petroleras y capitánías guaraníes, me mandó un mensaje de texto al celular: “¡Viva la autonomía indígena! pero con consulta previa”. Enseguida codifiqué el sentido implícito de su SMS: si se renuncia a la consulta previa, una autonomía indígena pierde *autonomía* y, en buena medida, sentido. Con su reivindicación de la consulta previa estaba haciendo referencia a las recientes polémicas y disputas relacionadas con las actividades hidrocarburíferas de la empresa estatal YPFB en territorio guaraní.

El 17 de septiembre de 2015, tres días antes del referéndum, el Vicepresidente Álvaro García Linera llegó a San Antonio del Parapetí, comunidad semi-urbana que ejerce de capital de la capitánía de Parapitiguasu. Linera, iba acompañado

³⁷ Una simple comparación terminológica entre el estatuto de Charagua con el Estatuto de Totorá Marka da cuenta de este tipo de diferencias de recursos conceptuales: términos como “cosmovisión” aparece 21 veces en el Estatuto de Totorá Marka y 3 en el de Charagua; las referencias a lo “ancestral” o a la “ancestralidad” aparecen hasta 45 veces contra 9; el concepto de “descolonización” 3 en el Estatuto de Totorá, y ninguno en el de Charagua

del Ministro de Hidrocarburos, el presidente de YPFB y el Ministro de Autonomía (que, esta vez, no discursó), además del diputado guaraní Avilio Vaca y de autoridades municipales de Charagua y de la capitanía de Parapitiguasu. A través de un acto repleto de discursos solemnes y, sobre todo, patrióticos, donde el “Vice” agradeció repetidas veces la “responsabilidad” y el patriotismo de los mburuvicha de Parapitiguasu –y bailó al son de las flautas y tambores guaraníes ataviado con un sombrero chaqueño–, se dio por inaugurado el inicio de la perforación de un pozo de gas por parte de YPFB; la empresa que “ahora es de todos los bolivianos”, como se insistió en prácticamente todos los discursos. El inicio de las actividades hidrocarburíferas de YPFB se avaló mediante un “pacto político” entre el gobierno nacional y el directorio de la capitanía Parapitiguasu, que incluía distintos “proyectos” en forma de infraestructuras para las comunidades, pero no la celebración de una consulta previa, libre e informada a las comunidades afectadas. Es decir, el Vice “bajó” a Charagua para dar inicio a un proceso de actividad hidrocarburífera dentro de un territorio indígena titulado (aunque, estrictamente, la perforación se produce en un predio privado de un “tercero”) a través de una negociación bilateral que obvió todo el procedimiento que implica una consulta previa, un derecho constitucional (e internacional) de los pueblos indígenas, que también es recogido ampliamente en el Estatuto autonómico (art. 11) aprobado en referéndum solo tres días después del acto de inauguración.

Avilio Vaca, diputado nacional guaraní por el MAS desde octubre de 2014, anterior capitán grande de Parapitiguasu, el único constituyente guaraní en la Asamblea Constituyente y uno de los principales ideólogos de la autonomía guaraní, recordó en su discurso que ya no es necesario “hacer bloqueo”, “acarrear a comunarios, hacerles sufrir y pelear”, ahora pueden “tratar directamente con el gobierno y negociar”. Sus palabras eran una referencia clara, y una crítica frontal, a los “hermanos” guaraníes que protagonizaron el bloqueo de agosto de 2015 en la capitanía de Tokovo Mora, situada a 100 km al norte de Charagua. Los “hermanos” de Takovo Mora decidieron bloquear justamente para exigir lo que en Parapitiguasu se “negoció políticamente” sin “sufrir ni pelear”: la celebración de una consulta previa ante la voluntad de YPFB de realizar una exploración hidrocarburífera dentro de la TIOC; aunque, como en Parapitiguasu, también en un predio privado titulado como “tercero”. El 18 de agosto la policía recurrió a la fuerza en la comunidad de Yateirenda para romper el bloqueo dejando decenas de heridos y 27 detenidos, 12 de ellos con cargos judiciales pendientes, entre los cuales está Ruth Yarigua, ex-capitana de Charagua Norte y actual asambleísta guaraní en la Asamblea Legislativa de Santa Cruz. Varios participantes en la movilización denunciaron la brutalidad policial, que incluyó el “asalto” dentro de algunas casas para detener a la fuerza a dirigentes y comunarios concretos. Aunque con mucha

menos difusión mediática, las imágenes, videos e informaciones que circularon³⁸ recuerdan la desmedida y violenta intervención policial de Chaparina en septiembre de 2011, en el marco de la primera marcha indígena en defensa del TIPNIS³⁹.

