Programa de Rehabilitación de Areas Históricas de Cochabamba
Universidad Mayor de San Simón

PRAHC - UMSS

REGRESANDO A CAQUIAHUACA

La reconstrucción del territorio tacana en el norte de La Paz, Bolivia

Maestrante:
Lic. Patricia Lilethe Alvarez Quinteros

Tutor:
Dr. Clark Erickson (Ph D)

Julio de 2009

Regresando a Caquiahuaca

La reconstrucción del territorio tacana en el norte de La Paz, Bolivia

Maestrante: Lic. Patricia Lilethe Alvarez Quinteros
Tutor: Dr. Clark Erickson (Ph D)

Julio de 2009

Este documento está dedicado a Victor Quinteros García, mi abuelo,
a Mario y Lilethe Alvarez, mis padres.
Por que sus manos hablan de trabajo y sus corazones de futuro.

©Patricia Lilethe Alvarez Quinteros 2009

Contenido

Agradecimientos viii
Resumen ix
1. Introducción 1
1.1. La identidad cultural: sociedades abigarradas y pueblos indígenas
1.2. Territorio y territorialidad indígena de tierras bajas
1.3. Marco legal sobre tenencia de tierras en Bolivia
2. Regresando a Caquiahuaca 8
2.1. Definición del tema de la investigación
2.2. Definición del problema de la investigación
2.3. Objetivos de la investigación
2.4. Preguntas de investigación
2.5. Estrategia metodológica
2.5.1. Revisión documental
2.5.2. Entrevistas a profundidad
2.5.3. Sistematización e interpretación de la información
3. Caquiahuaca. Antecedentes históricos y geográficos 14
3.1. Antecedentes geográficos
3.2. Antecedentes históricos del norte de La Paz
3.2.1. Época prehispánica
3.2.2. Época colonial
3.2.3. Época republicana
3.2.4. Época global
3.3. Los tacana y su territorio
4. Territorio, identidad e historia 52
4.1. El paisaje antropogénico: territorios y territorialidades
4.2. El contexto social del territorio: identidad y agencia
4.2.1. Sujetos constructores y habitantes del espacio
4.2.2. El Hombre es agente modelador y conservador del entorno
5. Historias tacana 69
5.1. Don Constantino
5.2. Don Alejandro y don Vidal
5.3. Doña Yacira
5.4. Los tacana y los otros
5.4.1. Quechua tacana de San José de Uchupiamonas
5.4.2. Tzimanes y mosetenes
5.4.3. Esse Ejjas del Río Beni
6. Conclusiones y desafíos de investigación 91
6.1. Referentes de identidad étnica del pueblo indígena tacana
6.2. Caquiahuaca y el territorio tacana en el norte de La Paz
6.3. Desafíos políticos sobre la problemática territorial en Bolivia
Referencias bibliográficas 107
Leyes, abreviaturas y siglas 117

Índice de tablas

Tabla 1. Relación de la fundación de misiones tacana durante el periodo colonial.
Tabla 2: Relación cronológica y geográfica de los registros de pueblos indígenas de tierras bajas durante la colonia.
Tabla 3. Población de Caupolicán en los últimos años de la Colonia y durante el auge de la quina.
Tabla 4. Población de la provincia Caupolicán durante el auge de la goma.
Tabla 5: Población de la región durante el siglo XX.
Tabla 6: Territorios indígenas reconocidos en el contexto de la Marcha por el Territorio y la Dignidad.
Tabla 7. Demandas de los actores al Estado en el contexto de la Ley INRA.
Tabla 8. TCOs en estado de inmovilización hacia 1999.
Tabla 9: Relación de demandas territoriales en el año 2000.
Tabla 10: Referentes de identidad Tacana.
Tabla 11. Palabras en idioma tacana.

Indice de figuras

Figura 1. Vegetación de Bosque Siempreverde Ribereño.
Figura 2. Sitio arqueológico del Suse. Petroglifo.
Figura 3. Pieza de cerámica encontrada en la región, con características amazónicas.
Figura 4. Mapa del Alto y Bajo Perú de 1810.
Figura 5. Mapa del Norte del departamento de La Paz, el río Beni y la región occidental del departamento del Beni en 1855.
Figura 6. Mapa de la República de Bolivia en 1904.
Figura 7. Mapa étnico del siglo XVI.
Figura 8. Demanda de TCO Tacana en relación con los municipios que abarca.
Figura 9. Características forestales de la TCO Tacana.
Figura 10. Concesiones forestales dentro de la TCO Tacana del Norte de La Paz.
Figura 11. Comunidades tacana de la TCO del norte de La Paz.
Figura 12. Historia de vida del territorio.
Figura 13. Territorio, compuesto por el agregado de Tierra, Recursos Naturales y Modificaciones Humanas.
Figura 14. Constantino expone su territorio comunal en un mapa institucional.
Figura 15. Mapa publicitario del emprendimiento de ecoturismo comunitario San Miguel del Bala.
Figura 16. Don Alejandro durante la entrevista.
Figura 17. Don Vidal y su esposa en su casa de Rurrenabaque.

Figura 18. Altar ceremonial de la cultura tacana. Exposición en la Casa de la Cultura Tacana de la ciudad de San Buenaventura.
Figura 19. Yacira, en una sesión de capacitación para guías naturalistas de ecoturismo en la ciudad San Buenaventura.
Figura 20. Mapa parlante elaborado por Yacira.
Figura 21. Yhovanni Valdéz, guía naturalista de Chalalán Ecolodge y comunario de San José de Uchupiamonas expone un mapa parlante de la TCO Uchupiamona.
Figura 22. Familia Esse Ejja en la playa de la ciudad de Rurrenabaque.
Figura 23. Feria dominical de la ciudad de Rurrenabaque en la que los indígenas tacana llegan hasta el puerto para ofrecer sus productos.
Figura 24. El río Beni, geosímolo tacana.
Figura 25. Un hombre ofrece una tradicional tablilla dulce elaborada en base a miel de caña y maní.
Figura 26. Mapa de construcciones territoriales tacana.

Agradecimientos

En la elaboración de este documento participaron un sinnúmero de personas. Muchas de ellas compartieron sus puntos de vista desde lo académico, muchas otras brindaron un valioso apoyo humano, a mi persona y mi familia.

Agradezco a Clark L. Erickson, quien gentilmente aceptó asesorar esta investigación. Es un honor trabajar y aprender de él. A Claudia Rivera, por su incondicional apoyo e invaluable amistad.

A Marina Sturich y Luis Porta, quienes gestionaron la oportunidad para enriquecer esta investigación en la Universidad Nacional de Mar del Plata, como parte del programa de Cooperación Interuniversitario.

Mis padres y hermanos siempre tuvieron palabras de aliento en cada momento y apoyaron cada decisión de mi vida. Esta es una buena oportunidad para manifestar mi respeto y admiración por ellos.

A Sergio Calla, por que fue mi mejor crítico y al mismo tiempo mi más tenaz soporte. A mis hijas Ayumi y Carolina, por que siempre me recordaron la verdadera motivación de cuanto hago. A Irma Maldonado por ser un ejemplo de disponibilidad y amor incondicional.

Manifiesto un profundo agradecimiento a don Constantino Nay, don Alejandro Siyani y don Vidal Siyani quienes compartieron conmigo su historia y parte de sus vidas. A los señores Yacira Cartagena, Eva Cartagena, Palmira Navi, Enrique Fuentes, Oscar Marupa y Yhovanni Valdéz Cuqui. Amigos entrañables y maravillosos seres humanos. Quienes no repararon en conversar largamente conmigo y compartir sus experiencias y expectativas.

A mis colegas y amigos, Bianca di Marchi, Jaime Solares, Diego Echevers, Luis Yuricevic, Camilo Kunstek y Margarita Tomé. Por quienes siento un indescriptible cariño. A Daniel Robison, Sheyla MacKean, con quienes comparto el gusto por la historia de las tierras bajas y sus sabores. A Teresa, quien no duda siempre en cantarme historias de selva y penumbra. A Marcelo Arze, Rodrigo Mariaca, a Mathias Strecker, Juan José Escujuri por varias discusiones más que informativas. A Maria Luz Jáuregui por su alegre compañía y diligencia. A todos ellos debo manifestar mi admiración y respeto.

Agradezco a quienes leen este documento y lo critican.

REGRESANDO A CAQUIAHUACA.

LA RECONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO TACANA EN EL NORTE DE LA PAZ, BOLIVIA

Resumen

Los tacana siempre fueron tacana. Frente a la necesidad de legalizar su posesión sobre el recurso tierra que su territorio tradicional alberga, el pueblo indígena tacana inició un proceso de valoración de sus propios rasgos culturales. Este proceso fue acompañado por una serie de factores externos y contingencias históricas que permitieron que en el momento actual los tacana puedan referirse a ellos mismos como indígenas tacana y proyecten la recuperación de su idioma y de sus historias locales en busca de un futuro mejor que es posible y necesario.

La historia manifiesta una serie de abandonos y retornos hacia los territorios tradicionales del pueblo indígena tacana. En algunos momentos de esta historia la cultura tacana es desapercibida y confundida con la denominación "chuncho" que carcaterizó a los pueblos indígenas de las tierras bajas durante la época colonial y los inicios de la República.

Hacia fines del siglo XX, la intensa atención prestada a la conservación de la biodiversidad desencadenó una crisis en la economía tradicional de las comunidades tacana que habitaban las márgenes del río Beni, a partir de la creación de la RB&TI Pilón Lajas y el PN&ANMI Madidi. Esta situación dio origen a una serie de acciones por parte de los tacana para organizarse y hacer frente a las restricciones de uso de los recursos consignados dentro de las áreas protegidas, pero también para responder desde la agencia local a las intervenciones de cooperantes y ONGs. La creación del CIPTA gestó la creación de la Tierra Comunitaria de Origen Tacana, en la provincia Iturralde del departaento de La Paz. Las TCOs traducen una serie de demandas y necesidades de los colectivos étnicos y pretenden asegurar la reproducción cultural de los pueblos indígenas de Bolivia.

Más allá de la legalización del derecho sobre el recurso tierra de ciertos espacios geográficos, las TCO deberían responder a las complejas concepciones territoriales de los pueblos indígenas, que articulan los espacios físicos con significados simbólicos tradicionales y que el Estado no ha considerado en la legislación de manera pertinente. Entre las dimensiones del territorio que no se pueden operacionalizar en el marco de un sistema de ordenamiento territorial administrativo se encuentra la cualidad de los territorios indígenas para arraigar las identidades étnicas de los pueblos indígenas de Bolivia. El binomio territorio-cultura se desprende de la estrecha relación entre sociedad y ambiente.

En este documento se analiza la manera cómo el pueblo indígena tacana modeló su territorio a lo largo de la historia y cómo este territorio forma parte de la identidad étnica individual de los tacana. Más aún, se analizan los procesos de desestructuración territorial causados por las épocas colonial y republicana frente a la nueva posibilidad de acceder legítimamente a los territorios tradicionales tacana de este siglo.

1 Introducción

El territorio para nosotros los indígenas es el lugar donde nacemos, crecemos, vivimos, producimos hasta la muerte. Por lo tanto, es el lugar que por derecho propio nos pertenece, ya que somos descendientes directos de nuestros antepasados (VII Congreso de CIDOB, Comisión de TI, 1988. En Herrera et al. 2003:31)

La problemática indígena cobra importancia mundial en al ámbito global de la conservación del medio ambiente, debido a que sus prácticas tradicionales de uso de recursos han demostrado ser, o han sido interpretadas como, altamente sustentables. En este periodo surgen suposiciones generalizadas sobre la Amazonia y sus poblaciones, además de una amplia serie de documentos legislativos y declaraciones humanitarias que rescatan el deber de los Estados de defender y asegurar los derechos de los indígenas.

Como efecto de este fenómeno global, se pone en la mesa de discusión temas como el territorio, con sus connotaciones económicas, políticas, culturales e históricas. Al mismo tiempo se analiza la cuestión relativa a los derechos culturales, la autodeterminación y los derechos humanos de los pueblos indígenas desde las ciencias sociales, humanas y políticas en términos de definir la articulación de la pluralidad en el mundo globalizado. En este debate de la diversidad cultural, se generó un proceso estrepitoso de reconocimiento social de los colectivos indígenas y se inició la problematización sobre la autenticidad de la condición étnica, especialmente cuando lo indígena se relaciona con el recurso tierra y los recursos naturales.

En este contexto político, las ciencias han tenido la oportunidad de desarrollar estudios diversos que incluyen temas de antropología, arqueología, biología, etnobotánica, medicina tradicional, lingüística, derechos humanos y culturales, patrimonio, manejo sostenible de los recursos naturales y muchos otros. También se vienen realizando estudios genéticos que aunque cuentan con un marco científico de alta credibilidad, son criticados desde la perspectiva ética.

En Bolivia, un país donde los indígenas son mayoría, la problemática fue madurando por décadas hasta detonar en los años 1990. Este nuevo paradigma de "desarrollo sostenible" sustentó en pocos años un movimiento global que, después de una larga historia de injusticia y sometimiento, revaloriza los conocimientos y prácticas tradicionales de las culturas indígenas.

A partir de 1991, los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios parecían estar asegurados gracias a la promulgación de la Ley 1257 que homologaba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Ley de Participación Popular (Ley 1551) de 1994, la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) (Ley 1715) de 1996 y sus normativas complementarias. Más recientemente, la nueva constitución boliviana reformada en la Asamblea Constituyente, parece mejorar las condiciones en las cuales los pueblos indígenas pueden reproducir sus culturas, cuando se han entablado discusiones sobre participación democrática en el Poder Legislativo, participación en la toma de decisiones sobre administración y gestión de

recursos naturales presentes en territorios tradicionales indígenas y se ha declarado Bolivia como una República Plurinacional, que implica un reconocimiento étnico de mayor alcance político.

Desde las últimas décadas del siglo XX, los pueblos indígenas iniciaron un proceso de organización sectorial bajo la consigna de demandar al Estado ciertos criterios de seguridad humana: laboral, salud, vivienda, educación intercultural y otros. Más tarde, se hizo evidente la necesidad de reconocimiento y legitimación de sus territorios tradicionales frente a las políticas económicas que concesionaban la extracción de recursos afectando irremediablemente los ecosistemas habitados por pueblos indígenas de las tierras bajas.

Finalmente, después de tres manifestaciones de protesta que desplegaron masivas marchas de indígenas desde la capital del departamento del Beni, Trinidad, hacia la sede de gobierno, el Estado ha respondido a las demandas territoriales de los pueblos indígenas, pero no ha asegurado que las tierras comunitarias tituladas a nombre de estos pueblos sean sustentables a través de la gestión local de los recursos que contienen ya que no se cuenta que seguridad jurídica. Especialmente porque el Estado no ha reconocido la pertenencia territorial sobre el espacio tradicional en el cual las culturas se reproducen. Únicamente se ha procedido a sanear los espacios geográficos y se han dotado tierras, en una actitud no sólo paternalista, sino absolutamente irreverente frente a la complejidad de las culturas que ostentan los pueblos indígenas.

En el año 2007, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) publicó de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este documento internacional, compromete a todos los Estados miembros a respetar y garantizar los derechos plenos de bienestar de hombres y mujeres indígenas (ONU 2007). Sin embargo, aún existen innumerables observaciones y críticas a los documentos, declaraciones, normativas y legislaciones que conciernen a los derechos de los pueblos indígenas. Todos estos esfuerzos parecen estar aislados de políticas públicas que impacten de manera tangible y consecuente en sus condiciones de vida.

La necesidad de generar políticas públicas que consideren la amplia diversidad cultural y la dinámica de transformación y conservación de estas culturas, es inminente. Con el fin de aportar a generar plataformas de encuentro y diálogo intercultural que permitan a los entes estatales responder a las demandas de los colectivos indígenas que habitan Bolivia, se procura mejorar el conocimiento sobre los efectos que tiene la legalización de los territorios indígenas bajo al figura administrativa de TCO, y explorar hasta qué punto obedecen a las expectativas de los agentes locales. Al mismo tiempo, sin lugar a dudas, se observa cómo los tacana del norte de La Paz, adquirieron cierta visibilidad social en un contexto dado que les permitió acceder a la demanda de un par de Tierras Comunitarias de Origen en los departamentos de La Paz, Beni y Pando de Bolivia.

Por tanto, no es posible afrontar el tema de territorios sin una referencia directa al tema de identidades étnicas. Particularmente en un país donde la mayoría de la población pertenece o se adscribe a un pueblo indígena de los casi 40 que habitan Bolivia. Más aún cuando la República de Bolivia es declarada como un estado comunitario plurinacional.

1.1. Identidad cultural: sociedades abigarradas y pueblos indígenas

América es un espacio de intensa interacción intercultural durante y desde la época prehispánica. Múltiples estudios arqueológicos han demostrado que las sociedades que poblaron América desde hace más de 15,000 años generaron redes de intercambio económico y cultural de largo alcance. En el caso específico de la cuenca amazónica suramericana, estas redes se establecieron a través de los ríos y sus afluentes, trascendiendo las tierras bajas y cruzando las cordilleras hasta llegar a la costa del pacífico a través de caminos, ríos y enlazando las regiones a través de estrategias sociales de largo alcance (Lathrap 1970, Roosevelt 1981 y otros)

Con el advenimiento de la Colonia, los conquistadores europeos iniciaron un proceso de homogeneización étnica y cultural de los indígenas americanos, desconociendo deliberadamente la diversidad cultural y promoviendo la re-categorización de los indígenas como "indios". Esta situación en la Amazonia es mucho más notable debido a que las sociedades que habitaban las selvas y pampas tenían un dominio territorial nómada y discontinuo, marcado por movimientos migratorios estacionales y por alianzas interétnicas circunstanciales que no permitieron reflejar la complejidad y la dinámica social amazónica prehispánica (Roosevelt 1981). Con la creación de las repúblicas en el siglo XIX, se reconoce una continuidad de la perspectiva homogeneizadora de la sociedad, pero además una política intencional de encubrimiento y negación de la diversidad cultural y de despojo de la historia y del territorio de los pueblos indígenas (Alvarez 2005, Herrera et al. 2003, Nahmad 1999).

Desde finales del siglo XIX, los países amazónicos fueron estrechamente relacionados con las perspectivas de la sociedad mundial frente a los nuevos paradigmas de desarrollo que iniciaron un acelerado y permanente proceso de cambios sustanciales que tuvieron como consecuencia la degradación del ambiente y la globalización. Estos fenómenos tuvieron un catalizador en los indicadores de calidad de vida y la discusión del concepto de desarrollo, cuestionando las visiones economicistas y reevaluando los indicadores de seguridad humana que incluyen la identidad y la conservación ambiental como parte fundamental de la integridad humana (Alburquerque 2003, 2004, Elizalde 2003, Max Neef 1994).

A finales del siglo XX, en todo el mundo se asumía que el desarrollo debería asegurar la calidad de vida de las siguientes generaciones en el planeta, priorizando la conservación del ambiente y haciendo uso racional de los recursos naturales (García Yapur 2004). En este contexto, la figura de la Amazonia se mitificó como una inmensa selva virgen que debía conservarse como pulmón del planeta y sus habitantes y se reconoció que los pueblos indígenas fueron quienes menos impacto han causado sobre su medio circundante (CADMA 1993), en alusión a esas pequeñas sociedades sobrevivientes que han permanecido en aldeas reducidas y que guardan cierta relación con algunos datos arrojados por la investigación arqueológica en la región amazónica (Heckenberger et al. 1999, Lathrap 1970, Meggers 1992, 1995, Roosevelt 1981, Steward 1946). Esta relación estrecha que se ha generado entre los pueblos indígenas actuales y restos arqueológicos interpretados aisladamente fueron interpretados como una evidencia de que poco o nada han cambiado sus culturas y la suposición de que en el pasado no existió complejidad cultural ni política (Steward 1946, Meggers 1954, 1995) y sirvió como una excusa para mitificar la imagen de la selva amazónica como emblema de la conservación de la vida silvestre y la preservación cultural de sus habitantes (CADMA 1993). Sin embargo, ninguna de estas propuestas brindaron un verdadero aporte a superar las situaciones de discriminación y pobreza que viven los pueblos amazónicos, por el contrario, la crisis de estos

modelos puso de manifiesto sus debilidades fundamentales y generó una nueva perspectiva sobre el concepto de progreso, calidad de vida y sus indicadores.

De cara al siglo XXI, se ha iniciado un reconocimiento de la multiplicidad y diversidad de sociedades que coexistieron en espacios geográficos específicos, regiones circunscriptas por nociones de organización política y administrativa sobre la geografía que cambiaban a lo largo de la historia en función de las estrategias geopolíticas de las repúblicas. Estas delimitaciones de las regiones, tales como las reales audiencias, intendencias, repúblicas, departamentos o provincias, sucedieron sobre territorios tradicionales de los pueblos que los habitaban, sin considerar su existencia. La diversidad manifiesta también la supervivencia de las culturas ancestrales que se creían erradicadas o absorbidas por la llamada "modernidad" (Tapia 2002). Frente a los desafíos que plantean concepto como "pluricultural", "multiétnico" o "plurinacional", las ciencias sociales han generado nuevos discursos académicos y políticos que aparentemente pueden responder a las necesidades de los Estados donde las denominadas minorías étnicas suman en realidad una población mayoritaria, como en el caso de Bolivia, México o Perú. En el caso particular de Bolivia, se han desarrollado modelos discursivos como el multinacional que abre nuevas oportunidades al empoderamiento de los agentes locales y parece ofrecer mejores condiciones de participación democrática para los pueblos indígenas y originarios (García Linera 2007, Tapia 2002).

La actual Constitución Política del Estado boliviano afirma: "Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario" (CPE de Bolivia, Artículo 1^{0}). Este parágrafo permite reconocer la importancia que ha adquirido la pluralidad cultural en Bolivia. Al mismo tiempo explica el momento histórico particular en el que se encuentran los pueblos indígenas desde la década de los noventas. Esta causa colectiva ha delineado un nuevo paradigma de cultura y sociedad y ha determinado los actuales escenarios políticos.

Como efecto se ha revisado la conceptualización economicista de la tierra como recurso económico y se ha iniciado el debate sobre el territorio como sinónimo de espacio de reproducción cultural y simbólica (Balza 2001). Esta coyuntura puede entenderse como un escenario clave para estudiar los fenómenos sociales que motivaron el surgimiento de organizaciones indígenas nacionales, regionales y mundiales a partir de la adscripción y/o la re-inserción en comunidades que contrastan con la sistemática negación de sus identidades indígenas en el pasado más reciente.

El reconocimiento público y legal de los territorios de los pueblos indígenas, trasciende lo social y se plantea como un tema político. Las organizaciones indígenas y originarias generaron extensas redes regionales e influyeron sobre los resultados democráticos electoralistas en los países latinoamericanos. En adelante, el empoderamiento de lo local, trasgresor de las normas democráticas tradicionalistas, marca un nuevo paradigma de desarrollo americano. Es, al mismo tiempo, el resultado de un proceso diacrónico complejo de crisis de los sistemas modernistas de progreso y de calidad de vida, que han desembocado en nuevas perspectivas para el futuro propio marcado por la lucha de la autodeterminación y la legitimación de los derechos culturales de las minorías étnicas pero también de la revalorización política de la diversidad.

En otro sentido, la dinámica de adscripción a las diversas identidades étnicas de Bolivia ha experimentado un movimiento renovado desde la década de los 1980 y hasta el momento expone una serie de nuevas expectativas de sus poblaciones más jóvenes. Los procesos de adscripción a la identidad étnica de estos pueblos están ligados a nuevas oportunidades de recuperar sus territorios

tradicionales pero también a la creación de nuevas estrategias económicas sobre el recurso tierra y sobre un uso sustentable de los recursos naturales.

1.2. Territorio y territorialidad indígena de tierras bajas

El concepto de territorio es utilizado en diferentes sentidos. En este documento se discute la diferencia sustancial que implica el término territorio del término tierra. Sin embargo, el uso convenido de conceptos como ordenamiento territorial o demandas territoriales, que hacen referencia casi estricta a la tenencia de tierras, debe ser interpretado correctamente, como tierra. En términos de instrumentalizar los conceptos para el lector, a continuación se describen algunos conceptos utilizados en el texto, que serán discutidos con mayor amplitud en el capítulo correspondiente al marco teorético.

Las políticas de administración pública del espacio geográfico recurren al término de ordenamiento territorial para referir las divisiones administrativas del espacio geográfico para tener un mejor control del uso, conservación y distribución de los recursos naturales que en él existen. En este sentido, el término territorio refiere el recurso tierra y los recursos naturales del área específica de la zonificación.

También, durante los siglos XIX y principios del siglo XX, existieron provincias geográficas denominadas "territorios", tales como el Territorio Nacional de Colonias, que fue creado en el actual departamento de Pando. Este "territorio" era un área geográfica a la cual se dirigieron programas de exploración para explotar los recursos naturales y establecer ciudades para regularizar la presencia estatal en el área.

Cuando se trata de la propiedad de los territorios, claramente se trata de la problemática de tenencia de tierras. Al mismo tiempo, en el contexto de las demandas territoriales indígenas, ya no se trata sólo del control sobre la tierra como recurso sino que se incluyen las cualidades inmateriales del espacio: se trata de territorio. Las demandas territoriales indígenas emanadas desde la década de los 1990 no obedecen a la necesidad de adquirir un espacio de tierra sino de legalizar el derecho ancestral, cultural y propietario de los pueblos indígenas en un territorio que ocupan tradicionalmente. Este concepto no significa una demanda laboral o propietaria sino más bien la solicitud de ejercer sus derechos culturales en sus territorios y controlar los recursos que existen dentro de ellos (Martinez 2000).

La normativa de la Ley INRA deja clara la preferencia de los pueblos indígenas en la dotación y titulación de tierras pero no responde a la necesidad de territorio, ya que esta titulación puede compararse con cualquier otro tipo de concesión agraria (Martinez 2000, Urioste 2000, Urioste y Pacheco 2001). En este contexto, aunque la titularidad de las Tierras Comunitaria de Origen (TCOs) es irreversible, el uso de los recursos del bosque, fauna y flora no puede ser garantizado. A pesar de haber creado la categoría comunitaria de tenencia de tierras que reconoce la posibilidad de legitimar los espacios tradicionales de uso de recurso, el Estado tiene la potestad de declarar concesiones mineras, petroleras o forestales dentro de las TCOs (Aramayo 2000, Martínez 2000, Urioste 2000).

Otro punto sensible es que la pobreza de las poblaciones indígenas sólo serán superadas a través de políticas de gestión integral de los recursos y del fortalecimiento de las competencias de los

actores locales dentro de su territorio que definirán el manejo sostenible de las áreas tituladas para su producción económica y reproducción cultural (Martinez 2000, Urioste 2000).

Resultante de la relación territorio – población, surge el tema de la presenta investigación: la identidad étnica. Lo cierto es que cada sociedad desarrolla a lo largo de su historia sistemas de manejo y configuración de sus territorios definidos como territorialidades. En el caso de la TCO Tacana, se observan las diferentes sistemas de territorialidad a lo largo de una historia, marcada por la explotación de recursos, el desconocimiento y la invisibilidad social de los tacana en un lapso histórico anterior, en contraste con una revitalización de la conciencia étnica en las últimas décadas.

Con todo, Bolivia es uno de los países que mejor ha avanzado en términos de políticas de redistribución de tierras a los pueblos indígenas. Sin embargo, los marcos conceptuales que rigen la redistribución de tierras son aún incompletos y están lejos de ofrecer oportunidades integrales de desarrollo.

1.3. Marco legal sobre tenencia de tierras en Bolivia

En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) firmó el Convenio 169 sobre derechos étnicos de tierra y territorio de minorías indígenas, homologado en Bolivia con la ley 1257 de 1991 que fueron incorporados a través del artículo 171 a la Constitución Política del Estado (CPE) reconociendo los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas. Este convenio inicia garantizando el derecho de los pueblos indígenas a la educación en todos los niveles, priorizando la enseñaza en la propia lengua, respetando las instituciones y medios de educación de los pueblos indígenas y buscando el dominio de la lengua nacional con el objetivo de generar las capacidades de participación plena en la comunidad nacional. Tras una reforma al texto constitucional boliviano que afirma en su primer artículo que Bolivia es un país multiétnico y pluricultural (Aguirre 2006, Martinez 2000).

En el tema de tenencia de tierras, se promulgó la ley INRA (1715/96) que está acompañada por normativas complementarias y es apoyada por instituciones como las Comisiones Agrarias Departamentales (CADs) la superintendencia Agraria o el Tribunal Agrario Nacional que apoyan al funcionamiento de INRA (Martínez 2000, Martinez 2000, Pacheco 2000). La ley INRA reconoce por primera vez en la legislación boliviana espacios geográficos debidamente saneados como propiedad comunitaria de los pueblos indígenas. De esta manera asegura su reproducción cultural a través de sistemas tradicionales. También protege los territorios tradicionales de eventuales invasiones de "terceros." Los terceros son ganaderos, hacendados, grandes y pequeños propietarios y también hay gente con derecho de uso de recursos como concesiones forestales, mineras o petroleras (Martinez 2000).

Esta misma ley define el sumario para la titulación de una TCO. Inicialmente es preciso seguir un largo proceso que inicia con la preparación de las demandas territoriales ante el gobierno boliviano, por parte de una organización indígena (Martínez 2000, Martinez 2000). El segundo paso es la elaboración de los estudios preliminares de caracterización, los estudios de necesidades espaciales seguidos por los estudios de identificación de necesidades espaciales. Finalmente, se procede a la demarcación geográfica del área, saneamiento y titulación. Todas estas incluidas en la normativa de la ley INRA. Siguiendo con el protocolo se realizan las reuniones con la Comisión Agraria

Nacional (CAN) y la Comisión interinstitucional de las Tierras Comunitaria de Origen (CITCO). Con estas resoluciones se realizan talleres locales de información y validación (Martínez 2000).

Dentro de este contexto, los estudios de necesidades espaciales han resultado contradictorios para los intereses de los pueblos indígenas porque no son una plataforma indígena de reconocimiento de sus derechos territoriales y porque no han resultado eficaces en el cumplimiento de su labor debido a la inexistencia de una metodología consensuada para el cálculo espacial (Martinez 2000). No es posible calcular matemáticamente el espacio necesario por un pueblo indígena para tener libertad de conservar su cultura aunque existen esfuerzos científicos especializados que procuran delimitar las áreas de la mejor manera posible (Townsend et al. 2002).

Bajo el patrocinio de DANIDA (Danish International Development Agency) en el año 2000, representantes del Estado y de los pueblos indígenas decidieron cambiar de cierta forma los estudios de identificación de necesidades espaciales, para que respondan a una mejor gestión de las TCOs en beneficio de sus comunidades. De esta manera, los estudios de caracterización previos al saneamiento de las TCO incluyen la revisión de la historia y etnohistoria de las comunidades, el uso tradicional de recursos y la antigüedad de los asentamientos de terceros en el área. También se requiere la ubicación exacta de los vértices del área para proceder a la inmovilización de los espacios geográficos y continuar con los estudios de identificación de necesidades espaciales. Estos estudios deberían respetar las extensiones demandadas para dar lugar al saneamiento (Martinez 2000), que puede ser saneamiento simple (SAN SIM), saneamiento integrado al catastro (CAT SAN) o saneamiento de tierra comunitaria de origen (SAN TCO) (Martínez 2000, Urioste 2000).

La problemática de tierras en Bolivia, lejos de haber encontrado consenso, se halla en directa contradicción con otras actividades muy importantes por su significado económico como la explotación minera, petrolera o de recursos maderables. Especialmente en lo referente al manejo de los bosques, debido a que no todas las actividades se enmarcan dentro de la legalidad. A esto se suman actividades de narcotráfico de las cuales nadie quiere hablar.

Finalmente, la relación que existe entre las políticas territoriales indígenas y las políticas de conservación de la biodiversidad, a veces complementarias y otras contradictorias que se presentan cuando la conservación y manejo de la biodiversidad se antepone a los derechos tradicionales de los pueblos. Mientras la complementariedad se encuentra fundamentalmente en el aporte de los pueblos indígenas a la conservación del ambiente a través de sus prácticas tradicionales y cuando las políticas públicas apoyan a los indígenas a mejorar y asegurar su calidad de vida.

En el Norte de La Paz, los tacana se hallan organizados en el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA), en esta región, la presencia de las áreas protegidas de Pilón Lajas y Madidi es un factor sin el cual la historia de los tacana de esta región, sería diferente. En el caso específico de los quechua-tacana de la comunidad de San José de Uchupiamonas y los tacana de la comunidad de San Miguel, el Parque Madidi actuó como catalizador de nuevas alternativas de desarrollo enmarcados en la conservación del entorno natural y la gestión sostenible de sus recursos a partir del ecoturismo.

2 *Regresando a Caquiahuaca*

La investigación sobre la historia del territorio tacana es compleja debido a que la información es imprecisa. La historia republicana, por su parte, se encuentra inmersa en una dinámica intensa de auges de explotación de recursos naturales como la quina, la goma elástica, los cueros y pieles y la madera. Estos periodos de auge extraccionista han provocado desestructuraciones sociales y desplazamientos geográficos que han resultado en innumerables incógnitas sobre el pasado remoto de la cultura tacana. Regresando a Caquiahuaca pretende ayudar a esclarecer parte de esta historia.

2.1. Definición del tema de investigación

Esta investigación está dirigida a conocer los referentes de la identidad del pueblo indígena tacana en un histórico diacrónico y enfatizando momentos fundamentales del caso específico de las comunidades tacana del norte del departamento de La Paz, que se enmarcan en la creación de las áreas protegidas de la RB&TCO Pilón Lajas y el PN&ANMI Madidi, que promovió una nueva perspectiva sobre la situación sociocultural de toda la región. Esta situación junto con los movimientos indígenas de la década de los 1990, culminó con la declaratoria de la Tierra Comunitaria de Origen Tacana, que reconoce el derecho tradicional de este pueblo indígena sobre una extensa área geográfica que coincide con la provincia Iturralde del departamento de La Paz.

Uno de los objetivos metodológicos de esta investigación es la agencia local en la definición de los elementos fundamentales de la identidad cultural tacana a partir de la recuperación de la memoria colectiva y la historia de vida de informantes clave. Para lograr este objetivo se analizan los conceptos de identidad étnica y territorio – territorialidad y se define cómo estos fenómenos integran la historia de los tacana y se convierten en instrumentos útiles para la sociedad como bienes patrimoniales.

Así, se pretende entender el proceso de definición de las identidades culturales y de territorio-territorialidad desde el modelamiento del comportamiento humano dentro de ciertos paradigmas, límites y contenidos simbólicos transmitidos generacionalmente de manera informal y cotidiana. Uno de los elementos centrales de la definición étnica son los rasgos lingüísticos, de hecho, durante el siglo XX los pueblos indígenas fueron definidos a partir de sus familias lingüísticas y sus ramas, aunque en la actualidad, muchos indígenas no hablen sus idiomas originarios.

También, como parte de la discusión se inserta el tema de la posesión legítima de la tierra como proceso fundamental de re-inserción a las comunidades indígenas de Bolivia y otros países de América, transformando el criterio de ordenamiento espacial economicista y agropecuario en un concepto amplio, simbólico y antropogénico. Así la posesión de tierras reconfiguró la legitimación de territorios, a través de procesos políticos cruciales para la realidad nacional, como la Reforma a la Constitución Política del Estado y la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria de finales del siglo XX. De esta manera, el tema cultural de las identidades étnicas se convierte en un tema político que involucra ahora una renovada lectura de la historia y la revalorización de la diversidad.

2.2. Definción del problema de la Investigación

Caquiahuaca es un cerro ubicado entre los pueblos de Ixiamas y Tumupasa. Este cerro fue significativo hasta la década de los años 1950 cuando Karin Hissink y Albert Hahn, realizaron un sobresaliente trabajo etnográfico entre estos pueblos y recuperaron una gran cantidad de datos sobre su sociedad, su economía y su mundo simbólico (Hissink y Hahn 1954-55).

Sin embargo, la historia del pueblo indígena tacana de la región norte del departamento de La Paz estaba comprometida en procesos económicos que promovía migraciones de familias enteras hacia los bosques y las pampas, cada vez más hacia el norte, donde pudieran vivir sin ser atrapados por el sistema extraccionista imperante (Gamarra 1990). Esta dinámica migratoria tuvo su inicio desde principios del siglo XX, con el primer auge de la quina y dio lugar a la fundación de comunidades indígenas asentadas a lo largo de los ríos, como el río Beni.

En el río Beni, los tacana se asentaron entre los valles de la serranía del Bala, del Suse, de Caquiahuaca y en las pampas del norte del departamento de La Paz. Habitando las márgenes occidental y oriental del río Beni en los sectores medio y bajo de la cuenca. Debido a que el río Beni sirve como límite para los departamentos del Beni y de La Paz, las comunidades asentadas en la margen oriental del río corresponden a la provincia Ballivián del departamento del Beni y las que se hallan en la margen occidental pertenecen a la provincia Iturralde del departamento de La Paz.

Las capitales de las provincias Iturralde y Ballivián son San Buenaventura y Rurrenabaque respectivamente y están ubicadas una frente a la otra en ambas orillas del río Beni. Ambas ciudades son importantes por que centralizan el movimiento económico producido por el comercio y el turismo que se desarrolla en la región durante las últimas décadas. De esta forma, la región integra cotidianamente pobladores benianos y paceños indistintamente.

Desde los 1990, cuando se crearon las áreas protegidas RB&TCO Pilón Lajas y el PN&ANMI Madidi, la ciudad de Rurrenabaque centralizó el movimiento científico, turístico y comercial de la región. También, la actividad turística ingresó en el campo del turismo ecológico y se iniciaron empresas comunitarias de turismo ecológico, gestionadas enteramente por los pueblos indígenas bajo el patrocinio y colaboración de organizaciones de cooperación y ONGs. Estas empresas comunitarias pretenden ser autosustentables y competir en el amplio y complejo mercado del ecoturismo regional.

El turismo ecológico ha generado cierta sobre-valoración de los ecosistemas como espacios de conservación de la vida silvestre, atenuando la participación y agencia de las sociedades que habitan la región norte del departamento de La Paz desde la época prehispánica. Estudios y hallazgos arqueológicos realizados en el área dan cuenta de innumerables sitios arqueológicos y monumentales grabados en bloques de afloramientos rocosos a lo largo de los ríos Beni, Quiquibey, Tuichi y todos los arroyos del área (Alvarez 2002, 2005, Calandra y Salceda 2004, Cordero 1984, Del Castillo 1929, Michel 1996, Michel et al. 1997, Portugal 1978, WCS – Care Bolivia – CIPTA 2001).

Una reevaluación de la historia del norte del departamento de La Paz, a partir de la experiencia vivida por los actores, permite observar nuevos alcances de los fenómenos sociales y económicos que permitieron la inserción de los habitantes de la región en el mercado turístico regional. Esta situación

no sólo es una oportunidad económica sino un espacio de dialogo multicultural que aprovecha el contacto de las culturas locales con otras. Este encuentro también involucra nuevas dinámicas de cambio y conservación de las identidades. Aunque la identidad de los pueblos indígenas está en un proceso de revalorización muy intenso, el riesgo de que los referentes y fundamentos de esta identidad sean instrumentalizados y vaciados de contenido sigue vigente, debido a la posibilidad de ser utilizados como atractivo turístico, transgrediendo los espacios íntimos y privados de lo doméstico y lo simbólico.

Por la otra parte, la concepción del medio ambiente prístino que se ha sugerido en las áreas protegidas de la región proyecta una visión errónea de la realidad local. Primero porque esta visión carece de profundidad temporal y desconoce la historia y la antigüedad de las actividades humanas. También porque delimita geográfica y políticamente la accesibilidad de los indígenas al territorio, desconociendo y hasta negando la pervivencia de la territorialidad tradicional, que es compleja y dinámica.

2.3. Objetivos de la investigación

La problemática de los pueblos indígenas ha adquirido una importancia global principalmente al momento de definir los alcances de los derechos humanos fundamentales. En el cometido de contribuir al debate sobre la re-constitución étnica como fenómeno global, se pretende estudiar un caso particular en la amazonia boliviana y analizar las diferentes dimensiones que ha alcanzado la temática étnica en el contexto histórico enfocado principalmente a la problemática territorial.

La complejidad del tema ofrece a las ciencias sociales un amplio espectro de investigación. En este caso específico se pretende mejorar el conocimiento de la historia reciente de los tacana del norte del departamento de La Paz a partir del proceso de reconstitución de su territorio tradicional. En este sentido se busca explorar el proceso de reconstitución étnica tacana identificando los referentes significativos de su identidad y las estrategias sociales que promueven la construcción del patrimonio local a partir de la recuperación de su territorio tradicional.

2.3.1. Objetivos específicos

Uno de los referentes de la identidad tacana más sobresalientes, dentro del proceso histórico reciente de las comunidades, es la rearticulación de su territorio tradicional, en este sentido se pretende establecer una relación histórica sobre el proceso de la declaratoria de la Tierra Comunitaria de Origen Tacana del Norte del departamento de La Paz.

A continuación se detallan los objetivos operativos de la presente investigación:

- Definir y categorizar los referentes identitarios específicos de la cultura tacana.
- Identificar los referentes identitarios significativos para la construcción del patrimonio local.
- Comprender el proceso de articulación de los referentes de la identidad tacana en el marco de la reivindicación territorial.

2.4. Lineamientos de la investigación

En directa relación con los objetivos que se persiguen, se plantean los lineamientos que seguirá la investigación: definición de los indicadores que sustentan la identidad tacana, la articulación de referentes de identidad en el proceso histórico del reconocimiento legal del territorio tacana y a partir de ello, conocer cuales son las estrategias a las que los tacana están recurriendo para gestionar su patrimonio cultural como alternativa económica.

En primer lugar, es necesario conocer cuáles son los referentes identitarios tacana y cómo pueden ser categorizados. Este primer paso permitirá reconocer aquellos rasgos culturales que son considerados primordiales para los individuos de la comunidad. También permitirá definir los lineamientos estratégicos de la rearticulación de la comunidad tacana en el ámbito local.

Comprender cómo se articulan los referentes de identidad tacana para construir el patrimonio local, permitirá reconocer la dinámica social que permitió que los tacana adquirieran una nueva visibilidad social tanto local como regional. También se analizará cómo se inserta esta dinámica dentro de la problemática territorial, por un lado desde la legalización del territorio tradicional a partir de la TCO por otro lado, desde la construcción de fronteras étnicas con los otros actores sociales.

La declaratoria de la Tierra Comunitaria de Origen como una figura legal sobre tenencia de tierras, es uno de los hitos sobresalientes en la historia de reivindicación territorial de los pueblos indígenas de las tierras bajas bolivianas, y como tal, es un eje articulador de los referentes de identidad. El caso de estudio de la TCO Tacana del Norte del departamento de La Paz, permitirá un mejor conocimiento sobre el proceso de articulación de referentes de identidad indígena en el marco de la reivindicación territorial.

2.5. Estrategia metodológica

Regresando a Caquiahuaca indaga sobre un proceso cualitativo que implica la construcción de una comunidad étnica a partir de un contexto socio-político particular, en el marco de la legalización de territorios tradicionales. Las variables de esta investigación son cualitativas, debido a que involucran percepciones particulares y colectivas sobre el proceso histórico específico, a cerca de las dimensiones del territorio legalizado y en cuanto a la construcción del patrimonio local.

En este sentido, se han elegido métodos y técnicas de investigación cualitativa para conseguir los objetivos propuestos. En el proceso de obtención de datos se han planificado una serie de actividades que incluyen la recopilación de información pertinente a la problemática territorial de los pueblos indígenas de Bolivia y de la Amazonia. También, los datos etnohistóricos y etnográficos sobre las comunidades tacana del norte del departamento de La Paz serán de amplia utilidad para generar una marco referencial sobre los territorios tradicionales de este pueblo indígena.

Se realizará una temporada de campo en la cual se realizaran entrevistas a profundidad. Los entrevistados serán interrogados sobre su participación en el proceso de declaración de la TCO Tacana y su percepción del mismo. Finalmente, la decodificación de la información obtenida incluirá el procesamiento de los datos y su organización de acuerdo a las variables que incluyen los

referentes de la identidad tacana, sus categorías y las estrategias sociales de reconstitución étnica desde las diferentes perspectivas observadas.

Finalmente, los datos registrados serán interpretados a partir de los lineamientos teóricos expuestos en los capítulos anteriores. Esta última etapa de la investigación pretende ofrecer una interpretación sistematizada de la historia tacana reciente a partir de la experiencia de los protagonistas.

2.5.1. Revisión documental

La primera etapa de la investigación está dirigida a revisar los documentos históricos sobre la constitución del territorio que actualmente se encuentra dentro de la TCO Tacana. Asimismo, los documentos etnográficos revidados permitirán reconstruir la historia de las comunidades tacana del norte del departamento de La Paz. La investigación documental proveerá datos de la historia y la normativa sobre el acceso a las tierras y el territorio, las investigaciones relacionadas al respecto y permitirán enriquecer la interpretación de las historias de vida locales que se obtendrán en las entrevistas.

