

Conversación con Carlos Eduardo Bráñez (La Paz)

Sobre *El Loco*, lotes no contactados
o en aislamiento voluntario, y otros remiendos.

Conversación con Carlos Eduardo Bráñez (La Paz)

Carlos Eduardo Bráñez (en adelante CEB), célebre vecino nacido en La Paz un día de mayo al despertar los locos años ‘60, urde su aguayo o, más precisamente, para decirlo con Saenz, su saco de aparapita, un —por decirlo así— saco plural hecho nomás de remiendos y, al cabo, de remiendos de remiendos, que desafían toda remisión original y/u origen simple, con trozos de Marx y Derrida, de Borda y Zavaleta Mercado, de Levinas y Tapia, y así. En esta breve conversación, CEB aborda tres tópicos de la hora en que está o ha estado envuelto no sólo en su práctica teórica sino también en su práctica bien práctica: el libro *El Loco*, de Arturo Borda (publicado por primera vez en La Paz en los años sesenta, pero escrito en las primeras décadas del siglo XX), el acontecer de grupos (indígenas) no contactados, o sólo casual o intermitentemente, en Bolivia y otros espacios de Sudamérica, y la pregunta por las autonomías (a ratos, tal vez, auto-hétero-nomías) indígenas. [Andrés Ajens (en adelante AA)].

AA: Hace muchos años, en un “país muy lejano”, es decir, yendo de Oruro a Cochabamba, donde nos encontraríamos con Cachín Antezana y la gente del CESU, un sociólogo cochala me contó la siguiente fábula: “Una vez vino un cientista político alemán a efectuar un estudio sobre Bolivia. Me pidió ayuda. Le ofrecí alguna bibliografía selecta y contactos varios. Pronto se sumió en archivos, fue también a terreno, conversó con la gente, tanto en las ciudades como en las comunidades rurales y/o indígenas, intercambió puntos de vista con colegas, etc. Poco antes de tomar el vuelo de vuelta a su país, ante mi consulta por los resultados de su pesquisa, acabó por confesarme: ‘Manejo, naturalmente, algunas nociones de lógica aristotélica, también tengo algunos barruntos de lógica estocástica, simbólica, modal, etc. De la “lógica boliviana”, empero, nada entiendo’”. — Quisiera entender que eso ocurre con cualquier “país” o cualquier “estado-nación”, no reducible a lógica alguna, aunque, claro, diferencial, singularmente (y no aludo sólo a la historia política ni, menos, a la lábil “actualidad”). Ahora bien, eso que es común (aunque diferencialmente) a todos esos “actores colectivos” que son, en parte, los países, y que no es sin más lógico, hay quienes habrán pretendido encontrarlo u olfatearlo en las obras llamadas literarias. En vista que te has interesado por *El loco*, de Arturo Borda (“Arturo Borda en la crítica”, 2005), ¿qué te llevó a *El loco*? Y, ¿te parece que pudiera haber, al menos *in nuce*, en *El loco*, algunas “claves” (subrayo las comillas) para comprender, hasta cierto incierto punto al menos, eso que aún llamamos “Bolivia”?

CEB. “*Recontextualización y remiendo - Arte. Arturo Borda en la crítica*” (2005), está literalmente extraviado, sin red ni repositorio para poder ser auto-reseñado y recitado en sus fuentes e interpretaciones más precisas, se trata de un comentario simple casi in-édito y en tal sentido posible y abierto a ser aquí momentánea y brevemente re-añadido.

Lo que me llevó a *El Loco* es la crítica posible solamente siendo avistada de paso, fugacidad o fragmento que pone en cuestión el sentido fijo; idea de lo diferente que había confrontado en lecturas sobre la *diferencia* (Jaques Derrida) en textos que me movilizó hacia lo instintivo más que a un criterio metodo-lógico preciso; aunque tales debieron plasmarse sin embargo de una sola puesta, entre 2003 y 2007, en textos específicos a través de investigaciones históricas y exposiciones que relacionan a territorio (crítica a la frontera étnica, al nombre y territorio, a lo etnográfico y sagrado...).

El hilo que conduce luego hacia lo *anterior*, en sentido acrónico o sin-tiempo y que era observable en un tipo de arte fecundado como *locura* u oxímoron escrito en la ilegibilidad del *remiendo*, sobreposición e imposibilidad de toda línea significativa, como escritura (estética crítica y recontextualización política permanente, potencial por ejemplo en la fusión pintura-literatura de Borda, vistas en sus años como realidades separadas, que luego intentaron plasmar artística o académicamente —se cita e impulsa de paso en el documento—). Pero en Borda esa ironía como obra es posible en tanto elemento crítico más allá del tiempo vulgar, y que por ello se patentó en forma póstuma, como idea de *fuerza* necesaria para retomar.