Cerramos volviendo al acto pro-exploración petrolera de San Antonio. Mientras el Vice inaugura simbólicamente el inicio de la perforación, rompiendo físicamente una vasija con chicha contra una de las máquinas perforadoras, un asesor que había estado apoyando y coordinando la campaña por el Sí en Parapitiguasu me comenta que ya informó a los *mburuvicha*. No va a seguir trabajando con ellos: “si no apoyan la consulta, tampoco yo les voy a apoyar, se vendieron pues. A veces parece como que ni ellos mismos creen en su autonomía”.

Referencias

- Albó, X. (1990). *Los Guaraní-Chiriguano 3. La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA - Cuadernos de Investigación N° 32.
- Albó, X. (2012). *El Chaco Guaraní: Camino a la Autonomía Originaria – Charagua, Gutiérrez y Proyección Regional*. La Paz: CIPCA - Cuadernos de Investigación N° 79.
- Albó, X., & Romero, C. (2009). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bazoberry, O. (1994). El pueblo guaraní en Bolivia: organización y programa político. *Tesis de Licenciatura*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón (UMSS).
- Cameron, J. (2012). Identidades conflictuadas: conflictos internos en las Autonomías Indígena Originario Campesinas en Bolivia. *Ensayo presentado en el Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes*. Londres: Instituto para el Estudio de las Américas.
- Canessa, A. (2006). *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Canessa, A. (2012). *Intimate indigeneities: Race, sex, and history in the small spaces of andean life*. Durham: Duke University Press.
- Caurey, E. (2012). *Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore, una mirada a nuestro modo de ser*. Territorio Guaraní – Bolivia.
- Colque, G. (2009). *Autonomías indígenas en tierras altas. Breve mapeo para la implementación de la Autonomía Indígena Originario Campesina*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Combès, I. (2005). *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB, IFEA.
- Combès, I. (2014). *Kuruyuki*. Cochabamba: ILAMIS.
- Damonte, G. (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: Fundación TIERRA, Grupo de Análisis para el Desarrollo, CLACSO.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural editores, CESU-UMSS.
- de Sousa Santos, B., & Exeni, J. (Edits.). (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

38 En la página web del portal contra-informativo “Territorios en Resistencia” se encuentran crónicas, grabaciones, videos y fotos del conflicto de Takovo Mora y la represión en Yateirenda: <http://www.territoriosenresistencia.org/>