2.5.2. Historias de vida

Se realizarán entrevistas a profundidad a personas notables que hayan participado en el proceso de reivindicación territorial tacana y que estén dispuestos a compartir su experiencia. Las entrevistas serán semi-estructuradas en función de las variables de investigación: referentes de identidad tacana, comunidad étnica, configuración territorial, relato histórico del proceso y construcción del patrimonio. En este sentido, se plantean preguntas que indagan sobre los atributos socioculturales de las personas que pueden adscribirse a la identidad indígena tacana, las estrategias utilizadas en diferentes momentos históricos para lograr esta adscripción y la formación de la comunidad en términos de memoria colectiva y de expectativas personales. El proceso histórico de la creación de la TCO es un punto clave en la reconstrucción histórica, por lo cual se buscará internar la información a los elementos esenciales que promovieron la generación de estrategias de reconstitución de la identidad tacana. Las entrevistas constituyen una oportunidad para que los entrevistados puedan contar la historia desde su propia perspectiva.

2.5.3. Sistematización e interpretación de la información

La sistematización de la información se realizará a partir de las entrevistas a profundidad y en relación a los documentos históricos que sean consultados. En el caso de las variables se identificarán los componentes de las áreas de normativa social, rasgos culturales, identificación endógena y exógena para elegir los indicadores cualitativos de la variable identidad. Al relacionar las entrevistas entre sí se podrán reconocer los referentes identitarios más significativos y las estrategias de reconstitución étnica.

Un componente importante de la información está dirigido a indagar sobre la percepción simbólica y económica del territorio y analizar la relación entre ambas en el lapso histórico reciente. Esta etapa de interpretación de los datos será muy útil en orden de categorizar los referentes simbólicos territoriales supuestos por la historia y la etnografía.

Finalmente, siendo el tema territorial inminentemente político, es un tema sensible y se prevé que será relacionado con temas de bienestar de la comunidad. En este sentido, temas como la reproducción cultural y el proceso de reconstitución de la comunidad están relacionados con la problemática territorial reflejada tanto en la vida cotidiana como en la historia local.

En la sistematización de la información, se pretende también identificar las estrategias de organización tradicional tacana que se practican en la actualidad. También se busca conocer los rasgos culturales más importantes de la identidad tacana, aquellos que son reproducidos desde el pasado y los que se generan permanentemente en función de las necesidades de reproducción cultural. También se espera conseguir un marco referencial que permita conocer las estrategias de la comunidad para construir y gestionar el patrimonio cultural local, relacionado directamente con la conservación cultural tacana en el marco de la dinámica intercultural promovida por la actividad turística. Este punto final es muy importante debido a que representa un aporte fundamental a la comunidad de cara a sus proyecciones de progreso y desarrollo local.

3 Caquiahuaca. Antecedentes históricos y geográficos

Caquiahuaca es el nombre de uno de los cerros más poderosos de predominio Tacana. Es el cerro que de pronto se ve pero al que nunca se puede llegar. Cuando los cazadores más osados intentaban descubrir el misterio del porqué se pone tan difícil llegar, del cielo comienzan a azotar enormes tormentas que castigan a los cazadores, provocándoles extravíos y fuertes amenazas de enfermedades a todo aquel foráneo que intenta descubrir sus misterios y secretos. Es por eso que solamente los curanderos o chamanes, como también los llaman, saben entenderse con sus deidades del Caquiahuaca acuden a el para pedirle favores cuando las comunidades indígenas enfrentan plagas y males y lo hacen con rituales espirituales que sólo ellos lo saben interpretar.

(Leyenda tradicional Tacana, Yhovanni Valdez, Comunicación personal)

El territorio tradicional tacana se extiende en la provincia Iturralde del departamento de La Paz, provincia Ballivián del departamento del Beni y la provincia Madre de Dios del departamento de Pando. La familia lingüística tacana está compuesta en Bolivia por comunidades tacana, esse eja, araona, cavineño, reyesano o maropa y toromona (Díez Atete y Murillo 1998). También se reconocen los uchupiamona que se consideran quechua – tacana como resultado de la síntesis histórica de los pueblos migrantes quechua y los tacana desde tiempos prehispánicos (Yhovanni Valdéz, comunicación personal).

Durante la historia colonial, los tacana fueron reunidos en misiones, las más importantes se establecieron en las actuales comunidades de San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas. Con la creación de la República, estas misiones se convirtieron en comunidades indígenas desconocidas por las políticas estatales de explotación de recursos y disgregadas como efecto de los auges de la quina y la goma elástica de principios del siglo XX. Esta situación provocó un alto impacto social en los pueblos indígenas.

Durante el primer siglo de la República persistieron los prejuicios heredados de la Colonia, que consideraban a los diferentes pueblos indígenas como una población homogénea de escasos recursos. Pero esta situación cambió radicalmente cuando recursos como la quina o la goma elástica adquirieron una gran importancia en el mercado internacional y se consolidó el interés del Estado por explorar y explotar los bosques de la Amazonia boliviana. Posteriormente, se sucedieron auges extraccionistas de alto impacto a la biodiversidad con la comercialización irracional de cueros, pieles, madera y sin duda por el narcotráfico.

Desde la década de los 1990 entre una serie de eventos, se realizó la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad. Esta masiva protesta protagonizada por los pueblos indígenas del departamento del Beni, fue el resultado de una serie de procesos de organización de las comunidades indígenas que se veían afectadas por las condiciones de pobreza y desigualdad rural y peri-urbana a la que se veían sometidas, por el avasallamiento permanente e incontrolado de sus territorios tradicionales

en las pampas y los bosques y por la falta de políticas públicas que reconocieran y cumplieran los convenios firmados por el Estado sobre los derechos de los pueblos indígenas (Herrera et al. 2003, Lehm 1999, Urioste y Pacheco 2001).

Esta marcha inició un intenso debate sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas, abriendo la discusión sobre la realidad multiétnica y pluricultural de Bolivia, los derechos culturales y la igualdad de oportunidades para los pueblos indígenas. Dentro de este proceso, la creación de las áreas protegidas de Pilón Lajas y Madidi propició la declaración de la TCO Tacana del norte de La Paz, que agrupa a más de 15 comunidades ubicadas en la provincia Iturralde con una extensión de cerca de 700,000 hectáreas.

Aunque la situación de los pueblos tacana de la Amazonia paceña ha mejorado mucho, la política estatal de tenencia de tierras no responde efectivamente a los preceptos de territorio indígena. Esta contradicción responde al hecho de que el territorio para los pueblos indígenas tiene una dimensión simbólica que ha sido legitmada a lo largo de la historia y responde a configuraciones socialmente determinadas que no siempre están manifiestas físicamente y por lo tanto no pueden justificarse geográficamente.

3.1. Antecedentes biogeográficos

La Amazonia boliviana se extiende en el noreste del país, abarcando principalmente las provincias Iturralde y Franz Tamayo del departamento de La Paz, todo el departamento del Beni, todo el departamento de Pando, el norte del departamneot de Cochabamba y del departamento de Santa Cruz. La TCO tacana del norte del departamento de La Paz se halla en la Amazonia boliviana que cubre unos 722,137 km2 en todo el país. Forma parte de la cuenca hídrica del río Beni que se extiende al norte de Bolivia sobre el 15,7% del territorio nacional (SNHN 1998).

En la cuenca del río Beni confluyen los arroyos Prado, Ivón, Vira, Chamairo y Saca-la-Huasca; y los ríos Geneshuaya, Biata, Negro, Quiquibey, Suapi, Alto Beni, Orthon, Madre de Dios, San Rafael, Madidi, Emero, Matusay, Enapurera, Tarene, Mamuque, Tuichi, Erasama, Chepite, Kaka, San Luis y Sayuba (SNHN 1998).

La región amazónica está dividida en 7 provincias biogeográficas y la zona de estudio se encuentra en la provincia Acre-Madre de Dios o amazonia suroccidental. A su vez, esta provincia está dividida en 5 distritos biogeográficos: (a) distrito biogeográfico del Madre de Dios, (b) distrito biogeográfico de las Pampas del río Heath en el sector de los ríos Acre y Madre de Dios, (c) distrito biogeográfico amazónico del Alto Madidi, (d) distrito biogeográfico amazónico del Alto Beni y (e) distrito biogeográfico del Chapare. La provincia Iturralde del departamento de La Paz se encuentra en el distrito de Alto Madidi que corresponde al distrito biogeográfico del Piedemonte Andino (Navarro y Maldonado 2004).

El espacio geográfico que ocupa la TCO Tacana se extiende a través de los distritos biogeográficos del Piedemonte Andino a las Pampas del río Heath.

El piedemonte andino

En piedemonte andino es un distrito biogeográfico dominado por Bosques Húmedos Subandinos (Morales 1990), Bosques Siempreverdes Ribereños y el Bosque Pluvial que cubre las selvas interserranas hasta llegar a las llanuras cuya principal formación boscosa es la Selva Húmeda. La Selva Húmeda alberga especies de mamíferos primates como el manechi negro (*Alovatta carayana*), el chichilo (*Saimiri sciureus*) y el marimono (*Ateles paniscus*). Otras especies que habitan la región son el oso hormiguero (*Tamandua tetradactila*), el osito del oro (*Cíclopes didactylus catellus*), el perezoso (*Bradypus variegatus*), el jochi colorado (*Tayasu tajacu y albirostris*), el jochi pintado (*Dasiprocta punctata*) y muchas especies de murciélagos y reptiles (VSF 1999).

Las Pampas del río Heath

El distrito de Pampas del río Heath presenta un paisaje de llanura arbolada con abundantes termiteros, los bosques se limitan a bordear los ríos y arroyos que cruzan las pampas (Navarro y Maldonado 2004).

Las poblaciones de fauna se caracterizan por la presencia del lobito de río (*Lutra longicaudis*), el tapir (*Tapirus terrestris*), la capihuara (*Hydrochoeris hydrochaeris*), el ciervo de los pantanos (*Odocoileus dichotomus*), la comadreja o carachupa (*Didelphys marsupialis*), caimanes (*Caiman latirostris, Melanosuchus niger*), la sicuri (*Eunectes murinus*) y comunidades extensas de tortugas (*Podocnemis*) (op. cit).

Los Bosques de la provincia Iturralde del departamento de La Paz

Dentro de la provincia Iturralde del departamento de La Paz se cuentan una serie de formaciones de bosques que presentan altos índices de biodiversidad a nivel mundial. Entre ellos se cuentan el Bosque Siempreverde Ribereño a menos de 250 msnm, el Bosque Pluvial Subandio en el cual se incluyen las formaciones de bosques altos semidensos en terrazas altas aluviales antiguas, bosques altos semidensos de terrazas en terrazas bajas aluviales antiguas, bosques bajos semidensos en cima de serranías intermedias y los bosques altos densos en colinas y valles interandinos, entre de 250 a 1000 msnm y finalmente el Bosque Alto Amazónico o Bosque de Yungas Bajo que se complementa con el Bosque Pluvial Subandino y puede llegar a una altura de 2000 msnm (VSF 1995).

El Bosque Siempreverde Ribereño

En el Bosque Siempreverde Ribereño, los ríos inundan la superficie anualmente debido a las escasas variaciones del relieve. Estos bosques se ubican en las riberas fluviales, por lo cual también son susceptibles a la erosión. En el distrito, este tipo de bosque se caracteriza por bosques medianos abiertos ribereños, que caracterizan la vegetación de los bordes y meandros de ríos y deben su origen a la constante variación de altura en la corriente. Entre las especies más sobresalientes vegetales, se pueden mencionar el chuchío o charo (*Gynerium sagittatum*), el ambaibo (*Cecropia*), el parajobobo (*Tessaria integrifolia*), el sauce (*Salix humboldiana*), la tacuara (*Guadua paraguayan*) y la balsa (*Ochroma pyramidale*) (VSF 1995).

Figura 1. Vegetación de Bosque Siempreverde Ribereño
(Fotografía Patricia Alvarez)

El Bosque Pluvial Subandino

Este distrito presenta valles profundos, crestas pronunciadas en las serranías, laderas escarpadas y colinas con alturas de 250 a 1000 msnm. Incluye diferentes formaciones boscosas según su ubicación geográfica y altitudinal. Se conoce el Bosque Alto Semidenso en Terrazas Altas Aluviales Antiguas (300 a 350 msnm) cuyas especies más representativas son el cuchi (*Astronium urundeuva*), el bibosi (*Ficus*), el urucusillo (*Sloanea guianensis*), el Pacay (*Inga*), la copa (*Iriartea deltoidea*), el majo (*Jessenia batava*) y la jatata (*Geonoma deversa*) (VSF 1995). El Bosque Alto Semidenso en Terrazas Bajas Aluviales Antiguas (200 a 250 msnm) que presenta pendientes moderadas y topografía accidentada y su vegetación está compuesta por toborochi (*Chorisia sp.)*, la mara (*Swietenia macrophyla*), el gabun (*Virola*), la quina quina (*Myroxylon balsamum*), el árbol chicle (*Clarisia boflora*), la copa, el coquino (*Pouteria*), la tacuarilla (*Chusquea*) y el patujú (*Heliconia spp.*) (VSF 1995).

Asimismo, el Bosque Bajo Semidenso en Cima de Serranías Intermedias, presente en la cresta de la serranía del Bala y la serranía del Suse. Su topografía es suavemente redondeada y característica del bosque seco caducifolio. En los claros habitan helechos, gramíneas y herbáceas. La población vegetal es variada e incluye especies de palmeras como el mapajo (*Jessenia batava*) y la copa (*Iriartea deltoidea*), el alcornoque (*Tabebuia aurea*), el perotó (*Pseudobombax longiflorum*), la cuta (*Dilodendron bipinnatum*), la quina (*Cichona calisaya*), el laurel negro (*Nectandra*) y el verdolago (*Terminalia*). En su estrato bajo se observan la tacuarilla (*Chusquea*), el motacuchi (*Zaima boliviana*) y el bibosi fortuna (*Clusia)*. También presenta lianas en los sotobosques. Entre ellas: el sujo macho (*Cavanillesia*), el tajibo (*Tabebuia*), el verdolago (*Terminalia*), el achachairú (*Rheedia*) y la chonta loro (*Astrocarum macrocalix*) (VSF 1995).

Otro tipo presente en el área de bosque pluvial es Bosque Alto Denso en Colinas y Valles Interandinos a 330 a 400 msnm. Entre las especies sobresalientes de este bosque está el cheperequi

(*Jacaranda.*), el aliso colorado (*Myrica pubescens*), la mara macho (*Tapirira guianensis*), la quina quina (myroxylon balsamum), el palo maría (*Callicophylum brasiliense*), el itaúba (*Heisteria*) y las palmeras majo (*Jessenia batava*), el asaí (*Euterpe precatoria*) y la jatata(*Geonoma deversa*) (VSF 1995).

El Bosque Húmedo de Yungas Bajo

El Bosque Húmedo de Yungas Bajo, también Bosque Alto Amazónico, es una región que complementa las fajas del Bosque Pluvial Subandino. Presenta laderas empinadas, valles profundos y farallones expuestos. Se puede observar en las serranías del Beu y Chepite, hacia el sur. Sus rangos altitudinales fluctúan de 700 hasta 2000 msnm (VSF 1995). Las comunidades de bosques presentes en esta región son el Bosque Alto Semidenso en Serranías Altas, donde se observan especies como el gabún (*Virola*), la lúcuma (*Pouteria micriphyla*), el sauce (*Zanthoxylum*), el leche leche (*Sapium marmieri*), el corocho (*Poulsenia amata*), el trompillo (*Guarea*), el sirari (*Ormosia.*), el ocoró (*Rheddia*), el cedro (*Cedrela*), la piraquina blanca (*Xylopia*) y el oreguare (*Cordia modosa*), la jatata (Geonoma deversa) y el guapomosillo (*Leonia aymosa*) en un estrato inferior de bosque.

3.2. Antecedentes históricos del norte del departamento de La Paz

La historia de los territorios incluidos en el norte del actual departamento de La Paz es intensa y guarda todavía innumerables incógnitas que serán develadas en el futuro. Las diferentes denominaciones que ha recibido este espacio geográfico a través de la historia son siempre representativas de la percepción que existía sobre él.

3.2.1. Época prehispánica

Los estudios arqueológicos realizados en la región amazónica del norte del departamento de La Paz, dan cuenta de asentamientos domésticos, funerarios y ceremoniales. Este registro permite interpretar la región como un territorio significativo para las sociedades que lo habitaron durante la época prehispánica. Los hallazgos sugieren una cercana relación con los procesos históricos desarrollados en la Amazonia. Se cree que el asentamiento inicial responde a las migraciones que partieron de la Amazonia central cerca del quinto milenio antes de Cristo. Asimismo, se han reconocido influencias del estilo cerámico Barrancoide, proveniente de la cuenca del río Orinoco y disperso por la amazonia occidental hasta llegar a las tierras bajas bolivianas (Michel y Lemuz 1992).

Tanto en el río Beni como en sus afluentes, el Tuichi, el Quiquibey, el Madidi y otros, se ha dado aviso de diferentes sitios arqueológicos que incluyen ruinas, probablemente incaicas, áreas de cementerios con tumbas en urnas funerarias acompañadas de ofrendas, áreas domésticas que son ubicadas durante labores agrícolas, derrumbes de perfiles en arroyos o ríos o construcciones de viviendas. De estos yacimientos se recuperan con frecuencia piezas de cerámica, cántaros, escudillas y artefactos de piedra como hachas, manos de moler y batanes (Álvarez 2001, Michel y Lemuz 1992, Michel 1996).

Figura 2. Sitio arqueológico del Suse. Petroglifo
(Fotografía Patricia Alvarez).

Figura 3. Pieza de cerámica encontrada en la región, con características amazónicas (Fotografía Patricia Alvarez).

Asimismo, cuidades actuales como Rurrenabaque y San Buenaventura fueron construidos sobre sitios arqueológicos. En Rurrenabaque, se registraron diferentes sitios arqueológicos durante exploraciones sistemáticas, como monumentales sitios con petroglifos (Figura 2) (Michel 1996, Álvarez 2000), y hallazgos aislados reportados en instancias académicas (Posnansky 1930, Bennett 1936) y hallazgos casuales recientes durante la construcción de viviendas y obras públicas (Figura 3) (Daniel Robison, comunicación personal). En 1928, Posnansky recuperó varias piezas de cerámica, entre ellas una urna antropomorfa de cerámica y un pectoral de bronce atribuido a la diosa Paxsi Mama, que fue interpretada como una evidencia de la presencia tiwanakota en la región (Posnansky

1930, Bennett 1936; Portugal O. 1978). En la capital de la provincia Iturralde, San Buenaventura se encuentra en una planicie alta óptima para la residencia donde se documentó un sitio con vestigios funerarios en urna cerca de la década de 1980 (Cordero 1984).

En la comunidad tacana de San Miguel también se ha documentado un asentamiento prehispánico (Álvarez 2000, Del Castillo 1929, Michel 1996), las excavaciones arqueológicas realizadas en el sitio dan cuenta de una serie de ocupaciones domésticas permanentes asociadas a un complejo de sitios con petroglifos (Álvarez 2005). Este sitios forma parte de una serie de asentamientos prehispánicos en el complejo arqueológico de San Miguel que agrupa sitios arqueológicos residenciales, funerarios y con petroglifos que se ubica estratégicamente entre las estribaciones de las serranías y las llanuras (Álvarez 2005).

Un sitio notable es el denominado Fuerte de Ixiamas, que se encuentra en las estribaciones de la serranía Caquiahuaca, ubicada al sur de la población de Ixiamas y ofrece una vista panorámica de las vecindades del río Beni, la población de Ixiamas y el río Madidi (Girault 1975, Faldín 1978). Los investigadores consideran que estas ruinas arquitectónicas corresponden a un puesto militar inca aunque no han registrado materiales arqueológicos asociados.

Dentro de la TCO tacana se conocen numerosos sitios arqueológicos cuyo estudio proveerá interesantes aportes al conocimiento de la historia prehispánica de las tierras bajas y de Bolivia en su conjunto. Entre los sitios arqueológicos identificados por los habitantes se encuentran Sayuba, Macahua, Napashi, Altamarani, Caigene, Cachichira, Carmen Pecha, Carmen del Emero, Monte Pobre, Tres Hermanos, Santa Fe, San Pedro, Santa Rosa de Maravilla y Tequeje (WCS – Care Bolivia – CIPTA 2001). Otros sitios arqueológicos conocidos en la TCO Tacana se encuentran en San Buenaventura, Capaina, Buena Vista, San Martín (Cordero 1984, WCS – Care Bolivia - CIPTA 2001). Un sitio notable es el cementerio de Baba Trau (Bacua Trau o Bacua Trán) ubicado a los pies de la Serranía Mosetenes (Del Castillo 1929) sobre el arroyo del mismo nombre donde se han documentado una serie de tumbas en urnas funerarias con ofrendas (Cordero 1984). Del Castillo (1929) afirma que se trata de un montículo artificial destruido por la corriente del río Beni, del cual se recuperaron una gran cantidad de piezas de cerámica decoradas con pintura, artefactos líticos y restos óseos humanos.

En el curso medio del río Beni, se han registrado más de doce sitios con petroglifos, de diferentes características que dan cuenta de una configuración territorial y de una compleja normativa social sobre el uso de recursos. El estudio de estos sitios permitió reconocer la importancia del río Beni para la integración interregional y la compleja relación que establecieron las sociedades prehispánicas con el entorno beniano y paceño (Alvarez 2005).

Los incas iniciaron una serie de incursiones hacia las tierras bajas, denominadas Antisuyu. Hacia el siglo XIII, se conoce la incursión de un ejército inca formado por 15,000 hombres que cruzaron las provincias de Paucartambo y Carabaya, en el Perú, hasta llegar al río Madre de Dios, conocido como Amaru mayu (agua de la serpiente). Esta primera incursión militar fue comandada por el Inka Yawar Wakaj y llegó hasta territorio cercano a los Toromona (Machicao 1990, Pärssinen y Korpisaari 2002, Villazón 1907).

Una segunda incursión se realizó durante el reinado de Tupac Yupanki. En esta ocasión un ejército de 10,000 hombres ingresó al río Madre de Dios y llegaron hasta una pequeña localidad muy

cercana al pueblo de Pelechuco, ubicada en la actual provincia Franz Tamayo del departamento de La Paz, a la cual denominaron Moxos por que la confundieron con las llanuras de Moxos en el departamento del Beni. La tercera incursión registrada tuvo lugar bajo el gobierno de Wayna Kapaq con un ejército de dimensiones similares al anterior, capitaneado por Orqo Waranqa (Machicao 2000, Pärssinen 2005, Silva et. al 2002).

Esta serie de incursiones militares de gran magnitud, sugieren que existía una necesidad trascendente por controlar las tierras bajas. El mito del Dorado, el Candire o el Paititi retrataba en el imaginario social una prodigiosa tierra llena de riquezas ubicada más allá de las montañas, denominadas *antis,* de este modo, el interes de los incas por obtener los recursos exóticos de estas regiones y es posible que las sociedades que habitaban la selva tuvieron relaciones de intercambio económico y ritual con los incas (Saignes 1981). De acuerdo a Saignes (1981), cuando los incas llegaron al piedemonte, existían asentamientos quechuas que probablemente se establecieron en aquella región porque fueron exiliados a territorios marginales del imperio o que habían huido de él. Esta temprana interacción podría explicar ciertas similitudes lingüísticas entre los quechua y los leco, uchupiamona, toromona y eparamona.

Asimismo, los incas establecieron comunidades mitmaqkunas, que eran comunidades trasladadas a regiones periféricas del imperio Inca con finalidades como fortalecer el dominio y enseñar la lengua y la religión, sumadas a los asentamientos quechua anteriores que establecieron relaciones de reciprocidad con los leco y aguachile, estableciendo una red de intercambio entre las tierras altas, el piedemonte y las tierras bajas, con productos como plumas, pieles, fragancias, medicinas y coca a cambio de herramientas y otros bienes suntuarios andinos como hachas metálicas del imperio Inca (Silva et al. 2002, Álvarez 2005). Dentro de estas relaciones se incluyeron también los tacana que vivían en la frontera étnica al este del imperio Inca (Chiovoloni 1996). Se ha registrado la existencia de un camino que unía la cuidad de Cuzco y el pueblo de Pelechuco y era utilizada por los araonas para cumplir su rol de intercambio con las tierras altas a donde llevaban oro, maderas finas, fragancias, castañas y aves, a cambio de coca, herramientas y telas (Castillo 1981, Nordenskiold 1924). Sólo unas décadas después de la influencia incaica en la zona arribaron los españoles, sin que los incas establecieran dominio territorial en la región.

3.2.2. Época colonial

Con la llegada de los conquistadores en 1536, el territorio del Antisuyu de los Incas fue renombrado como provincia de Chunchus. Hasta 1620 se sucedieron 9 expediciones militares que, lejos de ser pioneras utilizaron las rutas antes conocidas por quechuas, incas y pueblos indígenas amazónicos con fines de intercambio (Castillo 1981).

La región comprendida en la actual provincia Iturralde, formaba parte de la Real Audiencia de Charcas, parte del virreinato de Lima hasta 1776 y luego anexada al Virreinato de Buenos Aires. En 1777, este territorio fue anexado a la Gobernación de Moxos (Machicao 1990) y en 1808, las misiones fundadas en la región de Apolo y hacia el norte fueron incluidas en un nuevo ordenamiento territorial subordinado a las provincias denominado partido grande de Caupolicán, dependientes de la intendencia del departamento de La Paz (Silva et al. 2002). El partido chico de Caupolicán incluyó las misiones de San José de Uchupiamonas, Isiamas, Cavinas, Tumupasa y Guacanaguas (op. cit.) (Figura 4).

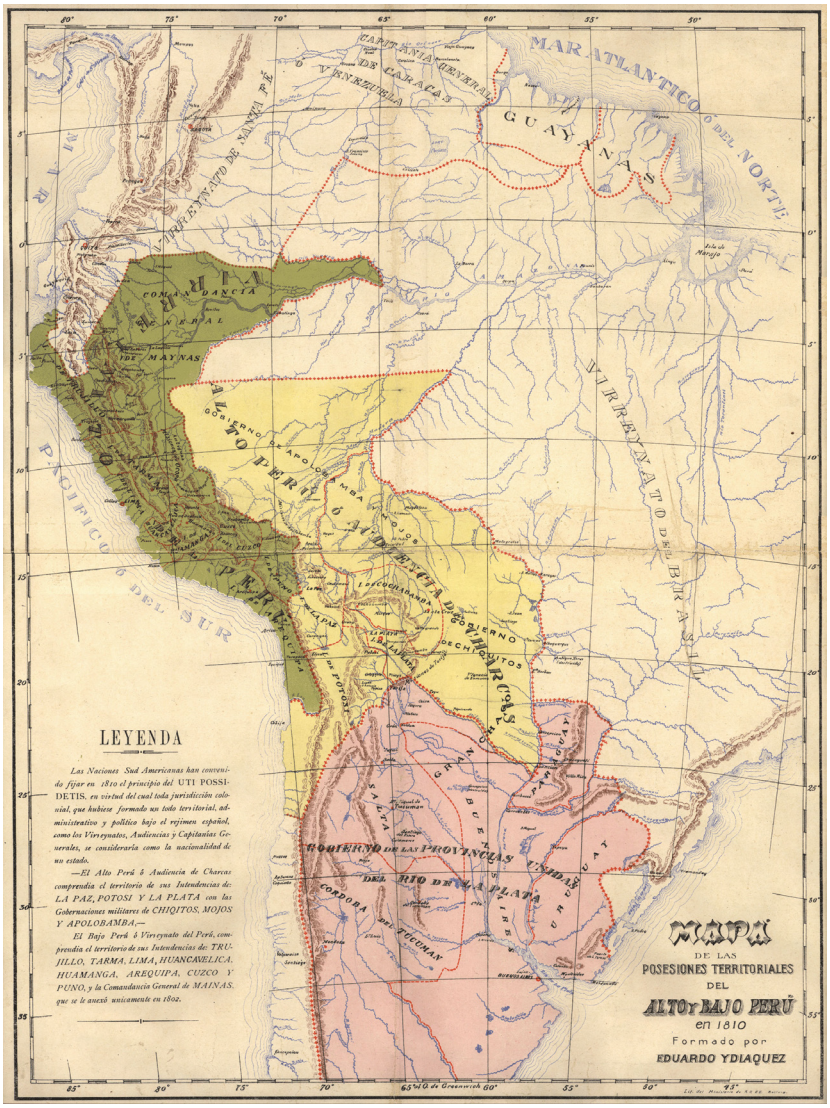

Figura 4. Mapa del Alto y Bajo Perú de 1810. (Fuente IGM).

A pesar de ser considerados salvajes o "chunchos", los pueblos indígenas de la amazonia formaban parte de extensas redes de intercambio interregional y tenían una organización social compleja. Su organización trascendía los límites locales y les permitía obtener recursos de diferentes regiones de los bosques y pampas gracias al intercambio. También se reorganizaban de acuerdo al contexto y a las necesidades eventuales. Por ejemplo, participaban de alianzas estratégicas para afrontar eventos de beligerancia, convirtiéndose en aliados o enemigos circunstanciales. Estas relaciones implicaron no sólo intercambio económico sino también ritual.

De hecho, varias investigaciones arqueológicas desarrolladas en la Amazonia, dan cuenta de poblaciones inmensas asentadas en las riberas de los principales afluentes de río Amazonas que fueron diezmadas apenas unos años después de su contacto con los europeos (Denevan 1992, De Boer 1981, Erickson y Balée 2006 y otros). Sin embargo, el apelativo de Chunchos permaneció en el imaginario colectivo hasta tiempos de la república y contribuyó a mantener el prejuicio sobre los pueblos indígenas de la Amazonia boliviana hasta finales del siglo XX.

Tabla 1. Relación de la fundación de misiones tacana durante el período colonial.

Nombre actual	Nombre de la Misión	Años
Tumupasa	Santísima Trinidad del Yariapu (Valle del Tuichi) Tumupasa	1617 1682 1713
San José de Uchupiamonas	San José de Uchupiamonas	1617 1686 1716 1720
Ixiamas	San Antonio de Isiamas	1680 1721
Cavinas	Misión de Cavinas	1758 1784
	Nuestra Señora del Carmen de Toromonas	1567 1805
San Buenaventura	San Buenaventura	1862

Editado de Silva et al. 2002, fuentes: Lema y Fernández, 1990; Machicao, 1990

La provincia de Chunchos y las misiones

Las misiones son conocidas también como reducciones indígenas, relacionadas con congregaciones mercedarias, franciscanas y jesuitas. En las misiones se reunían varios pueblos indígenas en un solo lugar para recibir instrucción y ser evangelizados en la fe católica, de esta manera los misioneros tenían acceso a la mano de obra y la producción local y regional. En muchos casos, debido a que se congregaban familias de diferentes etnias, se indujo a la homogeneización de las lenguas reduciendo la diversidad cultural. Este fenómeno causó la irreparable pérdida de una gran cantidad de lenguas, culturas y la destrucción de la compleja organización social de los pueblos indígenas de tierras bajas y su dinámica de uso de las diferentes áreas geográficas (Álvarez 2005, Block 1997, Silva et al. 2002).

Paralelamente con las incursiones militares de 1536, 1551, 1561, 1567, 1568, 1598, 1615, 1616 y 1620, se dieron entradas evangelizadoras promovidas por misioneros franciscanos desde 1564, 1594, 1595, 1620, 1629, 1681 y 1679 (Castillo 1981). Sin embargo, el establecimiento de reducciones indígenas estables fue difícil y mereció más de una fundación consecutivas (Aguilar 1993, Choque 1990, Machicao 2000, Silva et al. 2002) (Tabla 1). Los datos sobre las fundaciones de las misiones de la región de Apolo remontan a 1567 con poblaciones de indígenas tacana, leco, aguachile y otros que fueron absorbidos por entidades culturales mayores.

Existieron diferentes factores que hicieron de las misiones asentamientos inestables, existen relatos de las dificultades de la vida en las tierras bajas, que resultaron hostiles para los europeos, también se consideran importantes las complejas relaciones interétnicas de los pueblos indígenas que no fueron comprendidas a cabalidad por los españoles y que representaron una ventaja, contextual, para los indígenas. Sin embargo también existieron diferentes conflictos entre misioneros y otros grupos de interés europeos incluyendo militares, civiles y otras congregaciones por encontrar el legendario Paititi. Al mismo tiempo, una vez descubiertos los recursos auríferos de Tipuani y Guanay, que se

encuentran en las regiones altitudinalmente más bajas del piedemonte, denominadas yungas, se concentraron los recursos humanos en la actividad aurífera (Aguilar 1993, Alvarez 2005, Silva et al. 2002).

A pesar de casi un siglo de presencia española en la región, los prejuicios que existían sobre los pueblos indígenas de la amazonia y las condiciones de vida en esa región obstaculizaron el asentamiento permanente de españoles. Durante el siglo XVII una serie de epidemias de viruela negra, malaria y disentería, sumado al ataque constante de pueblos indígenas no reducidos causaron la desaparición de misiones y la inestabilidad de los asentamientos (Hissink y Hahn 1954-55)

Las misiones en el departamento de La Paz nunca fueron asentamientos indígenas estables, por el contrario, las familias habían generado una estrategia de doble residencia, entre sus campos de cultivo donde se dedicaban a la producción agrícola bajo sus tradiciones económicas y rituales, y la reducción misional donde los sacerdotes les ofrecían una amplia variedad de productos importados y fomentaban la organización de fiestas religiosas que les congregaran en los predios evangelizadores (D'Orbigny 1992)

Hacia 1800, las misiones se secularizaron y se estableció un impuesto a los indígenas que pasaron a ser habitantes de la Intendencia de La Paz bajo el dominio del Virreynato de Buenos Aires. La negativa de los pueblos indígenas a participar de este tributo afectó a la economía de colonial aunque mantuvieron la provisión de quina, coca, cacao y medicinas producidos en la región de Apolobamba y Caupolicán (Armentia 1905). Debido a que las autoridades de la Corona no atendieron las necesidades de las misiones de Apolobamba, en 1816, los leco, tacana y aguachile se levantaron junto con el misionero franciscano Muñecas en contra de la Corona española (Machicao 2000, Silva et al. 2002).

Una revisión detallada de la tabla 2 permite reconocer la persistencia y las migraciones de las poblaciones del piedemonte y las selvas del norte del departamento de La Paz así como comprender los tempranos contactos culturales entre las sociedades tacana y quechuas. Finalmente, permite conocer algunos pueblos indígenas étnicos que fueron absorbidos por etnias mayores y desaparecieron.

En este proceso, en la misión de San José los Uchupiamonas, los diferentes pueblos indígenas como Tacanas, Uchupiamonas, Leco, Pamaino y Siliama, entre otros, fueron reemplazados por quechua, leco, aguachile y tacana (Machicao 1990 en Silva et al. 2002). Así también las etnias pamaino, siliama, y saparona que vivían en el curso medio del río Tuichi y cerca del río Yariapo fueron trasladados a la reducción misional de Santísima Trinidad de Tumupasa (Machicao, 1990, Soux et al. 1991). Inclusive las misiones de Tumupasa e Ixiamas recibieron familias de marcani, huawayana, guarisa, guacanagua provenientes de la región del río Madre de Dios (Pardo 1948 en Silva et al. 2002).

Hacia fines del siglo XVI, la denominación tacana adquirió fuerza. La lengua tacana hacía referencia a una diversidad de pueblos indígenas que hablaban el idioma y que habitaba la región de las misiones ubicadas al norte de la región de Apolobamba, que era conocida como la Provincia de Chuchos. Años más tarde, la palabra "tacana" se utilizó como denominación étnica para los pueblos indígenas que habitaban las reducciones indígenas de San José de Uchupiamonas, San Antonio de Atén, Santísima Trinidad de Yariapu (Tumupasa), Misión de Cavinas y San Antonio de Isiamas. Probablemente, los tacana llegaron hasta esta región desde el norte amazónico en el contexto de las

Tabla 2: Relación cronológica y geográfica de los registros de pueblos indígenas de tierras bajas durante la colonia.

Fecha	Pueblos	Area geográfica
1539 - 1568	Arabaona o Araona	Vivían desde la zona interfluvial de los ríos Inambari, Tambopata y Heath hasta la región de Carabaya. Su territorio se extendía debido a la actividad comercial con otros pueblos indígenas.
1567	Sipiramona	Habitaban desde la región de Inarama hasta el río Tuichi.
1567	Toromona	Habitaban en las cercanías y riberas del río Madidi
1567	Toromona	Habitaban en las cercanías y riberas del río Madidi
1568	Araona, Cayampuce, Celipa, Marupa, Toromona	Compartían las planicies interfluviales de los ríos Heath y Manuripi.
Siglo XVI	Eparamona, Uchupiamona	Ocupaban el área ribereña del curso bajo del río Tuichi hasta las riberas del río Beni.
Siglo XVI	Arabaona	Habitaban la zona entre los ríos Tuichi y Madidi.
Siglo XVI	Toromona	Vivían al este del río Heath.
Siglo XVI	Guarayo	Su territorio se enmarcaba en el área interfluvial y la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios.
1617	Araona, Celipa, Marupa y Pasali	Estaban distribuidos a lo largo de las orillas del río Beni desde la desembocadura del río Tuichi hacia el norte.
Mediados del siglo XVII	Tacana	Habitaban las cercanías del pueblo de Atén, en la región de Apolobamba.
1677	Chupiamona, Leco, Pamaino, Siliama, Tacana	Compartían el curso medio del río Tuichi.
1677	Araona, Cavina, Guarayo, Pacaguara, Toromona	Vivían en las regiones interfluviales de los ríos Beni, Madidi y Madre de Dios.
1678	Pamayno, Pasaramona y Turamona, Yabamona, Yabaypura	Ocupaban extensos sectores ribereños del río Tuichi.
1680	Quechua del Perú	Habitaban la región de Apolobamba desde tiempos prehispánicos.
1686	Guarayo	Su territorio se extendió hacia las riberas del río Beni.
A partir de 1690	Grandes pueblo indígenas Quechua del Perú	Se intensificó la población de pueblos indígenas quechua del Perú que habitaban la zona desde tiempos prehispánicos.
Siglo XVII	Quechua fugitivos	Comunidades quechuas se trasladaron desde el Perú y desde la región de Apolobamba hacia el sector alto del río Tuichi .
Siglo XVII	Sipiramona, Chiriasbona, Uchupiamona, Chuquimari	Habitaban las riberas del río Tuichi, desde sus cursos medios cercanos a la región de Apolo hasta encuentro con el río Beni
1747	Araona, Guacanagua, Guarisa, Huawayana, Marcani, Tacana y Toromona	Estaban asentados en comunidades a lo largo de los ríos Tarene, Cuñaca, Enapurera, Tequeje, Undumo, Madidi y Madre de Dios.
1747	Pamaina y Saparuna	Vivían alrededor del arroyo Yariapo.

Fuentes: Machicao, 1980; Saignes, 1981; Castillo,1981; Pardo, 1948; Monografía de Caupolicán, 1939; Chiovoloni 1996, Villazón 1907 (Elaborado en base a Silva et al. 2002)

intensas relaciones de intercambio con las tierras altas y también como efecto de la Colonia y las misiones. Estas comunidades fueron desplazadas hacia el sur por los misioneros llegando hasta la región de Apolobamba donde se fundó la misión de Atén.

En el transcurso del siguiente siglo, los tacana se asentaron en las misiones de Tumupasa e Ixiamas y en los ríos Tarene, Cuñaca, Enapurera y Tequeje (Silva et al. 2002). Entre los años 1720 y 1730, una peste diezmó la población indígena de la misión de Ixiamas y fue repoblada por pueblos indígenas traídos desde el río Madre de Dios o río Manutata (Machicao, 1990).Algunos de ellos eran guarayos, toromonas y araonas que en la actualidad forman parte de la familia lingüística tacana (Diez Astete y Murillo 1998, Silva et al. 2002), en la actualidad están distribuidos en el norte del departamento de La Paz y los límites entre los departamentos de La Paz, Beni y Pando de Bolivia.

Hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, sucedieron levantamientos libertarios, algunos protagonizados por Santos Pariamo, un leco de Apolobamba en la región. Pero también existieron algunos episodios desarrollados al norte, en los que resaltan figuras de caudillos indígenas como Pascual Cuqui, un leco quien liderizó movimientos libertarios en 1782, en las regiones de Apolo, Tumupasa, Ixiamas y Reyes y que amenazó con sublevar a las misiones de moxos, baures y chiquitos (Machicao 2000).

Simultáneamente, el sacerdote Ildefonso Muñecas, apoyado por el leco Santos Pariamo y el sorateño Juan Crisóstomo Esquivel, dirigió la republiqueta de Larecaja que era una forma de organización antiimperialista durante la guerra de la independiencia que abarcaba el actual norte departamento de la Paz y el departamento de Pando. La participación de Muñecas en los levantamientos de las regiones aledañas en el Perú está documentada en diferentes fuentes. En 1814, Muñecas con sus tropas se enfrentó con los españoles en las cercanías de la ciudad de La Paz. Los ejércitos del religioso guerrillero estaban compuestos por pueblos indígenas que luchaban con flechas y mazanas, provenientes de la región de Apolobamaba (Machicao 2000). Por lo tanto es lógico suponer que los leco y tacana de las regiones de Apolobamba e Ixiamas participaron de las guerras de la independencia (Machicao 2000).

Se cree que el norte del departamento de La Paz sirvió como refugio de los españoles que huían de los violentos enfrentamientos libertarios desde 1780-81 cuando se registraron los enfrentamientos liderados por Tupak Amaru y Tupak Katari. Tumupasa y Reyes los habrían albergado (Machicao 2000).

3.2.3. Época republicana

La república de Bolivia fue fundada en 1825. Para entonces la región de estudio era conocida como provincia de Chunchos y geográficamente había sido explorada únicamente hasta la región de Apolobamba. Las misiones de Tumupasa e Ixiamas en el actual departamento de La Paz y el pueblo de Reyes en el departamento del Beni eran centros importantes. Las misiones fueron paulatinamente abandonadas por los indígenas, algunos de los cuales regresaron a sus territorios de origen pero también como efecto de las enfermedades y la explotación que trajo el nuevo sistema político (Silva et al. 2002).

Con la fundación de la República de Bolivia el espacio ocupado por la provincia de Chunchos y particularmente por el Distrito Chico de Apolobamba, pasó a formar parte de la provincia Caupolicán, creada por Decreto Supremo de Simón Bolivar en 23 de enero de 1826 y que más tarde fue dividida en las provincias de Alto y Bajo Caupolicán, las poblaciones amazónicas quedaron en la provincia Bajo Caupolicán, dependientes del departamento de La Paz (Machicao 2000).

Entonces, las provincias de Alto y Bajo Caupolicán incluían las actuales provincias Franz Tamayo e Iturralde del departamento de La Paz, del departamento de Pando, los terrenos cedidos al Perú y los perdidos frente a Brasil (Machicao 1990). D'Orbigny describió los límites de Caupolicán en 1845, "...al sud, la cadena transversal de montañas, que lo separa de la provincia de Muñecas (departamento de La Paz); al oeste y al sudoeste, la gran cordillera oriental, que la circunscribe netamente por la parte de las provincias Guancané y de Carabaya (república del Perú); hacia el norte, ella no tiene otro límite, por el lado del Brasil y del Perú, que los inmensos desiertos todavía

Figura 5. Mapa del Norte del departamento de La Paz, el río Beni y
la región occidental del departamento del Beni en 1855 (Fuente IGM).

desconocidos, y habitados solamente por algunas tribus salvages; finalmente, el curso del río Beni la limita al este por la parte de Moxos" (1992: 35)

El año 1842, el Presidente José Ballivián proclamó la creación del departamento del Beni, que incluía las provincias de Moxos, Yuracarés y Caupolicán. En 1856, el presidente Córdoba restituyó la provincia Caupolicán al departamento de La Paz. Durante el gobierno de Germán Busch, en 1939, se creó la provincia Iturralde en lugar de la provincia de Bajo Caupolicán (Machicao 1990).

En el partido Chico de Caupolicán se encontraban los pueblos de San José de Uchupiamonas, Tumupasa, Isiamas y Cavinas. (Villazón 1907), pobladas principalmente por quechua, apolista y tacana en la década de los 1850 (D'Ornigny 1992). Las cabeceras de los ríos Beni y Tuichi, estaban habitadas por los quechua, muchos de ellos provenientes del Perú y otros descendientes de las comunidades asentadas durante la época prehispánica (Silva et al. 2002).

Los apolista son un pueblo indígena que apareció durante la República, probablemente como síntesis cultural de los leco, aguachile y quechua o de aguachile y quechua. Los tacana, habitaban al este y noreste de la región de Apolo, desde el pueblo de Atén hasta el norte del pueblo de Cavinas (D'Orbigny 1992). En ese tiempo, los tacana eran diferenciados y se los reconocía como de la "nación tacana" debido a su unidad idiomática (Silva et al. 2002). Asimismo, se han identificado familias esse ejja que eran conocidos como toromona y guarayo, ellos poblaban las selvas y pampas

al norte del pueblo de Ixiamas y la región oriental del Perú. Los esse ejja, están divididos en tres grandes parcialidades: los Bahuajja y Sonene que viven cerca de la frontera entre Bolivia y Perú, y los Ejje ejja que viven en las márgenes del río Beni en Bolivia (Bamonte y Kociancich 2006, Díez Astete Murillo 1998, Silva et al. 2002)

La nueva organización política y geográfica en Bolivia no representó una transformación radical en la forma de vida de los pueblos indígenas de las tierras bajas ya que los sistemas de tributos y la dominación por un pequeño segmento social criollo continuó (D'Orbigny 1992). Las familias criollas eran descendientes de familias españolas que contaban con un alto poder económico y político, eran dueños de las tierras y asumieron el control económico de la región después del abandono de los misioneros (Gamarra 1990, Silva et al. 2002). En 1829, con la promulgación gubernamental del aprovechamiento de los productos naturales de las de la provincia Caupolicán, la región recibió centenares de familias bolivianas y extranjeras que iniciaron uno de los periodos de auge más funestos para la historia. El auge de la quina o cascarilla (*Cinchona*) (Silva et al. 2002).

El auge de la quina (1830 - 1880)

Hacia 1830, la economía de los tacana de los pueblos de San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas estaba basada en una agricultura de subsistencia familiar, complementada por la recolección de productos que servían para pagar tributos al Estado (Soux et al. 1991). Sólo dos años después, la recolección de la quina en la región de Apolo se hizo la segunda actividad económica más importante después de la plata, reduciendo la actividad agrícola e iniciando el sistema de enganche, que era un sistema de crédito y endeudamiento de los trabajadores por productos importados que eran pagados con trabajo (Choque 1990, Machicao 2000, Silva et al. 2002).

Un efecto social importante en la región fue el abandono de las comunidades por parte de las poblaciones jóvenes y adultas de la provincia del Bajo Caupolicán, denominado en ese tiempo Partido Chico de Caupolicán. Un gran número de indígenas se trasladaron hacia los centros de recolección de la quina, abriendo nuevos caminos hacia pueblo de Apolo. Estos caminos resultaron útiles para los guarayos y toromonas quienes tuvieron mayores facilidades para ingresar a las tierras habitadas por los tacana (WCS - Care Bolivia - CIPTA, 2001 - DRP Tumupasa). El padre Armentia, describió el norte del pueblo de Ixiamas como un espacio dominado por los araona y pacaguara que también hostigaban a los pueblos de San José, Tumupasa y Apolo. De esta forma, tanto en 1869 como en 1872, los vecinos de los pueblos de Apolo, Atén, Santa Cruz del Valle Ameno, San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas se organizaron para llevar a cabo expediciones hacia el río Madre de Dios en busca de los temibles guarayos (Armentia 1905).

El viajero Rusby (1933) apuntó que la quina había sido prácticamente agotada de los bosques (Silva et al. 2002). Junto con el mercado de la quina, el mercado regional demandó el consumo de otros productos silvestres, tanto por recolección como por caza y pesca, lo cual produjo un alto impacto en las poblaciones de fauna de la región. En aquella época, la comunidad de San José de Uchupiamonas abastecía de pescado, bálsamo y pieles. Los pueblos de Ixiamas y Tumupasa proveían de cacao, pieles, resinas, tabaco y cera. El pueblo de Cavinas producía cacao, coco y almendras, tal como en la época misional (Silva et al. 2002). Para el mercado regional, la provincia Caupolicán abastecía de maderas, aceites de coco, almendras, copaiba, resinas de estoraque, copal, incienso, coca, tabaco, arroz, pieles y animales vivos (Soux et al. 1991). Toda esta mercadería era transportada en las espaldas de

Tabla 3. Población de Caupolicán en los últimos años de la Colonia y durante el auge de la quina.

Asentamiento	1796 Nº de Familias (Archivo de La Paz 1796)	1796 Población estimada (5 personas por familia)	1832 Población (D'-orbigny 1992)
Apolo	400	2000	2775
Cavinas	66	330	1000
Isiamas	450	2250	1170
San José	30	150	73
Tumupasa	150	750	885

Fuente: Silva et al. (2002)

los indígenas desde los pueblos de Ixiamas, Tumupasa y San José de Uchupiamonas hasta Apolo (D'Orbigny 1992). Desde el Perú se importaban telas de lana, algodón y europeas, cebo, queso, pan, sal, harina y aguardiente. Asimismo, se comerciaban burros, caballos y mulas que a veces llegabas desde el norte de Argentina (Pardo 1948 en Silva et al. 2002).

La tabla anterior muestra el crecimiento poblacional experimentado en la región debido al auge extraccionista de la quina (Tabla 3). Como se observa, mientras las poblaciones aumentaron en los pueblos de Apolo y Cavinas, redujeron notablemente en los pueblos de Ixiamas y San José, mientras que en Tumupasa la variación no es tan notable. Es posible que la población de Apolo haya crecido gracias a la migración de exploradores y rescatistas de quina, mientras que la población de pueblo de Cavinas haya crecido más bien debido al éxodo de familias indígenas de los pueblos de Ixiamas y San José.

El establecimiento de haciendas en el Partido Grande de Caupolicán parece influir en la introducción del cultivo de caña, utilizada para elaborar aguardiente en las cabeceras del río Tuichi (Soux et al. 1991).

El auge de la goma elástica (1880 - 1917)

La ley de exvinculación promulgada por el Estado en 1874, integró a Bolivia en el sistema mercantil mundial a través de la explotación de los recursos naturales (Silva et al. 2002). Con esta ley se otorgaron concesiones a empresas extranjeras especializadas en la extracción gomera y se permitió el desarrollo de proyectos de colonización desarrollados desde principios del siglo XX en el Territorio Nacional de Colonias, que se encontraba al norte del Departamento de La Paz y la región del Acre (Machicao 2000). Con ello, la creación de haciendas fue un resultado inminente (Machicao 2000, Silva et al. 2002).

La actividad gomera se desarrolló en gran parte de las tierras bajas bolivianas, incluyendo el norte de departamento de La Paz, las provincias Velasco y Chiquitos del departamento de Santa Cruz, el Chapare del departamento de Cochabamba, el departamento del Beni y las provincias denominadas Territorio Nacional de Colonias y Territorio Nacional del Acre (Figura 6). Estos comerciantes contribuyeron a fundamentar el dominio estatal boliviano en esa área donde la soberanía nacional era escueta (Gamarra 1990).

El auge de la goma se desarrolló en los bosques cercanos a los pueblos de Reyes y Cavinas, en las márgenes del río Beni desde la segunda mitad del siglo XIX. Posteriormente esta actividad invadió el Territorio Nacional de Colonias, que son actualmente las selvas amazónicas de Pando, en la

Figura 6. Mapa de la República de Bolivia en 1904 (Fuente IGM).

cuenca del río Madre de Dios. El mayor impacto se produjo sobre la economía de la provincia Caupolicán debido a la demanda de mano de obra, productos del mercado local y regional y sobre todo aguardiente (Silva et al. 2002). La actividad extraccionista de la goma, tuvo su capital en las cuidades de Riberalta y Cachuela Esperanza. Pero los exploradores y rescatistas invadieron también las regiones de la provincia Caupolicán, cerca del pueblo de Asariamas, los ríos Tuichi, bajo Madidi, Alto Colorado, Larecaja y otros hacia 1890 (Machicao 2000, Soux et al. 1991). Esta actividad se convirtió en la actividad económica más importante del continente durante esa época (Silva et al. 2002).

La mano de obra que llegó desde las tierras altas y los valles con los rescatistas y comerciantes no aguantó por mucho tiempo las desafiantes condiciones del trabajo en la región y se requirió contratar mano de obra local y capacitarla para el procesamiento de la goma elástica hasta su transformación en látex. Se contrataron indígenas para guiar a los exploradores dentro de los bosques. También para extraer, procesar y vigilar el secado del látex en el campo y encargarse de su traslado a la casa comercial contratista (Gamarra 1990).

La siringa exigía condiciones de vida verdaderamente crueles. Se requerían más de 18 horas diarias de trabajo. Los hombres debían internarse en los bosques, establecer campamentos temporales en precarias condiciones y obtener una sobreproducción de goma para satisfacer el mercado. El procesamiento del látex era también una tarea exhaustiva y debía realizarse en los campamentos antes de regresar a la población de base de donde se trasladaban los tambores de látex procesado

Tabla 4. Población de la provincia Caupolicán durante el auge de la goma.

Localidad	1884	1893	1897	1908
San José de Uchupiamonas	150	60	164	95
Tumupasa	1200	629	814	403
Ixiamas	900	649	760	377

Fuente: Wentzel 1984 citado en Silva et al. (2002)

hasta los centros de acopio. Todos los tambores eran trasladados por los empleados, en sus espaldas, a lo largo de grandes distancias (Gamarra 1990; Iamelle 2001).

Durante esta época, se inició la práctica de tráfico de mano de obra (Nordenskiöld 2001), que se repetiría en otras economías subsidiarias (Silva et al. 2002), los tacana recuerdan que se realizaban muchos matrimonios para que los hombres reclutados puedan trasladarse con sus familias y no tengan pretexto de regresar a sus localidades (CIPTA – WCS – Care 2001: DRP Santa Fé, DRP Tumupasa). Los tacana habían sido bien conocidos por sus habilidades en la navegación y eran frecuentemente contratados como "callaperos" para explorar los ríos Acre y Heath, hasta el departamento del Pando (Rusby 1933).

En la región de este estudio, aún se recuerda la época de oro, cuando la figura de Nicolás Suárez deslumbró a los tacana de la cuidad de Riberalta a partir de una relación de padrinazgo. Cerca del pueblo de Santa Rosa se conocen los restos de la vía férrea que conducía al Brasil, que es conservada por las poblaciones actuales como patrimonio histórico (observación personal).

Con la germinante actividad de las haciendas, se inició la ganadería. Muchos tacana fueron contratados como peones para trasladar ganado hasta el pueblo fronterizo de Puerto Maldonado. Otros eran habilitados o enganchados en la producción de caña para proveer de alcohol y azúcar a los siringueros (Wentzel 1984 en Silva et al. 2002).

Las drásticas reducciones poblacionales de los principales asentamientos tacana dan cuenta del impacto social de la época de la goma (Tabla 4). El traslado de familias enteras, hombres jóvenes y adultos que en gran proporción se establecieron en las márgenes del río Madre de Dios, donde actualmente se encuentra la TCO multiétnica de comunidades Tacana, Esse Ejja y Araona ubicada en el río Madre de Dios hoy (Herrera et al. 2003, Silva et al. 2002) Otros muchos indígenas que incursionaron hacia el norte desde el río Beni, pero nunca regresaron. Este mismo proceso ocurrió con las migraciones hacia las zonas auríferas del río Mapiri y en el auge de la castaña (Constantino N., comunicación personal, Hissink y Hahn 1954-55).

Otro efecto de la disminución poblacional fue que la seguridad de pueblo de Ixiamas se redujo frente a los agresores guarayos, quienes acosaban los pueblos de San José de Uchupiamonas y Tumupasa incluso durante las primeras décadas del siglo XX (CIPTA – WCS – Care 2001: DRP Tumupasa).

El auge de la goma llegó a su fin en 1917. En estrecha relación con la finalización de la Primera Guerra Mundial (Silva et al. 2002). Como consecuencia de este sistema tan intenso de degradación ambiental y de efectos trágicos sobre las culturas se registró una amplia dispersión de los pueblos indígenas y la desintegración de su sistema territorial y económico tradicional a través de la creación de haciendas y de concesiones de exploración y explotación de recursos (Machicao 2000). Durante los últimos años del auge de la goma, las condiciones de producción decayeron a verdaderos niveles

de esclavitud (Nordenskiöld 2001, Soux et al. 1991). Una vez que la bancarrota era inminente, muchos consignatarios abandonaron la región, otros decidieron fundar sus haciendas (Silva et al. 2002).

Después de este periodo, se consiguió una mejor información sobre la provincia de Caupolicán y el Territorio Nacional de Colonias. Con ello, el Estado promovió la colonización de los bosques y pampas como estrategia de integración a la economía regional. También, la integración caminera como paradigma de desarrollo impulsó el surgimiento de la actual ciudad de Rurrenabaque como un centro comercial importante y expandió la frontera agrícola hacia los pueblos de Tumupasa, Ixiamas y Cavinas (Chiovoloni 1996, Nordenskiöld 2001).

Las Haciendas (1917-1964)

Desde la época de auge de la quina, se establecieron algunas haciendas en el departamento de La Paz, con la finalidad de proveer al mercado local de productos agrícolas. Esta actividad fue creciendo en el siglo XX con el auge de la goma y se intensificó durante su decadencia.

En 1938, en lugar de la provincia de Bajo Caupolicán se creó la provincia Abel Iturralde, con capital en el pueblo de Ixiamas. En este periodo Bolivia vivió la guerra del Chaco (1931-1935) y las reformas nacionalistas (1952-54). Entre tanto, esta provincia vivía procesos locales aislados resultantes de los anteriores periodos intensos. En la región de Apolobamba se establecieron haciendas productoras de coca que estaba destinada al mercado peruano, pero que también era intercambiada por otros productos del bosque con indígenas de los pueblos de Ixiamas y Tumupasa. Paralelamente se desarrolla la ganadería estimulada por la actividad de intercambio con las ciudades de Rurrenabaque, Reyes, Ixiamas y Santa Rosa (Machicao 2000). En la región del río Tuichi, se desarrollaron tempranamente las haciendas cañeras, con el fin de abastecer de alcohol y azúcar a los exploradores de los auges extraccionistas. Que después se dirigió a los mercados peruanos y mineros del río Mapiri (Silva et al. 2002).

En los pueblos de San José, Ixiamas, Tumupasa y la ciudad de Rurrenabaque se producía café, caña, yuca y arroz (CIPTA/WCS 2001: DRP Santa Fe y DRP Tumupasa). La producción cañera estaba destinada al consumo familiar y al mercado local principalmente, pero también para el intercambio.

En el pueblo de Ixiamas, también se centralizaron las actividades ganaderas, se destinaba a la minería y posteriormente se trasladaba ganado hasta el Perú por Puerto Maldonado cuando la producción ya no podía ser vendida en el mercado de la goma. Cuando el gobierno peruano prohibió el ingreso de ganado boliviano, se abrió el mercado del Beni a través de la ciudad de Rurrenabaque donde además se comerciaba con pieles de chancho, taitetú, res y tigrecillo, obteniendo a cambio kerosén, jabón, sal y ropa. En este contexto, creció el pueblo de San Buenaventura como centro comercial del eje hacia la cuidad de Riberalta y el río Madera (Silva et al. 2002).

Tambien, la fundación de escuelas en la segunda mitad del siglo XX fue un importante factor para volver a establecer núcleos poblacionales después de la descentralización causada por los auges de la quina y la goma (Tabla 5). En ocasiones las escuelas estaban organizadas por los patrones de las haciendas. Con el nuevo régimen agrario, los tacana fueron liberados de los patrones y esto les costó también perder el acceso a la educación. Los tacana tampoco pudieron participar de sindicatos

Tabla 5: Población de la región durante el siglo XX

Pueblo	1948	1950	1955
Ixiamas	1.900 (con siringueros al norte)	782	1.191 (Incluye Puerto Heath)
San Buenaventura	490	Sin datos	1148
San José de Uchupiamonas	250	277	227
Tumupasa	285	433	428

Fuentes: Wentzel 1989 en Salgado, 2001; Pardo, 1948a,b; Hissink y Hahn, 1954-55 citados en Silva et al. 2002.

agrarios, debido a que este tipo de organización estaba demasiado distanciado de su organización tradicional. Sin embargo, era inútil argüir temas étnicos o culturales en un contexto en el cual lo cultural carecía de valor y más bien era motivo de prejuicio social (Silva et al. 2002).

Durante la guerra del Chaco, se congregaron hombres de todas las regiones y condiciones sociales por un objetivo común. En gran medida, los hombres regresaron a sus comunidades. En un periodo similar, la Segunda Guerra Mundial causó un nuevo auge de goma y quina, de corta duración pero de alta intensidad cuyo mayor impacto fue causado porque se extrajo la goma de otra especie de árbol gomero que era cortado completamente y no rayado (Silva et al. 2002) (Tabla 5).

En 1952, durante la época nacionalista de Bolivia, se promulgan reformas estructurales que incluyen la Reforma Agraria, por la cual desaparecen las haciendas y el derecho propietario pasa a manos de los campesinos. De esta forma, los pueblos indígenas fueron nuevamente marginados de sus derechos tradicionales sobre su territorio. Debido a que la categoría étnica desaparece detrás de la nueva categoría gremial campesina. Bajo el amparo de esta ley, las tierras que carecían de título propietario fueron consideradas inhabitadas y se distribuyeron entre los actuales grandes terratenientes y latifundistas. Desconociendo por completo que estos eran territorios históricamente habitados por cerca de 33 pueblos indígenas de la amazonia y el oriente, que son considerados pueblos marginales, dispersos y seminómadas (Martinez 2000).

En cuanto a la problemática indígena, aunque las tendencias académicas indigenistas e indianistas han existía en una esfera académica, fue en 1957 que la OIT aprobó el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, que sería revisado y reformulado una década después (Herrera et al. 2003). La Reforma Agraria no tuvo un impacto hasta casi diez años después de su promulgación en la provincia Iturralde (CIPTA/WCS 2001: DRP Altamarani, DRP: Carmen del Emero). En otras regiones de las tierras bajas, nunca se procedió al saneamiento territorial (Balza 2001). Asimismo, algunas familias llegaron hasta el río Tuichi para explotar oro y en la actualidad se encuentran establecidas en la cuidad de Rurrenabaque (Silva et al. 2002). Con todo, las políticas de desarrollo dirigidas a la región fueron esencialmente extraccionistas, este hábito aún es un obstáculo para el desarrollo alternativo de la región.

El auge de los cueros y las pieles (1964-1985)

La crisis económica que siguió a la Segunda Guerra Mundial, afectó también al norte del departamento de La Paz con la abrupta caída de los precios en el mercado. Entonces, se buscaron productos alternativos en el bosque y se encontraron los cueros y pieles de animales. Esta época es llamada del cuereo. Paralelamente, el narcotráfico había conseguido amplio poder en esta y otras

regiones bolivianas. Pero esta actividad fue reemplazada por la extracción de madera en un tiempo muy breve.

La época del auge de los cueros y pieles inició durante la década de los 1960, eran presas favoritas los caimanes, lagartos, felinos, londras y chanchos de tropa. Esta actividad económica marcó la realidad cotidiana de toda la región Amazónica y sensibilizó a gran parte del mundo sobre las necesidades de conservación. En la región norte del departamento de La Paz, la ubicación estratégica de las cuidades de Rurrenabaque y San Buenaventura y sus facilidades para transportar la mercancía hasta Paraguay y Argentina, de donde regresaba mercadería muy fina de contrabando. Además, los indígenas -y entre ellos los tacana- encontraron una alternativa económica a la crisis económica reciente y participaron como cazadores por excelencia (Silva et al. 2002).

En esta época, la Corporación para el Desarrollo de La Paz (CORDEPAZ) representaba el custodio del nuevo paradigma de desarrollo boliviano que buscaba generar un polo de desarrollo en el norte paceño. Con este fin se construyó la carretera La Paz-Apolo en 1978. En 1985 se construyó la carretera hasta la cuidad de Rurrenabaque. También, la intención de crear un ingenio azucarero en las cercanías de la ciudad de San Buenaventura que implicó una masiva migración de colonizadores chuquisaqueños y tarijeños fundamentalmente. Otros proyectos de desarrollo para el norte del departamento de La Paz eran la construcción de la Central Hidroeléctrica del Bala y la exploración petrolera: proyectos que nunca se concretaron.

A partir de los 1970, el narcotráfico se apoderó de la economía del pueblo de Apolo, muchos tacana se integraron a este mercado. Los valles de Apolobamba habían sido tradicionalmente productores de coca y se encontraban en relativo aislamiento del control estatal (Silva et al. 2002). Esta actividad se desarrolló bajo el mismo sistema de habilitación que los anteriores, pero se frenó por el auge de oro de los 1980.

Desde 1977, las empresas madereras consiguieron concesiones forestales para explotar selectivamente maderas finas. Esta actividad tuvo un impacto muy fuerte sobre los territorios tradicionales de los tacana, ya que los madereros vivían básicamente de cazar y pescar indiscriminadamente. También, la contaminación auditiva de las motosierras y la maquinaria pesada provocó la migración de fauna. Los cual tuvo serias implicaciones sobre la economía tradicional tacana.

En términos sociales, habiéndose abierto el tema indígena algunos años antes, hubo dos organizaciones religiosas que dedicaron varios años al estudio de los pueblos indígenas de las tierras bajas, sobre todo de los más alejados. Se trata del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Misión Nuevas Tribus que elaboraron registros demográficos y lingüísticos completos de algunas comunidades indígenas de las tierras bajas (Diez Astete y Murillo 1998, Montaño Aragón 1989).

3.2.4. Época global

Se define como época global el proceso histórico iniciado hacia finales del siglo XX, que es significativo porque refleja de los fenómenos económicos, políticos y culturales que Bolivia ha experimentado como resultado de la globalización. Esta época revela la multiplicidad de identidades culturales que alberga la sociedad boliviana, la implementación y suspensión de políticas neoliberales, la influencia de la cultura política conservacionista y el auge de la cooperación internacional en temas de desarrollo alternativo, conservación de la biodiversidad y derechos indígenas, entre otros.

No es posible comprender la situación territorial actual de la región sin conocer de cerca el proceso político e ideológico que implicó la creación de las áreas protegidas RB&TCO Pilón Lajas y PN&ANMI Madidi que reflejan las nuevas políticas bolivianas de conservación en consonancia con los requerimientos de los entes económicos supranacionales de cooperación. Como consecuencia de la década de los 1980 marcadamente violenta y corrupta, el Estado boliviano en los 1990 asumió como nueva política económica el sistema neoliberal, que no sólo influyó en la apertura e informatización de los mercados sino que abrió las fronteras bolivianas a las políticas conservacionistas mundiales que se gestaban desde antes de la década de los 1970.

El área comprendida en Pilón Lajas fue declarada Reserva de Biosfera (RB) dentro del programa sobre el Hombre y la Biosfera (MAB) de la UNESCO en 1977. Esta declaratoria fue ratificada por el Estado boliviano en 1992. Durante este lapso de 15 años se gestaron procesos políticos complejos que resultaron en la implementación de reformas estructurales de primera generación que dentro de las regulaciones económicas al sistema productivo incluyeron nuevas estrategias de desarrollo que atendieran los costos sociales de las nuevas políticas asumidas por el Estado (García Yapur 2004).

El auge de la madera (1986-2001)

Desde 1985, mientras se experimentó un exorbitante el crecimiento de la economía nacional, el norte del departamento de La Paz se convirtió nuevamente en el foco de la explotación de los recursos naturales. En esta ocasión fueron las maderas nobles, especialmente la mara (*Swietenia macrophylla*) que casi fue exterminada. Si bien la explotación maderera se llevó adelante en el marco de concesiones forestales, gran parte de la actividad se realizó de manera ilícita. Posteriormente, la Ley Forestal ejerció cierto control sobre la extracción de madera (Silva et al. 2002).

Esta política de concesiones forestales actuó, en ocasiones, en contradicción con anteriores disposiciones legales de inmovilización forestal. Tal es el caso del denominado Bosque de los Tzimanes, en el departamento del Beni, que había sido declarado Reserva de Inmovilización Forestal en 1978 y donde se concedieron permisos de extracción a siete empresas madereras en 1986. Este territorio es un área emblemática para el colectivo Tzimane debido a un mito ancestral centrado en la búsqueda de la Loma Santa. Este significado cultural sagrado fue avasallado cuando los madereros invadieron el territorio de 6000 pueblos indígenas mojeño, movima, yuracaré y tzimane (Lehm 1999).

Con la construcción de la carretera Yucumo – Rurrenabaque, se potenció el establecimiento de campesinos colonizadores provenientes de la región andina, que además causo nuevamente un manejo inadecuado de los bosques transformándolos en terrenos agrícolas. Esta situación fue detenida gracias a la inmovilización de las tierras hasta el saneamiento pertinente tras la declaratoria de la Reserva de Biosfera y el Territorio Indígena de Pilón Lajas (op.cit.).

La problemática indígena y territorial en el debate político

Cerca de 1980, los pueblos indígenas de las tierras bajas iniciaron un proceso de estructuración organizacional (Riester 1997, en Herrera et al. 2003). En 1982 se fundó la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) como resultado del primer encuentro indígena celebrado en el departamento de Santa Cruz (Herrera et al. 2003, Lehm 1999).

El proceso de cambio inició en 1985 con la promulgación del Decreto Supremo 21060. Este decreto priorizaba ciertos ajustes estructurales en el Estado que están relacionados con la posterior promulgación de la ley del Medio Ambiente en 1992 como preludio de una serie de nuevas reformas en la perspectiva de desarrollo que asumía el Estado, dirigiendo el discurso político gubernamental a un desarrollo cuyo centro es lo humano y que puede ser descrito como desarrollo sostenible. Los principios de este nuevo modelo de desarrollo involucraban el crecimiento económico de manera integral y trasversal con la equidad social, la gobernabilidad, el uso racional de recursos naturales y la preservación del medio ambiente (García Yapur 2004).

En 1987, CIDOB adoptó la plataforma de lucha de los pueblos indígenas que congregaba, resumiendo las cuatro demandas: 1) el reconocimiento legal de los territorios indígenas, 2) el reconocimiento legal de las organizaciones indígenas y autoridades tradicionales, 3) el mejoramiento de las condiciones económicas, de salud y educación de las poblaciones indígenas y 4) el respeto a y recuperación de las culturas indígenas (Lehm 1999).

Esta dinámica histórica en la política estatal boliviana fue promovida por una línea de cooperación internacional que promovía la creación de áreas protegidas como garantía de conservación de bosques. Obedece también a una serie de recomendaciones de organismos internacionales de cooperación que beneficiarían con financiamiento a los países que presenten programas dirigidos a los pueblos indígenas, que promuevan su desarrollo y el de sus territorios y culturas (Herrera et al. 2003, Martinez 2000). Esto explica porqué en 1992 se inició una serie de declaratorias de áreas protegidas que más tarde incluyeron el concepto de territorio indígena en el debate. De hecho, la RB&TCO Pilón Lajas fue creada con un fondo de contravalor de la deuda externa boliviana.

Con la implementación de la Ley del Medio Ambiente, sus normativas, regulaciones y las otras leyes que la complementan, se han abierto nuevas brechas entre la propuesta y la implementación estratégica en escenarios de escasa o nula concertación con los actores sociales, entre los cuales se hallan los pueblos indígenas. Un caso similar se observa con la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) que tampoco ha resuelto la problemática del tema tierras y por el contrario ha promovido la explosión de conflictos sociales intensos (García Yapur 2004).

Paralelamente, y como consecuencia lógica de la introducción del debate sobre la conservación ambiental, surgieron una serie de valoraciones sobre las culturas indígenas, especialmente amazónicas como iconos de un manejo sostenible de los recursos. La problemática indígena entonces abierta a la luz publica en un nivel mundial y se inició una nueva etapa en la historia de toda Bolivia. Una de las más importantes fue la Declaración 169 de la OIT, homologada por el Estado boliviano con la Ley 1251 en el año 1991 (Aramayo 2000, Herrera et al. 2003, Martinez 2000).

En 1988, los pueblos indígenas del Parque Nacional Isidoro-Sécure, declarado reserva en 1965, contaban con cerca de 700 familias mojeñas, yuracaré y tzimanes que vivían en 53 comunidades. Estos pueblos gestionaron su demanda para la declaratoria del parque como territorio indígena. Esta demanda reflejaba la angustia de los indígenas frente al avance de la frontera agrícola de migrantes andinos cuya actividad principal era el cultivo de la hoja de coca (Lehm 1999). En el proceso de la gesta de la marcha, se puede observar que el territorio es una especie de consigna teórica a partir de las comunidades indígenas que migraron a Trinidad. Sin embargo, la participación de los indígenas del área rural, que involucraron los significados culturales y su pertenencia ancestral a las tierras fue el detonador de la organización masiva de la marcha (Lehm 1999).

Tabla 6: Territorios indígenas reconocidos en el contexto de la Marcha por el Territorio y la Dignidad.

Territorios indígenas reconocidos en el contexto de la Marcha por el Territorio y la Dignidad	Lugar	Extensión (sin decimales)
Territorio Indígena Chimán (TICH) Subárea A.	Departamento del Beni: provincias Ballivián y Yacuma	156, 608 has
Territorio Indígena & Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS)	Departamento del Beni: provincias Ballivian, Moxos, Marban. Departamento de Cochabamba: provincias Ayopaya y Chapare	335, 889 has
Territorio Indígena del Pueblo Weenhayek	Departamento de Tarija: provincias Gran Chaco	197, 849 has
Territorio Indígena Multiétnico 1. Moxeño, Trinitario, Ignaciano, Movima, Yuracare, Chimane.	Departamento del Beni: provincias Yacuma, Ballivián y Moxos	343, 262 has
Territorio Indígena Araona		
Territorio Indígena Pilón Lajas. Tacana, Chimane y Mosetene	Departamento del Beni: provincias Ballivián Departamento de La Paz: provincias Franz Tamayo	396, 264 has
Territorio Indígena Sirionó. TIS	Departamento del Beni: provincias Cercado	62, 903has
Territorio Indígena Yuki	Departamento de Cochabamba: provincias Carrasco	127, 204 has

Fuente: Martinez 2000

En 1990, los indígenas del Beni organizaron la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Este evento es fundamental para comprender las décadas siguientes. Como resultado de esta movilización se obtuvo el compromiso estatal de crear los primeros territorios indígenas a través de decretos supremos (Herrera 2003, Lehm 1999, Martinez 2000)(Tabla 6).

CIDOB había estado trabajando durante la anterior década en una Ley Indígena que permitiera la creación de territorios indígenas autónomos y fomentara la educación intercultural y bilingüe. Esta propuesta de Ley fue declarada inconstitucional debido a que la educación bilingüe fue considerada contradictoria frente a la escuela unificada y democrática. También se argumentó que no podrían existir territorios indígenas autónomos ya que desconocían la tuición del Estado sobre ellos (Herrera et al. 2003: 23). Este argumento final, promovió el cambio de denominación de los territorios indígenas, generando la Tierra Comunitaria de Origen (TCO).

La TCO se define de la siguiente manera: "[Las TCOs] son espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a las cuales han tenido adicionalmente acceso y donde se mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, inembargables e imprescriptibles" (Ley 1715, art. 41 P.I,5).

En el trasfondo, la función social que cumplen las TCOs es el bienestar social de los pueblos indígenas. Pero para no debería perderse la categoría de Territorio Indígena. Más aún, las tierras dentro de TCO se dotan a través de un trámite administrativo. Pero no se puede dotar un bien que pertenece legítimamente a alguien desde hace varios siglos. Por otra parte, en muchos casos no es posible saber si las TCO corresponden a las áreas de uso tradicional ancestral de los pueblos indígenas (Martínez 2000), después de conocer todos los procesos de desestructuración territorial, migraciones, epidemias y genocidio que sufrieron en los siglos anteriores.

Gracias a la Marcha por el Territorio y la Dignidad también se revisó la Constitución Política del Estado (CPE), reformulando su artículo primero en reconocimiento de la multietnicidad y pluriculturalidad de Bolivia. También, el artículo 171 de la CPE reconoce, garantiza y protege los derechos de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, el derecho constitucional de las TCOs y el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales (Herrera et al. 2003).

La creación de la RB y TCO Pilón Lajas obedeció a la necesidad de controlar las políticas de colonización de los bosques amazónicos y fortalecer las estrategias de conservación de los mismos (VSF 1995). Este proceso tenía como antecedente las políticas de colonización de los bosques Yucumo-Rurrenabaque, producto de los cuales se conocen los pueblos indígenas quechua y aymara que se asentaron a lo largo de la carretera San Borja – La Paz acompañados además de una incontrolada e irracional explotación de los recursos naturales de la región (VSF 1995). En 1991, las 14 comunidades tzimane y mosetene que habitaban cerca de las zonas recién colonizadas en los pueblos de Yucumo, Quiquibey y la ciudad de Rurrenabaque, solicitaron que la reserva de Pilón Lajas fuera declarada Territorio Indígena y Parque Nacional (CESA 1991, en VSF 1995) para frenar el avasallamiento de los bosques circundantes y de sus áreas tradicionales de uso económico y cultural.

La Reserva de Biosfera y Territorio Indígena (RBTI) Pilón Lajas fue declarada área protegida en 1992, con una extensión de 400,000 ha. Su domino se encuentra sobre las provincias Iturralde, Franz Tamayo y Sud Yungas del Departamento de La Paz y la provincia Ballivián en el Departamento del Beni. Sus límites incluyen la ciudad de Rurrenabaque y la carretera Rurrenabaque – Yucumo - La Paz hasta la población de Cerro Pelado con dirección sudoeste. El límite sur de la RBTI Pilón Lajas se extiende desde Cerro Pelado cruza la Serranía del Beu hasta el Río Beni, y de ahí en adelante sigue el curso de los ríos Alto Beni y Beni hasta llegar nuevamente a la ciudad de Rurrenabaque (VSF 1995).

El PNANMI Madidi fue reconocido como área protegida en 1995 y cubre 1'895,750 has en las provincias Iturralde y Franz Tamayo del departamento de La Paz. Sus límites parten de la Laguna Suches en la Cordillera de Apolobamba hacia el Río Heath, sigue el Río Madre de Dios hasta su confluencia con el Río Asunta y toma las aguas del Río Madidi. Corre hacia el suroeste paralelamente con las serranías del Tigre, de Hore Huapo y Amenique hasta alcanzar el cauce del río Alto Beni. Toma dirección noroeste por la cima de la Serranía del Beu hasta la región de Erasama, llegando hasta el río Suapi y siguiendo su curso hasta los pueblos de Sorapata, Queara y hacia el oeste hasta el pueblo de Soral. (CDC - IE - MNHN 1992). Dentro de estos límites se encuentran áreas de bosques considerados los mejor conservados a nivel mundial y altos índices de biodiversidad en un amplio rango altitudinal. Esta gigante área protegida combina áreas de Parque Nacional (PN) que son espacios intangibles de conservación con una franja de Área Natural de Manejo Integrado (ANMI) que es una categoría de área protegida superpuesta a asentamientos humanos, en los cuales se gestiona la conservación integral de los ecosistemas. El ANMI Madidi se extiende desde los valles de Apolo hasta las comunidades indígenas tacana del norte del departamento de La Paz.

A inicios del siglo XXI, gracias a la intervención de diferentes organizaciones conservacionistas, los estados peruano y boliviano apoyaron la creación del Corredor de Conservación Vilcabamba - Amboró que congrega varias reservas importantes para la conservación de especies en peligro. Las diferentes áreas protegidas del corredor son sobresalientes a nivel mundial por su diversidad biológica y por las características de su historia étnica.

Tabla 7. Demandas de los actores al Estado en el contexto d e la Ley INRA.

Sector	Demandas
Pueblos indígenas de las tierras bajas	. Constitución de territorios indígenas comunarios con derecho exclusivo de aprovechamiento de recursos. . Autonomía de gestión político administrativa amparado en el Convenio de 169 de OIT (Ley 1257/91)
Indígenas–campesinos del altiplano y los valles	. Mayor acceso a recursos en una combinación de formas de propiedad de derecho comunitario y familiar, ambos privados. . Acceso gratuito a nuevas tierras especialmente en el área de expansión de la frontera agrícola. . Rechazo abierto al mercado de tierras y reversión de los latifundios improductivos del Oriente para su redistribución entre campesinos sin tierra o con acceso insuficiente.
Campesinos, pequeños propietarios, colonizadores	. Derecho propietario familiar privado. . Dotación gratuita de nuevas tierras de colonización del Estado. . Irrestricta libertad de compra-venta de tierras. . Rechazo al mercado de tierras.
Empresario pequeños, medianos y grandes	. Mercado libre de tierras (seguridad en su derecho propietario, defensa de invasiones de terceros – campesinos, otros empresarios y especuladores de tierras). . Disminución del impuesto a la propiedad de la tierra. . Eliminación de las facultades dispuestas por la CPE para la reversión y expropiación de tierras que no cumplan su función económico-social.
Latifundistas, propietarios de tierras no trabajadas	. Seguridad inmediata para su derecho propietario, mediante una disposición legal expedita que saneara automáticamente sus títulos de propiedad otorgados por la reforma agraria. . El paso del concepto de derecho propietario pleno a derecho propietario absoluto. . Eliminación de las prerrogativas del Estado para la reversión y expropiación. Rechazo de cualquier forma de pago de impuestos a la propiedad de la tierra.

Fuente: Urioste y Pacheco 1999 en Pacheco 2000:9

En 1996, una segunda Marcha por el Territorio, Tierra y los Derechos Políticos y Desarrollo llegó hasta la cuidad de La Paz. Cinco años después de la histórica primera marcha indígena, debido a que se requerían una serie de reformas en la constitución nacional, aún no habían sido titulados los territorios indígenas comprometidos por el Estado Nacional. Esta dilación institucional para solucionar las demandas de los pueblos indígenas promovió una nueva marcha que comprometió la titulación de cuatro nuevos territorios indígenas justificando la promulgación de la Ley INRA en octubre de 1996. Estos territorios son el Territorio Indígena Multiétnico II, el Territorio Yaminahua-Machinerí, el Territorio Cavineño y el Territorio Chacobo-Pacahuara (Aramayo 2000).

En realidad la figura legal sobre derechos territoriales indígenas ya no reconocen la figura de Territorio Indígena sino de Tierra Comunitaria de Origen, lo cual implica la posesión solo del recurso tierra y no así de los recursos de suelo, subsuelo y su hábitat integral que contienen, permitiendo su uso sólo con fines culturales o a través de planes de manejo (Martínez 2000).

Las demandas de los actores sociales de cara a la ley INRA, se resume en la tabla 7 y muestra la amplia diversidad y las peticiones contradictorias de los diferentes sectores en función de sus necesidades productivas. Sin embargo esta tabla muestra abiertamente el concepto de los sectores sociales acerca del territorio que ocupan.

De la tabla 7, se desprenden visiones contradictorias, que manifiestan una valoración del espacio sólo como un recurso, a excepción de la visión de los pueblos indígenas de las tierras bajas. En este marco, la Ley INRA perdió la esencia de asegurar la legitimación de los derechos de los indígenas en su territorio, reduciendo sus efectos sobre la tenencia de la tierra.

Como consecuencia, la Ley INRA reconoce los siguientes tipos de propiedad. El solar campesino y la pequeña propiedad, que tienen la categoría de indivisible e inembargable, exentos de impuesto, pueden venderse. La mediana propiedad cuya producción se destina al mercado, puede venderse y paga impuestos. La empresa agropecuaria se explota con capital suplementario, puede venderse y paga impuestos. Finalmente se reconocen las tierras comunitarias de origen y propiedades comunales que son inalienables, indivisibles, inembargables, colectivas y no pagan impuestos (Pacheco 2000).

Finalmente en 1997, fueron titulados los siguientes territorios indígenas: el Territorio Indígena Tzimane (TICH), el Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro Securé (TIPNIS), la Reserva de Biosfera y Territorio Indígena Pilón Lajas (RB&TI Pilón Lajas), el Territorio Indígena del Pueblo Weenhayek, el Territorio Indígena Multiétnico II (TIM II), el Territorio Indígena Araona, el Territorio Indígena Sitionó y el Territorio Indígena Yuki (Martinez 2000). A tres años de la

Tabla 8. TCOs en estado de inmovilización hacia 1999

Tierras Comunitarias de Origen en inmovilización hasta 1999		
Esse Ejja, Tacana, Cavineño (Territorio Indígena Multiétnico. TIM II)	Departamento del Beni, provincia Vaca Díez . Departamento de Pando, provincias Madre de Dios y Manuripi.	441, 470 has
Itonama. Polígono 1	Departamento del Beni, provincia Itenez.	300, 000 has
Chiquitano de Monte Verde	Departamento de Santa Cruz, provincias Ñuflo de Chavez y Guarayos.	1'059,964 has
Chiquitano de Lomerío	Departamento de Santa Cruz, provincias Ñuflo de Chavez y Velasco.	290, 788 has
Guarayos. Polígono 1	Departamento de Santa Cruz, provincia Guarayos.	556, 838 has
Guarayos. Polígono 2	Departamento de Santa Cruz, provincia Guarayos.	945, 707has
Ayoreos. Rincón del Tigre, Santa Teresita, Zapocco, Tobiete II	Departamento de Santa Cruz, provincias Germán Busch Chiquitos, Ñuflo de Chavez Velasco y Chiquitos	 97, 742 has 77, 545 has 96, 748 has 22,373 has
Moseten	Departamento de La Paz, provincias Sud Yungas y Larecaja. Departamento de Cochabamba, provincia Ayopaya	116, 346 has
Yuracaré	Departamento de Cochabamba, provincias Chapare y Carrasco.	244, 336 has
Isoso. Polígonos I y II	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	605, 077 has
Nuevas demandas de TCOs hasta 1999		
Uru Chipaya	Departamento de Oruro, provincia Atahallpa	137, 320 has
Tacana	Departamento de La Paz, provincia Iturralde	549, 640 has
Bajo Paragua ,Cipaba	Departamento de Santa Cruz, provincia Velasco Departamento del Beni, provincia Itenez	359, 464 has
Nor Lipez CUPTCNL	Departamento de Potosí	Sin datos

Fuente: Martinez 2000

vigencia de la ley INRA, sólo el TIM II se encontraba en proceso de titulación, mientras los demás seguirían sus procesos respectivos recién a partir del año 2000. Hacia 1999, existían otras 15 nuevas demandas territoriales en estado de inmovilización. (Aramayo 2000, Martinez 2000) (Tabla 8).

Un año más tarde, en todos los departamentos de Bolivia se contaban 24 nuevas demandas territoriales provenientes de los pueblos indígenas y originarios tanto de tierras bajas como en el altiplano (Martinez 2000) demostrando un proceso de constitución étnica dinamizado innegablemente por el tema territorial.

Es innegable que en las tierras bajas, los indígenas, colonizadores, terratenientes agrarios y ganaderos son tolerantes entre ellos aunque esta convivencia pacífica es precaria (Urioste 2000). Asimismo, las actividades agro-silvo-pastoriles de los pueblos indígenas son cada vez más extensas y esto puede convertirse en una actividad insostenible hacia le futuro, pero aún permanece el peligro de la extracción de recursos como alternativa económica frente a suelos poco aptos para la agricultura intensiva (Pacheco 2000).

En el año 2000, más de 25 demandas territoriales empezaron a gestionarse en las instancias oficiales del Instituto Nacional de Reforma Agraria, en casi todos los departamentos de Bolivia, particularmente en la región amazónica y el chaco bolivianos (Tabla 9). Frente a estas demandas, las respuestas de algunos colectivos calificados como terceros, fue replicar sobre la autenticidad de los indígenas que estaban tramitando las TCO (Herrera et al. 2003).

En julio del año 2000, una nueva Marcha por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales se desarrolló bajo la consigna de abrogar el Decreto Supremo 25532, por el cual las barracas madereras se convertían en Concesiones Forestales, que son áreas delimitadas concedidas por el Estado boliviano a terceros para la explotación de especies maderables bajo ciertos reglamentos específicos de preservación y conservación (Martínez 2000, Urioste 2000). Asimismo, entre otros efectos de la revelación de las culturas indígenas y la consecuente diversidad cultural en un nivel global, se iniciaron procesos de reconocimiento de los derechos intelectuales indígenas (Oehlerich 2000).

Por otra parte, la reglamentación territorial que prioriza los derechos indígenas e inmoviliza áreas geográficas de consideración, frenó, al menos momentáneamente, el avasallamiento de migrantes andinos, *collas*, hacia las tierras bajas (Urioste 2000). Razón por la cual, los terratenientes agrícolas y ganaderos y otros actores locales han apoyado, al menos precariamente, las declaratorias de TCO (Aramayo 2000, Urioste 2000).

Todas estas estrategias abrieron nuevos espacios para la representatividad de los sectores sociales, dinamizando una nueva democracia a partir de mesas de concertación y diálogo como medios participativos de gestión social. Sin embargo, el discurso difería radicalmente de la realidad. En 1997 la esperanza de vida en Bolivia había llegado a 61.4 en relación con un índice de 54.5 del año 1990 y la tasa de pobreza hacia el año 2000 superaba aún el 61% de la población nacional (García Yapur 2004). Sin embargo, de cara al siglo XXI, la tendencia sobre el uso de las tierras en la Amazonia, el Oriente y el Chaco parecen ser un crecimiento en la extensión e intensidad de las tierras de uso agrícola, una diversificación agropecuaria y no-agropecuaria y finalmente la migración (Pacheco 2000b). Todas estas se encuentran relacionadas con la seguridad jurídica y las oportunidades de desarrollo integral que se presente en contextos aislados.

Tabla 9: Relación de demandas territoriales en el año 2000

Demandas de TCO hasta el año 2000		
Yaminahua – Machinerí	Departamento de Pando, provincia Nicolás Suarez	41, 920 has
Chacobos - Pacahuara	Departamento del Beni, provincia Vaca Díez y Yacuma	510, 895 has
Cavineños	Departamento de Beni, provincias Ballivián y Vaca Díez	523, 249 has
Araona	Departamento de La Paz, provincia Iturralde	95, 036 has
More	Departamento de Beni, provincia Mamoré	81, 974 has
Joaquiniano	Departamento del Beni, provincia Mamoré	345, 507 has
Cayubaba	Departamento del Beni, provincia Yacuma	651, 839 has
Itonama	Departamento de Beni, provincia Itenez	1'227, 362 has
Baures	Departamento del Beni, provincia Itenez	505, 775 has
Movima	Departamento del Beni, provincia Yacuma	27, 219 has
Canichana	Departamento del Beni, provincias Moxos, Yacuma, Mamoré y Cercado	33, 460 has
Moxeño Ignaciano. TIMI	Departamento del Beni, provincia Moxos	98, 389 has
Lecos	Departamento de La Paz, provincias Franz Tamayo y Larecaja	162, 414 has
Mosetenes	Departamento de La Paz, provincias Sud Yungas, Larecaja. Departamento de Cochabamba, provincia Ayopaya	101, 906 has
Izozog	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	1'951, 782has
Yembiguasu	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera y Chiquitos	Sin datos
Takovo Mora	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	272,450 has
Kaaguasu	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	131, 217 has
Charagua norte	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	227, 476 has
Charagua sur	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	109, 589 has
Iupaguasu	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	54, 387 has
Itikaraparire	Departamento de Chuquisaca, provincia Luis Calvo	11, 679 has
Kaami	Departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera	95, 947 has
Machareti – Ñancaroiza – Karandaiti	Departamento de Chuquisaca, provincia Luis Calvo	142, 450 has
Avatiri Ingre y Huacareta	Departamento de Chuquisaca, provincia Hernando Siles	26, 859 has
Itikaguasu	Departamento de Tarija, provincias O'Connor y Gran Chaco. Departamento de Chuquisaca, provincia Sud Cinti	216, 002 has
Tapiete	Departamento de Tarija provincia Gran Chaco	51, 366 has

Fuente: Martinez 2000

Los pueblos indígenas de las tierras bajas cuentan con un amplio banco de buenas y mejores prácticas. En muchos casos, la intervención de ONGs, proyectos de desarrollo, consultores, investigadores e interventores han ayudado a generar las competencias necesarias para discutir abiertamente sus necesidades, fomentando procesos de empoderamiento de los agentes locales. Aunque en muchos otros casos, las intervenciones han resultado en la división de comunidades y el surgimiento de élites locales empoderadas que han renovado el clientelismo al que los pueblos indígenas están acostumbrados.

A pesar de que la problemática territorial indígena ha mejorado las condiciones de derecho propietario de innumerables comunidades, aún existen prácticas sociales de empatronamiento, subordinación y clientelismo ejercidas por grupos de poder, de mestizos, ganaderos, madereros, barraqueros y comerciantes (Teresa com. pers., Urioste 2000)

La nueva situación sociopolítica boliviana está marcada por el ascenso democrático de un indígena a la presidencia de la república y por la aprobación del nuevo texto constitucional aprobado en un referéndum vinculante en el mes de enero de 2009 que renueva las condiciones de la ciudadanía indígena en Bolivia. En este contexto se espera que las tierras comunitarias de origen sean respetadas y valoradas, no sólo como recurso tierra sino como territorios en el sentido amplio que este concepto abarca.

Durante los dos años que duró la Asamblea Constituyente en Bolivia se trabajaron varias propuestas en la comisión de Tierra y Territorio. Entre ellas se mencionan propuestas sobre el control del recurso tierra–territorio, sobre los principios de la reforma agraria, las políticas de tenencia y acceso a la tierra, seguridad jurídica, tipos de propiedad características, capacitación, tecnología, manejo sustentable y otros temas relacionados (Comisión de Recursos Naturales Renovables, Tierra-Territorio y Medio Ambiente de la Magna Asamblea Constituyente de la República de Bolivia 2007). En esta comisión, organizaciones indígenas y sociales han presentado diferentes puntos de vista sobre el tema territorial. Entre ellas es notable que se considera que la problemática de tierra territorio debe ser encarada por el Estado Plurinacional, con lo cual además se ha abierto el debate sobre las autonomías que efectivamente tiene que ver con un nuevo ordenamiento territorial, lo cual al mismo tiempo implica una nueva inversión en saneamiento.

En todo caso se considera en general que es el Estado el que debe controlar que las tierras sean repartidas con equidad y que debe generar políticas que aseguren jurídicamente el acceso y la propiedad. Una lectura de las propuestas presenta nuevamente la contradicción entre sectores propietarios y comunidades indígenas, temas sensibles son la expropiación, la colonización y los términos por los cuales un territorio se considera productivo.

Nuevamente es interesante analizar la diferenciación que existe entre los términos tierra y territorio. La tierra refiere un espacio geográfico con claras connotaciones económicas en términos de agricultura, ganadería o extracción de recursos naturales como la madera, los hidrocarburos y la minería. Por su parte, el territorio es un concepto integrado a la memoria colectiva de amplia profundidad se quienes habitan un determinado espacio geográfico, aprovechan sus recursos y han generado normativa social sobre el espacio.

Durante el último capítulo se ha observado cómo el Estado boliviano ha evitado reconocer legalmente los territorios tradicionales de los pueblos indígenas de las tierras bajas, generando la figura de la tierra comunitaria de origen que distorsiona las reivindicaciones demandadas e ignora los alcances culturales de la tierra: el territorio.

Hacia el siglo XXI, con la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado que reconoce que Bolivia es un Estado plurinacional, la problemática de la tenencia de la tierra y la legalización de los territorios tradicionales indígenas permanece vulnerable mientras no se genere una normativa clara y pertinente.

3.3. El pueblo indígena tacana y su territorio

La historia del territorio tacana refleja las condiciones bajo las cuales vivió este pueblo indígena durante los siglos anteriores. Con la creación de la TCO Tacana del norte del departamento de La Paz, el pueblo indígena Tacana ha recuperado no sólo una extensión de tierra sino la posibilidad de llevar adelante proyectos que mejorarán su calidad de vida.

Nosotros y los otros

En el siglo XVI, la Provincia de Chunchos se extendía en el territorio que se renombraría como provincia de Caupolicán, que incluía las actuales provincias Iturralde y Franz Tamayo del departamento de La Paz y las provincias Ballivián y Yacuma del departamento del Beni en los primeros años de la República (Machicao 2000, Montaño Aragón 1989). Entre los siglos XVI y XVII, los ríos Tuichi y Beni estaban poblados por los sabaya, eparamona y uchupiamona. Al noroeste del río Beni se encontraban los arabaona y moxo, al sur del río Tuichi habitaban los aguachile y leco. Finalmente, en la margen este del río Beni cerca de la confluencia de los ríos Bopi, Cotacaxes y Tipuani, se hallaban los omapalca, chana y yuqui (Saignes 1981) (Figura 7).

En esta época, estos pueblos indígenas son descritos como cazadores y pescadores que tenían una organización social simple, pero contaban con un cacique y un sistema de creencias complejo. Su carácter era errante y vivían en permanentes reyertas con otros, aunque también podían ser condescendientes, pacíficos y alegres (Machicao 2000; Montaño Aragón 1989; Saignes 1981).

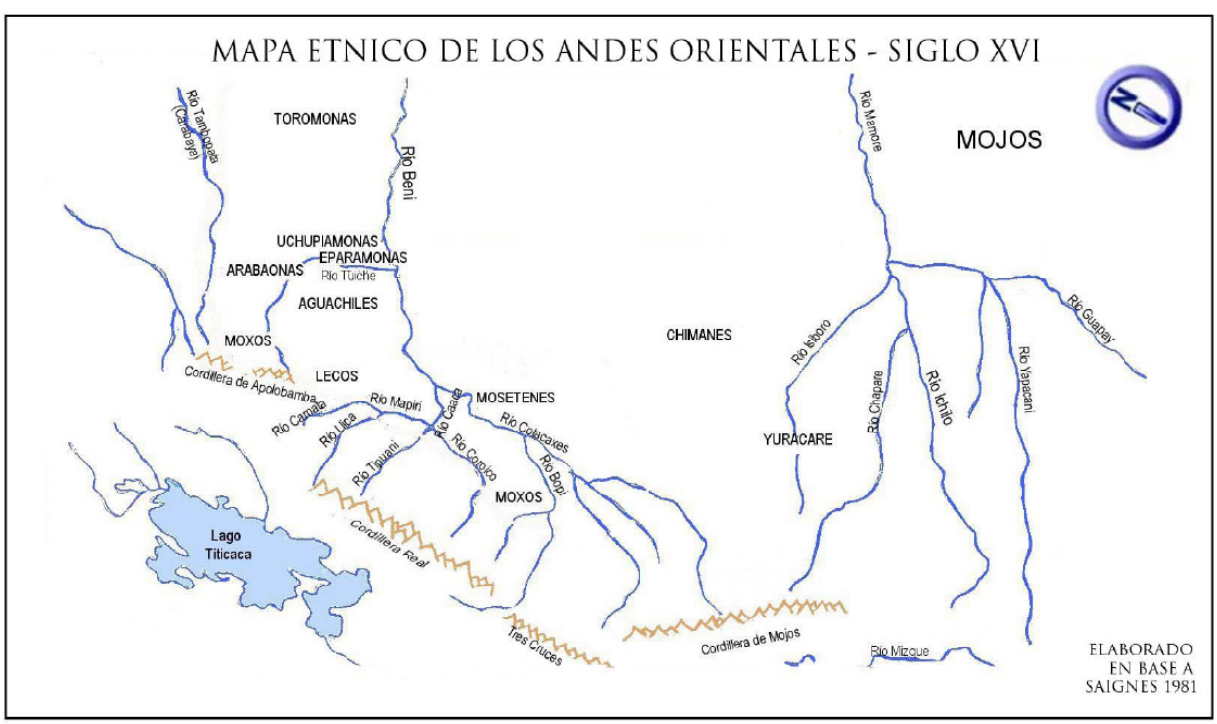

Figura 7. Mapa étnico del siglo XVI (Fuente Saignes 1981)

Los mosetene estaban asentados en las cercanías de los ríos Cotacaxes y Beni. Estaban incluidos en el sentido amplio del concepto genérico de los "chunchos". Los tzimane se encontraban al norte de los yuracaré entre los ríos Beni, Mamoré e Isiboro (Saignes 1981). A inicios del siglo XVII, el P. Gregorio de Bolivar escribió sobre los mosetene que habitaban las estribaciones de la cordillera circundante a los Llanos de Moxos, por esta razón fueron llamados moxetenes, pertenecientes a la misma familia que los tzimane. Con el permanente desplazamiento de la frontera colonial hacia el oriente, los misioneros intentaron crear reducciones enfrentando el temperamento agresivo y nómada de los mosetene (Diez Astete 1998; Montaño Aragón 1989; Saignes 1981).

Los tacana se extendían en la región occidental del río Beni, al norte del Tuichi. Los esse ejja, cavineño, araona, toromona y maropa pertenecen a la misma familia lingüística tacana pero conservan denominaciones locales acentuadas (Diez Astete 1998; Saignes 1981). Las misiones establecidas con los tacana se hallaban en las misiones de Ixiamas, Cavinas, El Carmen, Tumupasa y San José de Uchupiamonas (Saignes 1981).

Hacia el sur del río Tuichi y en la ribera occidental del río Beni habitaban los aguachiles y lecos quienes probablemente mantuvieron intensas relaciones con aymaras y quechuas de las tierras altas (Saignes 1981; Machicao 2000). Posteriormente, los aguachiles quedaron reducidos y los lecos extendieron su territorio a lo largo de los valles de Apolobamba.

Debido a que las misiones congregaban familias de diferentes pueblos indígenas, este proceso histórico fomentó el uso de algunas lenguas como el rica-lapacho de los leco, el tacana y el mosetén cuyas poblaciones eran más numerosas. Al mismo tiempo, resultó desfavorable para otros que desaparecieron o se confundieron con los demás migrantes.

Con la creación de la República, los pueblos indígenas fueron contratados para los duros trabajos de exploración y explotación de los recursos en auge debido a su amplio conocimiento del monte. Fueron obligados a trabajar en condiciones inhumanas, sus derechos sobre la tierra fueron desconocidos y sus culturas olvidadas. El pago por su trabajo eran alcohol, coca e insumos inservibles por medio del intercambio, que les incluyó en un sistema de endeudamiento a cambio de trabajo (Aguilar 1993; Diez Astete 1998).

El intenso proceso extraccionista de que fue objeto la región tuvo efectos secundarios sobre la población, causando no sólo un colapso demográfico sino también una asimilación gradual de la cultura occidental, agregándose a las poblaciones colonizadoras y marginando sus costumbres. Del mismo modo el cuasdro étnico de la región sufrió una nueva transformación.

A principios del siglo XX, el cuadro étnico del río Beni presentaba pueblos indígenas mosetenes asentados en las riberas del río Cotacajes, los mojo en los Llanos de Moxos, los maropa en el curso medio del río Beni y los cavinas en su confluencia con el Río Madidi. Los esse ejja (chamas) en las riberas del río Madidi y en el curso del río Tuichi se encontraban los apolista y leco quienes estaban en contacto con familias quechua y aymara. Algunos pueblos indígenas como los guarayo, yanioca y atsahuaca se establecieron las regiones noroccidentales de sus anteriores territorios (Block 1997, Nordenskiöld 2000).

En la actualidad, los indígenas asentados en las márgenes del curso medio del río Beni son básicamente tacana, tzimane y mosetene. Se conoce también la presencia de esse ejja cuyo carácter migrante no

ha cambiado. De hecho, los tzimane y mosetén han legalizado sus demandas territoriales en el departamento del Beni y los tacana obtuvieron su TCO en el curso medio y bajo del Río Beni, en la TCO multiétnica del sur del departamento de Pando y norte del departamento del Beni (VSF 1999; WCS – CIPTA – CARE Bolivia 2001).

La región además adquirió renombre en el ámbito comercial y turístico nacional. Las cuidades de Rurrenabaque y San Buenaventura se convirtieron, desde los tiempos de auge maderero, en un centro de aprovisionamiento y embarque. El componente cultural de Rurrenabaque es muy variado y congrega migrantes del altiplano, indígenas y familias tradicionales no-indígenas del lugar denominados porteños. Este cuadro multiétnico es el reflejo de una larga tradición de relaciones interétnicas desarrolladas en la cuenca del río Beni desde la antigüedad.

Los tacana

Los tacana aparecieron en el debate al tiempo de legalizar sus derechos legítimos en espacios geográficos de uso tradicional (Herrera et al. 2003). Durante las décadas anteriores no habían sido considerados debido a un agresivo sistema económico de explotación irracional de recursos naturales como la madera, pieles y cueros y sin duda alguna también el narcotráfico. Las incursiones cada vez más avanzadas de los exploradores causaron en primer lugar el éxodo de familias íntegras hacia los bosques y por otro lado la desestructuración de cientos de familias, dejando desprotegidos los hogares y abandonadas las comunidades (Gamarra 1990, Silva et al. 2002).

A mediados de los 1990, las poblaciones asentadas en las márgenes del río Beni y sus alrededores iniciaron procesos de adscripción étnica sin precedentes, así como en el noroeste del departamento del Beni, cerca del río Madre de Dios y Riberalta. El censo de los pueblos indígenas del Oriente y la Amazonia boliviana del año 2000 dan cuenta de la existencia de 25 comunidades tacana en la actual TCO multiétnica Esse eja – Tacana – Cavineño de las provincias Manuripi y Madre de Dios del departamento de Pando y la provincia Vaca Díez del departamento del Beni, en la que hacía cuatro años sólo se habían registrado 17 (Herrera et al. 2003)

En el marco de sus demandas territoriales, los tacana al igual que los demás pueblos indígenas han tenido que pasar por un largo proceso de saneamiento que incluye la medición de los espacios geográficos requeridos por una comunidad y en consecuencia por todo el colectivo étnico.

La TCO Tacana se encuentra en los municipios de San Buenaventura e Ixiamas, en la provincia Iturralde del departamento de La Paz. Su límite oriental está constituido por el río Beni. Asimismo, se han identificado cinco tipos de bosques que responden a una zonificación forestal. En esta zonificación se observa una correspondencia con la variación altitudinal, encontrándose los bosques montanos bajos en las estribaciones de la cordillera oriental, seguidos por bosques inundables y sabanas arboladas característicos de las planicies amazónicas. Un rasgo notable del mapa siguiente es la caracterización de un tipo de vegetación antropogénica que fue creada por la colonización de la zona que coincide con las márgenes de la carretera San Buenaventura – Tumupasa – Ixiamas (Figura 8). La colonización en las márgenes del camino corresponden a las políticas de colonización que permitió el asentamiento de migrantes que llegaron principalmente desde Tarija y Chuquisaca (Silva et al. 2002).

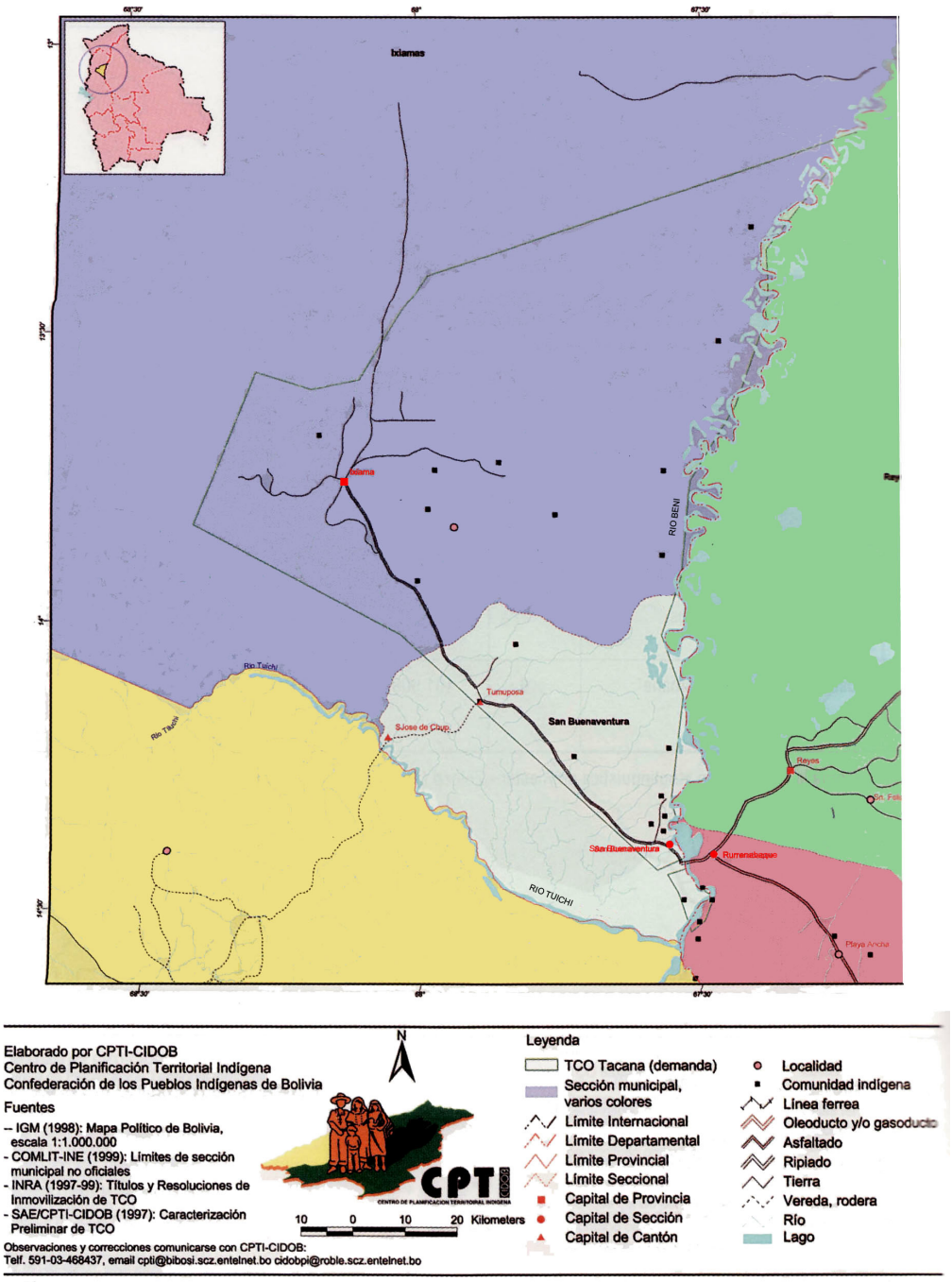

Figura 8. Demanda de TCO Tacana en relación con los municipios que abarca (Fuente Martinez 2000).

En este sentido, los pueblos indígenas en general y los tacana en particular, realizan tradicionalmente tala de bosques, agricultura de tumba, roza y quema, caza, pesca y recolección. A lo largo de un año, una familia indígena cultiva un área aproximada de una hectárea, en diferentes lugares de acuerdo al tipo de cultivos, chaqueando selectivamente en pequeños espacios. Los asentamientos de colonizadores, terratenientes y otros terceros, talan espacios inmensos de bosques con motosierra y chaquean hasta 200 hectáreas para la agricultura y pastoreo destinados a cumplir un solo ciclo agrícola. Por lo tanto, el impacto sobre el medio es cualitativa y cuantitativamente diferente

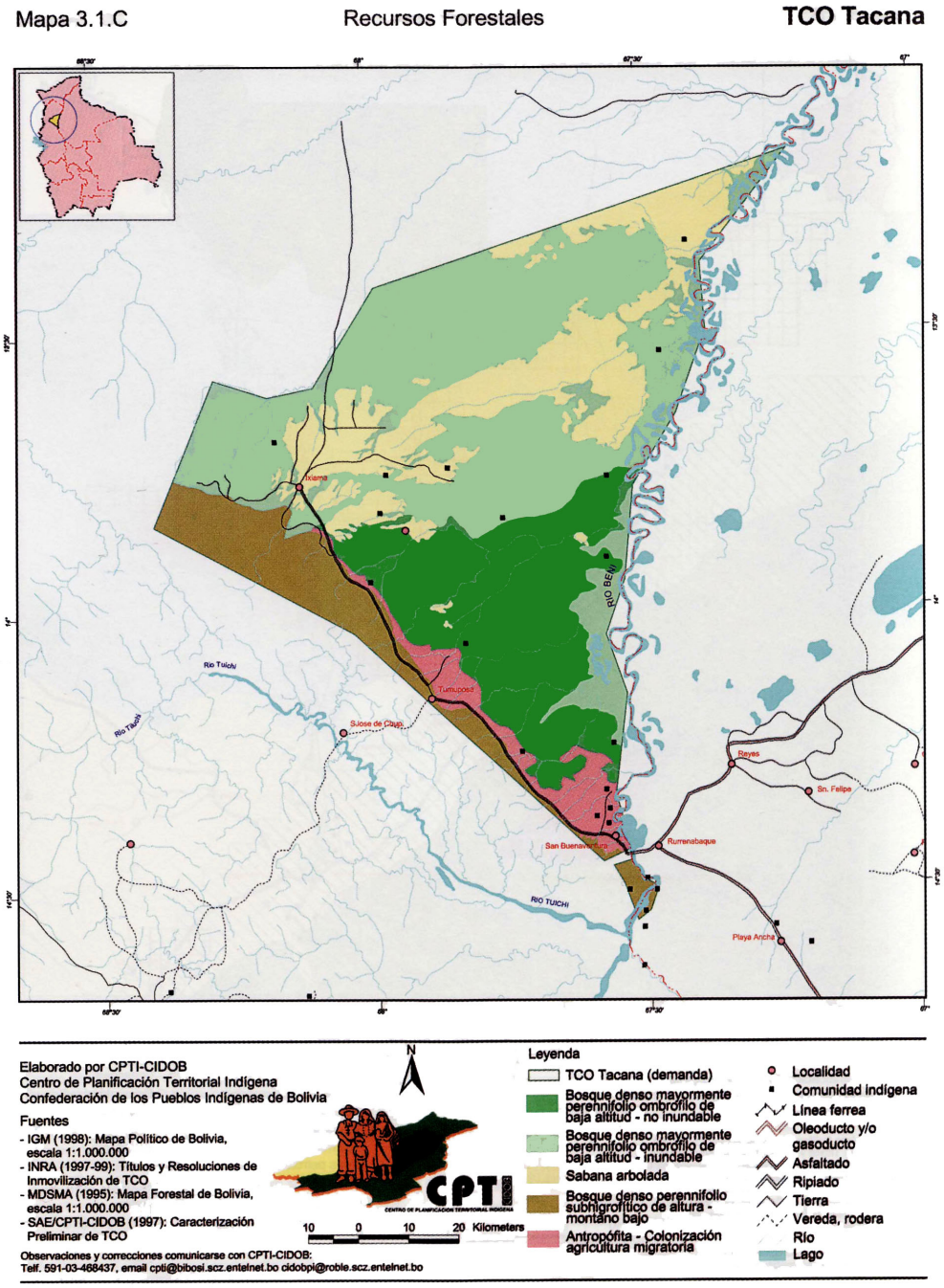

Figura 9. Características forestales de la TCO Tacana (Fuente Martinez 2000)

(Martinez 2000, Teresa M. comunicación personal) por lo cual no es raro que el tipo de vegetación haya cambiado tan radicalmente en pocas décadas (Figura 9).

Con respecto a las características del bosque, los tacana han tenido que pugnar sus territorios sobre todo con empresas madereras que cuentan con licencia para el aprovechamiento selectivo de recursos maderables (Figura 10). Esta situación continua demuestra que el Estado no ha reconocido los derechos territoriales de los pueblos indígenas sino que sólo ha procedido a la dotación de tierras.

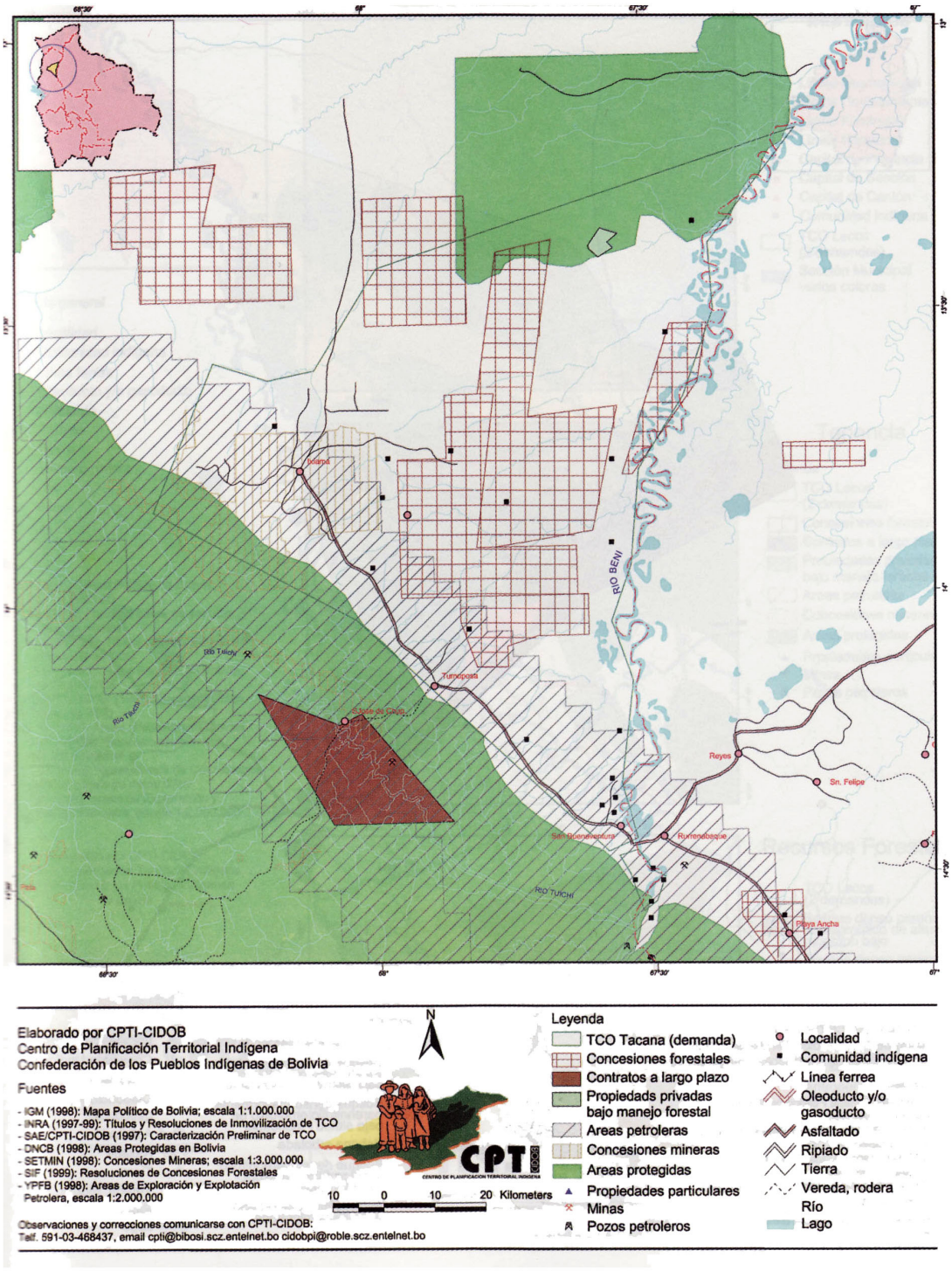

Figura 10. Concesiones forestales dentro de la TCO Tacana del Norte de La Paz (Fuente: Martinez 2000)

Una observación detallada del mapa anterior permitirá observar que es justamente el área de mayor declive, las estribaciones de las serranías que están declaradas como áreas de exploración petrolera. Sin embargo, continuos estudios petroleros realizados durante el siglo XX no tuvieron resultados (Silva et al. 2002). De la misma manera, los bosques de baja altitud, no inundables, que ofrecen una mayor seguridad habitacional para la fauna regional, se encuentran concedidos a empresas madereras.

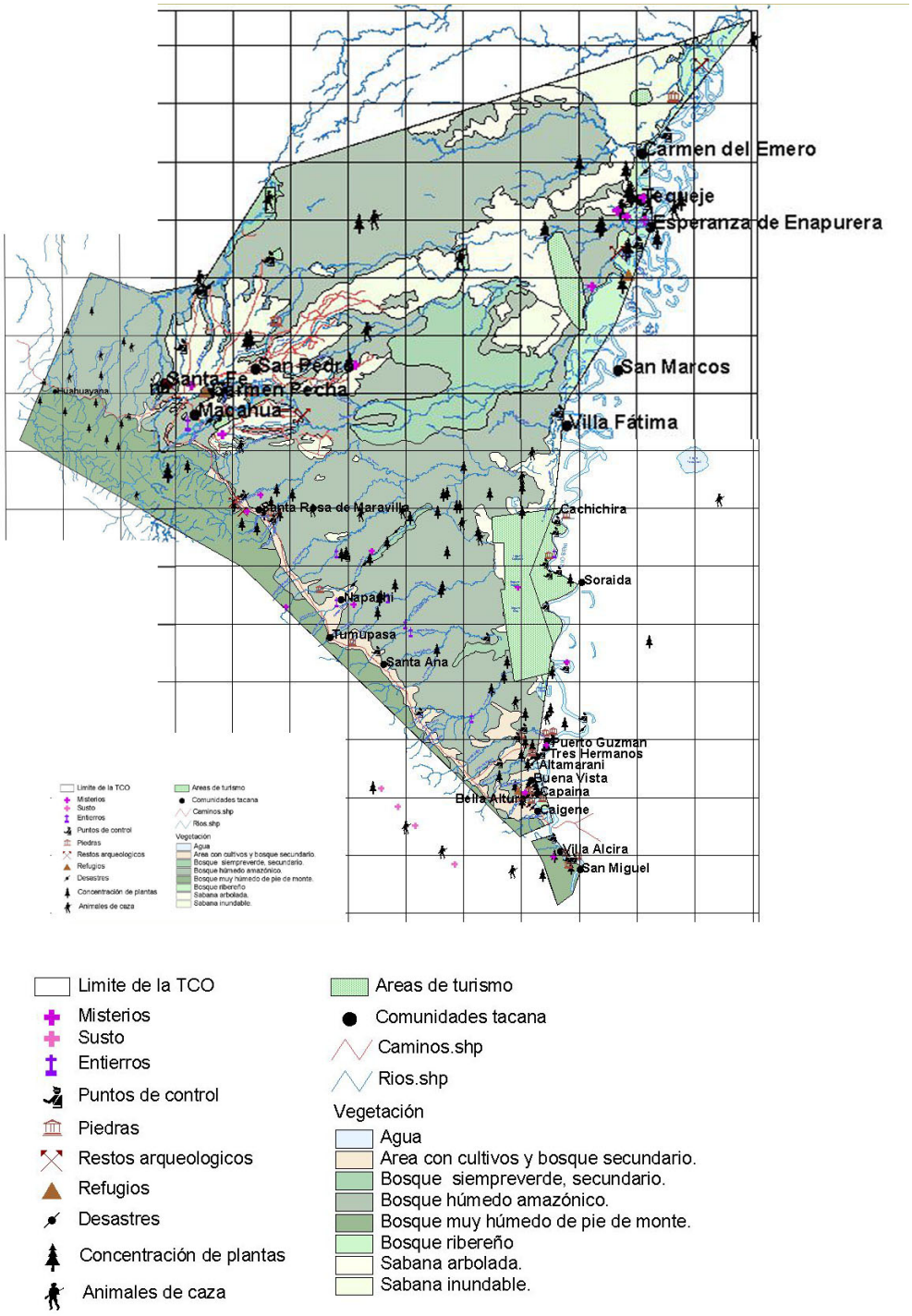

Figura 11. Comunidades tacana de la TCO del norte de La Paz (Fuente WCS – Bolivia 2001)

Entre los estudios que se realizaron para la declaratoria de la TCO Tacana, se realizaron transectos y consultas comunitarias para conocer la historia y el estad presente de las comunidades tacana, el uso de recursos y los espacios tradicionales utilizados para su producción, entre otros (Figura 11).

San Miguel del Bala

La comunidad de San Miguel del Bala se encuentra en el límite sur de la Tierra Comunitaria de Origen Tacana, que se extiende en la provincia Iturralde del departamento de La Paz. La comunidad fue fundada por familias tacana migrantes de de las regiones de Apolo, Alto Beni y del Río Tuichi en el sur y del pueblo de San Buenaventura en el norte. Actualmente la comunidad está formada por más de 40 familias. Desde su fundación hace más de un siglo, el asentamiento ha cambiado su ubicación buscando mejorar las condiciones de agricultura y una fuente de agua para beber. Las familias más antiguas de la comunidad son la familia Supa, Uncuvichi, Mejía, Machaca, Chinari, Salinas, Apo y Puro, entre otras (WCS – CARE – CIPTA 2001).

La comunidad fue fundada por familias procedentes de áreas que en la actualidad están siendo también legalizadas como TCO de pueblos indígenas distintos, como los leco de los valles de Apolo y los quechua-tacanas de la comunidad de San José de Uchupiamonas, donde se hablantes idiomas diversos como el mosetene, el leco y el quechua. Este fenómeno da cuenta de la distribución del pueblo indígena tacana en el pasado y las migraciones que reconfiguraron su territorio. También ha dado lugar a ciertos cuestionamientos sobre el origen étnico de las comunidades que en la actualidad se adscriben al pueblo indígena tacana mientras en el pasado no eran reconocidas como comunidades indígenas, Sin embargo, cabe recalcar que la diversidad cultural de los pobladores de la extensa región norte del departamento de La Paz ha quedado registrada en diferentes documentos históricos (Saignes 1981, Silva et al. 2002).

En la reconstrucción de su historia comunal, se afirma que la comunidad tuvo un inicio de organización gracias a la llegada de la escuela (WCS – CARE – CIPTA 2001). Desde entonces, la memoria colectiva está marcada por periodos de hambruna e inundaciones que promovieron la creación de redes de intercambio y cooperación con otras comunidades tacana establecidas en las riberas del río Beni (Figura 11).

Entre los momentos más importantes de la historia de San Miguel como de otras comunidades cercanas se encuentra la creación de las áreas protegidas RB&TCO Pilón Lajas y PN&ANMI Madidi, ya que sucedieron en un periodo histórico complejo, imponiendo restricciones sobre el uso de recursos dentro los límites de las áreas protegidas produciendo un alto impacto económico en las comunidades. Esta situación compleja también promovió la creación de nuevas alternativas económicas, entre las que se cuenta el turismo sostenible, ecológico y comunitario.

4 Territorio, identidad e historia

Desde más de 10,000 años antes del presente, las tierras bajas de Bolivia fueron pobladas por una intensa sucesión de migraciones que no han sido investigadas de manera concluyente. Cada movimiento migracional produjo nuevos encuentros entre las sociedades y el entorno natural. En consecuencia, a lo largo de la historia los espacios geográficos de los nuevos asentamientos fueron sujetos de permanente configuración social y escenarios del surgimiento de identidades culturales en permanente transformación. Después de todo, el medio ambiente nunca está completo, sino que está siempre en construcción, es la forma en que la naturaleza es domesticada por el Hombre (Ingold 2000).

La estrecha relación que existe entre el entorno natural y las sociedades se manifiesta en la manera de relacionarse con las sociedades vecinas, en las estrategias de manejo de recursos, la adjudicación de propiedades simbólicas y la transformación física del paisaje. Todos estos fenómenos, junto con otros, definen la territorialidad de los pueblos y están intrínsecamente articulados con su identidad.

Dentro de este proceso, la memoria colectiva de amplia profundidad temporal es fundamental, ya que es el medio de transmisión de los valores culturales, los referentes de la identidad y un medio efectivo de autorregulación social. Por lo tanto, se puede entender la identidad de los pueblos a través del análisis de su historia, recuperando y valorizando los procesos de constitución territorial que vivió y explorando cómo fueron construidas sus fronteras étnicas (Dècleve y Loza 2008).

A lo largo de su historia, las sociedades modelan el entorno generando cambios permanentes en la constitución de la flora, en el paisaje y en las relaciones de las comunidades de fauna. En algunos casos, las transformaciones en el paisaje son notorias y hasta sorprendentes. En otros casos, el paisaje aparenta permanecer prístino mientras que un estudio detallado del ecosistema permite reconocer las huellas de las actividades humanas (Erickson y Balée 2006).

Las caractericas ecológicas del entorno, la geografía o los rasgos fisiográficos constituyen un soporte natural donde las sociedades habitan. La clasificación jerárquica de los ecosistemas, que varían desde la ecozona hasta el ecotopo, pasando por la ecozona, ecoregión, ecodistrito son una categorización del enotrno basada en estudios específicos del medio ambiente, enajenado de la presencia humana. A estas definiciones del medio, se pueden sumar análisis de distribución de energía, nutrientes o especies, organizados en parches (patches), biocorredores, redes de interconcexión biológica (Mateo y Vicente 2007). Estas visiones sobre el entorno natural se han esmerado en analizar las regiones a partir de una negación de la agencia humana en la transformación del enotrno en territorios, pasiajes y hábitat antrópicos.

El riesgo de estudiar el entorno natural des-antropizado, se encuentra justamente en que genera nuevas dimensiones antrópicas sobre las relaciones involucradas en cada ecosistema. El impacto reciente del conocimiento científico logrado en regiones como la amazonia o los cuerpos de agua dulce en el planeta sobre la percepción social de la "naturaleza" da cuenta de una visión ahistórica

de los paisajes. En el caso de la Amazonia, la visión conservacionista del ambiente ha generado una serie de percepciones sociales equivocadas como el mito de la homogeneidad o el mito del pulmón del planeta (CADMA 1993) o mito más conocido de que la Amazonia conserva selvas pristinas (CADMA 1993, Denevan 1992, Heckenberger et al. 2003, Raflles y WinklerPrins 2003). Al mismo tiempo, numerosos estudios arqueológicos dan cuenta de aserntamientos humanos de amplia profundidad temporal (Prous 1992, Roosevelt 1992, Roosevelt et al. 1996, Sanoja y Vargas 1992) y alto impacto sobre el medio (Erickson 2003, 2007, Erickson y Balée 2006, Erickson et al. 2008, Hornborg 2005 y muchos otros).

La naturaleza brinda un cúmulo de oportunidades para crear cualquier objeto a partir de los recursos naturales, estos procesos de transformación sobre la naturaleza definen como regiones los escenarios donde se llevan a cabo estas actividades de transformación (Giménez 2004, Mateo y Vicente 2007). Las regiones, territorios y paisajes son espacios que definen una especie de receptáculos de agencia humana que no permanecen inmutables frente a ellas. Por lo tanto parece imposible analizar la existencia del entorno natural como una entidad ajena a la sociedad que lo habita, lo estudia o analiza, como en este caso.

El entorno natural se convierte en el *locus* concreto del hombre en el ambiente, creando cada sociedad su propio nicho (Villar 2004). El análisis del hombre en su hábitat ha sido estudiado desde perspectivas biológicas, ecológicas, psicológicas y otras, pero todas ellas han concluido más o menos concertadamente que el mundo se convierte en un ambiente significativo para la gente, por lo tanto, el entorno se "construye" pero también se "habita" (Ingold 2000, Santos 1996).

Más recientemente, desde un análisis de los diferentes alcances de la globalización, se han reconocido transformaciones sustanciales en las estrategias de apego territorial de las sociedades. Este fenómeno ha sido denominado des-territorialización o des-localización (Giménez 1996, Santos 1996), involucrando temas como la definición de no-lugares (Augé 1992) o el adiós al territorio (Giménez 1996) reubicando la discusión sobre la relación Hombre-Naturaleza como el binomio imprescindible territorio-cultura (Giménez 1996, 2004, Giménez y Héau 2007).

Dentro de esta relación, el hábitat construido juega el papel de referente de identidad que se manifiesta en la normativa social y resalta la apropiación simbólica de rasgos sobresalientes del paisaje. Estos rasgos son denominados geo-símbolos (Giménez 1996, 2004, Giménez y Héau 2007) o footprints (Erickson y Balée 2006, Fernández 1993, Rees 1992) y refieren lugares importantes en la historia de los colectivos que habitan y domestican el territorio.

Todas las culturas han desarrollado maneras de manifestar estos puntos sobresalientes de su enotrno a través de sistemas de cartografía que puede ser material o no. Tal es el caso de innumerables sitios arqueológicos con pinturas y grabados cuya ubicación en el paisaje permite reconocer ciertos usos territoriales y describir ciertos códigos y normativas sociales al respecto (Alvarez 2005, Calla y Alvarez 2006, Nash 1997, Ouzman 1998). La cartografía es un proceso cultural que refleja ciertas estructuras epistemológicas y ontológicas de la cultura, por lo tanto reflejan una manifestación contextual en el tiempo de las necesidades sociales en el espacio (Wickens y Pualani 2008). Las manifestaciones cartográficas se realizan también por medios verbales: gestos, cantos, significado de iconos en piedras, maderas, paredes, tatuajes, hojas, papeles, etc. Esta especie de demarcación cartográfica permite marcar lugares sagrados y profanos e incorpora representaciones de datos orales, escritos, experienciales y representativos que influyen en la construcción de paisajes (Wickens y

Pualani 2008). Estos lugares se encuentran asociados dentro del imaginario socialmente convenido del colectivo en un todo que los contiene y conserva que es territorio.

4.1. El paisaje antropogénico: territorios y territorialidades

Como han descrito varios autores, la reciprocidad que existe entre el hombre y su entorno hace posible y es protagonista de la construcción cotidiana de la historia. En este sentido, es necesario diferenciar las dimensiones de esta relación que trasciende a lo meramente material y permite la reproducción y el cambio de las culturas. Desde cualquier perspectiva, el entorno es parte fundamental de la reproducción cultural de un colectivo. La relación de la sociedad con los recursos disponibles para su supervivencia y la supervivencia de otras sociedades. En este sentido, no se trata solamente del entorno natural sino también de una serie de contenidos socialmente significativos (Giménez 2004, Villar 2004).

En una primera instancia, el principal indicador del entorno es la distribución de los recursos naturales que permitirá el sustento. Justamente, esta distribución genera un ordenamiento de los espacios asignándoles significados y funciones. En términos de transmitir este conocimiento, se puede considerar que los rasgos físicos son, inicialmente, los hitos que hacen al un espacio particular un "paisaje apropiado."

Milton Santos ha definido el espacio en términos de fijos y flujos. Esta visión es útil con el objetivo de comprender la interacción de los lugares y las dinámicas que ocurren en, por y hacia ellos (Santos 1996). Al aislar un fijo, para su análisis, se conciben los poderes económicos, políticos o sociales que generan una dinámica sobre los fijos (lugares, rasgos geográficos u otros) (Santos 1996), haciendo del ambiente un entorno socializado, transformado y domesticado (Ingold 2000). El espacio geográfico, poblado de recursos materiales que señalan sus particularidades es al mismo tiempo un concepto muy abstracto que resume la relación sociedad-naturaleza y define el escenario de la vida y trabajo de las sociedades y que al mismo tiempo no puede adscribirse a un referente particular (Gurevich 2005). Asimismo, el entorno puede ser entendido como un paisaje natural objetivado que es posible contemplar desde su apariencia, un objeto estético que influye a la geografía artística y tiene influencia sobre la identidad (Mateo y Vicente 2007).

Sobre este tema la nueva geografía aporta una forma renovada de racionalismo planteando el estudio de los fenómenos geográficos en el espacio. Y considera el espacio como un fenómeno geométrico en términos instrumentales y operativos, basándose en el espacio relativo y la organización espacial como niveles de análisis. La organización espacial refiere las relaciones entre objetos en tanto que la organización espacial se estructura como resultado de las decisiones sociales. Desde esta tendencia, las regiones son unidades clasificatorias del espacio (físico) portadores de datos cuantificables estadísticamente. Esta visión potenciada por la creación de los Sistemas de Información Geográfica convirtió a los rasgos geográficos en puntos cartográficos con al menos tres dimensiones (Mateo y Vicente 2007). El hecho de cartografiar el espacio en tres dimensiones permite reconocer las caracteriticas del dominio humano sobre el planeta. Por un lado la identificació de geosímbolos en un plano permite reconocer las estructuras de los territorios a partir de la identificación física de estas señales sobre el territorio (Giménez 1996). Por lo tanto, los geosímbolos son productos de la transformación de la naturaleza por agencia humana pero que involucran las cargas simbólicas, culturales y sociales que estos lugares contienen.

Fernández ha entendido esta transformación como la construcción artefactual del hábitat. En este sentido, la funcionalidad del espacio debe considerarse como una búsqueda de equilibrio entre demandas y existencia de recursos naturales, de servicios que brinda en soporte tecno-antrópico (Fernández 1993). Un geosímbolo se define como un lugar o un recorrido, un rasgo de la geografía que ha adquirido una dimensión simbólica por razones políticas, religiosas o sociales y que reconforta y alimenta la identidad de un colectivo (Giménez 1996). La diferencia entonces entre los lugares y los geosímbolos se define a partir de las características no materiales de los puntos representados, así, los geosímbolos son hitos territoriales y o simplemente puntos cartográficos.

Los espacios geográficos son paulatinamente apropiados por una sociedad, transformandose en paisajes. Los paisajes constituyen el medio en el cual se desarrolla la agencia humana, no sólo a manera de contenedores de acciones sino como productos en permanente cambio, resultantes de estas intervenciones históricas. Por lo tanto, los paisajes son socialmente producidos y en ellos los sujetos sociales individuales o colectivos desarrollan sus vidas (Tilley 1994).

En este contexto, no es posible describir un espacio unívoco, sino varios espacios que registran las actividades prácticas de los individuos en el mundo. La interacción de estos espacios permite la combinación, contradictoria o complementaria, de las dimensiones cognitivas, físicas y emocionales de la relación histórica de la sociedad con el entorno que quedan manifiestan en el paisaje (Tilley 1994).

El paisaje como producto de la agencia humana es creado en referencia explícita al o los territorios que alberga. Esta construcción social, el territorio, surge de la interacción humana con su entorno en un amplio periodo temporal que ha acumulado una secuencia de construcciones territoriales arraigadas en un soporte físico complejo y unificado (Coraggio 1994, Erickson 2008, Erickson y Balée 2006, Giménez 2000, 2001, Navarro 2004, Tilley 1994, Zedeño 2008) que además puede darlas a conocer en sí mismo (Erickson y Balée 2006). Si se entiende el paisaje como una manifestación de las experiencias históricas, se puede reconocer en él los rastros de las actividades humanas desde el pasado remoto. Así, sitios arqueológicos, manifestaciones rupestres, obras de tierra, caminos y bosques antropogénicos describen el manejo de recursos que ejerció la sociedad sobre el medio, la manera en que se categorizaron los espacios y se organizaron los recursos y las características geográficas (Erickson y Balée 2006, Nash 1997; Ouzman1998, Zedeño 2008). De esta manera el hábitat está relacionado ya no sólo a la presencia de recursos naturales para la satisfacción de las demandas sociales, sino con el manejo de estos recursos para construir un soporte técnico antropizado (Fernández 1993), que a lo largo de las generaciones será conocido como el entrono "natural secudario" de las sociedades.

Este proceso antrópico da origen al concepto de paisaje cultural que es la manifestación de una unidad cultural en un área determinada, producida por la transformación del medio por la sociedad. Esta definición otorga al paisaje una dimensión histórica. Para Saber el paisaje cultural es un organismo complejo, resultante de la interacción de elementos naturales y materiales disponibles a los que se incorpora la actividad humana, creación de tecnología e innovación cultural, a lo largo del tiempo (Saber 1925 citado en Mateo y Vicente 2007).

Debido a su cualidad acumulativa, los paisajes están cargados de significado y experiencia, por lo tanto son socialmente representativos de la historia (Zedeño 2008). Contienen los referentes más importantes de la identidad colectiva de sus habitantes y asignan un contexto físico a las reconstrucciones míticas de la propia cultura. Por eso son manifestaciones integrales del patrimonio

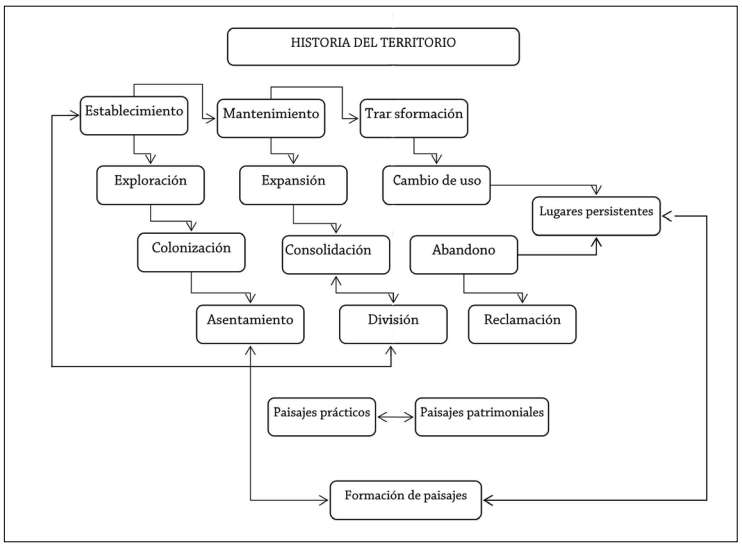

Figura 12. Historia de vida del territorio (Elaborado en base a Zedeño 2008).

de las sociedades. La construcción de paisajes implica una intencionalidad clara y significativa, involucra un diseño que gobierna el proceso de construcción, requiere decisiones y elecciones (Ingold 2000). Por lo tanto los paisajes están siempre investidos de poderes relacionados con edad, género posición social y relacionamiento social (Crumley 1994, Gimenez y Héau 2007, Tilley 1994).

El proceso de tomar decisiones y elegir implica dos formas de realización: la co-optación y la construcción. La cooptación es un proceso por el cual se asigna una imagen conceptual a un objeto ya existente con una intención funcional. El proceso de construir es reverso, implica la remodelación física de un objeto con la finalidad de reproducir una imagen conceptual existente. Desde esta perspectiva, una sucesión de construcciones y cooptaciones podría definir la historia de los paisajes (Ingold 2000).

También, los paisajes experimentan aparentes mutaciones funcionales y estructurales. En estas mutaciones interviene sobre todo la dinámica social dentro del paisaje, que aunque permanece inmutable aparenta cambios en momentos y oportunidades distintas. La variación funcional de los paisajes puede observarse en un mismo día, cuando se convierte en escenario de diferentes actividades sociales. Las variaciones estructurales se refieren a las formas físicas que adquieren los paisajes y que son representativas en la historia y el ordenamiento que se hace de él diacrónicamente (Giménez 2001, Ingold 2000). Entonces, los paisajes registran las biografías, acciones, eventos, poderes, contextos y movimientos de quienes le habitan (Tilley 1994).

Si bien los paisajes existen inherentemente a los territorios, ambos tienen historias de vida paralelas con comienzos comunes, enraizados en experiencias similares, con superposición espacial y dimensiones formales, pero con escalas temporales diferentes (Figura 12). Las historias de los territorios generalmente son más cortas o cerradas, en tanto que los paisajes permanecen (Zedeño 2008). Los paisajes pueden ser imaginarios o reales, pero su función social es concluyente. Los paisajes resumen el territorio, que es imposible de percibir materialmente. Al mismo tiempo, los paisajes tienen la cualidad de materializar los límites de los territorios, dejar claras las diferencias funcionales y transmitir sus características de acceso (Giménez 2001) Así, existe una diferencia entre la construcción y el habitar el espacio porque la construcción de un mundo empieza antes de ser habitado (Ingold 2000) y el proceso de transformaciones permanentes que experimentan los

espacios habitados se manifiestan en los paisajes mientras que son los territorios que definen las características de esta construcción y posterior habitación.

El hombre, al apropiarse de los espacios inicia los procesos de construcción de su mundo, en el sentido de generar una interpretación del entorno y configurarlo de acuerdo a sus propias experiencias o las de su colectividad. Este proceso de apropiación del entorno y asignación de significados transforma el entorno en territorio e inicia la construcción del mundo de una sociedad (Ingold 2000, Tilley 1994) que establece su territorio (Figura 12).

El término territorio es usado con diferentes alcances que en muchos casos difieren de su significado. Por ejemplo, se usa el término ordenamiento territorial para describir la circunscripción de espacios geográficos dentro de una estructura particular con fines de administración. También, se habla de derechos al territorio cuando en realidad se trata de derechos a la propiedad de la tierra y los recursos naturales. Se acude al término territorio cuando se discute sobre una determinada área geográfica, como en el caso del Territorio Nacional de Colonias que fue creado en Bolivia a principios del siglo XX como una provincia destinada a la explotación agraria. Todo ello responde a las dimensiones sociales, políticas o económicas del régimen territorial que cada sociedad estructura a lo largo del tiempo (Dècleve y Loza 2008).

Esta confusión puede entenderse si se considera la intrínseca relación del apego territorial con un espacio físico que pueda iconizar esta pertenencia y al mismo tiempo con la necesidad humana de habitar un hábitat construido de acuerdo a sus propias necesidades. Al mismo tiempo, esta construcción a partir de un espacio físico apropiado permite de construir colectivamente un modo particular de habitar: la identidad.

Desde otras perspectivas, el territorio hace referencia también a "espacios," desde espacios personales hasta complejas definiciones de pertenencia colectiva (Zedeño 2008) que no siempre pueden materializarse o ser representados. En este sentido, es consecuente que se puedan crear territorialidades sin un necesario locus geográfico determinado aunque permanezcan arraigadas a referentes materiales del entorno. Estos espacios apropiados por los grupos sociales aseguran la satisfacción de sus necesidades y permiten su reproducción cultural (Giménez 2001).

Por ello, se puede definir el territorio como un espacio geográfico o no que pertenece a y al que pertenece una sociedad. También como un espacio físico que provee recursos para la subsistencia de la sociedad y donde la población conmemora y transmite su experiencia histórica y su cultura (Giménez 2001, Mélich 1998, Rojas 2001) y por lo tanto constituye el marco referencial donde la colectividad conserva características culturales particulares (Mèlich 1998). No se puede analizar esta interacción como la relación de dos entes independientes porque ambos son inherentes entre si (Coraggio 1994, Tilley 1994).

La concepción del territorio como marco refrencial de las identidades a partir de su profundidad histórica permite trascender al lugar como referente territorial y más bien enlazar los diferentes lugares dentro de un sistema territorial que les da un sentido y orienta el significado social, función o uso de los mismos dentro de la configuración que las sociedades han definido para su habitar/hábitat. Al trascender a la existencia física, el territorio está cargado de significados socialmente determinados, responde a configuraciones históricas, contiene rasgos físicos antropogénicos, contiene y provee de recursos y arraiga las identidades de quienes habitan en él.

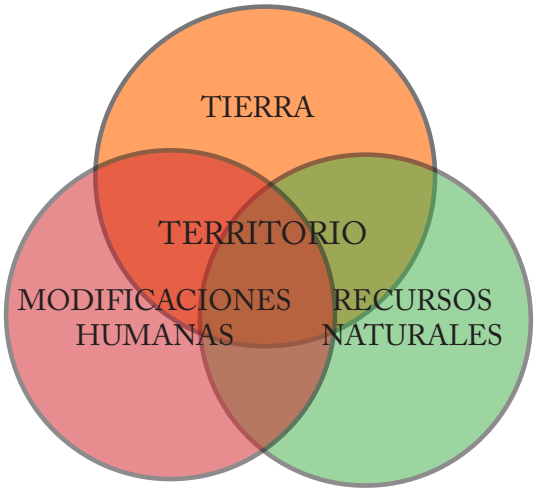

Figura 13. Territorio, compuesto por el agregado de Tierra, Recursos Naturales y Modificaciones Humanas (elaborado en base a Zedeño 2008)

Así, siendo el territorio un objeto agregado que involucra la tierra, los recursos naturales y las modificaciones humanas (Zedeño 2008) (Figura 13) agrega en su contenido características no materiales incluso a los hitos físicos del espacio apropiado. Las prácticas espaciales de las sociedades describen nodos, dividen o clasifican los rasgos físicos generando mallas y permiten la construcción de redes en función de las dinámicas políticas, económicas o socioculturales de cada colectividad. Por ello, es posible que en un determinado espacio geográfico se produzcan diferentes territorios simultáneamente, dando lugar a un complejo paisaje social arraigado a un sistema territorial particular ubicado en un momento histórico y un lugar determinados (Giménez 2000, 2001). Esto implica que la relación de lo geográfico y lo territorial sea interdependiente. No puede existirel espacio físico sin las definiciones territoriales y al mismo tiempo los territorios requieren hitos físicos para ser socialmente convenidos.

El territorio también tiene características tales como estructura, principios de organización y procesos de transformación. La estructura de los territorios puede definirse por su continuidad o discontinuidad. Los principios de organización de los territorios responden a la configuración de los espacios para desarrollar ciertas actividades o la clasificación de los lugares, sus límites y las categorías que la sociedad les asigna. Asimismo, los procesos de transformación de los territorios incluyen expansión, contracción, consolidación, abandono o reclamación (Zedeño 2008) (ver figura 12). También, el territorio puede ser analizado desde una perspectiva funcional y una perspectiva simbólica, ya sea que se trata de los recursos requeridos por la sociedad para su subsistencia o cuando se trata de los espacios culturalmente significativos para ella (Giménez 2001). Aunque en la práctica, ambas dimensiones están siempre interconectadas.

Al concebir el territorio como un espacio apropiado y al que pertenece una sociedad, no se puede entender la influencia humana como ajena a la historia del entorno, esto implica considerar que el paisaje es un fenómeno antropogénico (Erickson y Balée 2006). La apropiación de los espacios implica que los agentes tienen conciencia de haberlo hecho, que se apropian de sus necesidades y de su estructura (Brunet 1986 en Declève y Loza 2008). Este proceso puede tener diferentes lógicas. Por un lado las sociedades ejercen apropiación legal o formal sobre los territorios, también existe una lógica de apropiación económica y una apropiación simbólica de él. Todas estas lógicas responden a una determinada visión del mundo, de comprenderlo y de intervenir en él (Declève y

Loza 2008) mientras le asigna rasgos diferenciales como domesticando la naturaleza (Ingold 2000) y por lo tanto diluyendo la división entre lo natural y lo cultural en el espacio.

Los rasgos geográficos y características ambientales influyen sobre las estrategias de manejo del entorno. De esta manera surge el concepto de configuración y organización territorial que se manifiesta en la cosmología pero también surge de una relación económica e histórica de la sociedad y su entorno (Dense et al. 1992 citado en Rojas 2001; Reichel - Dolmatoff 1983; Rojas 2001). Por lo tanto, la complejidad del territorio está ligada a características de predicción, abundancia, distribución de recursos y a la manera particular en que se las percibe. Esta percepción histórica del territorio por parte de los colectivos o individuos demuestra y justifica la interacción entre vecinos y sus interacciones con los ecosistemas, que son permanentemente transformados y contienen evidencia material de esta dinámica histórica sobre los paisajes (Calla y Alvarez 2006; Dyson-Hudson et al. 1983; Erickson y Balée 2006, Mèlich 1998; Piaget 1966 en Rojas 2001; Reichel-Dolmatoff 1983; Rojas 2001).

Se puede conseguir una aproximación apropiada al territorio a partir de los paisajes. El paisaje es un concepto multiescalar (Erickson y Balée 2006) que permite reconocer diferentes dimensiones territoriales en su estructura. Así por ejemplo, los piasajes reflejan las escalas territoriales de pertenencia de los indivudos. Un individuo puede construir diferentes territorios en espacios paralelos creando territorios inmediatos, territorios próximos y territorios intermediarios o regiones (Giménez 2001). Todos estos cuentan con estructuras, principios organizativos y procesos de transformación propios. Los territorios inmediatos son íntimos y personales, que pueden ser descritos como el hogar o la habitación. Los territorios próximos son espacios sociales cercanos y familiares, estos territorios locales involucran un medio social más amplio y otro tipo de interacciones, mantenimiento y seguridad (Giménez 2001).

Los territorios intermediarios constituyen el nexo entre la experiencia local y una escala mayor, la región. La estructura y principios de las regiones carecen de patrones pero involucran siempre el uso de distintivos sociales para configurar sus límites de pertenencia: así las regiones pueden ser fluidas, de arraigo o enteramente funcionales. Esta categorización de regiones no está determinada por el espacio físico sino por el movimiento de las sociedades en él (Giménez 2001), así por ejemplo, las regiones fluidas son características de sociedades nómadas, las regiones de arraigo corresponderían a sociedades sedentarias como las agrícolas cuya supervivencia depende de la permanencia en un lugar definido y de su producción. Por su parte, las regiones funcionales se adecuan a las sociedades metropolitanas de la actualidad, que habitan diferentes territorios simultáneamente y cuyo dominio geográfico carece de fronteras de acceso gracias a procesos de globalización y tecnologías de comunicación cada vez más fluidas.

Existe una escala final de los territorios: el territorio nacional (Giménez 2001). Se habla de territorio nacional, cuando se refiere al espacio geográfico incluido dentro de límites y fronteras políticamente consensuadas entre dos o más repúblicas. Esta categoría debe discutirse con cuidado debido principalmente a las transformaciones que está experimentando el concepto de nación, cada vez más separado del concepto de Estado/Nación y deslocalizado del factor geográfico (Giménez 2000). Especialmente cuando ya se ha iniciado el debate de la existencia de estados plurinacionales, como el boliviano. Por otra parte, como consecuencia de eventos históricos en los siglos recientes, se han generado nuevas escalas territoriales supranacionales que trascienden a los límites de las repúblicas y han generado nuevas formas de apropiación del espacio (Giménez 2001), permitiendo

una nueva dinámica de flujos, redes y transacciones a través de los territorios y una reestructuración de las regiones cada vez menos dependientes de los referentes físicos de arraigo (Castells 1999, Jones 1994, Del Cerro 2004).

Este fenómeno implica nuevas formas de construcción y reproducción de identidades a partir de una transformación de las estrategias de territorialidad de las sociedades. Las estrategias de control, conocimiento e información sobre los espacios apropiados generan una percepción de estabilidad relativa dinámica e histórica, esta estabilidad relativa genera un régimen territorial que se denomina territorialidad y debido a que es dinámica está en permanente conflicto frente a la necesidad u oportunidad de cambio o transformación (Declève y Loza 2008).

Al mismo tiempo que dar cuenta de la apropiación de estos rasgos, los territorios complementan los paisajes con el significado y la articulación de los diferentes significados sociales de los lugares dentro de un todo que dará origen a la territorialidad. Si se entienden los territorios como fijos y flujos, la complementariedad de los contenidos simbólicos de los lugares permite comprender cómo los hitos territoriales pueden ser parte de un apego territorial en sujetos sociales que no han participado de su construcción o no los han habitado. Por ello, se considera que el territorio es un espacio apropiado (Gimenez y Héau 2007). Siendo al mismo tiempo las características de la apropiación y la habitación de los territorios los que definen los flujos y orientan las territorialidades.

La territorialidad es la estrategia de apropiación del entorno o el sistema de uso del territorio en un contexto determinado que puede ser utilitaria-funcional o simbólica-cultural (Giménez 2001) Está definida por la relación que se establece entre los individuos o las colectividades con su entorno natural y social que produce un modelamiento material y simbólico del espacio. El modelamiento social trasforma el entorno físico en territorio a través de la agencia humana y la contingencia histórica. También el establecimiento de un territorio resuelve la construcción de identidades y la conmemoración colectiva de esta interacción. Por lo tanto, la territorialidad es la suma de acciones y emociones hacia un territorio específico que ha sido demarcado con límites reconocibles o distintivos y que sirve como frontera para el acceso de extraños, definiendo además la pertenencia social (Zedeño 2008). Este fenómeno social puede entenderse desde tres dimensiones: la física, la relacional o espacial y la histórica.

La dimensión física de la territorialidad es la dimensión material que involucra la tierra, los recursos naturales y las modificaciones humanas del paisaje. La dimensión espacial o relacional realza el espacio donde ocurren las actividades humanas y sus conexiones interactivas, ocurre la agencia humana y la interacción de espacios. La tercera dimensión territorial es la histórica, que resulta de la sucesión de usos que las personas y las sociedades hacen de su entorno (Zedeño 2008).

La construcción de territorialidades, involucran ya no sólo un mero contacto con el entorno, sino la construcción y mantenimiento de un territorio (Zedeño 2008). El apropiamiento de un territorio implica además la generación de normativa social que permita la regulación en temas de acceso, funcionalidad y estructura. Toda la dinámica social generada a partir del ordenamiento del territorio, hace referencia a la territorialidad.

Los paisajes contienen la información sobre las acciones de las sociedades en sus territorios a lo largo de varios siglos, sus estrategias de transmisión de conocimientos, sus patrones de comportamiento y acción: su cultura (Erickson y Balée 2006).

4.2. El contexto social del territorio: identidad y agencia

Los territorios tienen profundidad histórica, aún cuando sea muy reciente. Esto implica que contienen en su estructura una sucesión diacrónica de procesos, a veces sincrónicos, que se explican en las dinámicas sociales, formas territoriales en soportes materiales y representaciones territoriales (Dècleve y Loza 2008). Las dinámicas sociales se definen a partir de sus transformaciones históricas y analizan las prácticas concretas de los agentes individuales y colectivos que participan en un territorio. Las formas territoriales en soportes materiales no sufren modificaciones aparentes, sino que son adecuados y articulados a las nuevas estructuras espaciales de la dinámica social cambiando sus significaciones y las prácticas que ocurren en el territorio. Finalmente, la carga simbólica que contienen los territorios, definidas como representaciones territoriales, tienen un ritmo propio de transformación que resulta de la persistencia de ciertas percepciones del territorio y de su articulación con nuevos regimenes territoriales (Declève y Loza 2008). Estos tres procesos integrados suceden en torno a la acción humana de territorialidad en los espacios, que da cuenta de transformaciones simbólicas y materiales y confiere profundidad y significado al territorio.

Desde esta perspectiva las sociedades y los individuos son agentes de la historia. A partir de la interacción con el medio ambiente, el hombre habita los lugares y les asigna un significado trascendente a lo físico y a lo presente. Los impactos que genera esta clase de "experiencia habitacional" son impresos en el paisaje y conservados generacionalmente dando lugar a un hábitat antrópico cuya complejidad puede ser concebida como una naturaleza de segundo orden o un entorno tecno-antrópico que hacen del medio más habitable en términos de oferta de recursos y servicios respecto de las necesidades de la sociedad (Fernández 1993).

Dentro de este proceso histórico y diacrónico. La sociedad modela sus características normativas y comportamentales a partir de una experiencia colectiva internalizada en cada sujeto adscrito al colectivo. La adscripción individual a un determinado grupo pasa por un proceso de asimilación de los agentes y la construcción de un ser social diferente a los otros. La construcción de la identidad, entonces, refiere los diferentes espacios que un sujeto habita, así se pueden reconocer identidades individuales y colectivas que responden al "yo" y lo "mío" o a diferentes alcances del "nosotros" y por lo tanto de los "otros".

La identidad define la decisión de adscripción a un colectivo. La fuente más cotidiana de identificación es individual y voluntaria. Desde una visión emic, es decir, desde la perspectiva de los sujetos, existen en colectivo ciertos contenidos culturales socialmente significativos que son normativos para ser considerados miembros de un colectivo, algunos son rasgos culturales externos y manifiestos que los *otros* pueden observar (Oyarce et al. 2005). Por lo tanto, puede entender la identidad como las maneras en que los agentes organizan y proyectan sus datos afectivos, congnitivos y comprtamentales frente quienes consideran sus iguales (Cerulo 1997). Dentro de un colectivo particular, los sujetos asumen ciertos rasgos que constituyen su cultura, subjetivan los rasgos en significados y se apropian de ellos, generando una conciencia de si mismos en un contexto que implica una gran multiplicidad de significaciones compartidas (Gorosito 1998). La coalición de los miembros de un colectivo parece considerar como atributos naturales la similitud y la apariencia, sin embargo, existen otras características inherentes a la adscripción que provienen de rasgos y predisposiciones psicológicas como rasgos regionales o propiedades locales (Cerulo 1997).

En esta misma línea, las identidades colectivas aparecen como artefactos sociales, entidades modealdas y permanentemente refabricadas, movilizadas de acuerdo a los discursos culturales dominantes y las relaciones de poder. En consecuencia esta cohesión identitaria está en permanente renegociación a través de estrategias sociales expresadas en la lengua y la representación social, por lo tanto, identidades como las étnicas y las de género están marcadas como un fenómeno sociopolítico (Calvo y Lopez 2007, Cerulo 1997). En realidad se considera que los individuos tienen multiples identidades y que existen ciertos factores causales que promueven la visibilización de una identidad sobre otra, tales como el colonialismo, el oportunismo económico o político u otros. Por lo tanto, las identidades de los agentes y sus estructuras son mutuamente constituidas (Rousseau y van der Veen 2005).

Considerando a los individuos desde la perspectiva agencial la identidad se encientende como una construcción contextualizada en una estructura fundamentada en relaciones de poder específicas, donde se negocian permanente los discursos de interpretación de la realidad (Rousseau y van der Veen 2005). Es justamente esta visión particular de la realidad la que determina cierta hegemonía en el manejo territorial de los espacios comunes ientras que los territorios subyacentes permanecen y en ocasiones interactúan con los dominantes.

4.2.1. Sujetos constructores y habitantes del espacio

Se ha descrito anteriormente cómo las sociedades estructuran sus territorios a lo largo de la historia, por lo tanto los principios del territorio giran en torno de las normativas, tradiciones y funciones que los paisajes adquieren y acumulan en función de las necesidades sociales (Fernández 1993). En este proceso histórico, cada persona ejerce el papel de agente. Esta sección definirá los alcances de la agencia humana con la finalidad de comprender cómo tienen efecto las actividades sociales en la transformación de los paisajes y cómo los paisajes aportan a la conservación de identidades culturales arraigadas a los territorios a medida que son dominadas por una manera específica de habitar de cada sociedad.

El habitar puede entenderse como un complejo conglomerado de necesidades y demandas de las sociedades en un hábitat determinado (Fernández 1993) que trasnforma el medio asignandole un significado social que le adscribe una identidad particular y que sirve como símbolo, o geosímbolo de esta identidad (Fernandez 1993, Giménez 1996, 2000, 2001). Esta articulación, dinámica entre dos opuestos que se complementan se manifiesta tanto en la base material de la reproducción económica como en factores relacionados con las representaciones y significaciones sociales de un imaginario social, que pueden resumirse en necesidades, valores culturales y normativa social (Mantobani 1998). Por lo tanto, el habitar determina el significado y la valoración del hábitat.

Asimismo, la identidad es fundamental en el ámbito del relacionamiento social (Gorosito 1998, Oyarce et al. 2005), generando espacios de mutua semejanza y diferencia, creando límites entre lo propio y lo ajeno. La identidad es un fenómeno que hace al individuo un ente social, dotado de referentes culturales asumidos por un colectivo, que les da sentido y valor a las experiencias vividas (Castells 1997, Larrain 2003). Esta competencia como vinculante sociocultural, permite a cada individuo manejarse en diferentes dimensiones: personales, grupales, gremiales, políticas, ente otras. Para cada una de estas identidades se construye un territorio que cuenta con una estructura funcional adecuada a la realidad e historia del sujeto, en sus múltiples dimensiones.

Las identidades refieren diferentes dimensiones del sujeto en las diferentes funciones de su vida cotidiana, así es posible que un solo individuo actúe de maneras tan diferentes como entornos sociales frecuenta. En este documento de analizan las identidades étnicas que pueden resultar ser un tipo de idenetidad que más integralmente define a un sujeto en su medio.

Entre las dimensiones más destacadas en las últimas décadas en el marco de la globalización, es la dimensión étnica de la identidad humana. Esta identidad se genera fundamentalmente en base a la oposición, profundamente homogeneizante hacia adentro y radicalmente excluyente hacia afuera (Barth 1976, Bonfil 1988, Gorosito 1998). Está construida con un sustento histórico y político que reúne tanto lo biológico como los soportes ideológicos de la cosmología o las esferas cognitivas, emocionales contextuales y relacionales del individuo, quien decide adscribirse a un colectivo étnico (Barth 1976, Durán 1995, Gundermann 1998, González y Gavilán 1989, Gorosito 1998, Jofré 2005, Oyarce et al. 2005).

La identidad étnica está marcada por la existencia de una sociedad anfitriona o hegemónica, resaltando la característica minoritaria del colectivo étnico. La identidad étnica o etnicidad puede definirse como un tipo específico de formación social que tiene puntos comparativos notables con otras culturas (Cardoso de Oliveira 2000). La misma etimología de la palabra *ethnos,* del griego, hace referencia a un colectivo humano que vive y actúa unido en determinadas situaciones (Jenkings 2007). En términos colectivos, la identidad étnica se ha convertido en un discurso cotidiano que ha adquirido centralidad en los escenarios políticos, especialmente en ámbitos democráticos culturalmente diversos. Estos colectivos están unidos por una "creencia común" (Jenkings 2007) o un mito de origen colectivo.

La dimensión individual de la adscripción étnica está marcada por la reconstrucción indefinida y permanente de sus sentidos de pertenencia al colectivo con quien comparte saberes y creencias arraigados en al tiempo. A partir de sus propios intereses y experiencias, el sujeto aporta nuevas interpretaciones a su herencia cultural y diluye la capacidad homogénea de la comunidad étnica. Entonces, se concluye que la identidad étnica es un área, ya no un punto, en que confluyen diversas aspiraciones y perspectivas de sujetos que interactúan para proyectar una visión política particular (Jimeno 1996). En este punto, es posible comprender la estrecha relación de la identidad de los sujetos sociales y su agencia frente a la estructura sociocultural y política actual.

Por otra parte, las identidades como fenómenos sociales y culturales inmateriales se fortalecen y perpetúan por prácticas materiales llevadas a cabo dentro de una colectividad. De hecho, la colectividad genera cierto tipo de parámetros que remiten las prácticas a la adscripción identitaria, de esta forma es posible observar diversas "maneras de hacer" algo en colectividades diferentes. Por lo tanto, a pesar de que un individuo tiene tantas identidades como roles dentro de la sociedad y de su comunidad específica, la identidad étnica está dictada por la comunidad que finalmente constituye un sujeto social (Samaniego 2002, Jofré 2005). En este proceso de construcción de similitudes y diferencias, los métodos y técnicas de las ciencias sociales han permitido instrumentalizar rasgos culturales como el idioma y la tradición oral para la determinación de identidades colectivas, trasluciendo, al mismo tiempo, una contraposición entre las identidades étnicas y las nacionales o globales (Jofré 2005). Así, la colectividad define los rasgos primordiales y esenciales de la etnicidad a través de mitos, significados, valores y otras prácticas, pero son lo sujetos a nivel individual quienes confluyen en su proceso dinámico de cambio y perpetuación en cada momento de la historia (Cristoffanini 2008, Jimeno 1996).

La identidad de colectivos sociales, permite una aproximación a una serie de características permanentes y hasta estáticas relativas al sentido de pertenencia del individuo a un grupo con quienes comparte un ancestro común y una cultura mientras habita e interactúa con otros sujetos en una sociedad que experimenta cambios cada vez más acelerados (Constant et.al. 2009). Por su parte, la identidad de los individuos tiene mucha relación con las dinámicas de la economía y la política (Constant et al. 2009).

La historia de muchos colectivos étnicos están marcados por una dinámica política de desprotección y abuso, frente a otros que obtuvieron el liderazgo y el control sobre ellos durante siglos (Nahmad 2003, Samaniego 2002. Con la globalización, la diversidad étnica en el mundo ha adquirido nuevos perfiles. Ha concentrado la atención a los derechos y demandas de las minorías en el ámbito internacional.

Al generarse en un círculo de atención política global en las necesidades de las minorías étnicas, ciertos círculos científicos han definido una tendencia pos-colonial, de "otrerización" (Restrepo 2004:25) de los colectivos no occidentales. Otras tendencias afirman que estas nuevas políticas de la identidad permiten reconocer las solidaridades y agencias de los diversos actores étnicos, cuestionando la dicotomía de las construcciones subjetivas frente a las condiciones objetivas heredadas por las sociedades. Por ello, se deberían analizar las identidades étnicas como un proceso de sedimentación de factores materializados en prácticas políticas concretas (Restrepo 2004 citando a Norval 1999).

La discusión sobre identidades étnicas, entonces se configura en el campo de lo político. Esta relación estrecha entre el colectivo y las relaciones con la estructura de poder, vislumbra el concepto de agencia que, sin duda, permite comprender mejor los procesos de cambio y permanencia social. Las dimensiones de este concepto han adquirido nuevas dimensiones en los contextos globalizados, tratando de responder a la formación de nuevos sujetos sociales colectivos que procuran una determinación identitaria que les permita un mejor nivel de reconocmiento social (Huddy 2001)

La identidad surge como satisfactor de tres necesidades humanas fundamentales: La necesidad de pertenencia, el sentido de supervivencia y la búsqueda de compromiso con un sistema de valores (Davis 1999). La identidad puede ser concebida más bien como un discurso (Tilley 1997, p. 511, citado en Davis 1999) que como una elección individual. También entender que la identidad étnica tiene cierto origen en la idea de linaje: una herencia cultural o ciertas características compartidas por un colectivo y basadas en un ancestro común. En general se asume que estas experiencias socioculturales marcan la vida de los individuos desde su nacimiento, entre ellos el lenguaje, la religión, las preferencias alimenticias y mediáticas, las celebraciones y el comportamiento (Constant et al. 2009).

El posicionamiento de un individuo dentro de un grupo representa un arraigo emocional que ofrece al individuo satisfacción personal pero también evita la contrariedad del aislamiento y la seguridad de un grupo que brindará protección al individuo y un sentimiento de compromiso como respuesta. Este compromiso, como comportamiento socialmente funcional, deriva en una membresía de instituciones políticas, sociales y religiosas cuya interacción permanente generan la supervivencia de una nación o un grupo étnico (Davis 1999).

La necesidad de pertenencia da lugar a un sentimiento de arraigo hacia un territorio que puede ser denominado patria y afecto por la "nación", entendiendo nación como un núcleo valorado como

familia, un lugar seguro y fundado en memoria colectiva (Davis 1999). La identidad étnica de un colectivo puede ser resumida en cinco factores: lingüística, elementos culturales visibles, auto-definición étnica, redes étnicas e historia territorial (Constant et al. 2009). Asimismo, existen dos procesos centrales en la construcción y mantenimiento de la identidad étnica. El primero tiene que ver con una estrategia de distribución de bienes y servicios que permanece fuera del sistema mercantil capitalista y que puede denominarse economía moral o solidaridad práctica. El segundo proceso refiere una normativa de resolución de conflictos a partir de instituciones legítimas y que rige a partir de un sistema de valores respetados por toda la colectividad.

En casos de vulneración de los principios de identidad étnica se genera una necesidad de reorganización de los imaginarios que permitan una redefinición del nicho social. Esto implica reproducir los modelos de organización social y contribuir al reconocimiento del individuo-persona en sus dimensiones culturales, sociales y psicológicas (Arias 1998, Mantobani 1998, Soliverez 1998). Los acontecimientos históricos experimentados por los pueblos indígenas de las tierras bajas bolivianas, causaron eventos de movilidad territorial y discontinuidad o ruptura de los modelos de interacción con un entorno habitual. Situaciones como esta convierten a las redes sociales en una solución creativa capaz de amortiguar el impacto de la des-localización y servir como soporte de las nuevas relaciones del individuo con el entorno ajeno (Arias 1998).

Por lo tanto, el fortalecimiento de la identidad étnica puede ser una respuesta frente a un evento de vulneración del sentimiento de arraigo a un territorio determinado. Proporcionando una nueva dimensión social al territorio. Uno de los alcances del fortalecimiento de la identidad étnica es que mientras un individuo permanece apegado a su identidad étnica "original" más alejado se encuentra de una identidad étnica interactuante con el medio diverso y por lo tanto menos asume los valores culturales de las culturas con las que interactúa (Constant et al. 2009, Davis 1999). Al mismo tiempo, cuando un individuo se identifica con un grupo minoritario, se menoscaba la identidad nacional en función de un sentimiento de solidaridad grupal que puede producir cierta antipatia frente a otros grupos y hasta de intolerancia (Huddy 2001).

La traducción del territorio en redes sociales es un fenómeno de des-localización del territorio mismo de las sociedades, pero al mismo tiempo implica una radicalización de la importancia de los geosímbolos como referentes de re-localización de la cultura (Gimenez 2000, 2001).

Las redes sociales se definen dentro de la organización social de un colectivo y tienen impacto en las personas en el nivel cultural y psicológico. Una de las potencialidades de la red social es que fundamenta las interacciones de intercambio que trascienden al mercado económico, operacionalizando capitales sociales a manera de ayuda recíproca, estableciendo un mecanismo de emergencia (Lommitz 1995 citada en Arias 1998). Estas redes de reciprocidad brindan a sus afiliados servicios de información, asistencia laboral, préstamos, servicios y apoyo moral, a partir de la cercanía física y la confianza (op. cit.). Que son necesarios para garantizar la vida del individuo pero también la reproducción cultural del colectivo.

Es necesario distinguir, entre las redes sociales, los mecanismos de articulación social y diferenciarlos de los mecanismos de integración social (Soliverez 1998). Las relaciones de articulación están basadas en relaciones "adaptativas", donde la interacción no compromete los atributos específicos de las partes Inter-actuantes. Por su parte, las relaciones de integración social retienen (y reproducen) una identidad definida y distintiva. Este tipo de redes amplían el sistema social a partir de relaciones

conectivas (Soliverez 1998). Mientras las redes de articulación social están basadas en actividades funcionales adecuativas (Soliverez 1998) las redes de integración están basadas en reciprocidad y ritualidad.

La reproducción de redes sociales está condicionada por la reproducción de mitos y creencias acerca de un imaginario, ya sea este la urbe, como objetivo de movilidad social (Soliverez 1998), o el territorio añorado, como referente de identidad. Las redes sociales se componen de individuos que interactúan con el entorno a partir de su identidad individual y de su identidad cultural, que en contextos pluriculturales define la identidad étnica (Constant et al. 2009).

Dentro de la ritualidad de los colectivos, los geosímbolos tienen una importancia capital ya que permiten la ubicación material de la conmemoración historia que fortalece el origen común de sus miembros. En este contexto el territorio adquiere una neva importancia, cada vez más simbólica y social que física y económica.

4.2.2. El hombre es agente modelador y conservador del entorno

La agencia explica los procesos de construcción del mundo (Tilley 1994) y las diferencias que existen entre un mundo construido por los humanos para ser habitado y un entorno modelado para asegurar la subsistencia por los seres no-humanos (Ingold 2000). En el proceso de construcción y apropiación del mundo, la humanidad ha impuesto cambios que se reflejan en la cultura, la lingüística y la normativa social (Erickson y Baleé 2006, Gell 1998) referida, por ejemplo a la intencionalidad en el manejo de recursos, estrategias sofisticadas de uso de las tierras y estructuras de actividades productivas dentro del paisaje (Erickson y Balée 2006, Erickson 1995, 2000a, 2000b, 2003).

El concepto de agencia ha sido desarrollado en las últimas décadas rescatando la *praxis* marxiana, que afirma que la sociedad está compuesta por una pluralidad de individuos que existe sólo en virtud de las relaciones que ellos han creado a lo largo de la producción material cotidiana (Dobres y Robb 2000). La agencia considera que a través de la praxis las sociedades producen sus historias culturales en condiciones estructurales que no pueden ser escogidas sino que son heredadas de las generaciones precedentes. En este contexto institucional las sociedades perciben, experimentan y crean el mundo (Dobres y Robb 2000, Ingold 2000), marcando la diferencia hechos que suceden por causas físicas y eventos que resultan de ciertas acciones humanas (Gell 1998). Por lo tanto, las sociedades existen como resultado de condiciones antecedentes que les asignan a la historia y al tiempo roles prominentes en la formación de las formaciones sociales y sus prácticas particulares que las constituyen (Dobres y Robb 2000:5).

Puede entenderse como agencia la capacidad de las personas de dirigir el cambio social en función de sus propósitos, aunque no siempre la realidad social manifiesta la intencionalidad de las personas. Esta situación da sentido a nuevas intenciones y estrategias que buscan el cambio (Dobres y Robb 2000, Gell 1998, Khan 2007). Explicando finalmente la dinámica histórica de la sociedad. Asimismo, la agencia puede registrarse en diferentes escalas. La discusión sobre el ejercicio de la agencia en una escala individual es intensa, debido a que los autores no han convenido en temas como el liderazgo y la co-optación. En general, la discusión de ha centrado en definir si son los colectivos sociales los que definen las transformaciones en las condiciones actuales o es la acción intencionada de los sujetos la que permite estos cambios o permanencias culturales. Lo cierto es que, aún por co-optación o por

intencionalidad personal, las decisiones de cada individuo cuentan en la situación de vida actual y en las transformaciones futuras (Dobres y Robb 2000, Gell 1998).

Siendo la agencia un concepto muy amplio y de múltiples interpretaciones y alcances, tiene que ver con las relaciones de poder, el cambio sociocultural, el significado de la historia (Dobres y Robb 2000), también en un sentido energético de imaginación y creatividad, en algún sentido de resistencia, intencionalidad y en cierto sentido rescata las particularidades de los sujetos sociales frente a las estructuras socioculturales (Dobres y Robb 2000, Khan 2007).

Gell (1998) ha identificado cierto tipo de agencia en algunos objetos que actúan en conjunción con asociados específicos, que les atribuyen rasgos sociales (1998: 17) ya sea como medios o como iconos. Ya sean estos ídolos, objetos de arte (Gell 1998) o geosímbolos. Los geosímbolos son parte de la configuración de los territorios y refieren rasgos físicos sobresalientes del paisaje que han adquirido una importancia cultural para los habitantes de la región en un sentido económico, simbólico o político (Giménez 2000). Las regiones, entonces, son espacios donde los geosímbolos adquieren significados trascendentes para dar continuidad y controlar los límites del cambio cultural de las sociedades. En este sentido, la agencia de la que han sido dotados los geosímbolos está relacionada con el papel histórico, la memoria y la ritualidad de las sociedades y les da sentido a sus costumbres y mitos que son parte fundamental de la reproducción cultural. La reproducción cultural refiere la permanencia de ciertos rasgos que afilian a los individuos en un colectivo.

El arraigo a un colectivo, tiene una relación cíclica con el territorio y los fenómenos de territorialidad analizado con anterioridad. Así, ya que las sociedades arraigan sus identidades en el territorio, los territorios adquieren identidades a través de un sistema informativo sobre las características patrimoniales de los lugares (Magnaghi 1993). En este sentido, las sociedades imprimen ciertas configuraciones socialmente determinadas sobre geosímbolos, que son rasgos notorios del paisaje que adquiere un tipo de agencia en términos de facilitar o promover la perpetuación de prácticas significativas para la reproducción cultural, y en consecuencia para fortalecer y dar continuidad a las identidades colectivas que habitan el paisaje.

La transmisión generacional de valoraciones y configuraciones territoriales convierte a los paisajes en bienes patrimoniales. Esta visión patrimonial responde a dos modelos socioculturales que implican espacios transformables y espacios protegidos por el régimen político territorial, como la declaración de áreas protegidas, por ejemplo. Sin embargo, el territorio en tanto que patrimonio no puede ser interpretado desde esta dicotomía, sino desde una perspectiva unitaria y global (Kent 2008, Magnaghi 1993).

La noción de Patrimonio permite definir, desde las perspectivas emic y etic, los parámetros de relacionamiento de un sujeto y una colectividad frente a los referentes de su historia ya que adquiere sentido dentro de un proceso cíclico de consenso en su valoración (Cabeza 1998 citado en Jofré 2005). El patrimonio es todo cuanto pertenece a un sujeto, individual o social. Representa su historia y los valores que aportan a la reproducción de su cultura y su identidad. La valoración de los bienes patrimoniales surge del significado que adquieren objetos y conocimientos, no sólo de su utilidad sino de su papel en la historia de la colectividad (Ballart 1997). De esta manera, el patrimonio no puede ser desarraigado de su pertenencia territorial e histórica.

Con el fin de comprender la multidimensionalidad de los territorios, vale la pena considerar que el patrimonio es una totalidad que responde a la memoria histórica y su valor depende de la percepción

de múltiples actores: quienes lo producen, quienes lo valoran y promueven, quienes lo "heredan," quienes lo poseen o quienes lo manejan. Se encuentra siempre inmerso en los procesos sociales, ya que es un producto inherente a la historia y la determinación de su importancia y significado tiene diferentes dimensiones y no es posible restringirla a la evidencia material ya que su verdadero significado es simbólico y esta simbolización surge de la percepción humana.

Para fines de interpretación, el paisaje patrimonial puede entenderse desde tres niveles, un nivel medioambiental y construido, un segundo nivel socio-económico y cultural y por último el referente a las nuevas prácticas sociales (Magnaghi 1993). En términos medioambientales los paisajes patrimoniales involucran la historia de los ecosistemas y la historia de los territorios, es decir, los procesos de territorialización de espacios, los rasgos materiales y cognitivos de larga duración (Magnaghi 1993) que contienen y las estructuras que les fueron asignadas.

Desde la perspectiva socio-económica y cultural, los paisajes patrimoniales dan cuenta de identidades locales y regionales en un largo plazo (Magnaghi 1993), de los agentes y de las interacciones capaces de transformar los valores territoriales en recursos. Finalmente, las nuevas prácticas sociales frente a un paisaje patrimonial describen las nuevas dinámicas territoriales que la sociedad ejerce sobre las áreas geográficas. De esta forma, los paisajes patrimoniales son manifestaciones de las permanentes transformaciones urbanas y también de nuevas comunidades interactuantes en espacios multiculturales, que conforman redes de cooperación, creación y comunicación y que generan nuevas formas de habitar y producir (Magnaghi 1993).

Una visión de los agentes en su territorio, que rescate la profundidad histórica diacrónica de sus interacciones y la dinámica permanente en la cual se han desarrollado las historias particulares de las sociedades, diluyendo los límites entre los bienes patrimoniales culturales y el patrimonio natural, entre lo construido o transformado y lo prístino. También permite asumir que el entorno ha sido configurado y transformado por la presencia humana, generando un paisaje antropogénico de larga antigüedad (Erickson y Balée 2006, Jofré 2005, Stahl 1994), una construcción social que implica un proceso cultural complejo desarrollado en el lugar y el espacio, la imagen y la representación, el significante y el significado (Hodder 1988). Todo esto contenido en un territorio que resume las condiciones naturales donde se desarrollan las sociedades y las decisiones e intencionalidad que ellas han causado sobre el entorno, cohesionando colectivos bajo identidades en permanente pugna por acceder a la realización de sus aspiraciones de bienestar.

5 Historias de vidas tacana

En este capítulo se han resumido las entrevistas realizadas a indígenas tacana que han vivido desde diferentes realidades el proceso de titulación de la TCO Tacana. También se añaden apuntes de otros actores que se encuentran vinculados a la problemática del territorio indígena.

Las entrevistas realizadas, las historias de vida recogidas y las conversaciones sostenidas con agentes indígenas y mestizos, ha proporcionado datos de gran valor para conocer las percepciones culturales sobre el territorio tacana, también ha permitido reconocer aspectos históricos del pueblo indígena tacana que trascienden al mero dato histórico y sitúan a la investigadora en la problemática social de este colectivo.

Cada historia compartida es una mirada diferente sobre los últimos decenios. En el primer caso se trata de un hombre tacana que ha liderado emprendimientos económicos y políticos con su comunidad y es un ejemplo importante de agencia social. En el segundo caso se comparte la vida de un par de hermanos nacido en Ixiamas, la localidad más importante de la cultura tacana del norte del departamento de La Paz. Sus historia de vida demuestran un sistema territorial muy extenso y danluces sobre las características culturales más tradicionales del pueblo idígena tacana.

En un tercer punto se comparte la historia de una mujer que nació en Tumupasa y que reside en San Miguel debido a su matrimonio. Ella es considerada una lider notable de su comunidad. Su vida es interesante porque ella recupera las diferentes tradiciones de una comunidad tradicional y muy antigua con las tadiciones de San Miguel, que fueron recuperadas por vairas familias tacana migrante sde otras regiones del territorio delpueblo indigena tacana.

Finalmente se ha decidio dar lugar a algunos comentarios de otros actores que han intervenido en la historia del pueblo indígena tacana y que permiten delinear, al menos inicialmente las fronteras étnicas de esta cultura. Se ha brindado un espacio a la cultura quechua-tacana, en términos de reconocer que la historia de los quechua tacana de San José de Uchupiamonas han mentenido en parte su dentidad tacana al mismo tiempo que han valorado la intervención histórica de la cultura quechua de las tierras altas, pero también de la cultura judeo-cristiana promovida por la Iglesia Católica en la época de la colonia.

5.1. Constantino: Liderazgo y visión empresarial

Su vida

Constantino nació en la comunidad de Carmen Florida el 5 de junio de 1963. El padre de don Constantino nació en Apolo y conoció a su consorte cuando viajó al norte para hacer su servicio militar, en la cuidad de Riberalta. Doña Irene vivía en las barracas de esa región y era de origen tacana.

Figura 14. Constantino expone su territorio comunal
en un mapa institucional (Fotografía: Patricia Alvarez).

Inicialmente, se fueron a vivir al pueblo de Apolo, pero ante las dificultades decidieron trasladarse hasta la comunidad tacana de Carmen Florida, ubicada en la ribera del río Beni perteneciente a la provincia Ballivián del departamento del Beni. Allí nacieron sus once hijos, 8 mujeres – ya fallecidas- y tres varones: Alfredo, Constantino y Fernando.

Don Alfredo era comerciante, llevaba para vender varios productos hasta las comunidades tzimanes del río Quiquibeycito. Los productos que mejor compraban eran las telas, cuchillos y sal. También era rescatista y comercializador de arroz. Estas actividades, combinadas con la agricultura proveyeron a la familia de ciertas comodidades que les dieron un rango social notable en la región.

En la década de los 1970, se trasladaron a la comunidad de San Miguel, ubicada en la ribera opuesta del Río Beni, que corresponde a la provincia Iturralde del departamento de La Paz. Entre las motivaciones de este traslado, estuvo la búsqueda de un mayor espacio para trabajar. Constantino estudió fuera de la comunidad, sólo sus hermanos fueron a la escuela en comunidad de San Miguel.

Desde muy joven, Constantino ha liderado las decisiones de la comunidad de San Miguel, ejerció el cargo de corregidor y gestó varios proyectos como el tendido de alcantarillado, sistema de agua potable y mejoras en la escuela. A sus 45 años, es gerente de la empresa de turismo comunitario San Miguel del Bala, que ha significado una alternativa estratégica de la comunidad para superar la pobreza a través del desarrollo sostenible y el manejo responsable de los recursos naturales. Esta empresa recibe el apoyo de varias agencias de cooperación y ONGs y ha generado una amplia visión empresarial que no es frecuente entre las comunidades indígenas del los departamentos del Beni y La Paz (Figura 14).

La familia cuenta con un alto reconocimiento en la comunidad, ha fomentado siempre el cambio en la comunidad, procurando que los padres busquen un mejor futuro y mejores oportunidades para

sus hijos, aunque no siempre han recibido respuestas positivas. Don Constantino valora sobre todo las enseñanzas de honradez y educación para cualquier persona, que le han brindado sus padres. Se conmueve al observar la vida de las nuevas generaciones, que no tienen una actitud de trabajo duro y que no cuentan con el apoyo de sus padres para cambiar sus condiciones de vida.

Desde la visión de don Constantino, las familias están repitiendo una cultura heredada de los ancestros que en la actualidad no brinda las condiciones para vivir bien. Él está convencido de que es necesario cambiar algunos aspectos de la cultura para poder tener opciones de desarrollo que sean respetuosas del ambiente pero que al mismo tiempo permitan a las próximas generaciones tener mejores oportunidades, sobre todo de educación y trabajo.

De cara al próximo año, don Constantino afirma que va a dejar la gerencia de la empresa de turismo comunitario y que va a construir su futuro. Para sus sucesores, él deja dos consejos fundamentales. El primero es que se tiene que permanecer cerca del entorno, especialmente de la comunidad y de los comunarios que prestan los servicios turísticos, buscar siempre consensos y mantener una información fluida, saber si las decisiones están bien o no. El segundo paso es pensar constantemente en generar recursos, es decir en tener una visión amplia para el manejo de la empresa que permitan su permanente crecimiento y mejoramiento del servicio.

Su territorio

Don Constantino viajó desde muy pequeño acompañando la actividad comerciante de su padre. Él conoce gran parte de la región ribereña de los ríos Beni y el Quiquibey, pero también ha llegado a conocer los bosques que llegan hasta río Asariamas, cerca del pueblo de Apolo.

Él cuenta cómo la gente que vivía en las riberas del río Beni compartía los bosques y sus recursos con los vecinos, hasta hace poco más de diez años la comunidad de San Miguel estaba dividida en ambas riberas y tenían por nombre San Miguel 1 en el departamento de La Paz y San Miguel 2 en el departamento del Beni. Este segmento del río Beni sirve como límite natural entre la provincia Ballivián del departamento del Beni y las provincias Franz Tamayo e Iturralde del departamento de La Paz. Aunque esta división política está vigente hace décadas, esta diferencia fue aún más notoria con el proceso de declaración de las áreas protegidas de Pilón Lajas y Madidi, cuando la comunidad de San Miguel 2 cambió su nombre a comunidad de Real Beni y se construyeron escuelas separadas para cada comunidad.

Durante varios años, los bosques del norte del departamento de La Paz fueron muy codiciados por sus recursos, como la madera o la coca. En este tiempo, don Constantino y los demás comunarios caminaron por todo el bosque llegando hasta Asariamas. En el bosque, crece un tipo de coca silvestre, llamada *huara*, que era utilizada para preparar pasta base para la cocaína, aunque en la actualidad todos tienen un pequeño cocal para su uso personal, ya que la coca tiene un uso ritual pero también se usa cuando se sale de cacería.

La creación de la Reserva de Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas, causó divisionismo. Don Constantino recuerda que recientemente las comunidades de Pilón Lajas restringieron el uso de piedras y arena a la comunidad de San Miguel para la construcción de sus albergues turísticos. Esto no hubiera sucedido antes, ya que entonces las comunidades no eran mezquinas entre si.

Otro efecto de Pilón Lajas sobre el territorio es la legitimación de tierras por parte de los colonizadores, como parte del saneamiento de tierras y el ordenamiento territorial del plan de manejo de Pilón Lajas. Los colonizadores tienen otro concepto de propiedad sobre las tierras, ellos son dueños y no dejan a los demás acceder a los recursos de sus propiedades. Don Constantino afirma que los indígenas no son así, ellos permiten que cualquiera cace, pesque o recoja los frutos de sus predios, porque el bosque es de todos.

La creación del Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi (Parque Madidi) tuvo efectos aún peores. Ya que El Parque Madidi se encuentra en las provincias Franz Tamayo e Iturralde del departamento de La Paz y sus límites se superponen al territorio tradicional de las comunidades tacana. Con el Parque Madidi se restringió el acceso a la caza, pesca y recursos del bosque de los territorios tradicionales de la comunidad de San Miguel.

Don Constantino critica la creación de las leyes en estratos superiores del Estado, sin tener conocimiento de la realidad. De esta forma, la comunidad de San Miguel fue excluida del territorio del parque y no recibió apoyo de la institución para generar alternativas económicas de desarrollo.

La creación del Parque Madidi puso de manifiesto la contradicción esencial entre el reglamento de áreas protegidas y la norma constitucional sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas, ya que la normativa de protección ambiental privó a los sanmigueleños de los recursos naturalezas que por derecho les pertenecían pero que se encontraban dentro del área declarada parque nacional, que por tener la calidad de intangible era muy controlada. Esta situación alteró las costumbres económicas de los comunarios.

Recientemente, el parque, entendido como una institución de control del área protegida, está perdiendo credibilidad y las comunidades indígenas así como los migrantes colonizadores han empezado nuevamente a hacer uso indiscriminado de los recursos del bosque. Con todo, debido a la superposición espacial entre el territorio de la comunidad de San Miguel y el área declarada parque nacional, el emprendimiento comunitario de San Miguel del Bala opera dentro de Parque Madidi.

Desde la perspectiva de don Constantino, el Parque Madidi debería apoyar este emprendimiento de turismo ya que la empresa brinda un beneficio a la conservación del medio silvestre, operando con altos índices de calidad y cumpliendo las normas en la prestación de servicios turísticos.

Un tema emergente cuando se habla del Parque Madidi es la influencia de Rosa María Ruiz en la creación del parque y en la organización de la Mancomunidad de Comunidades Indígenas del Río Beni. Don Constantino prefiere no hablar sobre los acontecimientos que rodean la participación de Ruiz en la creación de Parque Madidi, sin embargo, poco años después de la creación del parque, las comunidades tzimanes del río Quiquibey y los tacana del río Beni realizaron un bloqueo, el único bloqueo en un río en la historia de Bolivia, exigiendo que Ruiz se retirara del área y prohibiendo que su ONG Denominada Eco-Bolivia opere en la zona. Esta mancomunidad, fortaleció la capitanía regional de los pueblos indígenas tzimane y mosetene del río Quiquibey y ejecutó diferentes actividades para deshacer las cabañas que Ruiz había construido ilegalmente en diferentes zonas.

Un capítulo importante de la historia de su territorio es la legalización de la Tierra Comunitaria de Origen del Norte de La Paz. Para gestionar la defensa de los derechos territoriales y culturales de los tacana, se creó el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA), cuya influencia sobre la comunidad de San Miguel es relativa y precaria.

Don Constantino reconoce que durante una época se hablaba mucho del tema de los derechos territoriales indígenas, en la época de la marcha por el territorio y la dignidad, del año 1991, él no puede precisar si el CIPTA promovió la organización de los pueblos tacana para participar en la marcha. De hecho, los sanmigueleños no participaron.

En este contexto histórico, la TCO Tacana respondió favorablemente a los derechos territoriales de las comunidades aunque también implica limitaciones. Entre las nuevas condiciones favorables de vivir dentro de una TCO, está el hecho de que los terceros, colonizadores o terratenientes, no tienen acceso ni posibilidad de ocupar tierras de uso tradicional de los pueblos indígenas.

Don Constantino cuenta que las tierras donde está ubicada actualmente la comunidad de San Miguel, pertenecían a Don Luis Ossio Sanjinés, un notable personaje político del siglo pasado. Él llegó a la comunidad hace algunos años, y ofreció a don Alfredo, padre de don Constantino, quedarse viviendo en los predios y ser cuidante de su propiedad. Recientemente regresó el yerno de Ossio con mapas y papeles de titularidad, pero la comunidad ya contaba con los papeles legales del saneamiento de la TCO, que legitima la propiedad de las tierras por parte de los tacana.

Sin embargo, debido a la inseguridad jurídica y la corrupción, la TCO no asegura una tenencia permanente, y como no se puede comprar ni vender las tierras comunitarias, si esta figura desaparece, las comunidades quedarían nuevamente desamparadas en cuanto a sus derechos territoriales. Mientras la justicia no opere debidamente, no existe seguridad de que las normas se cumplan. Su familia cuenta con predios propios, así que además de contar con las tierras comunitarias, son terceros, es decir que tienen una propiedad privada debidamente saneada dentro de la TCO.

Para crear la TCO, el CIPTA invitaba a las reuniones a todas las comunidades tacana del área con ayuda de una ONG que se encargó de elaborar los planes de saneamiento y zonificación de la TCO, definiendo espacios de uso de recursos, áreas comunales, áreas de uso turístico, áreas de conservación estricta y otras. Para la comunidad de San Miguel, esta ONG estaba solicitando un área menor a la tradicional, que sólo se extendía desde la serranía del Bala hacia el norte, sin contar con la región que llega hasta el arroyo Aguapolo, este caso se discutió en una reunión del CIPTA en comunidad de Buena Vista y se determinó que si no se apoyaba a la comunidad de San Miguel en esta demanda. San Miguel no iba a participar más en el CIPTA.

El bloqueo del río también sirvió para presionar sobre la ampliación del territorio de la comunidad de San Miguel, finalmente se logró abrir un proceso y se consiguió titular la zona del Aguapolo, con un área de compensación que está dentro del parque Madidi.

El área de la comunidad es un territorio de sobrevivencia, afirma don Constantino y se va a defender el territorio en todas las instancias que sea necesario.

La identidad Tacana

Para Constantino, los tacana son personas iguales a los demás, la diferencia es básicamente el idioma, aunque muchos tacana ya no lo hablan. Asimismo, no existe aún una política pública que esté fomentando la recuperación de la lengua en las comunidades.

Don Constantino dice que el bosque es el mismo que hay en otro lugar, lo único que le hace diferente es haberlo conocido bien, que donde entra, igual sale. Tener conocimiento de la caza y aprender a cultivar, ir al cuartel para ser considerado hombre y poder formar su familia. Estas características hacían a un hombre tacana hasta hace algunos años. No había necesidad de de estudiar y ser profesional.

Los antiguos festejaban mucho, porque la naturaleza les daba todo porque eran muy pocos. Ahora ya no se debe seguir festejando por cualquier motivo y vivir sólo de la caza y la pesca, sólo reproduce el ciclo de la pobreza. La agricultura brinda una oportunidad para mejorar las condiciones económicas, pero tampoco es suficiente.

La identidad tacana toma importancia en la zona cuando empieza a gestarse el territorio indígena multiétnico de la Reserva de Biosfera y TCO Pilón Lajas, cuando las comunidades participaban en las reuniones para enterarse de las actividades y beneficios de la reserva.

Sin embargo, recientemente, la comunidad tacana de Villa Alsira se dividió debido a la incursión de una iglesia evangélica que causó un impacto intenso en las actividades comunales. La mayoría de las familias migraron hacia Rurrenabaque y otras poblaciones. La comunidad hizo un llamado a nuevas familias para revitalizar la comunidad. Estas familias provienen de diferentes lugares, entre ellos se cuentan leco, tacana y otros.

En su origen, la comunidad de San Miguel también se pobló con familias migrantes de varias regiones, hay familias quechua y apolista como los Miqui, Supa o Mamani, también, los sanmigueleños han migrado en tiempos de la goma hasta el departamento del Pando, donde hay familias Mercedes, Limpias o Quimo, que se fueron muy jóvenes a trabajar y nunca regresaron.

Finalmente, cada comunidad tiene sus propias creencias, ceremonias y sus propios lugares especiales que son privados y no toda la comunidad puede participar, sin embargo, todas las comunidades y familias creen en seres de la naturaleza, aunque cada familia o pueblo indígena le da nombres diferentes o los transmiten de diferente manera.

Los otros: los tzimanes y el español

Cuando Don Constantino tenía cerca de 8 años, los tzimanes ocupaban un territorio muy pequeño en el río Quiquibey chico, que es la cabecera del río Quiquibey, se tardaba tres días y medio en arribar hasta la comunidad tzimane que había llegado por río Colorado desde el río Maniqui. Serían unas 16 familias, que usaban tipoy y aún utilizaban textiles de jorocho, una fibra vegetal, para hacer sus vestimentas. La actividad comercial del padre de don Constantino le permitió conocerlos. Ellos aún no conocían las armas de fuego, cazaban usando flechas. Compraban telas, cuchillos y sal al padre de don Constantino.

En ese tiempo, la única familia que vivía en el río Quiquibey era la familia Quimo, no había otra comunidad establecida en el área. El único sobreviviente de esta familia es don Justo que todavía vive en el sector del río que se denomina "el Corte". También vivían en la zona el mosetén don Rufino y el español don Antonio García que era un sobreviviente de la segunda guerra mundial quien se retiró a vivir en el río Quiquibey hasta que falleció a finales del 2008.

Las comunidades que se encuentran en el río Quiquibey son más recientes y se formaron con familias de mosetenes migrantes desde la región del Alto Beni, de la comunidad de Santa Ana de Huachi. La familia Caimani llegó en la época de auge de la explotación de maderas, para tumbar mara y hacer cascos (botes de una sola pieza de tronco), ellos migraron desde eran de la comunidad de Santa Ana de Huachi y son mosetenes.

Emprendimiento de turismo comunitario San Miguel del Bala

El emprendimiento de turismo comunitario que desarrolla la comunidad de San Miguel se denomina San Miguel del Bala, tomando su nombre de la serranía que custodia el territorio comunal (Figura 15). Este emprendimiento surgió como una necesidad. Fue una idea de nació debido a que era imposible comprender que la comunidad se haga ajena a sus propios recursos.

Cuando la administración de los recursos del bosque y los ríos pasó al Parque Madidi, la familia de Constantino tenía fuentes de trabajo alternativas en la agricultura, pero la mayoría de la comunidad sólo vivía de la caza y la pesca y eran muy pobres. Al mismo tiempo se escuchaba hablar sobre los derechos de los pueblos indígenas en el territorio y se vivía de cerca la contradicción con todas las restricciones que imponía la normativa de las áreas protegidas. Es por eso que el proyecto de turismo comunitario apareció como una alternativa ideal para mejorar la calidad de vida de la gente y salir de la pobreza.

Al principio, nadie entendía nada sobre turismo y se discutió casi dos años en la comunidad sobre las ventajas y desventajas de desarrollar turismo; y no todos han apoyado la iniciativa, pero ahora, cuando hay una necesidad en la comunidad siempre acuden a la empresa. Don Constantino ha liderado todo el proceso y es considerado una cabeza notable de la comunidad. Él afirma que en el tiempo del inicio no consideraban tan complicado el crear la empresa, pero ya en la práctica ha sido más complicado, sobre todo porque no existe un compromiso de toda la comunidad.

La oferta de emprendimiento de turismo comunitario San Miguel del Bala es turismo cultural y ecológico, y los tacana de San Miguel del Bala han desarrollado diferentes senderos de interpretación y una visita a la comunidad, para compartir la comida y conocer las costumbres. Hay ceremonias que se practicaban siempre pero que han aumentado su intensidad gracias al turismo, también se ha

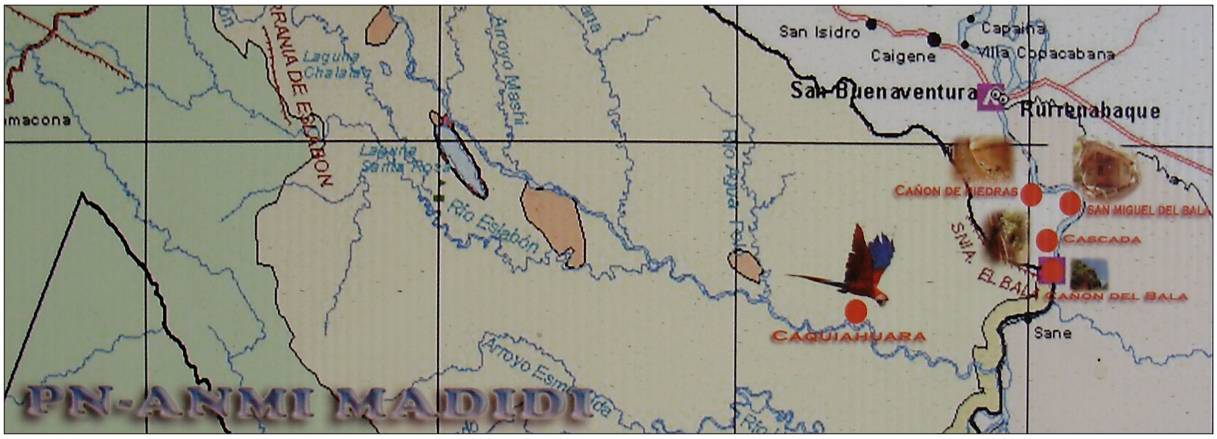

Figura 15. Mapa publicitario del emprendimiento de ecoturismo comunitario San Miguel del Bala (Fotografía Patricia Alvarez).

iniciado una recuperación del idioma y se reconoce en las nuevas generaciones que quieren mantener su identidad tacana, aunque para ello el desafío más importante es la educación y el apoyo familiar para cumplir con el trabajo duro que se necesita para lograr mejores oportunidades en la vida.

"Si te identificas como tacana, tienes que demostrarlo". Afirma don Constantino.

5.2. Don Alejandro y don Vidal

Don Alejandro y don Vidal nacieron en el pueblo de Ixiamas en el año 1947 y 1954 respectivamente. Ambos son nietos de la señora Micaela Marupa, quien no hablaba español y les educó desde muy niños y les enseñó los valores culturales tacana que ellos aún conservan. Ambos valoran las enseñanzas de honestidad y respeto a todas las personas. Ellos fueron a vivir a la cuidad de Rurrenabaque hace más de 25 años y en la actualidad son agricultores y trabajadores agrícolas.

Entre los recuerdos que guardan de pueblo de Ixiamas, donde crecieron, está en movimiento de la población para las fiestas. En especial para la fiesta patronal del pueblo de Ixiamas, se organizaban tres o cuatro familias, que iban al monte, traían carne y preparaban refrescos para invitar a todos. Especialmente para los católicos, las fiestas de Corpus [Christi] era muy linda. Cuando pasaba todo, otro se encargaba de preparar la fiesta del siguiente año.

En ese entonces, las madres a veces llevaban a sus hijos a trabajar. Las clases en la escuela duraban todo el día, de 8 a 12 y de 2 a 4 de la tarde. Después los niños y jóvenes debían trabajar. La madre de don Alejandro y don Vidal les dejaba tareas para después de la escuela: pelar arroz, recoger agua y

Figura 16. Don Alejandro durante la entrevista (Fotografía Patricia Alvarez).

Figura 17. Don Vidal y su esposa en su casa de Rurrenabaque (Fotografía Patricia Alvarez).

si ella iba al chaco (campo de cultivo) debían ir a encontrarla para ayudarle a traer su carguita. Todo era muy estricto, ahora los muchachos son muy maleducados.

Don Alejandro (Figura 16) y don Vidal (Figura 17) vivieron en pueblo de Ixiamas hasta el año 1945. Era un vida muy precaria, no se contaba con servicio médico. Como no había carretera, para comprar un molde de sal, una lata de kerosene, 10 pastas de jabón u otros artículos, se debía viajar a pie hasta el pueblo de San Buenaventura, caminando cuatro días. Los tacana llevaban hasta el pueblo de San Buenaventura [chamairo?], que es una corteza para endulzar la coca, llevaban también quina que es una planta y su corteza es muy buena, también llevaban mascajo y colmillos de caimán. Estos artículos se llevaban hasta pueblo de Apolo, se vendían y con ese dinero se compraban algunas cosas, particularmente ropa. También se practicaba el intercambio.

Para el camino, cuando se viajaba, se preparaba un tapeque (merienda) que estaba compuesta por empanizado de caña, porque no había azúcar, chivé de yuca, plátano molido que se llama chipilo, masitas de maíz, roscas, pan de arroz y bizcochos.

En ese tiempo, Rurrenabaque era un pueblo de dos calles con casitas de techo de palmeras. Ahora es una pequeña ciudad. Quienes conocieron hace décadas ya no viven en la cuidad de Rurrenabaque sino que se establecieron en las zonas periurbanas, se fueron a sus propiedades o regresaron a sus comunidades. Entonces, en pueblo de Ixiamas tampoco vivía mucha gente, recién llegaron a Rurrenabaque cuando se construyó la carretera. Lo mismo sucedió con los habitantes de Tumupasa. También llegaron familias de pueblos de Apolo, Reyes, Santa Rosa y otros lugares.

En cuanto a las relaciones de los tacana y los tzimane, don Alejandro y don Vida afirman que no tenían un contacto directo con ellos, ni con los eese ejja. Los esse ejja son también llamados chamas, seguramente porque "andan no más" sin casa, se acomodan donde sea.

Pilón Lajas y CIPTA

Gracias a la vigilancia que estableció la RB&TCO Pilón Lajas no se puede cazar muchos animales entonces ya no tan exagerado el uso de estos recursos. Eso es bueno porque cuando se caza por demás, se tiene que andar lejos para conseguir comida. Un animalito alcanza para la familia. En cuanto a su relación con la organización representativa tacana, Don Alejandro y don Vidal no tienen conocimiento del CIPTA de su organización ni de su administración. Ellos nunca participaron en alguna reunión pero reconocen que tiene actividades en los pueblos de Tumupasa y Riberalta y otros pueblos en los departamentos de Pando, Beni y La Paz.

Los tacana

Los tacana sólo cazaban para el consumo de la familia, no para negociar. Ellos criaban chanchos y gallinas, cebaban grasa de los chanchos, carneaban y elaboraban jabón de lejía. Utilizaban cera de abejas como combustible y hacían velas o la ponían en mecheros. Otro tipo de aceite se obtenía de la calucha (semilla) del motacú.

A excepción del hijo mayor de don Alejandro, sus hijos no entienden el dialecto tacana. En el colegio no se usaba la lengua tacana, pero ahora, los profesores dan tarea a los niños en tacana y los abuelos explican a los niños. Es bueno recordar porque con el tiempo los conocimientos de los abuelos tienen más valor.

La palabra Tumupasa significa piedras blancas en la lengua tacana. Ixiamas es una transformación de Didiama que es uno de los fundadores del pueblo junto con Dapapuri. Yacuma no es palabra tacana, probablemente sea guaraní o tzimane. Caquiahuaca es un cerro cerca del pueblo de Tumupasa, tampoco recuerdan que sea nombre tacana. Rurrenabaque es una transformación del nombre tacana Suse enabaque, que quiere decir arroyo de patos en tacana.

Los tacana del pueblo de Tumupasa son distintos, tienen palabras diferentes. Por ejemplo jabón en Tumupasa se dice Jaju y en Ixiamas se dice jabo. También había tacana en Rurrenabaque, en Reyes eran tacana diferentes, también los tacana de pueblo de Cavinas tenían otro dialecto. En pueblo de San José, los pobladores son quechuas en su mayoría. En los pueblos de San Miguel y Carmen Florida viven familias tacana.

Don Vidal (Figura 17) recuerda que su abuelita tejía e hilaba algodón, hacía hamacas, fajas, maricos, alforjas caticuá que servían para el lomo del caballo. También elaboraba sombreros, esteras, venteadotes, canastos, y yamachíes de palmera, que son unos cestos que los hombres cargan en sus espaldas y sirven como armazón para llevar objetos pesados o presas de caza y que se amarra con fibras vegetales para sujetarlos bien. También se usaba el miti que es un bejuco y se suaviza como cuerda. La mujer lleva canasto y el hombre yamachi, pero en la actualidad, dice don Vidal, eso casi ha desaparecido, las mujeres ya usan bolsas no más. Para amarrar se usa el pancho. El pancho es una

Figura 18. Altar ceremonial de la cultura tacana. Exposición en la Casa de la Cultura Tacana de la ciudad de Sam Buenaventura. (Fotografía Patricia Alvarez).

palmera balsa, la cáscara sirve como cuerda. El chumiri se usa para los techos se hacen cuerdas que cuando secan son durables como cuero.

Los edutzi

En la cultura tacana existen varias clases de curanderos. Hay algunos que manejan piedras que se les aparecen de sorpresa para que empiecen a curar y otros curanderos que usa la ayahuasca para curar. La ayahuasca es el agua de un bejuco (liana) que les sirve para ver todo, conocer qué clase de enfermedad tiene la persona y para saber si se puede curar con un médico o se tiene que curar con el curandero (Figura 18).

Los curanderos de edutzi usan unas cruces de palo, donde se coloca cahuasha que es un tubérculo, probablemente jengibre pulverizado. Esta cruz se hace con el cogollo de una chonta. Esta preparación se entrega en el momento que hay que curar. Hay canciones que solo saben los curanderos denominados ayahuasqueros. Cuando don Vidal era niño, en el pueblo de Ixiamas con su abuelita, veía cómo se adornaban las casas con palmeritas y se armaban altares donde se pone coca cigarro, alcohol. Si el curandero pedía chicha, la familia del enfermo preparaba pero en poca cantidad. Se dejaba en un cántaro pequeño.

Durante la ceremonia de curación los curanderos cantan canciones especiales, que sólo ellos conocen y son acompañados por el sonido de una cajita de madera con cuero. Bailan. En la ceremonia también participa la familia del curandero y del paciente. Don Vidal cuanta que también hay curanderas mujeres. Todo depende de que los edutzis escojan a una persona.

Los Dueños del bosque

Desde la concepción de los tacana, todos los seres del bosque tienen dueño. Cuando la gente abusa de la cacería se les aparecen los dueños de los animales en forma humana. Si abusan de los árboles

también los dueños se aparecen a la gente. El árbol mas importante para los tacana es el mapajo, es una palmera que tiene barriga, que es "petacudo". En la actualidad, el mapajo se usa como madera, pero antes el mapajo, el cachuchío y el bibosi se respetaban y se conservaban.

Don Vidal compartió la historia de su abuelo que viajaba hasta puerto Maldonado arriando ganado. Él se ahogó en el río Madidi pero fue encantado por el agua y vivía siempre. Su encantamiento le había convertido en pescado. Después de mucho tiempo, el abuelo materno de don Vidal acampó en el río Madidi para pescar. Ese sector del río se había convertido en una laguna. Este último, hizo una plegaria al otro abuelo de don Vidal pidiéndole una buena pesca y la obtuvo. En la noche, mientras dormía, en el sueño se encontraron los dos abuelos, en una conversación muy vívida. En esta conversación ambos se reencontraron y el difunto explicó su encantamiento, dejando claro que se había trasladado a la laguna para que la gente no le causara molestias.

En el caso de los animales, todos los señores son muy importantes. Don Vidal comentó que en alguna oportunidad él salió a cazar con su hermano, y encontraron chanchos de tropa. Él convino con su hermano de separarse para acorralar a las presas, y cuando ya estaba a punto de disparar observó una sombra humana y supuso que era su hermano. Don Vidal no disparó. Más tarde, cuando su hermano le reclamó por no haber disparado, se dieron cuenta que la sombra no era su hermano ya que este se encontraba al otro lado de la tropa.

5.3. Yacira

Trinidad Yacira nació en la comunidad de Tumupasa, provincia Iturralde del departamento de La Paz, en 1979. En 1996 se casó y trasladó a vivir a la comunidad de San Miguel con su esposo. Su actividad principal es la agricultura y la atención de su hogar, aunque es también presidenta de la organización de mujeres tacana (Figura 19).

Ella todavía habla el dialecto tacana, conoce algunas leyendas y cantos. Como líder de las mujeres ha vivido de cerca el proceso de constitución de la TCO y participa en el emprendimiento de turismo comunitario de San Miguel del Bala en el sector de servicios pero está capacitándose para trabajar como guía.

Los tacana

De acuerdo a Yacira, los "tacana originarios" tienen sangre tacana, y practican las costumbres y la forma de vida, manteniendo la cultura desde los ancestros, puede resumirse en vivir de la caza, la pesca y la agricultura. Ella cuenta que hace algunas décadas los tacana todavía vestían con batas y practicaban danzas y música particulares, aunque en la actualidad han ido desapareciendo al igual que el dialecto.

Los tacana de la comunidad de San Miguel son diferentes a los de la comunidad de Tumupasa. En San Miguel hay familias que vienen de diferentes lugares y no son de origen tacana ancestral. En Tumupasa las personas saben hacer artesanías con hilo de algodón, se hacen maricos, fajas, yamachís, tzitaras. También se hacen artesanías de madera, de balsa y otros. En tanto que en San Miguel, habían sólo dos mujeres que sabían tejer esteras de palma.

Figura 19. Yacira, en una sesión de capacitación
para guías naturalistas de ecoturismo en la ciudad San Buenaventura (Fotografía Patricia Alvarez).

Los Edutzi

Los edutzi o educhi son parte de las creencias de los tacana y tienen diferentes manifestaciones, algunos tacana llaman edutzi a unas piedras mágicas que escogen a sus portadores, para otros tacana los edutzi son quienes habitan la casa ceremonial de algunas comunidades y otros tacana llaman edutzi a un compuesto en polvo que se utiliza en los rituales presididos por los chamanes. Yacira explica que hay una casa en la comunidad de Tumupasa donde se practican rituales, que se conocen como la Fiesta del Babacarapa, en la que se entonaban las canciones especiales: Baba quiere decir jefe.

La fiesta del Babacarapa es una celebración de curación para enfermos, llamar el ánimo de las personas, para pedir a la naturaleza que haya buena producción, para no llueva o para que todo salga bien. En esta fiesta se lleva a cabo un ritual.

Yacira cuenta que cuando era pequeña asistió a una ceremonia del bacarapa, quien tenía el poder de comunicarse con el espíritu de una persona enferma, y cuenta anecdóticamente que el chamán decía en voz alta: "Ya viene, ya viene", y ella, que aún era muy niña, le preguntaba a su madre: "¿Quién viene?" Yacira explica que ella no veía venir nada y se sentía asustada, pero que el chamán tenía el poder de escuchar al espíritu o el alma del asustado. Cuando ella creció les explicaron como eran las costumbres y creencias en torno a esa celebración.

El chamán preparaba un polvo denominado picantillo, que se elabora con jengibre, tabaco y cahuasha, se coloca en un recipiente hecho de guía de chonta y que comía en un momento específico del ritual. Esta preparación le hacía más fuerte para la celebración.

La comunidad de San Miguel

La comunidad de San Miguel lleva su nombre en honor del santo del mismo nombre, las personas tienen fe porque la tradición cristiana cuenta que fue él quien dominó a Satanás, y está representado como un hombre sentado encima del diablo asiendo una espada. La fiesta de la comunidad se celebra el 29 de septiembre, esta fiesta es una de las mayores de la comunidad y es una oportunidad de confraternización de los miembros de la comunidad y los vecinos. En esta fiesta y en otras fiestas especiales a donde van los comunarios de San Miguel, se baila la danza del sembrador cuyos gestos, pasos y vestuario (tipoy) representan la actividad agrícola, acompañados de canastos y punzones (Eva, comunicación personal). Esta danza es representativa de los sanmigueleños y es parte de la oferta del emprendimiento de turismo cultural de San Miguel del Bala.

La TCO

Yacira vivía en la comunidad de Tumupasa cuando se inició el trámite para la declaración de la TCO pero se trasladó a la comunidad de San Miguel antes que se concluyera el proceso. Antes de la declaratoria, la población se internaba en los bosques para cazar y pescar con fines comerciales y existía mucha deforestación ilícita. Este tipo de actividades transgredían los derechos de los indígenas y de sus territorios. Después de la declaratoria de la TCO, los indígenas fueron legitimados en sus derechos territoriales y nadie podía ingresar a los bosques sin su permiso. En el caso de la comunidad de San Miguel, que se ubica en el área de influencia del parque Madidi y que comparte un espacio geográfico superpuesto con la TCO Tacana, se ha buscado un trabajo mancomunado para proteger los recursos de este territorio compartido.

Asimismo, para hacer cumplir la normativa se ha tenido que expulsar del territorio comunal a terceros, con un proceso largo que mereció una manifestación de protesta que bloqueó el flujo de embarcaciones en el río Beni, demandando además el apoyo del parque Madidi para controlar la caza, la pesca y la tala indiscriminada de árboles. Una vez consolidada la TCO tacana, las comunidades han tenido que pensar de manera sostenible encontrando en el ecoturismo una buena opción.

Yacira cuenta que con la implementación del parque Madidi y posteriormente de la TCO, las costumbres de caza y pesca tuvieron que cambiar radicalmente, ya que muchas de las áreas de cultivo, denominados chacos, quedaron fuera de las áreas permitidas, asimismo, se normaron restricciones severas sobre las costumbres de caza y pesca.

Con todo, la implementación del proyecto de ecoturismo no ha sido una tarea fácil, sobre todo para que la comunidad comprenda que cuando se caza a un jochi, por ejemplo, el beneficio es de corto plazo, porque sirve para la alimentación de ese momento pero ya para los hijos podría no haber. Además, si en lugar de comer un animal lo conservamos se puede mostrar a los turistas muchas más veces. Así es posible pensar en un mejor futuro, más sostenible (Figura 20).

Se han promovido charlas educativas sobre manejo sostenible de los recursos, conservación ambiental y otros temas, pero el éxito es relativo, todavía hay comunarios que no han entendido el concepto de sostenibilidad del ambiente, hay algunos que siguen explotando la madera, aunque existe una normativa de la comunidad que los que necesitan sacar madera tienen que pedir permiso y comunicar cuál es el uso que se va a dar a los árboles cortados. De no hacerlo, se considera una violación a los reglamentos.

Figura 20. Mapa parlante elaborado por Yacira (Fotografía Patricia Alvarez).

5.4. Los tacana y los otros

Los tacana del norte del departamento de La Paz mantienen relaciones fluidas con otros pueblos indígenas vecinos y con actores sociales externos, bolivianos y extranjeros que se encuentran involucrados con proyectos de desarrollo, proyectos turísticos o investigaciones científicas.

5.4.1. Los quechua tacana de la comunidad de San José de Uchupiamonas

San José de Uchupiamonas actualmente es una comunidad quechua-tacana que fue fundada como reducción misional en el año 1617 por el padre Pedro Legui Urquiza, misionero franciscano. La misión fue restaurada posteriormente en 1686 y 1716 (Machicao 2000). La población principal de esta misión eran familias Uchupiamonas, que corresponden a la familia lingüística tacana pero que en la actualidad hablan quechua como resultado de la evangelización y el temprano contacto con los incas en la época prehispánica (Silva et al. 2002).

Recientemente, hace algo más de una década, la comunidad en colaboración con ONGs y organismos de ayuda económica iniciaron un emprendimiento de turismo comunitario que en la actualidad se cuenta entre los 20 mejores destinos de ecoturismo a nivel mundial (M. Arze, comunicación personal). La experiencia ecoturística y la alternativa económica que Chalalán Ecolodge ha brindado a los uchupiamonas y a la región en general sirven como un ejemplo de buenas prácticas en términos de conservación, gestión territorial y desarrollo sostenible.

Chalalán Ecolodge ofrece una serie de paquetes de turismo ecológico, destinado a todo tipo de públicos, incluyendo guías especializados en observación de aves, herpetofauna o botánicos, lo cual

ha abierto un mercad para el turismo científico en una de las regiones de mayor biodiversidad del planeta. Asimismo, ha invertido en infraestructura tanto en la ciudad de Rurrenabaque como en un albergue ecológico en las cercanías de la laguna Chalalán, a orillas del río Tuichi. Este albergue cuenta con servicios completos de primer nivel en términos de alojamiento y alimentación, ofreciendo menús de cocina tradicional, internacional y vegetariana. Todo el personal que trabaja en Chalalán Ecolodge es uchupiamona y ha recibido formación técnica en las labores que desempeñan.

La experiencia de Chalalán Ecolodge está siendo replicada en la comunidad mosetene de Asunción del Quiquibey, a orillas del río Quiquibey y dentro de la RB & TCO Pilón Lajas y por la empresa de ecoturismo comunitario San Miguel del Bala cuyo albergue se encuentra ubicado a orillas del río Beni.

El mito de Chalalán

> *"Dicen los antiguos que las aguas de la laguna Chalalán tienen poderes mágicos, que dan juventud eterna a quienes se bañan en ellas, ya que ahí, el poderoso Yanancana, curandero tacana, confronto a la serpiente: el jichi, quien se transformó en una bellísima mujer. Rendido Yanacona se sumergió en sus brazos. Abrazados en un baile de pasión divina se lanzaron a las aguas cristalinas de la laguna buscando en su amor trascender hacia la vida eterna. Los hombres tacana todavía sueñan en sus corazones con que algún día se encontrarán con la serpiente, la amante para la eternidad.*
>
> *Muchos creen que de noche, la gran serpiente emerge de las aguas y canta su canción suplicante llamando a la pareja perdida. Al mismo tiempo las mujeres temen perder a sus esposos cuando escuchan este canto" (Leyenda tradicional tacana de San José de Uchupiamonas, relato compartido por Yhovani Valdez).*

Los Josesanos y su territorio

Los habitantes de la comunidad de San José de Uchupiamonas, josesanos, se reconocen como Uchupiamonas, indígenas quechua tacana. En general hablan quechua y español, pero debido a la importancia del turismo en la comunidad, gran parte de ellos habla inglés y algunos también hablan hebreo.

La historia de la comunidad de San José da cuenta de tres diferentes asentamientos misionales, que culminaron en la actual ubicación del pueblo. Palmira Navi, relata que la comunidad está rodeada por siete cruces al igual que la plaza tiene una cruz en cada esquina, y que estas cruces fueron ubicadas con la finalidad de proteger la comunidad misional de las pestes y enfermedades que habían azotado a los Uchupiamonas en los años anteriores.

Esta intensa historia misional persiste en la identidad uchupiamona. El extensivo uso del quechua como lengua materna se remonta no sólo al contacto con los incas sino que esta lengua fue utilizada por los misiones para comunicarse con los indígenas y se hizo una lengua general para todas las etnias allí reunidas.

Enrique Fuentes, comunario de la comunidad de San José de Uchupiamonas, cuando describe su territorio distingue entre la comunidad y sus alrededores. Al ingreso de la comunidad se describe un pequeño lago que es importante sobre todo para los niños, ya ellos se bañan en él. La iglesia también es importante, porque es el centro de la fé católica que profesan los josesanos. Otro lugar importante dentro de la comunidad es la escuela que tiene su cancha deportiva. Este centro educativo brinda servicios hasta el nivel secundario y bachillerato en humanidades.

Asimismo, existe un cusi, que es una palmera que fue sembrado por las anteriores generaciones cuando los hombres iban al servicio militar a la región del río Madidi, donde estaba situado un batallón del ejército. Existe también otro campo deportivo que se construyó reutilizando una pista de aterrizaje antigua donde aterrizaban avionetas (Palmira, comunicación personal). Esta cancha es conocida como el estadio campanero o la campana del diablo debido a que en una palmera cercana hay un nido de avispas que tiene forma de campana (Enrique Fuentes, comunicación personal).

A pocos kilómetros de la actual comunidad se encuentra el asentamiento abandonado de Siliamas, donde fue fundada por primera vez la misión de San José de Uchupiamonas. Posteriormente se trasladaron hasta el lugar que se conoce actualmente como Mauk'a llajta, que quiere decir pueblo viejo en quechua. Un tercer asentamiento fue Biwa, que en tacana quiere decir mono araña o marimono, que es un lugar al que se trasladaron las familias sobrevivientes de una gran peste que azotó a la misión (Enrique y Palmira, comunicación personal).

Entre el puerto del río Tuichi y la comunidad hay un sitio importante en la tradición oral denominado wayrapata, que en quechua sugiere un lugar arriba y con mucho viento y que es considerado un buen lugar para descansar y observar el paisaje del entorno (Enrique, comunicación personal).

El entorno de la comunidad está dominado por el río Tuichi y el río Beni, pero también están los arroyos Eslabón, Aguapolo y Arariapo. Las lagunas de Eslabón, Machi y Chalalán que es un cuerpo de agua sagrado de los Uchupiamona. Caquiahuara es un cerro donde anidan las parabas, su importancia para conservación de la especie ha sido apropiada por el colectivo del río Beni como patrimonio natural.

En la comunidad de San José hay un área en la que se puede cultivar y practicar la caza. A partir de esas áreas delimitadas existe una restricción. Los uchupiamona tienen permiso pero en la comunidad se ha entendido que la conservación es importante. Se buscan medios alternativos a la caza para sobrevivir. Para cazar, se hace una práctica sostenible. Los chanchos salvajes caminan con 150 a 200, entonces se reúnen dos personas y matan unos 4 chanchos, los llevan a la comunidad y las personas compran la carne por kilos. Esta cantidad es suficiente aproximadamente para la mitad de la comunidad. Existe una normativa comunal para salir de cacería, no se puede ir seguido, sólo cuando un cazadro no consigfue una presa puede volver al día siguiente.

En ocasiones especiales, como carnavales, la fiesta comunal que es primero de mayo u otra ocasión, se acostumbra que toda la comunidad salga a cazar para festejar, realizar algunos rituales y compartir en un gran ágape. Sin embargo hay muchos animales, especialmente aves que no se comen. Se dice que el serere es representativa y no se come en la comunidad de San José. Antes, los abuelos practicaban la caza de perdices, mutún, la pava. Tradicionalmente está vedada la caza del águila arpía que es un ave muy importante que se considera una especie que tiene que ver con el agua y vigila a todas las especies y las cuida.

Figura 21. Yhovanni Valdéz, guía naturalista de Chalalán Ecolodge y comunario de San José de Uchupiamonas expone un mapa parlante de la TCO Uchupiamona. (Fotografía Patricia Alvarez).

La TCO Uchupiamonas

Cuenta Enrique que don Francisco Navi, chamán uchupiamona, antes de fallecer alertó a los comunarios que habría una pelea entre los tacana por el territorio. Enrique reconoce que años más tarde existió un litigio con la TCO Tacana cuando se inició el saneamiento para la constitución de la TCO Uchupiamona.

La TCO Uchupiamonas fue declarada muy recientemente, reconociendo como territorio tradicional el espacio geográfico concentrado en los ríos Tuichi y Aguapolo que se encuentran en la provincia Iturralde y el río Eslabón en la provincia Franz Tamayo del departamento de La Paz. Las serranías que rodean la TCO son la serranía del Eslabón, del Caquiahuaca y la serranía Wabudajaida, que en tacana sugiere un lugar donde los chanchos se derrumban. También, al norte están las serranías de la Puerta del Sol, de Satinai que es un lugar sagrado con diferentes encantos y del Progreso. Entre otros cuerpo de agua que existen dentro de la TCO Uchupiamona están el río Arariapu, el lago Machi y la laguna Chalalán que es sagrada (Figura 21).

Los Dueños del Bosque

En la cosmovisión uchupiamona, todos los animales tienen un dueño que les protege. Hace 20 años, había una persona en la comunidad que se dedicaba a cazar en grandes cantidades y se le hizo un hábito. No tardaba mucho en regresar con un animal cazado. Pero se fue enfermando. Don Francisco Navi, chaman de la comunidad, le salvo de la muerte y le dijo que no abuse de la caza por que los animales tienen sus dueños. Antes de morir, esta persona contó que la última vez que se fue a cazar, mató más o menos 150 chanchos salvajes y cuando estaba yendo a recogerlos vio un animal grande que parecía un huaso (ciervo), pero cuando le apuntó para dispararle este animal se convirtió en un bulto negro. En ese momento se sintió mal y regresó con fiebre y dolor de cabeza. Esta vez ya no pudo salvar su vida y dejó el mensaje a la comunidad que por no hacer caso los dueños de animales, ellos se lo estaban llevando. Los dueños del bosque protegen tanto a los animales como a

los árboles. El árbol emblemático de todo es el mapajo que significa el espíritu de la Amazonia. Los árboles conservan espíritus buenos y en especial el almendrillo contiene espíritus malos (epereje) que en ocasiones permanecen en el lugar donde fue talado un almendrillo y en ciertas horas pueden causar daño o enfermedad a quienes se cruzan con ellos (Enrique, comunicación personal).

Los uchupiamonas creen en la Pachamama, deidad de las culturas andinas que representa la madre tierra, ellos acostumbran a sentarse y realizar un pago al lugar, hablando, tomando tres hojas de coca para que todo vaya bien llamando el nombre del arroyo Arariapu Machula (dueño del Araripapu) y de los dueños de los animales para tener permiso de cazar (Enrique, comunicación personal).

Los edutzis

Los edutzis son piedras sabias que escogían a los hombres para portarlas. Son piedras sabias que le avisaban al chaman cuando iba a haber peste negra (sarampión) o otras enfermedades. El chaman celebraba un ritual tres veces al año y ocasionalmente alguna vez otras ceremonias en casas especiales, como celebraciones de curación de enfermos, para llamar el ánimo de algún asustado. Las piedras edutzi se comunicaban con el chamán en lengua tacana y le contaban lo que iba a pasar en el futuro. Francisco Navi fue chamán de la comunidad de San José, falleció el 1998 y antes de fallecer predijo la pugna por el territorio que más tarde vivieron las comunidades de San José y San Miguel (Enrique, comunicación personal).

5.4.2. Los Tzimane y mosetene

Colindantes con la TCO Tacana se encuentran la recientemente declarada TCO Uchupiamona y la RB & TCO Pilón Lajas que es territorio tradicional multiétnico tacana, esse ejja, tzimane y mosetene.

Don Constantino recuerda que cuando tenía 8 años, los tzimane ocupaban un espacio geográfico muy pequeño en el río Quiquibey chico, que es la cabecera del río Quiquibey. Se tardaba tres días y medio en arribar hasta la comunidad tzimane que había llegado navegando el río Colorado desde el río Maniqui. Serían unas 16 familias, que usaban tipoy y aún utilizaban textiles de jorocho que es una fibra vegetal, para hacer sus vestimentas. La actividad comercial del padre de don Constantino le permitió conocerlos. Ellos usaban flechas para cazar, no tenían armas. Compraban telas, cuchillos y sal.

La familia Quimo era la única que vivía en el río Quiquibey, no había otra comunidad. También vivía el mosetén don Rufino y el español Antonio Garcia que recien falleció[1]. De esta comunidad del Quiquibey chico, el único que sobrevive es don Justo, que vive en el Corte.

Las comunidades que se encuentran actualmente en el río Quiquibey son más recientes y se formaron con familias de mosetenes migrantes desde el pueblo de Santa Ana de Huachi ubicado en la región del Alto Beni del departamento de La Paz. La familia Caimani llegó en la época de la madera, para tumbar árboles de mara para hacer cascos que son botes elaborados en una sola pieza de tronco.

1 Don Antonio García, conocido como el español, era un sobreviviente de la segunda guerra mundial que se refugió en el río Quiquibey.

Desde la perspectiva de Yacira, los tacana y los tzimane se distinguen en ciertas características de sus prácticas culturales, en la manera en que viven, en sus creencias y danzas, en el idioma y sobre todo en ciertas variaciones en sus costumbres de caza, pesca y agricultura. Un ejemplo es que los tzimane usan flechas para pescar, en tanto que los tacana usan palos. Para la caza los tacana tienen diferentes tipos de trampas (*jupachas)* y conocen diferentes estrategias para cazar.

Siendo los tzimane y mosetene vecinos de los tacana, es posible obtener una aproximación a la problemática territorial de los tzimanes que es bastante más compleja de lo que aparenta. Para tener este acercamiento se recogió la experiencia de Teresa que es técnica de una ONG que gestiona proyectos de manejo sostenible de recursos naturales. Actualmente se encuentra comprometida en un proceso de recuperación de los territorios de las comunidades tzimanes de Yaranda y Puerto Yucumo. Teresa explica que cualquier programa de desarrollo integral requiere seguridad jurídica y reconocimiento nacional del territorio tradicional indígena para ser ejecutables. Esta situación es un obstáculo fundamental para conseguir mejores condiciones en la calidad de vida de las comunidades indígenas.

Desde la experiencia de Teresa, existen tres complicaciones fundamentales en la problemática territorial tzimane. La primera de ellas es que los tzimanes carecían de un concepto de territorio con límites, no tenían un sentido de pertenencia en un lugar específico del bosque porque todo el bosque era suyo, todos los lugares por donde han transitado les pertenecía. Es justamente el establecimiento de escuelas y la influencia de la Iglesia que iniciaron el proceso de sedentarización y la creación de asentamientos denominados comunidades.

Una segunda complicación es que los tzimane históricamente han vivido bajo sistemas de patronazgo. Siempre había alguien que tomaba las decisiones por ellos. Esto permitió que un rasgo muy característico de su cultura permaneciera, y es que la cultura tzimane es muy pacífica, nunca reaccionan violentamente, ellos prefieren huir antes que confrontar. Cuando existieron conflictos con sus vecinos, ellos optaron por retirarse. En este mismo sentido, cuando se creó el Gran Consejo Tzimane, hace 19 años, se eligió como presidente de esta organización a una persona que continúa en el cargo hasta el presente y que ha actuado en conflicto de intereses frente a las oportunidades de desarrollo integral y sostenible de las comunidades a las que representa pero también es cómplice de afectación a los derechos humanos y culturales de las personas a quienes representa (Teresa, comunicación personal).

Muchas de las comunidades de la región se encuentran desestructuradas por mala gestión de proyectos de desarrollo o por que permanecen bajo el control de comerciantes de jatata, que han mantenido un sistema de habilitación, que es un sistema de endeudamiento y de intercambio de productos e insumos de primera necesidad por el trabajo y los productos del bosque, a precios exorbitantes y bajo condiciones infrahumanas.

Finalmente, el tercero y más complejo obstáculo en el tema territorial tzimane es la contradictoria política gubernamental sobre tenencia de tierras, que privilegia los procesos de colonización por encima de los derechos territoriales de los pueblos indígenas (Teresa, comunicación personal). Mientras el discurso afirma que este es un gobierno de cambio, donde se priorizan los derechos de los pueblos indígenas, en la práctica son los movimientos sociales organizados a partir de demandas de tenencia de tierras los que reciben el mayor apoyo estatal para legalizar sus demandas.

Una agravante para la incursión de colonizadores en las tierras bajas es el conocimiento escaso y a veces inexistente sobre los ciclos agrícolas en el área. Este desconocimiento conlleva una extenuación prematura de los suelos a través de constantes quemas del bosque para talar y rozar la vegetación como método para preparar los campos que serán utilizados para el cultivo, denominados regionalmente como chaqueos, practicados intensa y extensamente para lograr grandes volúmenes de producción, destinada sobre todo al comercio. Una de las consecuencias es la competencia en desigualdad de condiciones con los pueblos indígenas en el mercado local y regional. Los efectos del cambio climático también degradan la producción de arroz de los tzimanes, con esta agravante ellos han iniciado proyectos de gestión de recursos no maderables, entre los cuales se encuentra la jatata como alternativa económica. No obstante, las migraciones colonizadoras han procedido a afectar áreas de reserva de jatatales que implica una afectación directa pero también de largo alcance a las oportunidades de desarrollo integral de las comunidades indígenas (Teresa, comunicación personal).

La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, tuvo como resultado la pronta declaración del Territorio Indígena Tzimane (TICH), que comprometió un área geográfica con ciertos puntos de referencia que nunca fueron verificados en el campo y tampoco fueron corroborados con el territorio de acceso tradicional. No se conoce el procedimiento de saneamiento de ese territorio que no responde a la realidad, por el cual muchas comunidades tzimanes han quedado fuera de sus territorios tradicionales. Las comunidades han dejado por completo el proceso de demanda en manos de su dirigente quien, en lugar de mantener una fluida y abierta comunicación con las bases ha vivido engañándoles acerca del estado de los procesos en los niveles nacionales y, peor aún, ha estado negociando las tierras y los recursos del territorio de los tzimanes a quienes representa. Este dirigente se ha convertido en un interlocutor casi exclusivo de las comunidades tzimanes debido a que en la mayoría de las comunidades el porcentaje de monolingüismo es muy alto y los tzimanes tienen vergüenza y miedo de hablar con los blancos (Teresa, comunicación personal).

Teresa cuenta que desde el año 2000 se han recibido continuas invasiones de colonizadores que presentan los papeles de saneamiento con autorización del dirigente del Gran Consejo Tzimane (GCT). Recientemente, en septiembre fueron avasallados por 800 familias de colonizadores y reaccionaron pateando las ollas de las mujeres y amenazando con acciones violentas, pero cuando buscaron a su presidente, éste simplemente desapareció. En este contexto viajaron hasta La Paz para averiguar el estado de la cuestión en las oficinas de INRA, donde se informó que las comunidades de la RB & TCO Pilón Lajas y de la Estación Biológica del Beni son las únicas TCO reconocidas para los tzimanes.

El trámite de legalización de la TCO Tzimane del río Maniqui se encuentra en un proceso lento y complejo que ha llamado la atención y ha solidarizado a la Defensoría del Pueblo, al Ministerio de Justicia y de Tierras en sus departamentos de asuntos indígenas debido a que los tzimanes solicitaron ayuda para poder recuperar sus territorios tradicionales que se hallan en posesión de colonizadores (Teresa, comunicación personal). Sin embargo, el trámite no será suficiente si no se toman medidas de más largo alcance, una de las cuales es sin duda una renovación en las autoridades dirigentes del Gran Concejo Tzimane y un proceso de empoderamiento local que implica la superación de la baja autoestima comunitaria con la que vive el pueblo tzimane.

Teresa compartió con la autora un sentimiento de impotencia frente a esta problemática tan compleja y que involucra millonarias sumas de dinero que son capaces de cooptar dirigentes, generar organizaciones ilícitas y sobreponer intereses particulares sobre los derechos culturales y los derechos

Figura 22. Familia Esse Ejja en la playa de la ciudad de Rurrenabaque
(Fotografía: Patricia Alvarez).

humanos de quienes se encuentran en el lado contrario. Sumando a esto que se requiere una suma superior al medio millón de dólares para realizar el saneamiento de más de 100,000 hectáreas que deberían ser recuperadas como territorio tradicional tzimane.

Con todo, las nuevas generaciones se sienten orgullosas de ser tzimanes, afirma Teresa y repite lo que afirman los jóvenes comunarios: "Aunque use blue jean, bien tzimane soy yo".

5.4.3. Los Esse Ejja del Río Beni

Los esse ejja son también conocidos como chamas. Este vocablo es el verbo "mira" en dialecto esse ejja (Bamonte y Kociancich 2006), ha sido generalizada como sinónimo de pobre o desaliñado. Para la lengua tacana actual, chama es un tipo de plátano, chama shasha es un "plátano pintado", llamado así por que la fruta es de color rojo.

En una conversación con Oscar, residente de la ciudad de Rurrenabaque, habló sobre la realidad actual de los esse ejja de la región manifestando su sensibilización con estas familias que han sido expulsadas de las ciudades de Rurrenabaque y San Buenaventura por que prevalece el prejuicio de que, debido a su pobreza, son ladrones y alcohólicos.

De acuerdo a Oscar, los esse ejja eran nómadas y se movían a través del río Beni, eran pescadores, cazaban pescados. Se quedaban por uno o dos años en algún lugar y cultivaban plátano, por esta razón se denomina "comida de chama" a un plato servido con plátano y pescado (Figura 22).

Los "chamas" son representados en las fiestas portando arcos y flechas, los danzantes llevan pinturas en el rostro y visten taparrabos. En la realidad, los esse ejja usan esta pintura facial como camuflaje para protegerse de sus enemigos, no llevaban zapatos porque andaban cerca de los ríos y llevaban poca ropa a veces cueros u hojas.

Los esse ejja viven a lo largo del río, pero como efecto de la integración de pueblos como los aymara, quechua y otros migrantes, han empezado a cambiar y abandonar su forma de vida y se están volviendo sedentarios, su educación y su cultura están cambiando para convertirse en "gente como todos".

6 Conclusiones y desafíos de investigación

Regresando a Caquiahuaca se planteó inicialmente como un análisis de la creación de las Tierras Comunitarias de Origen, como un reconocimiento de los territorios tradicionales indígenas por parte del Estado boliviano. El estudio estuvo centralizado en la identidad del pueblo indígena tacana que habita el norte del departamento de La Paz, donde ha sido creada hace algunos años la TCO Tacana de la cual forman parte una veintena de comunidades indígenas.

El extremo sur de esta TCO se encuentra en superposición con el área de manejo integrado del PN&ANMI Madidi, por ello, el compromiso de las comunidades tacana en la conservación de los ecosistemas de la zona es primordial para dar continuidad y operacionalizar los planes de manejo generados para el área protegida. En este punto, una comunicación más fluida entre los entes estatales que gestionan la conservación ecológica y los legítimos representantes del pueblo indígena tacana permitirá avances significativos en el cumplimiento copartido de las metas de cada uno.

La estrecha relación identificada entre la identidad étnica y el reconocimiento del territorio tradicional no es casual. Quienes desarrollan estudios sobre territorialidad han descrito innumerables ejemplos de la cualidad del territorio para arraigar las identidades humanas. El significado de los lugares en la experiencia histórica de los individuos y los colectivos es tan necesaria que, en tiempos de globalización, los territorios han trascendido los ámbitos físicos y se han posicionado como referentes simbólicos de una historia compartida.

El complejo proceso histórico de la territorialidad tacana ha abierto aún más interrogantes y desafíos que hacen de "Regresando a Caquiahuaca" un peldaño hacia un objetivo mayor de conocimiento sobre el pasado del territorio tacana del Norte del departamento de La Paz. En este capítulo se ofrecen las conclusiones de la investigación, sistematizadas a partir de las historias de vida compartidas con la autora por informantes clave. Finalizando el capítulo, se ha decidido escribir algunos desafíos que esta investigación presenta frente a la problemática territorial en Bolivia y sus dimensiones políticas.

6.1. Referentes de identidad étnica del pueblo indígena tacana

Se ha reconocido que factores como la lengua, los aspectos culturales visibles, la autodefinición o adscripción étnica, la historia territorial común, la participación en redes sociales, una institucionalidad normativa legitimada por todos los miembros del colectivo y una economía solidaria no-mercantil (Constante et al. 2000, Elwert 2009). Por otra parte, un análisis de las historias de vidas tacana que se han registrado, es posible definir algunos referentes de identidad del pueblo indígena tacana, como un primer paso para analizar sus fronteras étnicas y la relación de la identidad tacana con el territorio y la territorialidad características de su cultura.

Tabla 10. Referentes de identidad tacana

	Parentesco	Idioma	Dominio sobre el territorio	Historia común	Conocimiento de caza y pesca con tecnología tacana.	Cultura material (alimentos, medicinas, tecnología)	Creencias y ritos (Edutzi)	Festividades	Diferentes de otros	Hábitos de interrelación social (ser respetuosos y honestos)	Economía solidaria	Red social institucional
					Cultura material		Ritualidad			Institucionalidad		
Constantino	X	X	X	X	X	X	X	X		X		
Yacira	X	X	X		X	X	X	X				X
Alejandro	X	X		X		X	X	X		X	X	
Vidal	X	X		X		X	X	X		X	X	

Como se observa en la tabla, los referentes de identidad tacana se identifican en el campo simbólico y material de la cultura y la tradición. Los rasgos culturales identificados por los tacana entrevistados fueron el idioma, el dominio sobre el territorio, la historia común, rasgos de la cultura material, rasgos de ritualidad y rasgos institucionales del colectivo.

Aparentemente para ser tacana, las personas deben descender de tacana. El parentesco es el rasgo más notable de la identificación tacana. Todos los entrevistados acudieron al parentesco para explicar su identidad étnica. También, aunque he tenido conocimiento de matrimonios entre mujeres tacana con residentes extranjeros o occidentales, no recuerdo ningún caso de un tacana en un matrimonio con una persona de otro pueblo indígena. Esta situación podría interpretarse como una manera de mantener ciertas fronteras étnicas con los demás pueblos indígenas.

El idioma ha sido identificado como un factor principal de adscripción étnica, sin embargo, sólo una persona, Yacira, habla el idioma tacana. Los otros entrevistados han dejado de hablarlo por muchos años y casi lo han olvidado. Sin embargo, todos ellos han coincidido en la necesidad de recuperar la lengua y la importancia de permitir a las nuevas generaciones comunicarse con sus abuelos y utilizar su propio idioma en la comunicación cotidiana.

El dominio sobre el territorio refiere por una parte el conocimiento del medio geográfico, conocer los senderos, atajos, los tipos de bosques y las características de cada lugar, pero también implica conocer los significados e historias de los lugares. Para poseer esta habilidad, es importante el sistema de transmisión de conocimientos generacionales y la oralidad de la cultura. En este aspecto, se identifica un punto debilitado por el establecimiento de las escuelas secundarias en las ciudades de San Buenaventura y Rurrenabaque, donde los jóvenes se encuentran aislados de las tradiciones cotidianas de sus comunidades indígenas y más bien se involucran en un medio muy influenciado por la cultura occidental, o global, de tal manera que la transmisión de valores culturales étnicos cotidianos se ve interrumpida. También, los jóvenes indígenas que residen en la ciudad de Rurrenabaque encuentran oportunidades laborales dentro de la industria del turismo, no siempre ecológico y tampoco bajo condiciones contractuales apropiadas, ya que la ciudad de Rurrenabaque constituye uno de los centros de turismo más importantes de Bolivia (Figura 23).

Figura 23. Feria dominical de la ciudad de Rurrenabaque en la que los indígenas tacana llegan hasta el puerto para ofrecer sus productos (Fotografía: Patricia Alvarez).

Sin embargo, es necesario reconocer que los tacana tienen buen conocimiento de su entorno natural gracias a la tradición oral familiar y a una serie de campañas de sensibilización sobre la conservación de la biodiversidad.

En cuanto a la valoración de una historia común entre los tacana de las diferentes comunidades, es notable cómo se ha preservado el sentido de unidad étnica gracias a la conmemoración del pasado común. En las entrevistas realizadas quedó claro que los tacana son un mismo pueblo aunque tienen diferencias entre los diferentes pueblos. Las diferencias están marcadas en el lenguaje, en las maneras de desarrollar algunos ritos y celebraciones y en la veneración ritual de algunos geosímbolos locales que a veces están referidos en la toponimia. Por ejemplo, la comunidad indígena de San Miguel, inició su emprendimiento de ecoturismo comunitario como San Miguel del Bala. El Bala es la serranía que rodea la comunidad y que presenta un segmento semicircular en sus cimas. Este rasgo ha sido atribuido a una pelea entre Dios y el diablo antes durante la creación del mundo.

La toponimia es un indicador significativo de la historia compartida por los tacana. El nombre tumupasha refiere a las piedras negras que se encuentran en la región donde se estableció el pueblo de Tumupasa. Otras comunidades tacanas de la TCO hacen referencia a contextos históricos de su fundación como la comunidad Tres Hermanos, que conmemora a sus fundadores o la comunidad Carmen del Emero que refleja su ubicación geográfica y la importancia simbólica que ha adquirido el arroyo Emero en la historia comunal.

En términos de una historia de mayor profundidad, se ha establecido como una necesidad mejorar el conocimiento de la historia regional. Por una parte se debe a que no existe una información bien sistematizada y por otra parte, se debe reconocer, que el interés por el conocimiento de la historia de los tacana es reciente y tiene que ver con el contexto pluricultural actual. En este sentido, mayores

investigaciones cualitativas con metodologías participativas, permitirán ampliar el conocimiento y redistribuirlo entre los agentes locales.

Pasando al indicador identitario marcado por la cultura material, se han identificado sólo algunos aspectos diferenciales de la cultura tacana frente a otras culturas de la región, como tzimane, mosetene y esse ejja. En primer lugar se identifica la caza y la pesca dentro del territorio tacana. Esto tiene que ver por un lado con el dominio de la tecnología tacana de trampas de caza y también con el conocimiento de los mejores lugares para realizar estas actividades, es decir con el dominio territorial.

Cuando se trata de dominio territorial, se hace referencia también a la profundidad de histórica de la habitación tacana en la región y en el conocimiento de las características simbólicas de los lugares y rutas. Esto implica, que todos los lugares están enlazados dentro de una configuración que les confiere sentido y les privilegia ciertas funciones, uso y significados, frente a otros lugares dentro del territorio tacana.

El concepto de dominio territorial, implica también el efecto de la apropiación del espacio y la reproducción cultural que se ejerce en él. De esta manera, la extensión geográfica del dominio deja de ser fundamental para adquirir características discontinuas e históricamente significartivas. Refiere la posesión y la participación de la propia historia dentro de la historia tacana y por lo tanto define el sentido de pertenencia del individuo al colectivo que posee -conserva y transforma- el territorio.

Otro aspecto destacado son los conocimientos sobre medicina tradicional practicados por las mujeres mayores y algunas mujeres jóvenes. Esta práctica medicinal también está relacionada con la ritualidad mágica del curandero o chamán de las comunidades. También son valorados otros tipos de tecnología como las flechas con diferentes tipos de punta para cazar diferentes tipos de presa o la utilidad de ciertos árboles, palmeras y bejucos para la construcción de casas, trampas o herramientas. Por otra parte, la alimentación es muy importante dentro de la cultura tacana. Los informantes coincidieron en que las mujeres mayores sabían elaborar comidas aptas para largos días de viaje. Gran parte de esta recetas son todavía parte de la vida cotidiana aunque no es valorada como parte del patrimonio del pueblo indígena tacana.

A este respecto, se debe reconocer que existe una influencia muy importante de la cultura global en las familias tacana actuales. Las tecnologías de caza con arco y flecha han sido marginadas por el uso de armas de fuego que, sin embargo han adquirido un significado social importante entre los pueblos indígenas de las tierras bajas como herramientas económicas, porque se usan para cazar, más que como "armas de fuego" en si mismas. En el ámbito medicinal, también se observa una pérdida de interés por la medicina tradicional frente a las nuevas prácticas de medicina occidental y la disponibilidad de hospitales y centros de salud. La medicina tradicional está siendo revalorizada desde experiencias de investigación científica en etnobotánica en la que los informantes indígenas han reconocido el valor de sus conocimientos tradicionales.

Otros rasgos de la cultura material de los tacana pueden ser compartidos por los pueblos indígenas vecinos, con quienes la diferencia está marcada sobre todo por el parentesco y la ritualidad. En este sentido, la ritualidad tacana está centralizada en los Edutzi. Aunque cada informante ofreció una descripción diferente de los Edutzi, queda claro que se trata de entes espirituales cuyo significado ritual

para las comunidades pasa por la abundancia económica, la salud y la predicción. Una interpretación muy generalizada de los Edutzi es que se trata de piedras cargadas con alguna energía que eligen a sus portadores. Cuando una persona siente una curiosidad particular por una piedra de color o textura particular, ésta puede ser un Edutzi de protección. Los Edutzi también habitan en la casa ceremonial de los pueblos tacana más tradicionales como Tumupasa e Ixiamas. Las ceremonias son dirigidas por un líder espiritual denominado chamán, yanacona o ayahuasquero. En ellas participa la comunidad entera o un grupo reducido de la familia en el caso de una ceremonia de curación.

En la actualidad no existen chamanes en todas las comunidades tacana. Los chamanes o Yanaconas son considerados sabios y médicos capaces de comunicarse con una esfera sobrenatural. Los altares de los Edutzi han sido reemplazados en muchas comunidades por una capilla católica y en otras por un centro de reuniones evangélicos. En otros casos, la ritualidad es conservada como un espacio íntimo de la comunidad y por lo tanto no se accedió a información al respecto.

En otro sentido, como parte del calendario ritual de los tacana y la influencia de la Iglesia Católica en su historia, las festividades más importantes están marcadas por fiestas religiosas de los santos patronos de las comunidades y fiestas cristianas notables como el Corpus Chisti. En las fiestas se movilizan aspectos de la normativa y la institucionalidad tacana como la cooperación para elaborar la comida y bebida. Los entrevistados coincidieron en apuntar que hace algunos años, se elaboraba chicha con fines celebrativos y se bebía en las fiestas pero no en las condiciones que se hace ahora. También se observó que la coca tenía un uso menos popularizado y cotidiano como en la actualidad. Las celebraciones hace algunas décadas estaban dirigidas a agradecer a los dueños del bosque, de los animales, del río y a la Pachamama por la producción que proporcionaba el sustento familiar y de toda la comunidad.

Es interesante el posicionamiento de la Pachamama en la vida ritual de los tacana. Por un lado, la profundidad temporal de la influencia de esta figura religiosa andina podría remontarse hasta la época prehispánica, evidenciando la suposición de que los incas y sus predecesores mantuvieron relaciones de intercambio con los pueblos indígenas de las tierras bajas en los ámbitos económico y simbólico. Por otra parte, es interesante observar la costumbre de masticar coca, o "bolear" acompañando la hoja con chamairo que es una corteza de árbol que se encuentra en los bosques de dominio tacana y no sólo con bicarbonato como se hace el los espacios más urbanizados.

Un breve apunte sobre la caracterización del pueblo indígena tacana en el medio social plural que habita la ciudad de Rurrenabaque. Durante las fiestas de carnaval, se realiza una entrada folklórica en la cual es notable la participación de todos los colectivos de la ciudad, danzas como el balsero se han convertido en iconos de la identidad del puerto de Rurrenabaque. En esta festividad, los tacana participan con una danza en la cual lucen trajes típicos.

En torno a las creencias, la demarcación territorial y la transmisión generacional de la historia estan centradas en un sistema de creencias multiescalar. Por un lado se observan creencias locales que relatan eventos ubicados en el territorio local de cada comunidad indígena, aún cuando se trata de una leyenda común para toda la colectividad tacana, cada comunidad ha reproducido el mito bajo un relato localizado en la experiencia territorial más próxima. El territorio tradicional es legitimado a través de la profundidad histórica y mítica reflejada en los relatos al mismo tiempo que permite un sentimiento de apego en las nuevas generaciones al relacionar el sistema de creencias con un entorno físico. Al mismo tiempo, esta ubicación material de los mitos fortalece el establecimiento de

Figura 24. El río Beni constituye un importante geosímbolo tacana (Fotografía: Patricia Alvarez).

geosímbolos que no sólo dan continuidad a los valores culturales sino que reproducen los aspectos básicos de la territorialidad del pueblo indígena tacana.

En este sentido, el río Beni constituye un geosímbolo fundamental de la cultura tacana concentrando las actividades de las diferentes comunidades con el área comercial centralizada en las ciudades de Rurrenabaque y San Buenaventura. Entre los geosímbolos tacana se cuentan la serranía del Bala, el cerro del Macuti, el cerro Caquiahuaca y otros ríos, lagunas, cerros y arroyos que son las representaciones físicas de los dueños míticos de las cosas y seres.

También, algunos geosímbolos como el río Beni son considerados como ejes del territorio de algunas comunidades tacana gracias a sus cualidades funcionales en la conservación de las redes sociales que hacen articulan los territorios locales y las regiones con el copmplejo sistema territorial tacana. Así por ejemplo el río Beni permite a los tacanas movilizarse y mantener una comunicación dinámica entre ellos. Pero tambien es la puerta de ingreso hacia su territorio por parte de extraños, ya sea por turismo o por investigaciones científicas. El dominio sobre el río Beni les permite tener un control territorial en el área y manjear efectivamente sus fronteras identitarias y geográficas (Figura 24).

En términos de la institucionalidad tacana, todos los informantes afirmaron que un rasgo característico de los tacana está sustentado en hábitos de interacción social reflejados en el respeto y la honestidad básicamente. Estas respuestas coinciden con un rasgo característico de la adscripción étnica que es el sentimiento de orgullo colectivo. Aunque se reconoció que las generaciones más jóvenes han cambiado y ya no practican el respeto y la obediencia a los valores familiares y esta situación es interpretada por los tacana como una vulneración de la identidad tacana.

Dentro de la institucionalidad tacana también se reconoce un sistema de economía solidaria que cada vez se encuentra más conflictuada con la economía de mercado creciente en la región. La dinamización de redes de trabajo familiares y de reciprocidad en la cooperación está manifiesta tanto en eventos cotidianos como en eventos mediana y gran envergadura tales como la construcción de viviendas, cambio de techos o limpieza de chacos. En la experiencia personal de la autora, los tacana

tienen un sistema rotativo de trabajos como medio de distribuir equitativamente las oportunidades laborales y económicas. También la normativa de trabajo comunal también es un rasgo generalizado entre los pueblos indígenas de Bolivia.

Asimismo, existe un aspecto organizacional tradicional que ha sido recuperado por las comunidades tacana. Cada comunidad elige entre los hombres adultos una persona idónea que asuma el cargo de Corregidor de la comunidad. En algunas oportunidades este rol coincide con otro cargo de función pública del ordenamiento administrativo territorial del Estado como las organizaciones territoriales de Base. En otros casos el corregidor es el legítimo representante de la comunidad y es quien la representa en todos los ámbitos necesarios.

También, dentro de esta estructura se cuenta con los guarajes, que cumplen las funciones de cooperar en la resolución de conflictos en las comunidades. Los guarajes son auxiliares del corregidor en la organización de actividades de interés de la comunidad y pueden servir como agentes de orden. Recientemente, las mujeres también se han organizado con fines económicos, pero la normativa de funcionamiento de su organización obedece a los valores culturales tradicionales del pueblo indígena tacana.

Referentes significativos de la identidad tacana

De lo anteriormente expuesto, y en base a la tabla 10 se pueden reconocer cuatro elementos significativos de la identidad tacana: el parentesco, el idioma, la cultura material y la ritualidad.

El parentesco define lazos de consanguinidad entre los miembros de familias extensas que habitan una o varias comunidades tacanas. Las familias tacanas se encuentras distribuidas dentro de la TCO, pero también en las ciudades de San Buenaventura y Rurrenabaque. Asimismo, muchas de ellas provienen de familias tacana que migraron hacia el norte en tiempo de la extracción de los bosques y de familias que vivían en los valles de Apolo, el río Tuichi y sus alrededores.

El idioma tacana se encuentra en un intenso proceso de revalorización y sistematización, lo cual es positivo para las futuras generaciones. El análisis lingüístico de términos toponímicos como los nombre de las ciudades de Rurrenabaque y Tumupasa o del río Beni permite reconocer que esta región corresponde con el dominio territorial tacana tradicional y que son geosímbolos de significado social importante. En las entrevistas se compartieron algunas palabras en idioma tacana (Tabla 11).

En cuanto a los rasgos de la cultura material, las características cotidianas de la vida en las comunidades indígenas rurales parecen caracterizar las identidades étnicas de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Los tacana cuentan con rasgos diferenciales como la tecnología de trampas para la caza y medicina natural. En todo caso, mucha de la tecnología tradicional se ha perdido por la influencia de tecnología global más adecuada y los objetos de cultura material que se conservan han sido legitimados como bienes patrimoniales de la cultura tacana.

Actividades como la textilería y el hilado se conservan como una estrategia de permanencia y se encuentran en una etapa de recuperación del know-how por parte de las generaciones jóvenes de mujeres en términos de generar una industria artesanal que permita nuevas y mejores oportunidades económicas para las comunidades. Entre ellas, la industria alimenticia puede ser una industria

Tabla 11. Palabras en idioma tacana.

Tacana	*Español*
wen día yanana	buenos días señorita
yusurupai	gracias
wema	hasta luego
epuna	mujer
deja	hombre
baba	jefe
uchecua chidi	bebé chiquito
suse enabaque	(Rurrenabaque) el arroyo de los patos
Beni	viento
tumupasha	piedra negra
yavi	agua
tierra	yahua
ejerena	rojo
ideti	sol
dadi	luna
iba	tigre
eduti	venado
babadu	mono manechi
biwa	mono araña
dati	peta (tortuga)
shasha	flor

importante si se recuperan las tecnologías tradicionales de elaboración chicha, dulces (Figura 24) u otros productos que han demostrado contener altos niveles nutricionales de manera integral, pero que han sido olvidados, tal como la leche de majo.

En otro orden de cosas, los aspectos espirituales y simbólicos de la cultura manifiestan un amplio bagaje conservado en los espacios íntimos de las comunidades y las familias. Las creencias parecen ser en definitiva un indicador de la continuidad étnica a los largo de la historia tacana. Las leyendas, apropiadas en cada comunidad, tienen un origen común y definen valores culturales generales para todos los miembros del colectivo sea cual sea su comunidad de proveniencia. La creencia en los Edutzi y en los dueños del bosque enriquece la normativa social sobre el uso de recursos a partir de leyendas y de relatos sobrenaturales.

Un cuento frecuente es aquel dedicado a los dueños del bosque. La leyenda cuenta explica que todos los animales y cada árbol tienen un dueño y que los cazadores deben recibir su permiso para cazar. Ha sucedido que cuando algún cazador no obedecía las señales de los dueños encontró la muerte por causa de una enfermedad desconocida. Esta misma leyenda se repite en cada comunidad con lagunas variantes y en todos los casos existe un reforzamiento de la normativa de cazar con moderación para no afectar la reproducción de los animales.

Sin embargo la ritualidad tiene una dimensión aún más importante para la reproducción cultural del pueblo indígena tacana. Por una parte explica los mitos de origen y por otra refuerza la normativa social respecto de los usos económicos, de la economía solidaria no mercantil y fortalece las redes sociales que, finalmente, reproducen la identidad colectiva.

Figura 25. Un hombre ofrece una tradicional tablilla dulce elaborada a base de miel de caña y maní (Fotografía: Patricia Alvarez).

Referentes identitarios y construcción del patrimonio local

La ritualidad es un factor singular que ha permitido la permanencia cultural de los tacana en el norte de La Paz, frente a una serie de conflictos a lo largo de la historia de la región que contribuyeron de alguna manera a disimular la presencia de los tacana entre la población. Mientras los pueblos de Ixiamas y Tumupasa siempre fueron reconocidos como territorios tacna, las comunidades fundadas en las últimas décadas permanecían con una filiación tacana muy tenue hasta la declaratoria de la RB&TCO Pilón Lajas, cuando los primeros censos de población esclarecieron la característica multiétnica de la reserva.

Hacia finales del siglo XIX, los auges extraccionistas que invadieron la región norte del departamento de La Paz causaron un proceso de desestructuración del territorio tacana. El conflicto promovió la migración de familias enteras hacia el norte, donde se ha declarado otra TCO tacana, entre los departamentos del Beni y Pando, en las márgenes del río Madre de Dios. Esta migración causó en primer término una deslocalización de los migrantes, es decir, la necesidad de generar una territorialidad en dos líneas. La primera fue generar una conmemoración del territorio del cual habían partido, la conmemoración genera un mayor sentimiento de pertenencia a partir de la ritualidad y el fortalecimiento de la historia ancestral común y por lo tanto de un origen común, ya sea este el parentesco o el mito de origen. Una segunda línea de construcción territorial fue la domesticación del nuevo entorno en el cual habitaron desde las migraciones.

Debido a la intensidad de las exploraciones extraccionistas en las tierras bajas del norte de Bolivia, las migraciones internas de los pueblos indígenas fueron consecutivas y dinámicas. En busca de huir de los exploradores que tomaban por esclavos a los indígenas que podían capturar, las familias indígenas debieron moverse continuamente en los bosques. Esta dinámica de movilización poblacional

permitió un mayor conocimiento de los bosques y la construcción de un sistema territorial muy amplio que abarcaba desde la región de origen hasta las diferentes áreas habitadas esporádicamente por las familias migrantes.

En términos de extensión geográfica, el territorio tacana se hizo cada vez menos continuo debido a que el dominio territorial está fundamentado en la operacionalización de redes sociales. Por lo tanto, los espacios que habían sido abandonado por las familias tacanas dejaron de pertenecer a los tacana y probablemente fueron ocupados por otros pueblos indígenas migrantes bajo las mismas condiciones que los tacana.

Las exploraciones extraccionistas tuvieron un momento cúlmen durante las últimas décadas del siglo XX, cuando la región experimentó un complejo momento histórico que explica de alguna manera su situación económica, política y social actual. Las comunidades indígenas tuvieron un proceso de urbanización gracias al establecimiento de escuelas rurales que les obligó a centralizar sus viviendas en pequeños pueblos. Por otra parte, el crecimiento espontáneo del turismo centralizado en Rurrenabaque y que involucró las pampas (sabanas) benianas de Yacuma, los bosques aledaños al río Tuichi, tributario del río Beni y las márgenes del río Beni.

A la urbanización y al turismo se sumaron actividades ilícitas como la extracción de madera, el contrabando de pieles y cueros y el narcotráfico. Siendo que las familias indígenas de la región vivían en torno de las escuelas, la mano de obra indígena fue aún más fácil de reclutar. En este proceso, los sistemas territoriales indígenas se vieron invadidos por nuevas visiones economicistas de los recursos que guardaba el bosque y los ríos, obligando a los "guías", que en general era indígenas conocedores de la zona, a pescar utilizando dinamitas para alimentar a grandes grupos de incursionistas y a ubicar las manchas de recursos forestales, principalmente de mara.

La actividad maderera y la pesca en grandes cantidades alejó la fauna que vivía cerca de las comunidades y obligó a los cazadores indígenas, que cazaban para alimentarse, a incursionar más lejos de los bosques y les involucró en un mercado negro de presas. Transformando su creencia de cazar lo necesario para vivir, en cazar lo que se podían encontrar para venderlo a los madereros. En esta época, la ritualidad indígena fortaleció ciertos mitos mientras que dejaron de practicarse otras costumbres. Aumentó la frecuencia de las fiestas con abundancia de alcohol y el uso de la coca se popularizó. Al verse las familias involucradas en el sistema mercantil de jornaleo, se debilitaron las redes sociales de economía solidaria que mantuvieron en el pasado.

Al mismo tiempo, como parte de la sensibilización social por las especies de fauna silvestres amenazadas, creció en el imaginario social una imagen de la Amazonia salvaje boliviana que fue promovida exitosamente por las empresas de turismo locales y que invitaban a los aventureros a internarse en las pampas y los bosques para ver y atrapar animales salvajes. Ya que Rurrenabaque se convirtió en un destino turístico espontáneamente, el Estado no generó ninguna regulación contra estas malas prácticas hasta los años siguientes a la declaratoria de RB&TCO Pilón Lajas y PN&ANMI Madidi. En este tiempo, muchos indígenas tacana, mosetene y tzimane fueron contratados como guías o cocineros de las empresas para llevar a los viajeros por senderos en el bosque y transportarlos en el río, cazar la comida y demostrar las especies de fauna. Esta fue la primera incursión de los indígenas en la industria turística, en condiciones de subempleo y como mano de obra no calificada.

Probablemente el punto más intenso de conflicto se vivió cuando se establecieron los límites de PN&ANMI Madidi, ya que dentro de la concepción territorial indígena los límites territoriales no pueden ser delineados geográficamente. Esta etapa puede entenderse como una vulneración notable a la identidad étnica tacana y marcó el inicio de un proceso de fortalecimiento colectivo mientras se calculaba la oportunidad de legitimar un espacio geográfico que reconociera la profundidad histórica de la presencia de este pueblo indígena en la región y que también reivindicara los derechos de las comunidades a los recursos de los bosques y los ríos gracias al establecimiento de la Tierra Comunitaria de Origen. En este sentido, los tacana del norte de La Paz iniciaron un proceso de revalorización de su cultura desde la cotidianidad en lo que puede entenderse como una revalorización funcional del patrimonio cultural tacana.

Por otra parte, entre las disposiciones de protección al medio ambiente de las áreas protegidas se iniciaron procesos de formación recursos humanos como personal del equipo de guardaparques y guías auxiliares de los investigadores biólogos, principalmente, que incursionaron en la región para elaborar los estudios de diagnóstico y los planes de manejo de las áreas protegidas. En 1996, se realizó un primer estudio de arqueológico e histórico de la RB&TCO Pilón Lajas y significó una primera aproximación a la revalorización de las historias locales como medio de fortalecer las instituciones locales para la conservación del patrimonio natural, pero también gracias a este primer contacto, del patrimonio cultural.

Durante esta época, se generó la propuesta comnitaria de turismo ecológico denominada Chalalán, en la cual la comunidad San José de Uchupiamonas se comprometió de la mano con ONGs y agentes de financiamiento externo en la construcción de infraestrctura adecuada, de senderos de interpretación y de cualificación de personal para diferentes rubros dentro de la actividad turística. Recientemente Chalalán ha sido calificada como uno de lo 10 mejores destinos de turismo ecológico de Latinoamérica.

Esta exitosa experiencia fue replicada más recientemente por la comunidad tacana de San Miguel, con el emprendimiento denominado San Miguel del Bala. La finalidad principal de este emprendimiento es generar una alternativa económica para la comunidad en términos de conservar el medio ambiente mientras se mejora la calidad de vida de la población. El caso de San Miguel es especial debido a que la comunidad se encuentra en un área de amortiguamiento del Paque Nacional Madidi y por ello la normativa legal sobre uso de recursos es rígida. Sin embargo, la comunidad considera que la actividad turística que San Miguel del Bala promueve es positiva para el parque porque ayuda efectivamente a sensibilizar a los turistas sobre la conservación de la biodiversidad presente en la zona, al mismo tiempo que permite mejorar las condiciones de vida de la población y asegura buenas prácticas de ecoturismo en sus senderos.

Dentro de la oferta turística de San Miguel se cuentan senderos de interpretación natural, de observación de fauna, de disfrute de piscinas naturales o paseos por el bosque. También han desarrollado una serie de actividades en las que se comparte la cultura tacana y la vida en la comunidad. Las labores de agricultura y destilado de la caña de azúcar, por ejemplo, permite a los visitantes compartir ciertos *know-how* tacana mientras conoce a las personas y convive con el pueblo indígena. En la comunidad también se ha construido un centro de interpretación de pesca, donde se exponen las especies de peces de la zona y se explican las maneras tradicionales de pesca de la comunidad. También, existe un sendero de interpretación de trampas de caza, que son artefactos tradicionales tacana y que los diferencian de los otros pueblos indígenas vecinos.

Lo expuesto anteriormente permite considerar que la actividad turitica ha sido un factcor determiante en la dinámica de revalorización del patrimonio cultural del pueblo indígena tacana, en el caso de la comunidad de San Miguel del Bala. Este proceso ha permitido, al mismo tiempo que las actividades cotidianas sean operacionalizadas como patrimonio cultural en términos de diferencias a los indígenas de los demás pobladores de la región.

6.2. Caquiahuaca y el territorio tacana en el norte de La Paz

El objetivo más ambicioso de esta investigación es comprender la articulación de los referentes identitarios tacana en el marco de la reivindicación territorial. En este sentido, la investigación aporta una nueva dimensión al concepto de lo territorial, trascendiendo a las dinámicas territoriales comprendidas por científicos e historiadores y permitiendo una aproximación a las percepciones de los agentes locales sobre el territorio y su historia (Figura 26).

Gran parte del debate actual sobre los territorios indígenas es la cualidad de indígenas de quienes los reclaman. Entre las valoraciones de la dinámica de identificación étnica de las últimas décadas existe cierto consenso en que la adscripción étnica explicaría el crecimiento de los índices de poblaciones étnicas en Bolivia ligados a la oportunidad de acceder al recurso tierra. En este sentido, el presente trabajo deja claro que el acceso al recurso tierra de los recientes años no fue el eje principal de la reconstitución identitaria de los pueblos indígenas, sino que formó parte de una coyuntura siociopolítica más compleja.

Por un lado, el acceso al recurso tierra para los pueblos indígenas no ha quedado asegurado gracias a la legalización de TCO, ya que el Estado conserva ciertas atribuciones sobre la tierra para aprobar concesiones a terceros o para explotar recursos naturales estratégicos. Por lo tanto, a pesar de que el reconocimiento público de una identidad étnica específica no responde únicamente a la creación de espacios geográficos aprobados en la administración pública como territorios indígenas. Esto queda claro porque en otras regiones, también en las tierras bajas, grupos de familias que no tenían afiliación étnica pudieron declarar tierras comunitarias como comunidades campesinas.

Otra interpretación sobre el proceso de identificación étnica encuentra una convincente explicación en los procesos sociales que promueve la globalización, permitiendo nuevas y más amplias oportunidades de definir las diferencias culturales de grupos humanos que conviven en los mismos territorios. La cosmopolitización de las ciudades, la emergencia de una ciudadanía global, la apertura de las fronteras nacionales bajo convenios supranacionales y la creciente evolución tecnológica de la comunicación han permitido que las identidades étnicas sean aprobadas en el imaginario social liberandose por fin de un prejuicio que había dominado hasta finales del siglo XX.

Esta nueva perspectiva social sobre las identidades étnicas se vio favorecida por una tendencia mundial de ejercer discriminación positiva como medio de fomentar el desarrollo local y la igualdad de oportunidades. Finalmente, grandes recursos de financiamiento externo fueron destinados a mejorar las características de los asentamientos indígenas, promoviendo la urbanización de las comunidades a través del mejoramiento de las Escuelas, postas de salud y tendidos de agua potable. Para ello, las familias debieron comprometerse con los proyectos para darles continuidad y sostenibilidad a través de la recuperación de normativas sociales tradicionales sustentadas en la memoria colectiva, la historia oral, la ritualidad y las normas de economía solidaria que habían sido olvidadas.

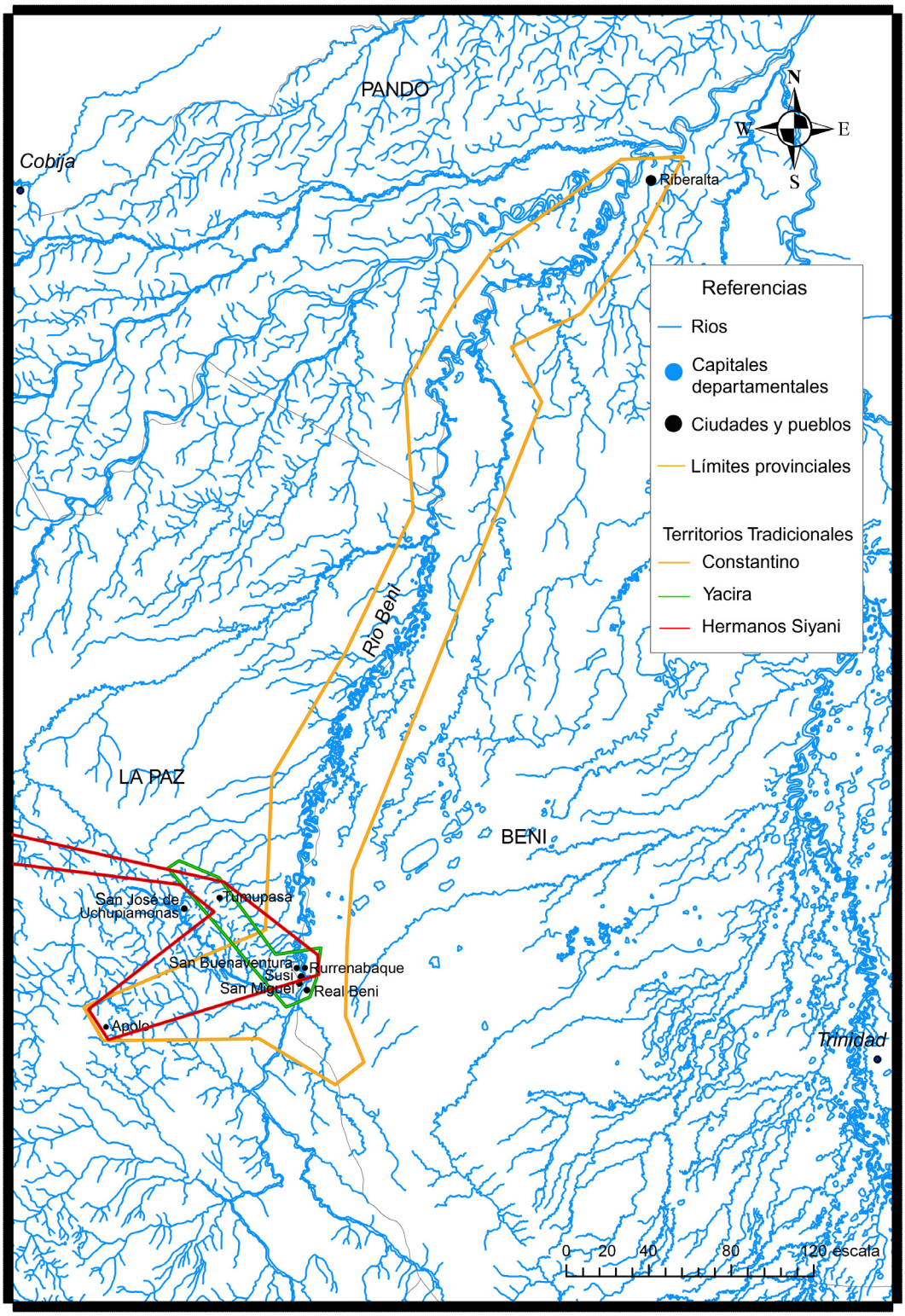

Figura 26. Mapa de construcciones territoriales tacana.

Esta recuperación de las dinámicas sociales, fortaleció las identidades individuales de los indígenas y promovió la recuperación de las fronteras étnicas entre pueblos indígenas vecinos. En este sentido, el territorio indígena tacana podría definirse a partir de la extensión e intensidad de las redes sociales establecidas regionalmente.

Bajo este razonamiento, el territorio puede definirse como el espacio en el cual las sociedades realizan diferentes actividades, que alberga significados simbólicos, que fortalecen la identidad cultural promoviendo un sentimiento de pertenencia a un espacio geográfico tradicional y en el cual se reproducen ciertas solidaridades específicas de una sociedad que mantiene un lazo simbólico recíproco. Así, se suman a las características del territorio la solidaridad y reciprocidad que le dan sentido a la actividad social desarrollada en un espacio geográfico dado, que puede considerarse local, regional o global.

Asumiendo la esencia social del territorio, vale la pena analizar las dimensiones que alcanzan en su reproducción los eventos de conflicto dentro de la contingencia histórica. Al respecto, aparentemente, son justamente los periodos de conflicto los que dinamizan las estructuras fundamentales de la identidad renovando los lazos de pertenencia entre la sociedad y el entorno, redimensionando los territorios tanto en extensión como en intensidad.

Cuando se refiere a extensión se trata de un crecimiento o reducción del espacio geográfico dominado por una determinada sociedad, tal es el caso del territorio tacana que se extendió a partir de las migraciones provocadas por la incursión de exploradores en la época de auge de la quina, de la goma y las siguientes. La expansión no fue reconocida legalmente, sino que fue legitimada por la memoria colectiva y por el conocimiento tradicional de los diferentes recursos que se encuentran en toda la región.

En términos de intensidad, el periodo más notable de dominio territorial del pueblo indígena tacana sobre su territorio parece referir los años recientes. Con la declaratoria de la TCO, se han protegido de cierta forma los derechos de uso del recurso tierra por parte de las familias indígenas, al mismo tiempo existe un convenio social – no consensuado- de que los recursos naturales como fauna, bosques, cultivos, cuerpos de agua y otros pertenecen tradicionalmente al pueblo indígena tacana. Por lo tanto, aparentemente, la intensidad de dominio territorial es mayor a los años anteriores cuando los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios tradicionales eran desconocidos.

En lugares particularmente complejos, como la ciudad de Rurrenabaque, la intensidad de dominio tacana no es mayor a la intensidad de dominio de otros pueblos indígenas como los tzimane, mosetene y esse ejja y otros grupos étnicos como los mestizos banianos, denominados porteños, los migrantes andinos quechuas y aymaras y los contingentes turísticos que en si mismos pueden ser considerados un colectivo que genera agencia social en la ciudad de Rurrenabaque junto con todas las demás. Estudiar con más detenimiento la agencia social y la contingencia histórica en espacios multiculturales como esta ciudad permitiría comprender mejor la complementariedad y contradicción de las territorialidades que albergan territorios superpuestos.

Finalmente, parece oportuno reflexionar sobre la importancia que tuvo conocer las historias de vida de agentes locales sobre el tema territorial. En el punto de partida de la presente investigación se trataba de comprender la dinámica territorial de un "otro" que había sido interpretado a partir de percepciones académicas y políticas. Se supusieron ciertas variables que permitirían reconocer y

decodificar las historias del territorio tacana. Con el contacto y la confrontación de una realidad completamente distinta a la lectura académica, es posible afirmar algunas conclusiones sobre el territorio tacana del norte del Departamento de La Paz que requieren ser planteados en el ámbito político más que académico. Planteado de otra manera, parece que en el momento actual, las esferas académicas y científicas – sociales o naturales- merecen reconsiderar sus posicionamientos frente a la problemática política de las sociedades para responder con responsabilidad a las demandas del conocimiento que las sociedades requieren.

Por lo tanto, una relectura de la historia del territorio tacana o del pueblo indígena tacana en su territorio nos permitirá observar y comprender que a lo largo de diferentes épocas los tacana redefinieron sus territorios en extensión e intensidad sin dejar que les fuera enajenado por completo. Las des-estructuraciones territoriales descritas fueron en realidad re-estructuraciones de la organización social, política o económica de los espacios. Esto quiere decir, que frente a la contingencia histórica, los agentes sociales renovaron y reprodujeron parcialmente la territorialidad tradicional para dar continuidad al dominio de su sociedad sobre el territorio en conflicto.

La generación de nuevos sitemas territoriales que permitan responder a las necesidades de reproducción cultural de una sociedad hace que el nexo entre identidad y territorio sea más inherente de lo sospechado, debido a que, aún cuando se recurre a migraciones como estrategia de reproducción cultural, las sociedades conservan y redimensionan sus geosímbolos tradicionales para preservar la intensidad de las redes sociales y las economías solidarias en cualquiera que sea su destino final para brindar un sentimiento de seguridad a los miembros de una sociedad que comparte una identidad étnica.

6.3. Desafíos políticos sobre la problemática territorial en Bolivia

La historia de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia se encuentra en una intensa etapa de investigación. Los científicos sociales se hallan frente a una oportunidad potencial para desarrollar investigaciones pero también frente al desafío de hacer eco de nuevas voces de la historia que no habían sido conocidas hasta tiempos muy recientes. La historia de Bolivia da cuenta de una mirada parcial sobre el pasado de la república. También la historia prehispánica de Bolivia presenta importantes avances, poco conocidos y escasamente difundidos, sobre las civilizaciones de las tierras bajas de Bolivia.

En los años recientes la historia oral ha adquirido un nuevo rol para los pueblos indígenas de las tierras bajas bolivianas, ya que les permite contar sus propias historias desde puntos de vista diferentes. Este hecho ha generado una nueva perspectiva sobre la pluriculturalidad en Bolivia. Al mismo tiempo se ha adelantado en el empoderamiento local de las comunidades indígenas y originarias y el debate ha trascendido hacia un debate sobre la participación indígena en el poder legislativo del Estado.

La participación de los pueblos indígenas en el gobierno puede considerarse como un significativo avance hacia la comprensión de la diversidad cultural. Sin embargo, mientras las fronteras étnicas se solidifican y los colectivos se adscriben a una identidad étnica, Bolivia experimenta una crisis en la identidad nacional. Este proceso que ha sido explicado desde la antropología social como un resultado de la globalización y se ha proyectado el debate hacia nuevos escenarios. Uno de ellos es, sin duda, la multiculturalidad y la tolerancia de lo plural dentro de un territorio común, la

superposición de territorialidades dentro de un territorio y la articulación, complementariedad o conflicto de diferentes territorios que habitan y modelan un mismo paisaje.

Otro escenario de discusión, ubicado en lo político se refiere a la legitimidad de la representación indígena en los ámbitos de toma de decisiones. ¿Hasta qué punto se puede negar la cooptación de los líderes indígenas a un sistema de gobierno? Este tema se encuentra bajo una intensa discusión en la coyuntura sociopolítica actual de Bolivia. Que además es una Republica plurinacional desde la aprobación de la nueva Constitución políticas del Estado Boliviano.

Entre los múltiples otros escenarios que se proyectan desde esta investigación, es un análisis profundo de otras historias de territorio dentro de los límites de Bolivia. Cada historia de los territorios de los pueblos indígenas de Bolivia promete un cúmulo de nuevos conocimientos que permitirían reconocer los significados simbólicos de los paisajes y aportarían de manera sorprendente a la reconstrucción de una nueva historia de Bolivia.

Al mismo tiempo, se proyectan algunos desafíos específicos sobre la cultura indígena tacana. Uno de los más importantes es la elaboración de un sistema de cartografía cultural del pueblo indígena tacana, referidos a las tierras comunitarias de origen y a la memoria colectiva que trasciende a estas categorías de administración del Estado y más bien obedece a una lógica de ordenamiento territorial tradicional. En este sentido, un programa de investigación integral de arqueología e historia, permitiría recopilar contextos y documentos históricos desde la época prehispánica hasta la actualidad, recuperar tradición oral y memoria colectiva desde la perspectiva de diferentes segmentos poblacionales.

Otro tema de investigación que surge a partir de este trabajo es el de agencia humana y contingencia histórica en la construcción y domesticación de los paisajes tacana del norte del Departamento de La Paz. Analizar la participación de los agentes en la transformación de los paisajes permitiría proyectar actividades de empoderamiento local y reciclar escenarios de participación democrática en un Estado plurinacional como el boliviano.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Gonzalo. 1993. Los pueblos indígenas de las tierras bajas en el siglo XIX. *DATA. Revista del Instituto de estudios Andino y Amazónicos* 4: 153 - 167

Aguirre, José Luis. 2006. *La otredad y el derecho a la comunicación desde la alteridad.* La Paz – Bolivia : Azul editores.

Alburquerque, Francisco. 2003. *Teoría y práctica del enfoque de desarrollo local.* Instituto Superior de Investigaciones científicas. Madrid.

2004. Desarrollo económico local y descentralización en América Latina. *Revista de la CEPAL.* Santiago.

Alvarez, Patricia. 2002. *Inventario de Sitios Arqueológicos del Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi y su zona de Influencia. Un diagnóstico preliminar*. Agroecología Sierra y Selva. La Paz, Bolivia.

Alvarez, Patricia. 2005. *Evolución del asentamiento humano en el curso medio del río Beni*. Tesis de licenciatura en Arqueología. UMSA. Inédito. La Paz – Bolivia.

Aramayo, Javier. 2000. El saneamiento y titulación de territorios indígenas en la Amazonia Norte a 3 años de vigencia de la Ley INRA. *Atlas de territorios indígenas en Bolivia.* J. A. Martínez, pp. 197 - 200. ed. La Paz - Bolivia: Plural editores.

Armentia, Nicolás. 1905. *Límites de Bolivia con el Perú por la Parte de Caupolicán.* La Paz - Bolivia.

Arias, Claudia. 1998. Reconstrucción de redes sociales en una comunidad receptora. El caso de los estudiantes universitarios migrantes en la Universidad Nacional de Mar del Plata. En: Laura Golpe y Carlos Herrán (compiladores). *Mar del Plata: Perfiles migratorios e imaginarios urbanos.* Ed. Asociación Argentina de Investigaciones Psicológicas. pp. 171-200

Balée, William y Clark Erickson. 2006. *Time and complexity in Historical Ecology: Studies in Neothropical Lowlands.* William Balée and Clark Erickson editors. Columbia University Press, New York.

Ballart, Josep. 1997. *Patrimonio Histórico y arqueológico. Valor y uso.* Editorial Ariel. Barcelona.

Balza, Roberto. 2001. *Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la exreducción jesuita de San José.* Serie: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. vol XVII. APCOB – SNVI – IWGIA. Santa Cruz de la Sierra – Bolivia.

Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Ediciones FCE. México.

Bamonte, Gerardo y Sergio Kociancich. 2006. *Los Esse Ejja. El mundo de los hombres y el mundo de los espíritus entre los indios del río.* Plural editores. La Paz – Bolivia.

Bennett, Wendell Clak. 1936. *Excavations in Bolivia.* University of California Press.

Block, David. 1997. *La cultura reduccional de los Llanos de Moxos. Tradición autóctona, empresa jesuitica & Política civil, 1660 – 1880*. Historia Boliviana. Sucre, Bolivia.

Bonfil, G. 1988. Identidad étnica y movimientos indios en América Latina. En *Identidad étnica y movimientos indios. La cara india, la cruz del 92.* Jesús Contreras compilador. Editorial Revolución. Madrid.

Calandra, Horacio y S. Salceda. 2004, Amazonía boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos. Acta Amazónica . Vol 34 (2): 155 – 163.

Calla-Maldonado Sergio y Patricia Alvarez 2006. Historia del bosque y sus dueños. Representaciones rupestres en la Chiquitania boliviana. Memorias de la *XIX Reunión Anual de Etnología. Autonomías regionales y pueblos indígenas.* Tomo 1. pp. 3 – 13. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. Os (Des)Caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais.* Vol. 15 no. 42. pp 7 – 21.

Castells, Manuel. 1997. *La era de la información, vol II: El poder de la identidad.* Siglo XXI. Barcelona.

Castillo, Fidel. 1981. Los grupos preandinos tacanas en los comienzos de la conquista española de las montañas tropicales de Apolobamba y Caravaya. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* T. 10 (No. 3-4).

CDC - IE – MNHN. 1992. *Propuesta de la creación del Parque Nacional Madidi (Departamento de La Paz).*

Cerulo, Karen A. 1997. Identity construction: New isuues. New directios. *Annual Reviews in Sociology. 23:385-409.*

Chivoloni, Moreno. 1996. *Caracterización y evaluación de las estrategias de manejo de recursos naturales del pueblo tacana.* La Paz - Bolivia: PNUD / SAE.

Choque, Roberto. 1990. Reducciones de Mosetenes. *Historia. Revista de la carrera de Historia.* No.20. La Paz. pp. 14 – 25.

Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (CADMA). 1993. Amazonia sin mitos. BID - PNUD - TCA. São Paulo

Comisión Recursos Naturales Renovables, Tierra-territorio y Medio Ambiente. 2007. *Tierra y territorio: Propuesta desde la sociedad civil. Sistematización de propuestas*. República de Bolivia, Magna Asamblea Constituyente. Sucre, Bolivia.

Constant, Amelia, Liliya Gataullina y Klaus Zimmermann. 2009. Ethnosizing immigrants. *Journal of Economic Behaviour & Organization 69*. pp. 274 – 287.

Coraggio, José Luis. 1994. *Territorios en transición. Crítica a la planificación regional en América Latina*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, Mexico.

Cordero, Gregorio. 1984. Reconocimiento arqueológico en las márgenes del Río Beni. *Arqueología Boliviana* 1:15-36. INAR. La Paz.

Cristoffanini, Pablo. 2008. Globalización y etnicidad en América Latina: El caso Boliviano. *Dialogos Latinoamericanos*, junio, número 013. pp. 1-16.

Crumley, Carole, ed. 1994. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes.* Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

D'Orbigny, Alcides. 1992. *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Tomo Primero. La Paz, Bolivia.

Davis, Thomas. 1999. Revisiting Group attachment: ethnic and nacional identity. *Political Psichology,* vol. 20, No. 1. pp. 25 – 47.

Del Castillo, Marius. 1929. *El corazón de la América meridional, Bolivia.* Tomo Primero, Imp. Comercial, Barcelona.

Del Cerro Santamaría, Gerardo. 2004. Ciudades y globalización: Un enfoque teórico. New School for Social Research. *RES* no. 4. pp 199 – 218.

Denevan, W. M. 1992. The pristine myth. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 369-385.

Declève, Bernardo y Andrés Loza. 2008. *Planificación estratégica, territorio y gestión socio-cultural.* PRAHC – UMSS. Bolivia – Bélgica.

Díez Atete, Alvaro y David Murillo. 1998. *Pueblos indígenas de Tierras Bajas. Características principales.* MDSP – VAIPO – Programa indígena PNUD. HISBOL. La Paz – Bolivia.

Dobres, Marcia-Anne y John E. Robb. 2000. *Agency in Archaeology.* Routledge. London.

Durán, T. 1995. Cómo la antropología piensa la identidad. En *Petukun* No. 3, pp 83-96. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

Dyson-Hudson, Rada y Eric Alden Smith. 1983. Territorialidad Humana: Una visión desde la perspectiva ecológica. En *Cultura y Ecología en las sociedades primitivas*. pp. 151-185. Dirigido por: Mercedes Fernández Martorell. Ed. Mitre. Barcelona

Elizalde Hevia, Antonio. 2003. *Planificación estratégica territorial y políticas públicas para el desarrollo local.* CEPAL, Serie gestión pública. Santiago

Elwert, Georg. 2009. Boundaries, cohesión and switching. One we-groups in ethnic, nacional and religious forms. *Le Bulletin de l'APAD*. No. 10, en http://apad.revues.org/document1111.html, revisado en 15/03/2009

Erickson, Clark. 1995. Archaeological perspectives on ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. In P. Stahl, ed., *Archaeology in the American Tropics: Current Analytical Methods and Applications,* 66-95. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

2000a. An artificial landscape-scale fishery in the Bolivian Amazon. *Nature* 408: 190-193.

2000b. The Lake Titicaca basin: A pre-Columbian built landscape. In D. Lentz. ed., *Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas,* 311-356. New York: Columbia University Press.

2003. Historical ecology and future explorations. In J. Lehmann, D. C. Kern, B. Glaser, and W. I. Woods, eds., *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management,* 455-500. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic.

2006. The domesticated landscapes of the bolivian amazon. En: *Time and complexity in Historical Ecology: Studies in Neothropical Lowlands.* pp. William Balée and Clark Erickson editors. Columbia University Press, New York.

2008. Amazonia: The Historical Ecology of a domesticated Landscape. En. Helainne Silvermann and William Isbell Editores. *Handbook of South American Archaeology.* Springer, New York.

Erickson, Clark y William Balée. 2006. The Historical Ecology of a Complex landscape in Bolivia. En: *Time and complexity in Historical Ecology: Studies in Neothropical Lowlands,* 87 - 233. William Balée and Clark Erickson editors. Columbia University Press, New York. 13.

Erickson, Clark, Patricia Alvarez y Sergio Calla-Maldonado. 2008. *Zanjas circundantes: obras de tierra monumentales de Baures en la Amazonia boliviana*. Informe de trabajo de campo de la temporada 2007. Proyecto Agro- Arqueológico del Beni. Julio de 2008. La Paz, Bolivia

Faldín, Juan. 1978. Proyecto Arqueológico de Ixiamas 1978. INAR. La Paz

Fernández, Roberto. Coordinador. 1993. *EL observatorio Ambiental. Estudios sobre la información y problemática ambiental en Mar del Plata.* Marisa Sagua, Lía Navarro, Adriana Allen, Ana Oiszewski, Monica Burmester, Mirta Malvares, Horacio Goyeneche, Hector Echechuri, Guillermo Bengoa, Tomás Barri. Centro de investigaciones Ambientales. Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Gamarra, Ma. Del Pilar. 1990. Orígenes históricos de la goma elástica en Bolivia: La colonización de la amazonia y el primer auge gomero, 1870 – 1910. *Historia, Revista de la Carrera de Historia* , 20: 23-76. La Paz.

García Linera, Alvaro. 2007. *Estado Plurinacional.* Exposición Comuna, La Paz.

García Yapur, Fernando. 2004. *Desarrollo Sostenible y Reforma del Estado en Bolivia. Institución y crisis del proyecto "neoliberal" del desarrollo. 1994 – 2004.* Instituto de Estudios sociales y Económicos. Universidad Mayor de San Simón. Bolivia.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.

Giménez, Gilberto. 1996. Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Año/vol. II, número 004. Universidad de Colima. Colima, México. Pp. 9 – 30

2000. Identidades en globalización. Espiral, septiembre/diciembre. Año/vol. 7. Número 019. Universidad de Guadalajara. pp. 27 – 48.

2001. Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades 11*(22): 5-14.

2004. Territorio, paisaje y apego socio-territorial. Culturas populares e indígenas. Región cultural. Diálogos en la acción, segunda etapa, 2004. DGCPI. pp 315 - 328.

Giménez, Gilberto y Catherine Héau. 2007. El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales.* Año/vol. III, número 005. universidad Aut'onoma de Baja California. Mexico. Pp.7-42

Girault, Louis. 1975. Exploration archeologique dans la region d'Ixiamas. *INAR* No. 10 – Nueva Serie. La Paz.

Gonzáles, H. y V. Gavilán 1989. *Etnia, cultura e identidad aymara.* Ediciones TEA. Arica.

Gundermann, H. 1998. Notas acerca de la igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile. En *Revista de Ciencias Sociales* No.8. Ediciones UAP. Iquique.

Gurevich, Raquel. 2005. *Sociedades y Territorios en tiempos contemporáneos. Una introducción a la enseñanza de la geografía.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Heckenberger, Michael, James Petersen y Eduardo G. Neves. 1999. Village size and permanence in amazonia: two archaeological case examples from Brazil. *Latin American Antiquity*, 10 (4): 353-376.

Heckenberger, Michael, Afukaka Kuikuro,Urissapa´ Tabata Kuikuro, J. Christian Russell, Morgan Schmidt, Carlos Fausto, Bruna Franchetto. 2003. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? En: *Science* vol 301. pp. 1710 – 1714.

Herrera, Enrique, Cléverth Cárdenas y Elva Terceros. 2003. *Identidades y Territorios Indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA.* Fundación PIEB. La Paz – Bolivia.

Hissink, Karin y Albert Hahn. 1954-55. *Die Tacana. T. I. Erzahlungsgut.* W. Kohlhammer Verlag Stuttgart.

Hodder, I. 1988. *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales.* Editorial Crítica. Barcelona.

Hornborg, Alf. 2005. Ethnogenesis, Regional integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. Toward a System Perspective. *Current Anthropology.* Volume 46, Number 4. pp. 589-620. The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Redsearch.

Huddy, Leonie. 2001. From social to political identity: A critical examination of social identity theory. *Political psichology*, vol. 22, No, 1. pp.127 - 156

Iamele, Giuseppe. 2001. Palabras antiguas y nuevas del Río Quiquibey en la Amazonia Boliviana. PRAIA (FIDA – CAF) Siena, Italia.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the environment. Essays on livehood, dwelling and skill.* Routledge. London y New York.

Jenkings, M. 2007. *Rethinking Ethnicity.* Documento electrónico ISSN: 17144_01PJenkings (2e)

Jimeno, M. 1996. Juan Gregorio *Palechor: tierra, identidad y recreación étnica*. Ponencia presentada en el Simposio "Sacred lanas, Threatened Territorios: Contested Landscapes in Native South America" *Alteridades 6 (11): 97-106.* Colombia.

Jofré, D. 2005. Belen: Patrimonio, comunidad, paisaje e identidad en la sierra de Arica. *Textos Antropológicos,* volumen 15, número 2, pp 229 – 247. Carreras de Antropología y Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

Jones, Gareth. 1994. The Latin American City as Contested Space: A Manifesto. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 13, No. 1, Special Issue. pp. 1-12

Khan, Aisha. 2007. Good to think? Creolization, optimism and Agency. *Current Anthropology*, vol.48, no. 5: 653-673.

Kent, Michael. 2008. The making of customary territorios: social change at the intersection of state and indigenous territorial politics on Lake Titicaca, Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 13, No. 2, pp. 283-310.

Larrain, L. 2003. El Concepto de identidad. *Revista FAMECOS*. No. 21, agosto 2003. Porto Alegre.

Lathrap, Donald. 1970. *The upper amazon*. Thames and Hudson. Gran Bretaña.

Lehm, Zulema. 1999. *Milenarismo y Movimientos sociales en la Amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha por el territorio y la dignidad.* APCOB – CIDDEBENI – OXFAM América, coeditores.

Santa Cruz de la Sierra.

Machicao, Cesar Augusto. 1990. *Historia de Apolo y de la Provincia Franz Tamayo.* s/ed. La Paz, Bolivia.

Machicao, Cesar Augusto. 2000. *Historia de los Pueblos del Norte Paceño.* s/ed. La Paz – Bolivia.

Magnaghi, Alberto. 2003. *Le projet local.* Mardaga, Liège.

Mamani, Guido, Zenón Limaco, Alejandro Limaco, Freddy Limaco, César Mamani. 2006. *Viaje al centro de un sueño: Chalalán. Una experiencia exitosa de ecoturismo comunitario en la Amazonia boliviana.* PRAIA – fundación PRAIA – CAF – Cooperazione Italiana – FIDA. La Paz – Bolivia.

Mantobani, José María. 1998. Cultura, espacio, ambiente y sociedad. Configuraciones de la ciudad de Mar del Plata. En: *Mar del Plata: Perfiles migratorios e imaginarios urbanos.* Laura Golpe y Carlos Herrán, compiladores. Asociación Argentina de Investigaciones psicológicas. Mar del Plata. pp 77-98

Martinez, José. Editor. 2000. *Atlas de Territorios Indígenas en Bolivia. Situación de las Tierras Comunitarias de Origen y proceso de titulación*. CIDOB, CPTI. Bolivia.

2001. Proceso de titulación de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX. Tenencia, uso y acceso a la tierra y los bosques.* Miguel Urioste y Diego Pacheco editores. Fundación PIEB editores. La Paz – Bolivia. pp. 385 - 418.

Mateo, José M. y Edson Vicente da Silva. 2007. La geoecología del paisaje, como fundamento para el análisis ambiental. REDE *Revista electrónica de PRODEMA,* Fortaleza, v.1, n.1, p. 77-98.

Max Neef, Manfred. 1998. *Desarrollo a Escala Humana*. Suecia.

Meggers. Betty. 1954. Enviromental limitations on the development of culture. *American Anthropologist.* 56:801-824.

1992 Prehistoria Sudamericana. Nuevas perspectivas. Universidad Católica del Norte. Chile.

1995 Archaeological perspectives on the potential of Amazonia for intensive exploitation. En *The fragile tropics of Latin America : Sustainable management of changing environments*, pp 68-93. Editado por Toshie Nishizawa y Juha I. Uitto. United Nations University Press. Tokio - Nueva York - Paris.

1996. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise.* 2d ed. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

2001. The continuing quest for El Dorado: Round two. *Latin American Antiquity* 12 (3): 304-325.

Mélich, J. C. 1998. *Antropología simbólica y acción educativa*. Ed. Paidós. Barcelona.

Michel, Marcos. 1996. *Diagnóstico arqueológico para el Plan de Manejo de la Reserva de Biosfera y Territorio Indígena Pilón Lajas.* Veterinarios sin Fronteras. Rurrenabaque, Beni – Bolivia.

Michel, Marcos y Carlos Lemuz. 1992. Influencia Barrancoide en el Bajo Maniqui. Nuevos Aportes. Año 1, No. 1: 51-68

Michel Marcos, Patricia Alvarez y Gary Palacios. 1997. Arte Rupestre del Río Beni y alrededores. Ponencia presentada al *Congreso Internacional de Arte Rupestre. 1-6 de abril de 1997.* Sociedad de Investigación de Arte Rupestre de Bolivia. Cochabamba.

Montaño Aragón, Mario. 1989. *Guía Etnográfica y lingüística de Bolivia*. Tomo II. Ed. Don Bosco. La Paz

Nahmad, S. 1999. Convergencias y divergencias sobre nación, territorio, regionalismo e identidad étnica. *SABERES No. 6*. CIESAS. Disponible en: www.ciesas.edu.mx

Nash, G. 1997. *Rock Art as landscape/place*. Presentado en TAG 1997. Lampeter. Amazon Archaeology. En *Archaeology in Latin America*. Editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 216-243. Routledge. London and New York.

Navarro, Galit. 2004. La importancia del paisaje como valor patrimonial. *Diseño urbano y paisaje*. Año 1, Número 2.

Navarro, Gonzalo y Mabel Maldonado. 2004. *Geografía ecológica de Bolivia. Vegetación y ambientes Acuáticos.* Fundación Simón y Patiño. Santa Cruz, Bolivia.

Nordenskiöld, Erland. 2000. Exploraciones y aventuras en Sudamérica. APCOB. La Paz.

Oehlerich, Annie. 2000. Avances y propuestas para garantizar los derechos intelectuales de los pueblos indígenas. En: Atlas de Territorios Indígenas en Bolivia. Situación de las Tierras Comunitarias de Origen y proceso de titulación. pp. 203-206. José Martínez, editor. CIDOB, CPTI. Bolivia.

Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.*

Ouzman, S. 1998. Towards a mindscape of landscape: Rock Art expression of world understanding. En *The archaeology of Rock art*. Editado por Christopher Chippindale and Paul S.C. Taçon, pp 30-39, Cambridge University Press. UK.

Oyarce, A.M., M. Peredo, G. Pérez 2005. *Una Investigación operacional sobre criterios de adscripción étnica/cultural desde/sobre ocho pueblos indígenas de Chile: Contribución a los instrumentos de recolección de datos.* Seminario Internacional "Pueblos indígenas y afrodescendientes de America Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas. CEPAL. Chile.

Pacheco, Diego. 2001. Balance de las políticas de tierras y su aplicación. *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX. Tenencia, uso y acceso a la tierra y los bosques.* Miguel Urioste y Diego Pacheco editores. Fundación PIEB editores. La Paz – Bolivia. pp. 3-23.

Pacheco, Diego. 2001b. Tendencias hacia el siglo XXI. *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX. Tenencia, uso y acceso a la tierra y los bosques.* Miguel Urioste y Diego Pacheco editores. Fundación PIEB editores. La Paz – Bolivia. pp. 421 - 432.

Pärssinen, Martti. 2006. *Caquiaviri y la provincia Pacasa. Desde el Alto-Formativo hasta la Conquista Española (1 - 1533).* Colección: Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Vol. 6. Maestría en Historias Andinas y Amazónicas - UMSA, Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia, Producciones CIMA. La Paz.

Pärssinen Marti y Ari Siiriäinen. 2003. *Andes orientales y Amazonia occidental*. Producciones CIMA. La Paz.

Portugal Ortiz, Max. 1978. *La arqueología de la región del Beni*. Ed. Casa municipal de la Cultura, La Paz.

Posnansky, Arthur. 1930. Breves noticias de una rama cultural Tihuanacu al noreste de Bolivia. *Anales del XX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol II. Parte 2ª. Río de Janeiro. Imprensa Nacional.

Prous, A. 1992. *Arqueología Brasilera*. Ed. Universidad de Brasilia. Brasil

Raffles, Hugh y Antoinette M.G.A. WinklerPrins. 2003. Further Reflections on Amazonian Environmental History: Transformations of Reivers and Streams. *Latin American Research Review*. vol. 38, No. 3, pp. 165-187.

Reichel - Dolmatoff, G. 1983. La cosmología como análisis ecológico: perspectiva desde la Selva Lluviosa. En *Cultura y Ecología en las sociedades primitivas.* Editado por Mercedes Fernández Martorel, pp 289-308. Ed. Mitre. Barcelona

Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart may y Michel Foucault. Editorial Universidad de Cauca. Colombia.

Rojas, Rodrigo. 2001. Territorio y Territorialidad. *Serie Documental Territorios Vol. 1, No. 1.* IIFAUA – ASDI / SAREG.

Roosevelt, Anna C. 1980. Parmana, Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco. Museum of the American Indian. Academic Press. New York.

1992 Arqueología amazónica. En História dos índios no Brasil. Organizado por M. Carneiro, pp 53-86. Sâo Paulo.

Roosevelt, A.C., M. Luna da Costa, C. Lopez Machado, M. Michab, N. Mercier, H. Valladas, J. Fetathers, W. Barnett, M. Imazo da Silveira, A. Henderson, J. Silva, B. Chernoff, D. S. Reese, J.A. Holman, N. Toth, K. Schick. 1996. Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: Peopling of the Americas. *Science* vol. 272(5260): 373-384.

Rousseau, David y Maurits van der Veen. 2005. The Emergence of a Shared Identity: An Agent-Based Computer Simulation of Idea Diffusion. *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 49, No. 5, pp. 686-712 .

Rusby, Henry. 1933. *Jungle Memories*. Whitlesey House. McGraw-Hill Book Company, Inc. New York and London.

Saignes, Thierry. 1981. El Pie de monte amazónico de los andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* T. X, No. 3-4: 141-176.

Samaniego, A. 2002. Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche: Derechos políticos autonómicos? *Revista Instituciones y Desarrollo No. 12-13*, pp 131-145. Institut International de Governabilitat de Catalunya.

Santos, Milton. 1996. *Metamorfosis del Espacio Habitado*. Oikos – Tau. España.

Sanoja, Mario e Iraida Vargas. 1992. Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos. 3ª ed. Monte Avila Editores. Caracas.

Servicio Nacional de Hidrografía Naval (SNHN). 1998. Atlas Hidrográfico de Bolivia. SNHN. La Paz

Silva Ruth, Patricia Alvarez, Daniel Robison y Sheela McKean. 2002. La historia de la ocupación del espacio y el uso de los recursos en el PNANMI Madidi y su zona de influencia. Informe para el Plan de Manejo del Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi. CARE, WCS Rurrenabaque.

Soliverez, Corina. 1998. Migración, articulación socio-ocupacional y esferas de decisión. En: Laura Golpe

y Carlos Herrán (compiladores). *Mar del Plata: Perfiles migratorios e imaginarios urbanos.* Ed. Asociación Argentina de Investigaciones Psicológicas. pp. 203 – 242.

Stahl, P.W. 1994 The significance of anthropogenic landscapes in prehistoric South America in studies of biodiversity. En *Man, Culture and Biodiversity. Understandig interdependencies*. Biology International. Special Issue No. 32, pp 3-11. The Internacional Union of Biological Sciencies. News Magazine.

Steward, Julian. 1946. *Handbook of South American Indians*. Tomo II. Editado por J. Steward, Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington D. C.

Tapia, Luis. 2002. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad. Ed.* Muela del Diablo. La Paz.

Tilley, C. 1994. *A phenomenology of landscape*. Berg Publishers: Oxford.

Townsend, Wendy. 2003. La investigación participativa y su utilidad para el manejo de la fauna silvestre en Bolivia. En: *Fauna socializada. Tendencias en el manejo participativo de la fauna en América Latina.* Claudia Campos- Rozo y Astrid Ulloa, editoras. pp. 117 – 130. Fundación NATURA, Mc Arthur Foundation e Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colombia.

Urioste, Miguel. 2000. Indígenas, colonizadores y empresarios. Una visión general sobre las tierras bajas en Bolivia. *T'inkazos. Revista boliviana de ciencias sociales*. Septiembre – diciembre. Año 3, No. 7. La Paz – Bolivia. pp. 79 - 92

Urioste, Miguel y Diego Pacheco (editores). 2001. *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX. Tenencia, uso y acceso a la tierra y los bosques.* Fundación PIEB editores. La Paz – Bolivia.

Veterinarios Sin Fronteras. 1995. *Diagnóstico para la implementación de la Reserva de Biosfera – Territorio Indígena Pilón Lajas.* Editorial Huellas SRL. La Paz.

1999. *Plan de Manejo 1997 – 2001. Reserva de la Biosfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas. Versión final.* MDSP – SNAP. s/l.

Villar, Diego. 2004. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *MANA10(1): 165 – 192.*

Villazón, Heliodoro. 1907. *Réplica de parte de Bolivia al Alegato Peruano en el litigio de límites de que es árbitro el Excmo. Gobierno Argentino.* Eliodor Villazón, E.E. y Ministro Plenipotenciario de Bolivia, Bautista Saavedra, Abogado-Asesor. Librería Nacional. Buenos Aires.

Wildlife Conservation Society – Care Bolivia – Consejo Indígena del Pueblo Tacana. 2001. *Proyecto de elaboración de una estrategia de manejo sostenible de los recursos naturales del pueblo tacana.* Tumupasa, La Paz – Bolivia.

Wildlife Conservation Society – Care Bolivia – Consejo Indígena del Pueblo Tacana. 2001. Diagnóstico Rural Participativo de la comunidad de San Miguel. *Proyecto de elaboración de una estrategia de manejo sostenible de los recursos naturales del pueblo tacana.* Tumupasa, La Paz – Bolivia.

Wildlife Conservation Society – Care Bolivia – Consejo Indígena del Pueblo Tacana. 2001. Diagnóstico Rural Participativo de la comunidad de Santa Fe. *Proyecto de elaboración de una estrategia de manejo sostenible de los recursos naturales del pueblo tacana.* Tumupasa, La Paz – Bolivia.

Wildlife Conservation Society – Care Bolivia – Consejo Indígena del Pueblo Tacana. 2001. Diagnóstico

Rural Participativo de la comunidad de Tumupasa. *Proyecto de elaboración de una estrategia de manejo sostenible de los recursos naturales del pueblo tacana.* Tumupasa, La Paz – Bolivia.

Wentzel, Sondra. 1984. *Lowland Indians in Bolivia. A fremwork for applied – oriented research*.

Wickens, Margaret y Renée Pualani. 2008. Mapping indigenous Depth of Place. *American IndianCulture and Research Journal 32:3.* pp 107-126.

Zedeño, Maria Nieves. 2008. The archaeology of territory and territoriality. *Handbook of landscape archaeology.* Edited by Bruno David y Julian Thomas. Left Coast Press. Walnut Creek, CA. pp. 210 – 217.

Leyes, abreviaturas y siglas

has. Hectáreas
msnm. Metros sobre el nivel del mar

CADMA. Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente
CAN. Comisión Agraria Nacional
CAT SAN. Catastro integrado al saneamiento
CESA. (en)vsf 1995
CIDOB. Central Indígena del Oriente Boliviano
CIPTA. Consejo Indígena del Pueblo Tacana
CITCO. Comisión Interinstitucional de las Tierras Comunitarias de Origen
Com. pers. Comunicación personal
CORDEPAZ. Corporación de Desarrollo de La Paz
CPE de Bolivia. Consrtitución Política del Estado de Bolivia
DANIDA. Danish Internacional Development Agency (Agencia Danesa Internacional de Desarrollo)
DRP. Diagnóstico Rural Participativo
GCT. Gran Consejo Tzimane
IGM. Instituto Geográfico Militar de Bolivia
INRA. Instituto Nacional de Reforma Agraria
MAB. Man And Biosphere (Programa Hombre y Naturaleza)
OIT. Organización Internacional del Trabajo
ONG. Organismo No-Gubernamental
ONU. Organización de las Naciones Unidas
PN&ANMI Madidi. Parque Nacional & Area Natural de Manejo Integrado Madidi
RB. Reserva de Biosfera
RBTI Pilón Lajas. Reserva de Biosfera & Territorio Indígena Pilón Lajas
RB&TCO Pilón Lajas. Reserva de Biosfera & Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas
SAN SIM. Saneamiento simple
SAN TCO. Saneamiento de Tierra Comunitaria de Origen
SNHN. Sistema Nacional de Hidrología Naval
TCO. Tierra Comunitaria de Origen
TI. Territorio Indígena
TICH. Territorio Indígena Chimán [Tzimane]
TIM. Territorio Indígena Multiétnico
TIPNIS. Territorio Indígena Parque Nacional Isidoro Securé
TIS. Territorio Indígena Sirionó
UNESCO. United Nations Education Science and Culture Organization. (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura)
VSF. Veterinarios sin Fronteras
WCS. Wildlife Conservation Society (Sociedad de Conservación de la Vida Salvaje)