3. También en el artículo se quiso señalar entonces a Borda en la crítica como im-posibilidad histórica de autor y obra (esto es del *medio*, motivo de crisis y tormento, medicina y veneno a la vez (esto fue abordado entre otras notas que hice por aquellos años en www.philosophia.cl), como estética común —de la mano de todos y de nadie en especial— y sin oposiciones (ficción/realidad; dolor/placer, por ejemplo); de lo que se podría alcanzar solamente como remiendo o re-añadidura: fue así huella de contra-poder para la crítica del arte en distintas personas y ámbitos solamente relacionadas en tal ironía y fragmentación del sentido sobrepuesto y extraviado a una línea espacial y temporal —tejido en escena—, como “El yatiri” (Borda) y luego “El Aparapita” (Sáenz). Varias personas relacionan estas cosas de varias y similares maneras con mayor contexto y aportes desde la estética crítica de Arturo Borda, que merece todavía especial atención.

4. Eso sería lo común posible hoy solamente como fragmentación diferente y diferencial, más allá de la figura mono-lineal del estado nacional, por ejemplo (lo que se quiera nombrar, llamar o entender en específico, una historia también específica pero entrelazada y común), como locura de la(s) nación(es) —sus fronteras— que inclusive pone en vilo la propia diversidad, a la luz y tranquilidad de un reconocimiento que pien-

so, siempre en este hilo de fuerza (*anarquía*) al que aquí nos llama Borda, será acrónica y ambigua (póstuma y resbaladiza, insisto, más allá del tiempo o frontera vulgar) ...

AA. En un artículo reciente has abordado la problemática (llamémosla así por ahora) de los grupos y/o pueblos (indígenas) “no contactados” (en inglés: *uncontacted peoples*) o en “aislamiento voluntario”⁵. De paso, recuerdas que, según datos de organismos internacionales, en Sudamérica actualmente habría 188 pueblos en dicha condición, de los cuales sólo 60 han sido oficialmente reconocidos por los respectivos Estados, siendo colectivos extremadamente vulnerables, a menudo en situación transfronteriza (nomades entre diversos Estados). En el caso de Bolivia, cuya actual Constitución los reconoce en su artículo n° 31, habría al menos dos. ¿Cuáles son? ¿Cuál es su situación? Tú abogas, si entiendo bien, por un “reconocimiento [de tales grupos, por parte del Estado] a partir del *no contacto* y [del respeto por] la voluntad de aislamiento, lo cual materializa la alteridad de existencia espiritual, cultural y *poética* como modo práctico efectivo de emancipación social general” (corchetes e itálicas mías). ¿Cómo, entonces, no contactar? ¿Habría que esperar (sin cálculo temporal, pero; suerte de espera sin espera), que eventuales acontecimientos de contacto (*acontecimiento* y *contacto* comparten por demás étimo en el ‘tocar’, o *tangere* latino), si se dan, sea por iniciativa del otro (no-contactado)? ¿Y cómo (no) saludar, cómo (no) ofrecer hospitalidad (con todas las aporías del caso), incluso en el el respeto del no-contacto, a una alteridad poética eventualmente aconteciente?

CEB. I: Los datos sobre los PIAV (Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario) son relativos y cambiantes. Según estudios etnográficos (Díez Astete, 2015) mencionados y sistematizados por el Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social CEJIS (CEJIS, 2021), en Bolivia no solamente hay dos pueblos considerados PIAV, tomando en cuenta que algunos están supuestamente extinguidos (caso de toromonas), casi extinguidos y fusionados (caso de pacahuaras y araonas) y segmentados que circulan entre fronteras de distintos tipo (étnicas, geográficas...) internacionales e internas con contactos esporádicos, debido a la presión empresarial, corporativa e institucional (esse Ejjas, chácobo, araona, tsimanes...). Tomando en cuenta la movilidad de los datos, es preciso procesar (dar cuenta) constantes diagnósticos en base a protocolos públicos y de ONGs involucradas, derivados de cuerpos legislativos internacionales y nacionales. Para el caso del PIAV Pacahuara ver GTI-PIACI, 2025⁶, que dice: “*En el segundo semestre del 2023, la Central Indígena de la Región de la Amazonía de Bolivia (CIRABO), con la organización del pueblo chácobo y sus monitores territoriales, y con el apoyo técnico del*

⁵ “Autonomías indígenas y resistencia. / ¿Qué pasa con la autodeterminación? / Para una crítica al estado de las cosas en el discurso público moderno”. (Por ahora, inédito).

⁶ GRUPO DE TRABAJO INTERNACIONAL PARA LA PROTECCIÓN DE PUEBLOS EN AISLAMIENTO Y CONTACTO INICIAL / GTI-PIACI. (2025).

CEJIS, han llevado adelante un recorrido por las comunidades colindantes a la zona de ocupación del PIA chácobo, realizando un trabajo de campo para establecer su situación actual en el territorio chácobo-pacahuara. El diagnóstico está en curso” (p. 100).

El documento metodológico de GTI-PIACI es un análisis, memoria e informe de construcción metodológica para gestión del reconocimiento segmentario de pueblos indígenas en aislamiento voluntario y no contactados en Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela, a partir del trabajo de equipos locales para análisis documental aplicado y recopilación de información de actores territoriales, Organizaciones no Gubernamentales y operadores de gobiernos, mediante entrevistas focales. De acuerdo a este documento resultante, Perú y Bolivia son hasta el momento países sudamericanos que disponen del reconocimiento público del aislamiento voluntario y de no contacto, en concordancia con cuerpos legislativos vigentes a nivel global (ACNUDH y ICDH) y de cada país en particular, para lo cual intercambian localmente actores civil-institucionales y público-organizativos.

Un reciente estudio (Jiménez, 2020) en general considera como PIAV en el norte amazónico de Bolivia a los Toromona, Ese Ejja, Araona, Chácobo y Pacahuara (CEJIS, 2021)⁷. Todo el norte amazónico (La Paz, Beni y Pando) recibe fuerte presión desde distintas direcciones, formas y niveles extractivos, que prometen ir en aumento, como parte de la agenda de planificación pública en ciernes, bajo un paradigma de progreso y desarrollo que se fusiona (a pesar de los “cambios” de régimen o modelo) pero colisiona con el espíritu constitucional emergente de reivindicaciones e insurgencias dispuestas en el imaginario colectivo, de lo cual recientemente (enero 2026) ha dado prueba el movimiento popular boliviano. En el sudeste boliviano el pueblo ayoreo tiene segmentos en aislamiento voluntario que circulan las fronteras entre Paraguay y Bolivia, que enfrenta actualmente mucha presión por megaproyectos (construcción de una carretera internacional especialmente, presencia de YPFB en reservas hidrocarburíferas en Bolivia, ampliación de la frontera agrícola y ganadera y deforestación) que a pesar de denuncias y acciones institucionales en defensa de derechos de los PIAV y considerando que en el lado boliviano se superponen a un Gobierno Autónomico Indígena Originario Campesino (GAIOC Charagua Iyambae) que igualmente ha denunciado dichas amenazas, resultan insuficientes frente a la presión institucional general que viene en aumento. Para estos ambos ámbitos, sólo el mes de diciembre de 2025, se denuncian dos casos importantes: i) en la comunidad indígena Tie Uñas de la Tierra Comunitaria de Origen Tobité (Ayoreos), avasalladores de tierras, expulsaron a la fuerza a familias ayoreas esperando que las autoridades garanticen sus derechos y retorno; ii) la Tierra Comunitaria de Origen Tacana II, a través de sus autoridades territoriales Central de

⁷ CEJIS, LAND IS LIFE. (2021). En total (dato móvil): “se considera en condición de aislamiento voluntario a los pueblos: Toromona, Ayoreo, Yuqui, Pacahuara y Ese Ejja; y en situación de semiaislamiento voluntario: Chácobo, Araona, Yuracaré, Mosetén y T’simane” (p. 35).

Comunidades Indígenas Tacanas II Río Madre de Dios - CITRMD y sus organizaciones indígenas matrices Central de Pueblos indígenas de La Paz y Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - CPILAP y CIDOB respectivamente, denuncian la presencia de dragas y maquinaria de operación minera ilegal (oro) que contaminan ríos y bosques, vulnerando así la vida de sus poblaciones entre las cuales están especialmente el Pueblo Indígena en Aislamiento Voluntario Toromona. Personas interesadas sugieren que no se cuentan con “pruebas” de que el PIAV Toromona exista, a pesar que el no contacto no se considera prueba de no existencia según la Ley 450 (Art. 2º, III).

Así es que, en el artículo planteo inicialmente dos casos emblema para hacer seguimiento diferenciado (lo ideal sería dar cuenta de cada caso del total), sobre su situación específica de alta vulnerabilidad: 1) PIAV Toromona cuyo aislamiento es no probado (CEJIS, 2021) y que por tanto es preciso complementar y sistematizar diagnósticos protocolares ya avanzados por la Dirección General de Pueblos Indígenas Originarios (DIGEPIO, del Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesina - VJIOC que en el [reciente: 2025] nuevo gobierno, al disolver el Ministerio de Justicia y Transparencia Institucional, junto a la Dirección General de Justicia Indígena Originario Campesina - DGJIOC, queda suspensiva en la estructura del Ministerio de la Presidencia. El área geográfica está ubicada en Ixiamas, norte amazónico de La Paz, y es amenazada por operaciones hidrocarburíferas, avasallamiento campesino, empresarial y por minería ilegal, donde actúan organizaciones locales inclusive indígenas (con agencias de asesoramiento interesado) que insisten en la no existencia del PIAV para justificar sus incursiones de minería aurífera especialmente; 2) PIAV Tsimane que se consideran semi-aislados (CEJIS, 2021) y que por su condición diferenciada y móvil entre los departamentos de La Paz y el sur amazónico del Beni, se encuentra en conflicto directo contra el Estado boliviano y de ahí en pugna inter-territorial tanto con el territorio movima, con el Territorio Indígena Multiétnico - TIM, en el que habitan asimismo comunidades tsimane en situación de alta vulnerabilidad aunque comparten territorio comunitario indígena e integran instancias autonómicas en proceso de consolidación (Gobierno Indígena Autónomo, Asamblea Territorial, Encuentro de Corregidores y Consejos Comunales propios al interior del TIM), y contra corporaciones campesinas (“interculturales”) que coludidos institucionalmente presionan sistemáticamente a las élites dirigenciales indígenas a tiempo de avasallar y amenazar áreas de sobrevivencia territorial ancestral en el norte de La Paz y el sur de Beni. Todos los territorios indígenas en Bolivia se superponen y amortiguan a parques nacionales y áreas protegidas, siendo también reconocidas autónomamente por sus propias entidades indígenas y por sus expresiones territoriales *pre-existentes* también.

Ha sido probado también el caso de aislamiento de los PIAV ayoreo, con quienes como ya se dijo CEJIS viene actuando de manera sostenida junto a la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB) en Bolivia y Paraguay (Chaco norte

y Chiquitanía boliviana y norte del Chaco paraguayo), con actores de defensa de derechos en el vecino país y con el GTI-PIACI (Grupo de Trabajo Internacional para la Protección de Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial) que apoya la defensa de derechos de los PIACI (Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial) desde Naciones Unidas.

Más otros siete PIAV, en total son diez PIAV en Bolivia (CEJIS, 2021), que merecen seguimiento y diagnósticos permanentes a partir de referentes protocolares públicos en vigencia; pero además merecen acompañamiento crítico desde los territorios de amortiguamiento consolidados y con mecanismos diferenciados emergentes de investigaciones apropiadas e interdisciplinarias.

II

Más que abogar por el reconocimiento dado ya en la constitución, la ley, decretos y protocolos, intento hilvanar una crítica al reconocimiento en general y hacer una incidencia a la autonomía como aparición pública que genealógicamente acontece, en la modernidad de manera segmentada (en distintos contextos temporal-espaciales), como Mundo de capital general. Se da en diferentes momentos históricos, con actores y contextos diferenciados, posible de re-añadir con estudios sobre producción de conocimiento local de Luis Tapia a partir de sus análisis sobre el aporte de [René] Zabaleta Mercado, que aunque no se desarrolla directamente en el artículo, es necesario complementar a partir de los criterios de discontinuidad o segmentariedad que propongo allí; lo mismo en relación al mundo del trabajo y el modo originario del valor-capital en la producción minera de plata en Potosí, abordado por Rossana Barragán.

Intentaré aquí ejercitar algunos comentarios sobre producción local de conocimiento en contexto al artículo en cuestión, relacionando indirectamente al vínculo de Luis Tapia y René Zabaleta en tanto discontinuidad práctica (excedentaria), siendo el hilo programático conceptual en torno a lo *nacional-popular* y su impacto crítico como izquierda nacional(ista) en su forma social y política ampliada hoy (movimiento pluri-nacional), la que adhiere críticamente como “*socialismo*”, aquello que como horizonte y *ficción*, resulta crítico y por ello necesario a referir y descifrar en tiempos de reflujo, pues a mi criterio arrastran al progresismo a nivel continental. Esto en contexto al sentido de responsabilidad que intento así vincular. Lo planteo brevemente (Brañez, 2023a) desde donde me permito primeramente aquí mencionar que aquel vínculo de horizonte ocurre con la social democracia a nivel genealógico global, resulta estratégico observarlo a partir de Gramsci que haciendo mención a “*El Príncipe*” de Maquiavelo, manifiesta el sentido ampliado de *voluntad colectiva* como condición y *momento vivo* de toda ideología política que, “... *no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa*

sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva...” (Gramsci, 1980: 10). Lo cual la realidad muestra que no siempre es simple. La cita creo que sugiere a que fantasía o ficción tienen asidero histórico en forma *dramática* y concreta, esto es como *disponibilidad social* (Zavaleta, 1986) y pienso que en cuanto fenómeno excedentario tal condición crítica resulta *dual*, dado que no implica siempre un impacto histórico automáticamente victorioso, sino también deficitario, en tanto fracaso precisamente (Gramsci, 1980: 13). Un proceso crítico de producción de conocimiento local, entonces, a partir de nuestras historias nacionales específicas, no nos debería llevar al olvido de esto y si así ocurriera corresponde descomponerlo de manera que tales fracasos sean síntomas nos lleven a otra situación excedentaria que, principalmente colisione y rompa definitivamente con aquel ciclo que por *dramático* es a su vez ya, un guión (escena), pues agenda el turno (progresismo/conservadurismo) pero a la vez resiliente al capital moderno y democrático a tiempo de posibilitar y agendar toda imposibilidad emancipatoria y revolucionaria, reproduciendo un espaciamento de tiempo cíclico y crítico vulnerando la decisión política desde la misma decisión colectiva, como *resistencia* a transformarse como Estado. Concluyo en contexto que, la disponibilidad social entonces, no es automática ni estática sino contingente, dual y aparente, pues responde de forma discontinua *más* que a una mecánica simple del estímulo electoral que se reproduce discursivamente moderna -narrativa de *victima* generalmente-, mientras en la cotidianidad nunca se altera la raíz dictatorial, utilitaria y hasta genocida del estado moderno nacional. Muy posiblemente sea esto lo que la materialidad crítica (mágica) de la *disponibilidad social* interpela más de lo que imaginamos, en tanto voluntad colectiva cuyo momento es aun extrañado (escamoteado) pues, ahora en este contexto, no responde exclusivamente al tiempo narrativo lineal o vulgar.

Discontinuidad o segmentariedad refiere entonces a una estrategia investigativa preliminar, que busca pensar ya en el artículo en específico, una realidad territorial excedentaria a partir del *no contacto*, como paso metodológico que implica partir de la realidad del aislamiento voluntario de pueblos segmentados de aquellos pueblos que ya fueron “incluidos” o “integrados” genealógicamente a la razón pública en el curso de una *agenda de libertad*...

Entonces, un punto a debatir es el que bien menciona tu pregunta a partir de la metodología propuesta, para abordar el trabajo de derechos de los PIAV como punto de partida, que es el *no contacto*, dado que, el aislamiento es autodeterminado, acto político (fáctico) pero radicalmente discontinuo, imposible de determinar y con eso se actualiza la crítica de manera ampliada al saber (del saber de lo público), que es lo que intento exponer en un contexto de límite al estado de las cosas en su promesa constitutiva de aparición (justamente ahí, en la panacea máxima de derechos y del reconocimiento público), actualizando la tradición crítica de la *sospecha* que persiste desde su manifes-

tación crítica sistemática y dicha aquí radical —epicúrea, realidad etimológica material, de raíz atómica no determinada y catastrófica—, en el Renacimiento, en el siglo XIX, y que se articula en la cosas como digo, de maneras deficitarias, como lo plural liberal y/o plural nacional, como expresión de lo que sería liberalismo tardío y ampliado en la ruta democrática crítica, digamos, en algunos extremos occidentales con diversidad étnica y territorial pre-existente o ancestral, con respecto a la vida pública colonial y moderna y a la autonomía por ejemplo indígena más concretamente.

Precisamente esta crítica radical antigua persiste y se articula con crítica a la *frontera*, emancipación del tocar —de una tangente civil matemática— de la extinción que, como autodeterminación resulta radical también en la contra-acción de la ida sin retorno, en la [h]u-ida. No se alcanza esa retirada nunca con el saludo, salvo en la discontinuidad territorial que como aporía se espera en la muerte (saludo póstumo), poética porque aquello depende no tanto de *límite* o *fin* sino de la discontinuidad de la línea o límite y, de la separación a la que llevaría la emancipación que, no es criatura de un contrato de libertad en tanto engendro o agenda —reconocimiento— sino en la inmediatez ecológica y material de coordenadas éticas infinitas (sin coordenadas finales, determinadas o fijas). Alguna vez se los vio y cuando esperan verles ahí vuelven sólo los mismos y ya no están, no hay un nuevamente en el retorno sino en la retirada...

Esto en la dotación legal de territorios a los PIAV dijimos que supone *áreas de amortiguamiento* la territorialidad indígena integral respecto a áreas de no contacto; amortiguamiento supone contar con segmentos semi-contactados y con las comunidades indígenas que conquistaron o luchan (en crisis) por territorios indígenas autónomos dentro del Estado (como Entidades Territoriales Autónomas).

Es sintomático sistematizar aquellos contactos que, según se sabe, son entre personas ex-semi-contactadas (y quizás de otro complejos territoriales ya amenazados, integrados y absorbidos) que se retiran y se aíslan de lo que consideran peligroso para su sobrevivencia. En general el contacto también se da discontinuamente, esto es, como contacto indirecto a través de rastros de fuego, extravío de utensilios y herramientas, ramas cortadas, etcétera. Esta es la referencia al no contacto o al contacto discontinuo... Pero la huella es compleja y exponencial en el aislamiento no probado, pues quizás no están ya nunca y tal extrañamiento nos demanda infinitamente.

Discontinuidad territorial fue exigida por los movimientos indígenas en la construcción de la Ley de Autonomías [en Bolivia], por ejemplo, que finalmente fragmenta anti-constitucionalmente los territorios y comunidades indígenas respecto a los Departamentos nacionales, lo que suma obstáculos para el avance autónomo indígena territorial por la condición de pre-existencia de tales territorios respecto a la división política administrativa (colonial y republicana); de ahí que las autonomías indígenas sucumban y degraden en la legislación secundaria respecto a la Constitución Política del Estado.

AA: Finalmente, me gustaría volver sobre la noción y la realidad de la autonomía o autodeterminación de grupos o pueblos (indígenas) en Bolivia, y, en parte, allende. Sobre la noción de autonomía o autodeterminación (autogobierno), en primer lugar: independientemente de su, por así decirlo, enraizamiento en la cultura europea moderna (no sólo lingüísticamente), la autodeterminación no deja de traducir un deseo o aspiración (para cualquier grupo humano, y, quién sabe, también acaso no únicamente humano) de incidir, en parte al menos, en su encaminamiento o abierto destino. Es una demanda que puede venir de “abajo” (por ejemplo, de grupos indígenas tradicionalmente subalternizados por los poderes de turno), pero también desde “arriba” (por ejemplo, de los propios Estados que buscan auto-gobernarse, en parte al menos otra vez, sin imposiciones de los poderes mundiales de la hora). Históricamente, con todo, los sectores dominantes han tendido a resistir las demandas de autonomía de los de “abajo”, con el argumento que ellas fraccionan el orden estatal (en el caso chileno, ese habrá sido el temor que habrá enarbolado la derecha y la extrema derecha en discusiones constitucionales recientes, pero no creo que sea sólo típico de las derechas y extremas derechas chilenas: de ahí que cualquier apelación a la “discontinuidad” al interior del Estado, e incluso al interiores de agrupaciones “menores”, sea una especie de demonio para tales sectores dominantes). ¿Cómo evalúas, de manera general, los avances y los eventuales estancamientos o retrocesos en materia de autonomías (indígenas) en Bolivia en lo que va de este siglo (que, al menos en parte, parece marcar un pequeño giro con respecto a los siglos precedentes, no sólo en Bolivia)? Y, por último, en la medida que la llamada “era planetaria de la técnica/tecnología” (Heidegger) no deja y probablemente no dejará de ser por un buen tiempo, en parte, la nuestra, incluyendo en ese “nosotros” a los grupos, pueblos y organizaciones indígenas al interior de los Estados, ¿piensas que esta “era” o este “tiempo”, que en parte nos toca, es nomás negativo para la ampliación de grados de autonomía (o acaso de auto-hétero-nomías) sociales e indígenas, o percibes en ella algunos trazos más ambiguos o incluso, eventualmente favorables, en la medida que la técnica (tecnología) ni para el ya mentado pensador alemán constituye una suerte de demonio?

CEB: Las autonomías (resumen plural) constituye un debate crucial para distinguir el proyecto moderno que prolonga una razón pública aplanando y/o reconociendo identidades étnicas, donde ciudadanía e igualdad “nacional-revolucionarias” (1952) luego “nacional-plural” (2009) se pretenden universales y hegemónicas, en contraposición al territorio pre-existente, extrañado pero constitucionalizado en “la” nación, reciclando genealógicamente la misma como entidad dual y aparente, como Estado: vista como condensación de intercambio y moneda extensiva crítica (ambas, pre-existencia y nación obtienen un carácter fáctico común, anterior y en pugna, en juego) que es preciso descifrar permanentemente y que regula todo hecho histórico —étnico-racial,

por ejemplo en Bolivia— hasta hoy, como mera forma de ampliación tecnológica y discursiva de una falsa contradicción originaria y de una agenda de libertad crítica — pre-texto, deuda.

Las diferencias y contextos singulares se replican en nuestros países históricamente contrapuestas, generando y reproduciendo tiempo público en crisis y agotamiento: las confederaciones posibles se inscriben en tales esquemas de tiempo, en tanto imposibilidad potencial y utopía histórica. La dualidad constituye horizonte —tránsito abierto— a descifrar, lo que resulta siempre una crítica pendiente y a re-añadir; en el artículo (y otros) intento rescatar de manera no conclusiva, más bien estratégica e indirecta, el sentido ontológico crítico de lo dual y aparente como hecho fáctico —originario— al Estado moderno, planteado por Marx respecto al derecho (Hegel), como una especie de pasaje elíptico necesario a considerar aquí, por ejemplo, en el aparecer público y en el “ser” originario de la autonomía. La dualidad merece un derrotero de análisis de diferenciación y vínculos con la transición de Estado y/o con fenómenos fuera de lo que se considera estrictamente *dualidad de poder* a partir de un órgano de poder proletario en disputa estatal, vale el caso (en alianza subsidiaria campesina indígena, urbano popular); por lo tanto, como interpelación potencial y necesaria a tal sentido (atolladero) de análisis marxista ortodoxo (estratégicamente necesario para el diferenciamiento crítico).

La réplica de la temporización pública, por otra parte, en el texto, sugiere el mundo diferenciadamente como espacialidad ampliada de la *frontera* donde resulta imposible pensar aquella pre-existencia si no es a través de una forma de resistencia crítica (del propio Estado como tal, dual y aparente, constitutivo y mediado por sujetos de derecho), tanto desde abajo como de arriba, esto es, como Estado y sociedad en el mundo (como Mundo); cabe resaltar que “fuera” de la modernidad es justamente esta la vía de pensar la autonomía como dato plural y vía múltiple a la vez⁸, las comillas señalan el hecho utópico de autodeterminación contra-potencial y radical al que Estado y sociedad genealógica y estratégicamente —ambas caras de una misma moneda—, resisten a través del propio reconocimiento de derechos, como estructura ontológicamente crítica entonces, esto es, desde una falsa contradicción (pues Estado y sociedad alternan como lo mismo: aunque su contradicción es proceso de producción, siendo su producto la civilidad, como Estado ampliado y líquido); lo genealógico aquí explica y sirve para descifrar el poder como lapso, re-producción tempo-espacial (espaciamiento), pero al ser crítica su estrategia implica un giro contra-puesto al poder y de ahí la genealogía

⁸ No hay en la CPE de Bolivia la posibilidad de una sola forma de autonomía, siendo aquello conquista del movimiento indígena al plantear aun para la forma digamos clásica con la vía departamental, municipal y regional (paso contrapuesto a la provincia y al corregimiento colonial republicano) la diversidad autonómica que, a la vez fuera puente con las vías múltiples de autonomías indígenas: regional precisamente, municipal y *territorial* que siendo aun proceso intacto (escamoteado), refiere a la reconstitución territorial indígena originaria campesina, ancestral o *pre-existente* (porque persiste más allá de la Colonia y la República).

no solamente es reversible (no-genealógica) sino en tanto consciencia, cuerpo, territorio, resulta redimible (constitutiva) y de ahí transformable (revolucionaria). En el texto intento exponer este giro (que especialmente señala como giro de conocimiento práctico) evidenciando la modernidad como inversión mediante una crítica dirigida a descifrar: ¿qué implica así, el re o des-invertir como paso metodológico discontinuo, segmentario —del *no contacto* de y con segmentos indígenas radicalmente autodeterminados—?, esto es, como crítica de la autonomía, al considerar e incidir en lo posible y, en general, la aparición pública y la autodeterminación radical indígena (desde el aislamiento voluntario como acto político radical de autodeterminación).

De ahí que las autonomías resultan constitutivas entonces, en sentido emancipatorio, pues exigen desciframientos de la aporía moderna (soberanía paradójica) contenida en lo dual y aparente del reconocimiento de derechos (base constitutiva de la autonomía en general), como civilidad en crisis, a partir de realidades radicales de autodeterminación contra-estatal (entendiendo al Estado entonces en crisis de identidad calculada y reproducida, en resistencia: hay aquí también un giro de la dualidad a la resistencia del Estado como tal, como paso investigativo a retomar); en tal paso se precisa ineludiblemente descifrar al Estado implicando *trabajo, energética*, como agenda de mundo —*civilidad*—, desde la propia vivencia crítica, siendo Estado (id-entidad, estado de modernidad: lapso o espacio de tiempo que, como consciencia implica al territorio —cuerpo— como *espacialidad energética*, escritura en tanto lugar sin lugar —Brañez, 2003a: 15), y en esto es que posiblemente se fracase y redima una y otra vez, sin agenda ni ciclos pre-establecidos necesariamente (más allá de los progresismos).

En relación a tal resistencia, las autonomías con tenor plural y múltiple, si bien han resultado entonces de un proceso acumulado de pugnas, formalizado en Bolivia con una nueva constitución (emergiendo y/o continuando un sistema estatal producto de posguerras internas e internacionales —Zavaleta, 2013: 149), se expresa hoy en antecedentes históricos diferenciados donde la “Región” compuesta por Departamentos y Provincias que aparecen como escudo territorial (administrativo-político) de élites señoriales cuyo proyecto liberal-burgués a pesar de ser trunco, es re-activo y complejo, pues si bien nunca llegan a consolidar nación, enajenan con la liberación de mano de obra barata, trabajo, capital tributario (indígena) y tierras, el excedente mal heredado de la colonia —reproducido en la República— por tales élites señoriales atrapadas en sus propias fronteras —en guerra (étnica)—, que es como se reproduce local y globalmente hoy el mundo deficitario del capital como tal. En casos donde al Estado, debido a sus propias condiciones históricas y geo-estratégicas, le ha resultado en apariencia posible unificar, cohesionar, anexar y limpiar étnicamente sus fronteras (como sería el caso de “Chile o nada”) y, a pesar de forjar “mejor” una burguesía nacional, tampoco escapa a otras formas de dualidad del poder —tanto imperial como referido a lo imprevisible de

la territorialidad comunitaria y ancestral — que hoy en día vemos de manera también radical —proporcional a tal consigna nacional unívoca, genocida— para preguntar: ¿cómo aquella pre-existencia territorial cruza la línea histórica nacional elegida y se dice, afirma y siente (excede) como país radicalmente anterior Otro al propio tiempo público racional y vulgar...?

Menciono así en el texto que hay una agenda evolutiva visible o invisible, humana y artificial (de cosas mediadas e intermediadas), que hace posible asimismo una segmentariedad energética posible; más allá del contacto interpersonal directo, aspecto que podrá vincularse de formas más convenientes que otras, suponen espectros que amenazan con riesgos inconmensurables a colectivos aislados voluntariamente, debido justamente a la tecnología civilizadora y secular en general. Esto sólo anuncia lo observable por lo que vendrá y el *trabajo* que supone avanzar o adelantar en relación a la vulnerabilidad general, ya no de grupos específicos sino que a través de ellos involucra a todos (humanidad y naturaleza, planeta), pues somos altamente vulnerables a la autonomía que supone el capital como vínculo de modernidad, progreso, libertad, democracia. Planteo que es en este punto que se agota la teoría y el sujeto de la autonomía, dado que es posible observar que el curso en el que se marcha y de la manera en que se nos lanza no puede ya traducir lo imprevisible y paradójico, salvo aplanando virtualmente “la” realidad dicha pública.

Es previsible que el satélite que no se expone a la vista común o que el dron, monitoreando ambos hoy un territorio indígena, sean impuestos a la experiencia de quien rechaza el contacto, que le cause zozobra, curiosidad y que en todo caso confirme su voluntad de aislamiento, correspondida con declaración de áreas de protección, conservación y/o amortiguamiento; es factible pensar (dar cuenta) que eso ya ocurrió de otras maneras con el paso de un avión, el ruido de un motor, el hierro, dinero, semillas, vestimenta o el idioma (la religión misional cristiana y evangélica que persiste) y haya sido apreciado como positivo y necesario, justamente por tratarse de derechos y así de políticas implícitas o explícitas de la diferencia (a través de leyes, reglamentos y protocolos).

Es posible (urgente y necesario) pensar que el mismo poder de autodeterminación emancipe de aquello mismo que les bautiza y determina con el nombre de “indígenas”, “no contactados”, “en aislamiento”, de los que los diferencia, y que se comiencen a preguntar el significado de tales determinaciones y nombres, como ya ocurre (GTI-PIACI, 2025: 41), se emancipen del medio o la institucionalidad que aboga y lucha por ellos y por sus derechos, a su cuenta como protagonistas dudosos, y luchen ya no solamente por su liberación sino de la humanidad toda como sujeto histórico o *agenda* en conjunto, prisionera de ilusiones, apariencias y teorías, que se dicen y se prometen, pero que en su complejidad paradójica e irónicamente se cumplen (e in-cumplen).

Dar cuenta de este giro que mencionas como “auto-hetero-nomías” es contra-esperar-se en una responsabilidad y deber infinitos (Levinas, 2002), de lo que originalmente plantea una tradición crítica del conocimiento a pensar y descifrar ahora la extinción posible de la vida, por la guerra.

Respecto a eso y a la bio-tecnología-política (algorítmica y excepcional, del Covid por ejemplo) al límite de la autonomía, interpelando y ocupando cuerpo, territorio y consciencia, a propósito de la aparición pública, como excepcionalidad justamente, toca pensar a todxs allí de alguna manera proletarizadxs, pues en tanto *espacialidad energética* el trabajo sobre-estructural que alimenta el capital, como *juego* que sobrepone, resiente y desquicia (extraña y despoja), en que viviente - burgués se confunden, descifran y saben como lo mismo (como “*piel de león política*” —Marx,1844: 7) y, a la vez roles duales y aparentes (de predador y víctima, por ejemplo), se disuelven, implicando una virtualidad paradójica e impredecible que agota la propia materialidad y reproducción cíclica del capital y de su crisis constitutiva; el propio ritmo del capital y su crisis que implica la sobrevivencia planetaria no resultan ya en progreso o fin, y así el propio paso de extinción (más allá de ciclo y duelo), por lo menos de una humanidad extrema y como tal, daría paso a otro mundo y planeta —otra internacional quizás (Derrida, 1995, 1998: 30, 38)— mas no a la inversa, donde el mundo siguiera una guía o guion de alternancia cíclica permanente; es, en todo caso, dando cuenta de lo catastrófico como intentamos alinear y exceder a la vez, crisis-energética-vida.

REFERENCIAS

BRAÑEZ C., Carlos Eduardo. (2025). *AUTONOMÍAS INDÍGENAS Y RESISTENCIA ¿Qué pasa con la autodeterminación? Para una crítica al estado de las cosas en el discurso público moderno*. La Paz - Bolivia. Pp. 22.

----- (2023a). “*Deconstrucción y consciencia. Espacialidad energética ‘interior’.*”. Encuentro de teoría crítica. 16,17, 23, 24 de noviembre de 2023. Ponencia Mesa N° 1. CIDES-UMSA.

https://www.academia.edu/111368128/Pensamiento_excedentario

----- (2023b). “*La ola conservadora sobre América Latina*”. (3) La ola conservadora sobre america latina | Carlos Brañez - Academia.edu, La ola conservadora sobre América Latina | Analytica del Sur

----- (2023c). *Desviación catastrófica*. (18) DESVIACIÓN CATASTRÓFICA | Carlos Brañez - Academia.edu. Pp. 16.

CEJIS, LAND IS LIFE. (2021). *Situación de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario en Bolivia*. Con el apoyo de: IWGIA y DIAKONIA. Pp. 228.

DERRIDA, Jacques. (1995, 1998). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, 1995. Madrid. Pp. 196.

GRUPO DE TRABAJO INTERNACIONAL PARA LA PROTECCIÓN DE PUEBLOS EN AISLAMIENTO Y CONTACTO INICIAL / GTI-PIACI. (2025). *Principios y directrices para la formulación de Metodologías de Reconocimiento de la Existencia de Pueblos Indígenas en Aislamiento en América del Sur*. Informe Regional de Metodología. Análisis de metodologías en Suramérica. Pp. 284.

LEVINAS, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca. Sexta edición. Pp. 315.

MARX, Karl. (1844). *Sobre la cuestión judía*. Deutsch-Französische Jahrbücher. Pp. 21.

TAPIA M., Luis. (2002). *LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO LOCAL. Historia y política en la obra de Rene Zavaleta*. Muela del diablo Editores. CIDES-UMSA. Primera Edición. La Paz. Bolivia. Pp. 465.

ZAVALETA M. René. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI editores. México-España-Argentina- Colombia. Primera Edición. Pp. 273.

ZAVALETA MERCADO, René. (2013). *Obra Completa I y II. Ensayos 1957-1974 / Ensayos 1975-1984*. Edición de Mauricio Souza Crespo. Plural Editores. La Paz - Bolivia. Pp. 788/680.