39 Sobre el conflicto del TIPNIS y las dos marchas, ver: www.somossur.net; www.tipnisesvida.net; www.marcha.ftierra.org

- Errejón, I. (2011). La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009). Un análisis discursivo. *Tesis Doctoral*. Madrid, España: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Ciencia Políticas II, Universidad Complutense de Madrid.
- Exeni, J. (2015). Autogobierno indígena y alternativas al desarrollo. En J. Exeni (Ed.), *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia* (págs. 13-71). La Paz: Alice, CES, Fundación Rosa Luxemburg.
- Gobierno Municipal de Charagua. (2003). *PDM-Diagnóstico Socio-económico. Distrito Charagua Centro. Gestión 2003-2007*.
- González, V. (enero de 2017). Charagua: el primer gobierno indígena en Bolivia. *Mundos Rurales 13*, 9-13.
- Guarachi, P. (2015). Totora Marka: Chakanización de la autonomía indígena. En J. Exeni (Ed.), *La larga marcha. El proceso de las autonomías indígenas en Bolivia* (págs. 73-145). La Paz: Alice, CES, Fundación Rosa Luxemburg.
- Gustafson, B. (2006). Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens have to do with Regionalism in Eastern Bolivia. *Journal of Latin American Anthropology*, 11(2), 351-379.
- Gustafson, B. (2010). La soberanía en los tiempos del gas: territorialidades y tácticas en el sureste boliviano. *Umbrales(20)*, 161-187.
- Kopp, A. (2015). *Las colonias menonitas en Bolivia. Antecedentes, asentamientos y propuestas para un diálogo*. La Paz, Bolivia: TIERRA.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ledezma, J., & Aruchari, H. (2013). Autonomía indígena. Huacaya, una experiencia en territorio guaraní. Mimeo.
- Marca, J. P. (2014). *Discurso y hegemonía en el proceso autonómico cruceño (2001-2013)*. Santa Cruz, Bolivia: Cedure, PIEB, Jatupeando.
- Mayorga, F. (2014). *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*. La Paz, Bolivia: PIEB, Ciudadanía, Plural Editores.
- Melía, B. (1988). *Los Guaraní-Chiriguano 1. Ñande Reko. Nuestro modo de ser*. La Paz: CIPCA - Cuadernos de Investigación N° 30.
- Morell, P. (2013). *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. Etnografía de una autonomía indígena en construcción*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Obtenido de <http://arakuuarenda.org/aula-virtual/>
- Morell, P. (2015). La (difícil) construcción de autonomías indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones generales y una aproximación al caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae. *Revista d'Estudis Autònoms i Federals(22)*, 88-128.
- Nicolas, V., & Quisbert, P. (2014). *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de la nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. La Paz, Bolivia: PIEB.
- Ortiz, E. (2007). *La comprensión de lo guaraní. En Grupo Ñeeñopi, Ñamometei Ñande Ñemongeta - Construcción del estatuto de la autonomía de la Nación Guaraní, Territorio Guaraní-Kaami* (págs. 10-14). Editorial Guaraní.
- Peña, C. (2017). Charagua Iyambae, una realidad concreta y sus desafíos. *Andamios – Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia(3)*, 9-14.
- Pifarré, F. (2015 [1989]). *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguano*. La Paz, Bolivia: Fundación Xavier Albó, CIPCA.
- Plata, W. (2010). De Municipio a Autonomía Indígena. Los once municipios que transitan a la Autonomía Indígena Originaria Campesina. En *Reconfigurando territorios:*

- reforma agraria, control territorial y gobiernos indígena* (págs. 247-271). La Paz: Fundación TIERRA.
- Portugal M., P. (julio de 2015). Revés Autonómico Indígena Pachamamista en Totora Marka. *Pukara*(111), págs. 8-9.
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO, Plural, CEJIS, IGWIA.
- Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos des de Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya Yala, LACSO.
- Svampa, M. (2013). Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*(244), 30-46.
- Tapia, L. (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: La Muela del Diablo.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tockman, J. (2014). Instituting power: power relations, institutional hybridity, and indigenous self-governance in Bolivia. *Doctoral thesis*. Vancouver: The University of British Columbia.
- Tockman, J., & Cameron, J. (2014). Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia. *Latin American Politics and Society*(56), 46-69.
- Tockman, J., Cameron, J., & Plata, W. (2012). *Nuevas Instituciones para el Autogobierno Indígena en Bolivia: Un Análisis de los Estatutos de Autonomía Indígena Originaria Campesina. Ponencia*. Madrid: XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles.
- Tomaselli, A. (2012). *Autonomía Indígena Originaria Campesina in Bolivia: Realizing the Indigenous Autonomy?* European Diversity and Autonomy Papers. EDAP 01/2011.
- Vadillo, A., & Costas, P. (2010). La autonomía indígena tiene su propio sello en Charagua. En *Reconfigurando Territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia* (págs. 173-287). La Paz: Fundación TIERRA.
- Valencia, M., & Égido, I. (s/f). *Los pueblos indígenas de tierras bajas en el proceso constituyente boliviano*. Santa Cruz: CEJIS.
- Zires, M. (2005). *Del rumor al tejido cultural y saber político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco.