

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría de Investigación en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo

Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo

**Estudio ecolingüístico en la comunidad moxeño trinitaria de Santísima Trinidad,
TIPNIS Bolivia**

Danissa Candelaria Álvarez Salazar

Tutora: Alicia del Rosario Ortega Caicedo

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

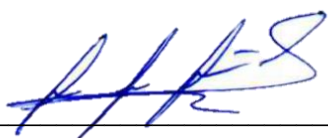
Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Danissa Candelaria Álvarez Salazar, autor de la tesis intitulada “Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo: estudio ecolingüístico en la comunidad moxeño trinitaria de Santísima Trinidad, TIPNIS Bolivia“, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Investigación en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

4 de abril de 2025

Firma: _____



Resumen

Esta investigación analiza la compleja interrelación entre la vitalidad de la lengua moxeño trinitaria, los saberes etnoecológicos tradicionales y las presiones extractivistas en la comunidad de Santísima Trinidad (TIPNIS, Bolivia). Empleando metodología etnográfica durante 2024, realicé observación participante, entrevistas a profundidad con sabios locales y análisis comparativo del léxico moxeño entre registros históricos (Marban, 1701) y usos contemporáneos. El estudio adopta un marco teórico interdisciplinario que articula la ecolingüística (Ecosistema Integral de la Lengua), la etnoecología y la ecología política para comprender cómo estas tres dimensiones se influyen mutuamente. Los resultados demuestran una significativa reducción en la especificidad terminológica relacionada con el entorno natural, mientras persisten conocimientos etnoecológicos sobre plantas medicinales principalmente entre mujeres adultas mayores. He documentado cómo el proyecto carretero Villa Tunari-San Ignacio de Moxos y la expansión del cultivo de coca generan transformaciones no solo en el paisaje físico sino también en las relaciones socioculturales y las conceptualizaciones ontológicas del territorio. Una conclusión relevante es que el desplazamiento lingüístico no constituye un fenómeno aislado, sino que ocurre simultáneamente con transformaciones territoriales y erosión de conocimientos tradicionales, formando parte de procesos sistémicos de despojo territorial y epistemológico característicos de la expansión de fronteras extractivas en la Amazonía.

Palabras clave: diglosia socioecológica, metabolismo extractivo, memoria biocultural, revitalización lingüística, capitaloceno, ontologías territoriales

A las sabias y sabios de la comunidad de Santísima Trinidad, guardianes de la memoria moxeño trinitario, quienes tejen palabras que nombran lo que otros no ven, que, a través de cada sonido de su lengua, hacen florecer conocimientos que nutren la vida, restauran el cuerpo y protegen la tierra.

Agradecimientos

La culminación de esta investigación para la Maestría de Investigación en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo representa un viaje intelectual y personal que no habría sido posible sin el apoyo de diversas personas e instituciones que merecen mi más profundo reconocimiento.

Quiero expresar mi sincera gratitud a la Coordinadora Ecuatoriana de Organizaciones para la Defensa de la Naturaleza y el Medio Ambiente (CEDENMA) por su invaluable soporte económico, que hizo posible la realización del trabajo de campo y el desarrollo integral de esta investigación.

Mi más profundo agradecimiento a mi tutora, Dra. Alicia Ortega, cuya guía académica, paciencia y compromiso excedieron con creces sus responsabilidades formales. Sus observaciones incisivas y su capacidad para ayudarme a encontrar mi propia voz en medio de la complejidad teórica fueron decisivas para dar forma a esta investigación. Su acompañamiento constante transformó los momentos de incertidumbre en oportunidades de aprendizaje y crecimiento.

A la doctora Miriam Lang, coordinadora del programa, le agradezco profundamente por haber creado un espacio académico donde el pensamiento crítico y el compromiso político se entrelazan de manera orgánica. Su visión sobre la ecología política como herramienta para repensar nuestras relaciones con el territorio ha sido una inspiración constante en mi formación.

Extiendo mi reconocimiento a todo el cuerpo docente de la Maestría en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo, quienes desde diferentes disciplinas y perspectivas contribuyeron a ensanchar mis horizontes teóricos y metodológicos. Sus enseñanzas trascienden lo académico para convertirse en herramientas de transformación social.

A mis compañeras y compañeros de la maestría, con quienes compartimos largas jornadas de debate, momentos de crisis y celebraciones, les agradezco por haber conformado una comunidad de aprendizaje donde la solidaridad y el apoyo mutuo fueron valores fundamentales. Las conversaciones informales, las lecturas compartidas y los comentarios a los borradores preliminares de este trabajo enriquecieron sustancialmente tanto el proceso como el resultado final.

Un agradecimiento especial merece la Fundación de Apoyo a Poblaciones Indígenas (SAMMA), que me abrió las puertas para establecer los primeros vínculos con la comunidad de Santísima Trinidad y me permitió construir relaciones de confianza fundamentales para el desarrollo de esta investigación.

Mi más profunda gratitud a la comunidad de Santísima Trinidad, verdadera protagonista y coautora de este trabajo. A sus autoridades tradicionales, particularmente al corregidor Adolfo Moye, por permitirme ingresar a su territorio y aprender de sus experiencias. A doña Jovita Yuvanure, doña Rosario Rosendi, don Victor Guaji, don Francisco Saavedra y todos los sabios y sabias que generosamente compartieron sus historias, conocimientos y preocupaciones conmigo. Cada momento compartido con ustedes ha sido no solo un aprendizaje académico sino una lección de vida sobre resistencia, adaptación y dignidad. Este trabajo pretende ser un modesto aporte a la visibilización de sus luchas y saberes, con la esperanza de contribuir a la defensa de su patrimonio biocultural.

A todos y todas, mi eterna gratitud.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero Análisis sociolingüístico de las lenguas en la comunidad de Santísima Trinidad	25
1. Antecedentes históricos del pueblo moxeño Trinitario	25
1.1. El encuentro con la misión jesuítica	25
1.2. Las reducciones misionales y la persistencia cultural moxeña	27
1.3. Movimientos de resistencia y transformaciones sociolingüísticas en el pueblo Moxeño.....	31
2. Datos históricos y descripción de la comunidad de Santísima Trinidad en el TIPNIS	38
3. Vitalidad de la lengua moxeño trinitario y ámbitos de uso	47
3.1. Comunicación y funciones del lenguaje en el contexto comunitario	50
3.2. Bilingüismo en la comunidad Santísima Trinidad: Evidencias y clasificación..	52
3.3. Diglosia y mercado lingüístico: La valoración social de las lenguas	55
3.4. Ámbitos de uso y distribución funcional de las lenguas.....	59
Capítulo segundo Perspectivas ecolingüísticas en relación entre lenguaje y el entorno natural	61
1. La lengua, el territorio y la ecología como una aproximación ecosistémica.....	61
1.1. Conocimiento etnoecológico y transmisión de saberes en contextos de erosión lingüística	62
1.2. Transformaciones léxicas y memoria biocultural	67
2. Del biocentrismo al antropocentrismo.....	72
2.1. El moxeño trinitario como una lengua biocéntrica: integrando lo humano en la red de la vida	72
2.2. El castellano como lengua antropocéntrica en la comunidad de Santísima Trinidad	75
2.3. Lenguas capitalocéntricas, la naturaleza como recurso y mercancía en la actualidad.....	76
2.4. Híbridos y tensiones: navegando múltiples modelos lingüísticos en territorios concretos.....	78

3. Cambios socioterritoriales, políticas de reasentamiento y sus efectos ecosistémicos	80
Capítulo tercero Neoextractivismo y territorialidades en conflicto: El caso del TIPNIS	85
1. Infraestructura, extractivismo y poder: La Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos	85
1.1. El proyecto carretero como expresión del neoextractivismo progresista	85
1.2. Discursos de legitimación y justificación del extractivismo	87
1.3 Visiones contrastantes sobre desarrollo y territorio.....	90
2. Transformaciones socioecológicas y culturales: El caso de la Coca.....	93
2.1. La coca como expresión del metabolismo extractivo.....	93
2.2. Legalidad, normatividad y prácticas productivas	95
2.3. Transformaciones socioecológicas y metabolismo social	96
Conclusiones.....	98
Obras citadas.....	106
Anexos.....	112
Anexo 1: Guía de observación participante.....	112
Anexo 2: Guía de entrevista a profundidad	113
Anexo 3: Herramienta para análisis del discurso	114
Anexo 4: Mapa de ubicación de la comunidad.....	115

Introducción

Bolivia, reconocido como uno de los 17 países megadiversos a nivel mundial, alberga una extraordinaria riqueza tanto en biodiversidad como en diversidad cultural y lingüística. Esta convergencia de diversidades no es casual: los 36 pueblos indígenas oficialmente reconocidos en el país han desarrollado, a lo largo de milenios, sistemas de conocimiento y prácticas culturales íntimamente vinculados a los ecosistemas que habitan. En este contexto, los territorios indígenas se configuran como espacios donde la diversidad biológica, cultural y lingüística se entrelazan y se sostienen mutuamente.

El Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), con sus más de un millón de hectáreas, constituye un claro ejemplo de esta interrelación. En este territorio habitan diversas comunidades indígenas, entre ellas Santísima Trinidad, conformada principalmente por población moxeña trinitaria. Esta comunidad, fundada en 1979 como resultado de políticas de reasentamiento impulsadas por agentes religiosos, se encuentra actualmente en una zona de alta vulnerabilidad, caracterizada por múltiples presiones extractivistas y territoriales.

El trabajo etnográfico realizado en Santísima Trinidad, entre los meses de junio a septiembre, ha revelado una compleja situación sociolingüística, donde la lengua moxeña trinitaria experimenta un acelerado proceso de desplazamiento. Los datos recogidos muestran que el uso activo de la lengua ha quedado restringido principalmente a personas mayores de 60-65 años, mientras las generaciones más jóvenes presentan diversos grados de bilingüismo pasivo o han perdido completamente la competencia en la lengua originaria. Esta situación ha sido documentada a través de entrevistas con sabios y autoridades comunitarias quienes coinciden en señalar la progresiva reducción de ámbitos de uso de la lengua moxeña trinitaria.

Paralelamente, se ha identificado que uno de los pocos dominios donde la lengua originaria mantiene cierta vitalidad es en las prácticas de medicina tradicional y en el conocimiento sobre plantas medicinales. Los testimonios de curanderos locales evidencian un rico acervo de saberes etnoecológicos codificados en la lengua moxeña trinitaria, incluyendo denominaciones específicas, propiedades medicinales y formas de preparación de diversas plantas utilizadas para tratar enfermedades comunes. Sin embargo, la comparación de este léxico actual con registros históricos como “El arte de

la lengua moxa” del Padre Pedro Marban (1701) muestra una significativa reducción en la especificidad terminológica, particularmente en categorías relacionadas con el entorno natural.

Esta erosión lingüística y del conocimiento etnoecológico ocurre en un contexto de intensas transformaciones territoriales. La investigación ha documentado cómo el proyecto de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos el año 2008 y la expansión de cultivos comerciales como la coca están reconfigurando el paisaje físico y social de la comunidad. Los testimonios de comunarios muestran complejas estrategias discursivas y prácticas mediante las cuales la población navega estas presiones, negociando su posición entre diferentes concepciones del desarrollo y del territorio.

En este escenario, surge la pregunta central que ha guiado esta investigación: ¿Cómo se configura la interrelación entre la situación sociolingüística del moxeño trinitario, los conocimientos etnoecológicos sobre plantas medicinales y las presiones extractivistas sobre el territorio en la comunidad de Santísima Trinidad? Este cuestionamiento busca comprender las dinámicas específicas mediante las cuales estas tres dimensiones: lengua, conocimiento ecológico y territorio se influyen mutuamente, tanto en procesos de erosión como en posibles estrategias de resistencia y revitalización.

La presente investigación adquiere relevancia tanto académica como socioambiental por varias razones fundamentales que se han confirmado y profundizado a través del trabajo etnográfico realizado en la comunidad de Santísima Trinidad.

En primer lugar, el estudio aporta documentación empírica sobre un fenómeno escasamente investigado: la interrelación entre procesos de desplazamiento lingüístico y transformaciones socioecológicas en contextos indígenas amazónicos. Los datos recogidos evidencian que la pérdida de la lengua moxeña trinitaria no constituye un fenómeno aislado, sino que ocurre simultáneamente con transformaciones en las prácticas territoriales y en la transmisión de conocimientos etnoecológicos. Comprender estas interconexiones resulta crucial tanto para la lingüística como para los estudios sobre conservación biocultural, pues permite identificar factores sistémicos que inciden en la pérdida simultánea de diversidad lingüística y biológica.

En segundo lugar, la investigación ha documentado un valioso corpus de conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales que permanecían sin registro sistemático. Los testimonios de curanderas no solo preservan taxonomías y propiedades medicinales específicas, sino que revelan una compleja comprensión de las relaciones ecológicas que sustenta prácticas sostenibles de aprovechamiento de recursos. Este

conocimiento adquiere particular relevancia en un contexto global donde la pérdida de biodiversidad y el cambio climático hacen cada vez más urgente recuperar y valorizar saberes ecológicos alternativos a los modelos extractivistas dominantes.

Adicionalmente, el análisis de las transformaciones en el léxico moxeño trinitario relacionado con el entorno natural proporciona evidencia sobre los vínculos entre diversidad lingüística y conocimiento ecológico. La comparación entre registros históricos y usos contemporáneos revela cómo la pérdida de especificidades léxicas (por ejemplo, las distintas categorías para tipos de ríos o tierras) refleja cambios en las relaciones con el territorio. Esta dimensión ecolingüística contribuye a comprender cómo las lenguas no solo describen, sino que configuran activamente nuestra forma de percibir y relacionarnos con el mundo natural.

Desde una perspectiva social y política, la investigación resulta particularmente oportuna por analizar las complejas dinámicas de un territorio que ha sido epicentro de intensos conflictos socioambientales en Bolivia. El caso de la carretera del TIPNIS ha simbolizado las tensiones entre diferentes modelos de desarrollo, y el presente estudio aporta una mirada desde dentro de las comunidades afectadas, documentando cómo los habitantes de Santísima Trinidad navegan estas presiones, desarrollando estrategias discursivas y prácticas que no pueden reducirse a simples posiciones de aceptación o rechazo.

Finalmente, esta investigación se inscribe en lo que entiendo como pensamiento decolonial, no como un simple enfoque metodológico, sino como un proyecto político-intelectual situado que busca la transformación de las relaciones de poder/saber que han caracterizado la colonialidad. Siguiendo a Catherine Walsh, entiendo la decolonialidad como una apuesta por “pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos” (Walsh 2017, 25).

Mi apuesta decolonial implica caminar-pensar junto a las sabias y sabios moxeños trinitarios como intelectuales orgánicos de sus comunidades, reconociendo que doña Jovita Yuvanure, don Victor Guaji, doña Rosario Rosendi y don Francisco Saavedra son productores de conocimiento con igual legitimidad epistémica que los autores académicos que cito. Sus reflexiones sobre territorio, lengua y resistencia no constituyen “datos” para mi análisis, sino pensamientos complejos que interpelan y enriquecen los marcos teóricos occidentales desde sus propias matrices de conocimiento.

Esta investigación busca contribuir a lo que Silvia Rivera Cusicanqui denomina “epistemología ch'ixi”, donde diferentes sistemas de conocimiento conviven en tensión creativa sin síntesis homogeneizadoras. En este sentido, el diálogo entre ecolingüística occidental y saberes moxeños sobre territorio no pretende validar estos últimos desde parámetros académicos hegemónicos, sino generar nuevas comprensiones que nutran tanto los debates teóricos como los procesos concretos de resistencia territorial y revitalización lingüística.

La perspectiva decolonial orienta esta investigación hacia la construcción de lo que Aníbal Quijano llama “conocimiento liberador”, que contribuya a desmontar las estructuras de poder que han naturalizado el despojo territorial y la extinción de lenguas indígenas como procesos inevitables del “desarrollo”. Por ello, más que extraer conocimiento sobre la comunidad de Santísima Trinidad, esta investigación aspira a co-producir reflexiones que fortalezcan las luchas por la autonomía territorial y la dignidad cultural de los pueblos indígenas amazónicos.

El objetivo general de esta investigación es analizar la interrelación entre la diversidad lingüística del pueblo moxeño trinitario, la biodiversidad de plantas medicinales utilizadas tradicionalmente y el conocimiento etnoecológico asociado a estas plantas en la comunidad de Santísima Trinidad, para comprender cómo la lengua influye en la conceptualización, categorización y el cuidado del territorio y sus recursos curativos desde un enfoque ecolingüístico. Los objetivos específicos responden a examinar la situación sociolingüística de la comunidad de Santísima Trinidad, documentando los procesos históricos, la vitalidad actual de la lengua moxeño trinitaria y los patrones de bilingüismo y diglosia presentes en diferentes ámbitos. Otro objetivo es analizar las perspectivas ecolingüísticas en la relación entre lengua y medio ambiente, explorando cómo los conocimientos etnoecológicos tradicionales se transmiten a través de la lengua moxeño trinitaria y documentando las transformaciones léxicas relacionadas con el territorio y sus recursos. Finalmente, identificar y analizar las presiones extractivistas sobre el territorio de Santísima Trinidad, particularmente el proyecto carretero y la expansión de cultivos comerciales, examinando sus impactos en las relaciones socioecológicas y en la vitalidad lingüística y cultural de la comunidad.

Como lingüista de formación, mi acercamiento a esta investigación también se nutre de una convicción profunda sobre el valor intrínseco de todas las lenguas humanas y el derecho de las comunidades a desarrollar y transmitir sus sistemas lingüísticos sin interferencias violentas. Mi formación disciplinar me ha enseñado que cada lengua

constituye una forma única de organizar la experiencia humana y de relacionarse con el mundo, lo que implica que la pérdida de cualquier lengua representa una disminución irreversible de la diversidad del pensamiento humano.

Desde el activismo lingüístico, rechazo las narrativas que naturalizan la extinción de lenguas indígenas como procesos inevitables del “progreso” o la “modernización”. Si bien es cierto que las lenguas, como los seres vivos, tienen ciclos vitales, considero que existe una diferencia fundamental entre los procesos de cambio lingüístico endógenos, que responden a dinámicas propias de las comunidades hablantes, y los procesos de desplazamiento forzado que resultan de políticas sistemáticas de asimilación, despojo territorial y violencia epistémica.

En el caso del moxeño trinitario, mi posicionamiento como lingüista comprometida me lleva a afirmar que, si una lengua debe llegar al final de su trayectoria histórica, esto debería ocurrir en condiciones de dignidad, con sus hablantes teniendo acceso pleno a sus territorios ancestrales, con sus conocimientos siendo valorados y transmitidos según sus propias lógicas culturales, y con sus comunidades ejerciendo autonomía sobre sus procesos educativos y culturales. Lo que observé en Santísima Trinidad no es el final natural de una lengua, sino su estrangulamiento sistemático por factores externos vinculados al neoextractivismo, la colonización interna y la imposición de modelos de desarrollo ajenos a las ontologías moxeñas.

Mi compromiso desde el activismo lingüístico no se limita a la documentación o preservación de la lengua como patrimonio cultural, sino que se extiende a la comprensión crítica de las condiciones sociopolíticas que amenazan su vitalidad. Esto significa reconocer que la revitalización lingüística no puede desligarse de la defensa territorial, la autonomía alimentaria, la gestión comunitaria de recursos naturales y la resistencia frente a proyectos extractivistas que fragmentan los ecosistemas lingüísticos.

Desde esta perspectiva, mi investigación se posiciona en lo que podríamos llamar “lingüística militante”, que entiende el estudio de las lenguas no como ejercicio académico desinteresado sino como herramienta para fortalecer procesos de resistencia cultural y territorial. Mi apuesta es que el análisis ecolingüístico pueda contribuir a visibilizar cómo la defensa de la diversidad lingüística y la defensa de la diversidad biológica constituyen dimensiones inseparables de un mismo proyecto de transformación civilizatoria.

Mi aproximación metodológica a la comunidad de Santísima Trinidad se construyó a partir de una relación previa establecida durante mi trabajo con la Fundación

de Apoyo a Poblaciones Indígenas (SAMMA) entre 2022 y 2023. Durante este período, facilité talleres sobre prevención de la violencia que me permitieron no solo conocer la comunidad en términos físicos, sino establecer vínculos significativos con autoridades y miembros de la comunidad. Esta experiencia previa configuró un capital relacional fundamental para el posterior desarrollo de la investigación académica, facilitando el acceso al campo y generando condiciones favorables de confianza y reciprocidad.

La negociación formal del acceso para el trabajo etnográfico se realizó en mayo de 2024, aprovechando la festividad de la Santísima Trinidad, momento de particular significación para la comunidad. Durante esta visita, presenté la propuesta de investigación al corregidor, quien posteriormente la sometió a consideración en una reunión del cabildo indigenal. Es importante destacar que la aceptación comunitaria no fue pasiva, sino que estuvo acompañada por una solicitud específica: que la investigación abordara el conocimiento sobre plantas medicinales, tema que había adquirido renovada relevancia durante la pandemia de COVID-19, cuando la comunidad experimentó serias dificultades sanitarias y debió recurrir a sus saberes tradicionales.

El trabajo de campo se estructuró en dos etapas: una primera inmersión intensiva de mes y medio, entre finales de junio y mediados de agosto de 2024, y una segunda entrada más breve durante septiembre del mismo año. Esta última estuvo significativamente condicionada por los incendios forestales que afectaron la región, circunstancia que, aunque limitó ciertos aspectos del trabajo, proporcionó un contexto particular para observar las estrategias adaptativas de la comunidad frente a fenómenos ambientales extremos.

Se adoptó un enfoque metodológico cualitativo de corte etnográfico, que me permitió comprender las complejas interrelaciones entre lengua, conocimiento ecológico y territorio desde la perspectiva de los propios actores. Esta aproximación resultó particularmente adecuada para captar el carácter situado y contextual de las prácticas sociolingüísticas y su vinculación con saberes ambientales específicos. Las técnicas principales de recolección de datos fueron:

Entrevistas a profundidad con sabios y sabias de la comunidad, particularmente aquellos reconocidos por sus conocimientos sobre medicina tradicional. Estas entrevistas, conducidas en castellano, pero incorporando términos y conceptos en moxeño trinitario, se orientaron a documentar tanto el léxico especializado como las narrativas y explicaciones sobre propiedades medicinales, formas de preparación y prácticas curativas, especialmente aquellas relacionadas con enfermedades respiratorias. Los

principales interlocutores fueron doña Jovita Yuvanure, doña Rosario Rosendi y don Victor Guaji, quienes representan a la generación de hablantes competentes de la lengua originaria.

Observación participante en diversos contextos de la vida comunitaria, incluyendo prácticas cotidianas, actividades productivas, ceremonias religiosas y asambleas comunales. Acompañé a don Francisco Saavedra a su chaco, participé en la preparación de remedios tradicionales con doña Jovita, y asistí a diferentes espacios de socialización donde pude observar el uso efectivo de las lenguas en contextos naturales. Esta técnica me permitió contrastar los discursos explícitos sobre la lengua y los conocimientos tradicionales con las prácticas comunicativas reales.

Análisis documental comparativo entre registros históricos del moxeño trinitario, particularmente “El arte de la lengua moxa” del Padre Pedro Marban (1701), y el uso contemporáneo documentado durante el trabajo de campo. Esta técnica fue especialmente valiosa para identificar transformaciones léxicas y conceptuales relacionadas con el entorno natural y sus clasificaciones.

Para comprender la dimensión discursiva del neoextractivismo, resulta pertinente incorporar la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso (ACD) propuesta por van Dijk (2009). Entiendo por discurso, siguiendo a este autor, no solo el texto o habla como producto, sino el evento comunicativo completo que incluye actores sociales, contextos, cognición social y las funciones e ideologías que subyacen a las prácticas comunicativas.

Para el análisis crítico del discurso desarrollado en el capítulo tercero, se seleccionaron las declaraciones de Álvaro García Linera sobre el proyecto carretero del TIPNIS por constituir la articulación más sistemática de las estrategias discursivas del neoextractivismo progresista boliviano. Como entonces vicepresidente y principal ideólogo del proyecto, García Linera elaboró las justificaciones centrales para legitimar esta intervención territorial. El corpus se compone de fragmentos extraídos de su libro “Geopolítica de la Amazonía” (2017).

Las categorías analíticas trabajadas incluyen estrategias de legitimación mediante justificaciones técnicas y apelaciones nacionalistas, operaciones de fragmentación que cuantifican y descontextualizan impactos socioambientales, construcción de polarizaciones ideológicas, naturalización de decisiones políticas, e identificación de silencios y ausencias en el discurso oficial. La codificación se realizó manualmente identificando estas estrategias en los enunciados, contrastándolas posteriormente con testimonios comunitarios.

El análisis de los datos se realizó mediante un proceso inductivo de identificación de categorías emergentes, triangulando la información obtenida a través de las diferentes técnicas. Este enfoque permitió comprender de manera holística las interrelaciones entre los ejes de estudio, prestando particular atención a la manera en que los procesos de erosión lingüística, transformación territorial y cambios en prácticas productivas se influyen mutuamente.

Una consideración metodológica fundamental fue el tratamiento ético de la investigación. Si bien no se implementaron consentimientos informados individuales escritos, dado que la participación fue aprobada colectivamente en el cabildo indigenal siguiendo las formas organizativas propias de la comunidad, mantuve un compromiso constante con principios de confidencialidad, reciprocidad y devolución de resultados. Este compromiso se materializó en conversaciones regulares con las autoridades sobre los avances de la investigación y en la promesa de compartir el documento final con la comunidad.

Esta aproximación metodológica, situada cultural y territorialmente, me permitió acceder a las complejas interrelaciones entre diversidad lingüística, saberes etnoecológicos y transformaciones territoriales, generando un conocimiento coproducido que aspira a contribuir tanto al campo académico como a los procesos de reflexión comunitaria sobre las dinámicas contemporáneas que afectan su patrimonio biocultural.

Esta investigación se sustenta en un marco teórico interdisciplinario que articula aportes de la ecolingüística, la etnoecología y la ecología política, perspectivas complementarias que permiten comprender la compleja interrelación entre lengua, biodiversidad y territorio en la comunidad de Santísima Trinidad.

Desde la perspectiva ecolingüística, se adopta el enfoque de la lingüística ecosistémica desarrollada por Couto (2013, 2015, 2019), que considera a la lengua como un sistema que mantiene interrelación con otros componentes del ecosistema: medio ambiente físico, social y mental. El Ecosistema Integral de la Lengua (EIL) está formado por tres elementos fundamentales: la lengua (L), el pueblo (P) y el territorio (T), interrelacionados de manera dinámica. Esta perspectiva teórica permite analizar cómo las transformaciones en cualquiera de estos tres componentes impactan en los otros, explicando por ejemplo cómo los cambios territoriales derivados de presiones extractivistas afectan las condiciones de vitalidad lingüística. Couto (2018) argumenta que la ecolingüística debe estudiar las consecuencias lingüísticas y culturales de la

convivencia con el medio natural, atendiendo especialmente a cómo una población codifica, nombra y relaciona los elementos de su entorno a través de la lengua.

La etnoecología lingüística, como rama de la lingüística ecosistémica, resulta particularmente relevante para este estudio. Definida por Couto (2007) como “el estudio de cómo pequeñas comunidades se interrelacionan con plantas, animales y con el propio lugar o territorios en que se encuentran”, esta disciplina nos permite comprender cómo las palabras empleadas por miembros de comunidades tradicionales para designar los nombres y cualidades de plantas, animales y elementos de su entorno natural representan un saber compartido que existe en la memoria colectiva de los hablantes.

El estudio se nutre también de los aportes más amplios de la etnoecología, entendida como “el estudio de los sistemas de conocimientos, prácticas y cosmovisiones de los diferentes grupos culturales sobre su ambiente natural” (Toledo 2002). En este marco, se incorporan las contribuciones de Philippe Descola (2001, 2002, 2005, 2010) sobre las diferentes ontologías que estructuran las relaciones entre humanos y no-humanos. Descola propone superar la dicotomía naturaleza-cultura para entender estas entidades como inseparables, tanto en su definición como en su relación. Su caracterización del modelo animista, donde se atribuye interioridad o alma similar a humanos, animales, plantas y demás elementos naturales, resulta particularmente útil para comprender la cosmovisión moxeña trinitaria. Este enfoque permite analizar cómo categorías que el pensamiento occidental considera separadas (naturaleza/cultura, humano/no-humano) se presentan como un continuum en las ontologías indígenas amazónicas.

La investigación incorpora también perspectivas sobre las interacciones entre especies (interespecies), un campo emergente que parte de una descentralización de lo humano y un reconocimiento de la agencia social de los seres no-humanos. Los trabajos de Angé (2018) sobre cómo los campesinos andinos perciben a las plantas como sujetos individuales envueltos en la ética de la vida cotidiana ofrecen herramientas analíticas para comprender las relaciones que los moxeños trinitarios establecen con las plantas medicinales, relaciones que trascienden la instrumentalidad para incorporar dimensiones afectivas y simbólicas.

La investigación dialoga también con las críticas al antropocentrismo moderno desarrolladas por autores como Bruno Latour (2017) y Arturo Escobar (1999), quienes cuestionan la separación entre naturaleza y sociedad característica del pensamiento occidental. Latour, a partir de su relectura de la Hipótesis Gaía y el Antropoceno, señala

la insostenibilidad de continuar “desanimando” las fuerzas naturales, proponiendo pensar en la naturaleza no como actor inerte sino como poseedora de agencia. Escobar, por su parte, destaca cómo los modelos locales de naturaleza proporcionan elementos para la defensa del lugar frente a la expansión tecnocientífica, enfatizando la importancia de los territorios como espacios de prácticas culturales, económicas y ecológicas de alteridad.

Las contribuciones de Milesei (2013) sobre el antropocentrismo como visión que “toma a la naturaleza como una entidad externa, un objeto, un recurso destinado a satisfacer las necesidades humanas” permiten contrastar las ontologías occidentales con las concepciones moxeñas trinitarias, analizando cómo estas últimas pueden ofrecer alternativas a la crisis socioambiental contemporánea.

Para el análisis de los procesos de vitalidad y desplazamiento lingüístico, se utilizan los conceptos de diglosia (Ferguson 1959; Fishman 1967), bilingüismo (Appel y Muysken 1996) y mercado lingüístico (Bourdieu 2002). La diglosia, entendida como situación sociolingüística donde coexisten dos variedades de una misma lengua o dos lenguas distintas con funciones sociales claramente delimitadas, permite comprender la distribución funcional entre el castellano y el moxeño trinitario en diversos ámbitos comunicativos. El concepto de mercado lingüístico de Bourdieu (2002) complementa este análisis al examinar las dinámicas de poder subyacentes, considerando el lenguaje como capital simbólico que adquiere valor dentro de estructuras sociales jerarquizadas. Estos enfoques permiten comprender los factores que inciden en la transmisión intergeneracional del moxeño trinitario y las estrategias lingüísticas que los hablantes desarrollan en contextos de asimetría.

Finalmente, para abordar las presiones extractivistas sobre el territorio, se incorporan aportes de la ecología política latinoamericana. El concepto de “neoextractivismo progresista” (Gudynas 2009), entendido como prácticas donde el Estado juega papeles más activos en la gestión de recursos naturales, pero mantiene impactos socioambientales significativos, resulta fundamental para analizar proyectos como la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Complementariamente, las nociones de “acumulación por desposesión” (Harvey 2004), que explica cómo mecanismos de desposesión operan como estrategias del capitalismo contemporáneo, y “consenso de los commodities” (Svampa 2019), que examina la aceptación generalizada de modelos extractivos en contextos progresistas, permiten contextualizar las transformaciones territoriales del TIPNIS en el marco de dinámicas más amplias de capitalismo global.

Este marco teórico interdisciplinario permite abordar la compleja interrelación entre lengua, biodiversidad y territorio en Santísima Trinidad, ofreciendo herramientas analíticas para comprender tanto los procesos de erosión lingüística y ecológica como las estrategias de resistencia y adaptación desarrolladas por la comunidad frente a presiones extractivistas.

Capítulo primero

Análisis sociolingüístico de las lenguas en la comunidad de Santísima Trinidad

1. Antecedentes históricos del pueblo moxeño Trinitario

Los registros del Instituto Nacional de Estadística (2015) revelan que el pueblo moxeño trinitario constituye, actualmente, a una de las poblaciones indígenas con mayor número de personas autoidentificadas con este pueblo, con aproximadamente 42 000 personas que se reconocen como pertenecientes a este grupo cultural, principalmente distribuidos entre los pueblos moxeños ignacianos y moxeños trinitario. Durante mi trabajo de campo, pude constatar cómo esta autoidentificación va más allá de una simple categorización censal, manifestándose en prácticas cotidianas y narrativas comunitarias que reflejan un profundo sentido de pertenencia.

Como señala Díez Astete (2018) en sus estudios etnográficos, el pueblo moxeño goza de un prestigio singular en el contexto beniano. Este reconocimiento no es arbitrario; se fundamenta en su vinculación histórica con los antiguos moxos, quienes no solo habitaron estas tierras, sino que las transformaron mediante un sofisticado sistema hidráulico que les permitió adaptarse y prosperar en lo que constituye el humedal más extenso de la Amazonia. Las conversaciones con los ancianos de la comunidad donde se trabajó reflejan este orgullo ancestral, transmitido generacionalmente como parte fundamental de su identidad colectiva, aunque a simple vista, en el trabajo de campo, es una práctica que ya no se realiza.

1.1. El encuentro con la misión jesuítica

La revisión de registros históricos y estudios arqueológicos revela que el territorio moxeño conserva huellas tangibles de su pasado. Los documentos consultados describen detalladamente vestigios significativos como canales, terraplenes, lagunas artificiales e islas de monte interconectadas por una intrincada red de caminos acuáticos que evidencian la existencia de una civilización que había alcanzado un notable desarrollo antes de la llegada europea. Estos registros arqueológicos sugieren que tales espacios no constituyen restos materiales inertes, sino que representan lugares de memoria biocultural

que algunos comunarios aún incorporan en sus narrativas territoriales colectivas. Entiendo por memoria biocultural, siguiendo a Toledo y Barrera-Bassols (2008), el complejo de conocimientos, creencias y prácticas que las comunidades han desarrollado en su interacción histórica con el territorio, y que se actualiza constantemente en las formas contemporáneas de habitar y significar el espacio.

La documentación histórica consultada indica que la llegada de los misioneros jesuitas a la región se produjo en un contexto particularmente complejo para los pueblos originarios. Las fuentes etnohistóricas señalan que la integración a las misiones representó para los antiguos moxos una estrategia de supervivencia frente a la amenaza de los cazadores de esclavos. El análisis de archivos históricos realizado muestra que este fenómeno dio origen a tres núcleos misionales fundamentales que definirían las actuales denominaciones de los principales grupos moxeños: Nuestra Señora de Loreto (1675), que originó a los loretanos; La Santísima Trinidad (1686), de donde surgieron los trinitarios; y San Ignacio de Loyola en Moxos (1689), que dio lugar a los moxeños ignacianos (Mercado 2021).

La entrevista con el corregidor de la comunidad, señor Adolfo Moya, permitió comprender cómo estos acontecimientos históricos no son percibidos como simples datos cronológicos, sino como experiencias fundacionales que definen la actual configuración sociocultural del pueblo. Durante mis observaciones en la festividad religiosa de La Santísima Trinidad, el mes de mayo, pude constatar cómo elementos de la cosmovisión ancestral moxeña se entrelazan con prácticas católicas en un proceso complejo no que puede interpretarse simplemente como sincretismo armónico ni como resistencia pura.

Históricamente, este entrelazamiento refleja las huellas de un proceso violento de imposición religiosa colonial que implicó la sistemática destrucción de prácticas espirituales moxeñas, castigos físicos a quienes las mantuvieran, y un epistemicidio que explica por qué existen tan pocos registros de la cultura moxeña precolonial. Sin embargo, en el presente etnográfico, observé que la comunidad de Santísima Trinidad ha desarrollado una identidad moxeña católica que no vive como contradicción sino como parte constitutiva de su ser colectivo.

Esta aparente paradoja evidencia la complejidad de los procesos coloniales de larga duración: mientras que la imposición inicial del catolicismo representó violencia epistémica y cultural, las generaciones contemporáneas han heredado una religiosidad que experimentan como propia y auténtica. Los moxeños trinitarios de hoy no se conciben como católicos “a pesar de” ser indígenas, sino que han construido una forma particular

de ser indígenas que incluye orgánicamente elementos católicos resignificados desde sus propias matrices culturales.

El período misional constituyó, según pude documentar a través de entrevistas con sabios bilingües de la región, como doña Jovita y don Victor, un momento paradójico para la diversidad lingüística local. Por un lado, representó el primer embate sistemático contra la pluralidad de lenguas con la imposición del moxeño como lengua franca entre grupos culturalmente diversos. Por otro lado, contribuyó significativamente a la preservación y desarrollo escrito de la lengua originaria.

De cuando todavía vivíamos allá por cerca del río, ahí apareció el padre y más gente. Ellos ya sabían nuestra idioma, nuestro dialecto. Eran idiomistas. Así nos hablaron de Dios de padre. A nuestras madres y padres ya les dieron la palabra de dios en nuestra idioma, así llegó el Padre Erik se llamaba, yo bien lo recuerdo. Él ya bien nos hablaba, hasta que nos trajo pa este lau, nos sacó de allá del río que era donde máj antej nojotros vivíamos, ya pa este lau nos trajo, La Pista le decían, no recuerdo yo cuántos años tendía, pero ya estaba grandecito nomas cuando nos vinimos. Acá ya fue que con la escuela aprendí pues la idioma castellano, el mismo padre nos enseñó con la gente que traía pa enseñarnos también a leer las letras. (Victor Guaji 2024, entrevista personal)

Los jesuitas, movidos por intereses evangelizadores más que por consideraciones prácticas, desarrollaron meticulosamente la gramática de la lengua moja, como evidencia el trabajo del padre Pedro Marbán en 1701 con su obra “El arte de la lengua moja”.

Durante mi estadía en la comunidad de Santísima Trinidad, pude presenciar cómo la escuela, la música y las partituras, elementos introducidos durante el período misional, se han transformado en pilares fundamentales de la identidad moxeña contemporánea. En los espacios cotidianos de interacción social, especialmente entre los ancianos, observé cómo el dominio del idioma ancestral constituye un elemento de prestigio y autoridad en el espacio religioso. Las conversaciones en lengua moxeña que se desarrollan entre los hablantes sabios mayores, sobre aspectos de la vida social, cultural, espiritual, política y económica no son formas de comunicación; representan espacios de reproducción y reinención cultural donde la palabra adquiere dimensiones que trascienden lo lingüístico.

1.2. Las reducciones misionales y la persistencia cultural moxeña

Las reducciones misionales establecieron un sistema de organización socioeconómica caracterizado por una distribución equitativa de recursos, independientemente de la actividad laboral asignada a cada individuo. Si bien impusieron el uso de una lengua común como elemento unificador, este proceso lingüístico no fue

monolítico; por el contrario, experimentó un desarrollo diferenciado según la composición étnica de cada centro misional. Los diversos grupos que habitaban estas reducciones aportaron sus propias particularidades lingüísticas, fenómeno explicable por la heterogeneidad de pueblos menores que conformaban cada reducción¹. Este proceso de diversificación lingüística dio origen a las variantes dialectales contemporáneas conocidas como moxeño trinitario, moxeño ignaciano, moxeño javeriano y moxeño loretoano.²

Durante el período misional, el pueblo moxeño logró mantener un núcleo de saberes que no fueron erradicados, sino que debieron coexistir en tensión con los conocimientos introducidos por los misioneros. Entiendo por saberes las formas de conocer y relacionarse con el mundo que emergen de la experiencia territorial situada de los pueblos, incluyendo dimensiones afectivas, corporales y espirituales que no se reducen a información transmisible. Los conocimientos, en cambio, refieren a sistemas más formalizados y sistematizados de información que pueden ser codificados y transmitidos a través de instituciones específicas.

Esta distinción es crucial para comprender lo que Harvey (2004) denomina “acumulación por desposesión”, proceso que en el contexto misional operó mediante la apropiación y recodificación de saberes territoriales indígenas dentro de la lógica institucional católica. Si bien este proceso incluyó dimensiones de epistemicidio, la destrucción total de formas de conocer que no dejaron registro histórico, no constituyó un epistemicidio completo, pues el pueblo moxeño desarrolló estrategias de resguardo de saberes ancestrales y resignificación de conocimientos impuestos que les permitieron mantener continuidades culturales bajo nuevas formas.

En el presente etnográfico, observé que la comunidad de Santísima Trinidad ha construido su identidad sobre esta matriz compleja, donde elementos aparentemente católicos pueden funcionar como vehículos de saberes ancestrales, evidenciando la capacidad creativa de los pueblos para navegar procesos de despojo sin renunciar completamente a sus matrices epistemológicas.

¹ IIALI (2024). Atlas de las Lenguas Indígenas en Peligro en la Amazonía Boliviana.

² Estas dos últimas variantes dialectales del moxeño (javeriano y loretoano) han sido desplazadas progresivamente por el moxeño trinitario y el castellano, proceso explicable por su proximidad geográfica a Trinidad, centro urbano que experimentó mayor influencia migratoria de población no indígena, denominada localmente como “carayanas”, principalmente procedentes de Santa Cruz, incluyendo comerciantes, ganaderos y diversos grupos de origen extranjero.

Las festividades religiosas católico-cristianas constituyen un ejemplo paradigmático de este proceso complejo de supervivencia cultural bajo imposición colonial que perdura hasta nuestros días, manifestándose con particular fervor religioso y espiritual entre las generaciones de ancianos y adultos. Estas manifestaciones no deben interpretarse como síntesis armónica sino como formas contemporáneas de identidad moxeña que han logrado integrar elementos católicos dentro de sus propias matrices de significado, evidenciando la capacidad del pueblo moxeño para resignificar elementos impuestos sin renunciar completamente a su especificidad cultural.

La intervención jesuítica no consiguió eliminar prácticas culturales moxeñas fundamentales como el maripeo³ o el ritual de servicio comunitario, simbolizado en la práctica de compartir la chicha encantada durante celebraciones religiosas y culturales comunitarias, así como en actividades de índole familiar. Estas manifestaciones culturales han trascendido su contexto original para incorporarse como elementos simbólicos patrimoniales en espacios contemporáneos de decisión política durante la era del Estado Plurinacional.

La persistencia de la lengua moxeña como elemento patrimonial identitario se mantiene visible en actos públicos protagonizados por autoridades tradicionales dentro del ámbito comunitario, específicamente en espacios como el Cabildo Indígenal y durante ceremonias religiosas en la iglesia local. Es importante señalar que estos usos se restringen al ámbito intracomunitario o “casa adentro”; en espacios políticos extracomunitarios donde las autoridades interactúan con sectores hegemónicos, predomina el uso del castellano. Esta distribución funcional evidencia cómo la lengua moxeña opera principalmente como marcador de legitimidad interna y cohesión comunitaria, más que como herramienta de interpelación política hacia el exterior.

También, es importante cuestionar la noción de “patrimonio” aplicada a lenguas vivas. El concepto de patrimonio, heredado de marcos occidentales de conservación

³ En la cultura moxeña, el “maripeo” se refiere a un sistema de reciprocidad y redistribución fundamental para la organización social, política y económica comunitaria. Esta práctica se manifiesta en ayuda mutua para trabajos agrícolas, organización de festividades y distribución equitativa de recursos, contraponiéndose a lógicas occidentales de acumulación individual. Más allá de su función económica, el maripeo fortalece lazos sociales, facilita la toma de decisiones consensuadas y contribuye a la reafirmación de la identidad cultural moxeña y la defensa territorial. En: <https://revistalabrava.com/la-espiritualidad-es-el-gran-refugio-mojeno/#:~:text=Aunque%20arraigada%20en%20la%20fe,a%20trav%C3%A9s%20de%20las%20festividades>.

cultural, tiende a objetivizar las lenguas como "bienes" susceptibles de ser preservados, administrados o perdidos, invisibilizando su carácter dinámico como sistemas de relación social y territorial.

Siguiendo a Lourdes Arizpe, el enfoque patrimonialista puede generar procesos de "museificación" donde las lenguas indígenas se valoran más como marcadores de identidad étnica para espacios ceremoniales que como sistemas comunicativos integrales para la vida cotidiana. En el caso del moxeño trinitario, observé cómo su uso en actos públicos oficiales coexiste con su progresiva ausencia en espacios domésticos y productivos, sugiriendo una patrimonialización que puede funcionar paradójicamente como forma de relegación de la lengua a espacios simbólicos sin vitalidad práctica.

Prefiero entender la lengua moxeña no como patrimonio sino como forma viva de relacionalidad que articula vínculos específicos entre personas, territorio y memoria colectiva, y cuya vitalidad depende de su capacidad de mediar experiencias cotidianas significativas para la comunidad y como componente en espacios tradicionales como el "Cabildo Indígena", las sedes de conjuntos folklóricos ubicadas en áreas urbanas de Trinidad y San Ignacio de Moxos, así como en diversas comunidades rurales. No obstante, los datos etnográficos evidencian una disminución progresiva en su uso cotidiano, quedando principalmente restringido a personas mayores de 60-70 años, situación que sitúa a la lengua moxeña en serio riesgo de extinción.

Esta actividad ritual, donde la lengua moxeña se mantiene viva especialmente entre adultos mayores que han ocupado cargos tradicionales y quienes participan en el intercambio ceremonial de chicha comunitaria, no fue eliminada durante el período misional jesuítico, aunque fue objeto de interpretaciones etnocéntricas al denominar peyorativamente "bebederos" a los espacios donde se realizaban estos rituales, ya que los misioneros consideraban que culminaban en estados de embriaguez colectiva. Las fiestas Patronales, como expresión sincrética, mantienen considerable impacto y aceptación entre la población moxeña contemporánea.

Resulta fundamental considerar que los factores históricos que provocaron el desplazamiento gradual de la lengua moxeña se desarrollaron a través de diversos procesos diacrónicos, siendo particularmente significativa la expulsión de los jesuitas de los centros misionales. Estos, antes de su partida, destruyeron sistemáticamente los archivos documentales, pero dejaron implantado en la estructura sociocultural moxeña un sistema religioso, económico y político fundamentado en principios de comunidad, unidad, distribución del trabajo y distribución equitativa de bienes que, si bien fueron

codificados institucionalmente por los jesuitas, posiblemente se articularon con lógicas organizativas ancestrales moxeñas preexistentes. Este sistema híbrido proporcionó condiciones de vida que algunas fuentes coloniales describen como aceptables según los parámetros de la época, aunque es importante señalar que estas evaluaciones provienen de perspectivas externas que no necesariamente reflejan las valoraciones de los propios moxeños sobre sus condiciones de vida, aunque sustancialmente diferente a su organización socioeconómica ancestral. A pesar del nuevo régimen civil impuesto posteriormente por la corona española, caracterizado por prácticas de saqueo y abusos sistemáticos contra los indígenas, el pueblo moxeño logró mantener elementos de la lógica organizativa misional articulándola con sus propias formas de organización social hasta aproximadamente mediados del siglo XIX. Esta etapa posjesuítica representó un período particularmente adverso para la población moxeña, al verse despojada progresivamente de sus recursos materiales acumulados (ganado, producción agrícola, textiles y manufacturas diversas).

1.3. Movimientos de resistencia y transformaciones sociolingüísticas en el pueblo Moxeño

La profunda integración del sistema misional en las estructuras socioculturales moxeñas propició una reflexión colectiva sobre sus condiciones de vida, motivando su participación en los movimientos independentistas contra la corona española en 1810. En este proceso histórico emergieron figuras emblemáticas como Pedro Ignacio Muiba, de origen moxeño trinitario, y Juan Maraza, perteneciente al pueblo canichana. Durante esta etapa de transición política, las referencias documentales sobre las prácticas lingüísticas son escasas; sin embargo, es posible inferir que la salida de los jesuitas conocedores de las lenguas indígenas y la subsecuente llegada de administradores civiles transformó significativamente el panorama sociolingüístico regional, iniciando un primer período de imposición sistemática del castellano como lengua hegemónica, introducida por los nuevos agentes religiosos, autoridades coloniales y comerciantes.

Esta dinámica lingüística se intensificó durante el período Republicano posterior a 1825, coincidiendo con un proceso de empobrecimiento progresivo de las comunidades moxeñas. La constitución del Departamento del Beni en 1842, si bien les otorgó nominalmente la condición de ciudadanos libres, también impuso nuevas obligaciones tributarias, sometiéndolos a formas renovadas de explotación laboral y a la

sobreexplotación del recurso vacuno, mientras las élites criollas y mestizas ejercían prácticas de malversación sobre los recursos departamentales.

El período de auge extractivo de la goma elástica (1870-1920) constituyó otro momento determinante en la trayectoria histórica moxeña, provocando un fenómeno migratorio masivo que generó profundos procesos de desarraigo territorial, cultural y lingüístico. Los moxeños, al igual que numerosos pueblos amazónicos, fueron incorporados forzosamente al sistema extractivo gomero, principalmente hombres jóvenes y adultos que fueron destinados como mano de obra en las estradas gomeras, balseros y guías, muchos bajo el sistema del “habilito”, mecanismo que, más que un sistema de pago, representaba una modalidad de servidumbre por deuda.

Esta realidad opresiva activó en la memoria colectiva moxeña la evocación de períodos históricos menos adversos, recuperando elementos de la cosmovisión cristiana sobre un espacio idealizado sin sufrimiento, caracterizado por la abundancia y la tranquilidad: la “Loma Santa”. Recuperando la institución tradicional del liderazgo moxeño fundamentado en el don de la oratoria, e integrando la narrativa milenarista de búsqueda de un territorio sagrado alejado de la opresión, numerosos grupos indígenas se organizaron para escapar de las barracas, centros de intensa explotación humana. Este proceso dio origen al movimiento mesiánico liderado por Andrés Guayocho y José Santos Noco, quienes encabezaron expediciones hacia regiones selváticas, recuperando territorios ancestrales como el Bosque Tsimane (actual TIM-1) y las áreas ribereñas de los ríos Isiboro y Sécore (actual TIPNIS).

A pesar de que Andrés Guayocho fue capturado y ejecutado en la región del Sécore, Noco mantuvo su liderazgo en lo que actualmente constituye San Lorenzo de Moxos. Estos espacios territoriales proporcionaron temporalmente condiciones de relativa autonomía y equilibrio sociocultural. Este movimiento, conocido etnográficamente como la “guayocheria”, representó un intento sistemático por recuperar autonomía, reestablecer vínculos con el territorio ancestral y preservar elementos culturales y lingüísticos fundamentales, alejándose estratégicamente de los centros de dominación carayana.

Durante estas migraciones hacia la Loma Santa, se establecieron asentamientos comunitarios integrados por participantes de este movimiento que fueron estableciéndose a lo largo del trayecto, seleccionando ubicaciones estratégicas caracterizadas por su profundidad en el bosque y proximidad a fuentes hídricas como ríos, lagos y arroyos, elementos que les permitían acceder a la abundancia natural idealizada en su narrativa

milenarista. Este proceso migratorio de reocupación territorial continuó hasta aproximadamente mediados del siglo XX, constituyendo una estrategia de resistencia territorial de los grupos moxeños para protegerse de agentes externos percibidos como amenazantes. Más que una simple “adaptación” (concepto que puede sugerir acomodación pasiva a condiciones externas), estos movimientos evidencian lo que Whitten (1976) identifica como procesos activos de recreación cultural donde los pueblos indígenas no solo se ajustan a presiones coloniales, sino que desarrollan nuevas formas de territorialidad que les permiten mantener autonomía relativa.

Siguiendo a Whitten, entiendo estos desplazamientos no como respuestas mecánicas a estímulos externos, sino como praxis política mediante la cual el pueblo moxeño logró articular tradiciones ancestrales de movilidad territorial (la búsqueda de la “Loma Santa”) con estrategias concretas de sustracción frente al régimen extractivo gomero. Esta perspectiva permite comprender las migraciones moxeñas como formas de agencia territorial que trascienden la dicotomía entre resistencia y adaptación.

Esta reorganización socioespacial permitió integrar prácticas ancestrales de coexistencia con el entorno natural y relaciones con entidades espirituales tradicionales, complementadas con elementos culturales incorporados durante el período misional jesuítico. Recuperaron sistemas agrícolas tradicionales y mantuvieron estructuras organizativas de carácter religioso, expresiones artísticas y un calendario ritual que persiste como componente esencial de la identidad moxeña. De estos procesos históricos se conservan evidencias materiales como las partituras musicales recuperadas del TIPNIS, incorporadas como elementos de la tradición musical moxeña y transmitidas tanto oral como documentalmente por doctrineros y copistas, que preservaron formas musicales barrocas sincretizadas con expresiones sonoras ancestrales.

En la actualidad, resulta imposible comprender la configuración identitaria moxeña sin considerar la centralidad de instrumentos como el violín, wajune, yurui, fífano y sivívre, que transforman las celebraciones patronales y rituales en manifestaciones artísticas complejas, donde la lengua moxeña mantiene su presencia en contextos rituales vinculados al servicio de alimentos y en la comunicación interpersonal asociada al ámbito espiritual.

Desde una perspectiva ecolingüística, este período histórico representó un momento de relativa estabilidad para el uso de la lengua moxeña, encontrando también su propio espacio de refugio en estos territorios “selváticos”, aunque esta condición no perduró indefinidamente. A partir de 1958 se inició un nuevo período crítico que impactó

profundamente las dinámicas socioculturales moxeñas, generando presiones renovadas sobre sus territorios y acelerando procesos de desplazamiento cultural y lingüístico. Las políticas gubernamentales comenzaron a conceptualizar las tierras bajas amazónicas como “espacios vacíos” carentes de aprovechamiento económico, implementando programas de colonización dirigida hacia lo que oficialmente se consideraban “Tierras sin dueño” en la región amazónica.

Este período histórico intensificó la presión sobre el pueblo moxeño mediante la asignación estatal de tierras para colonización voluntaria, explotación forestal y expansión ganadera. En los territorios que actualmente constituyen el TIPNIS, TIM-1 y Bosque T'simanes, se desarrollaron actividades extractivas centradas en maderas de alto valor comercial como la mara, mientras simultáneamente iniciaba el ingreso de colonos libres e independientes en las zonas adyacentes a los ríos Isiboro y Sécure.

Paralelamente, la expansión de la frontera ganadera avanzaba mediante procesos de deforestación que transformaban ecosistemas boscosos en áreas de pastoreo, afectando particularmente a las comunidades que actualmente integran el TIMI. Esta dinámica territorial obligó a los grupos moxeños a retroceder hacia sectores más internos del bosque, reduciendo progresivamente sus espacios vitales y forzándolos nuevamente a incorporarse en relaciones laborales extractivas como peones en establecimientos ganaderos, jaladores de ganado, guías y cuarteros para empresas madereras tanto legales como clandestinas.

Esta fase de inmersión en estructuras laborales dominadas por agentes no indígenas resultó determinante en los procesos de desplazamiento de la lengua originaria, ya que la comunicación efectiva en estos contextos requería el dominio del castellano, lengua que simultáneamente operaba como instrumento de dominación territorial y cultural, generando un proceso multidimensional de explotación donde el trabajador y su unidad familiar se integraban al sistema productivo sin remuneraciones diferenciadas por habitar en propiedades patronales, desvinculándose progresivamente de las estructuras comunitarias y de las redes familiares extensas, particularmente de las generaciones mayores portadoras de competencias lingüísticas tradicionales.

A estos factores se sumó la implementación de políticas educativas universalistas orientadas hacia la homogeneización lingüística y territorial del país. En este contexto histórico se registra la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que estableció su centro operativo en Tumichucua, Riberalta, durante más de una década. Numerosos jóvenes hablantes de lenguas indígenas fueron enviados a este centro para formarse como

maestros bilingües, aunque el objetivo fundamental de este proyecto consistía en instrumentalizar las lenguas originarias como mecanismos transicionales hacia la unificación nacional, promoviendo lo que denominaban “superación social, económica y espiritual” de las poblaciones indígenas.

En este proceso adquirieron competencias en sistemas de escritura alfabética de la lengua moxeña para la producción de materiales escolares destinados a entornos rurales, con el propósito explícito de formar “ciudadanos adecuados a las necesidades del sistema de gobierno”. En el caso específico de las comunidades ignacianas y trinitarias, este modelo educativo se implementó en escuelas rurales, mientras que, en los establecimientos educativos urbanos, orientados principalmente a hijos de población carayana y comerciantes, prevalecía exclusivamente el castellano como lengua de instrucción y prestigio social.

Con el incremento demográfico y las aspiraciones de movilidad social, las familias indígenas intensificaron su búsqueda de acceso a educación formal para las nuevas generaciones. En respuesta a esta demanda, la institución eclesiástica estableció en la región de Moxos la Escuela Indigenal Estanislao de Marchena, destinada específicamente a estudiantes indígenas. Según testimonios recogidos de adultos mayores, los niños que empleaban el idioma moxeño en el contexto escolar eran sistemáticamente sancionados mediante castigos como la obligación de arrodillarse sobre granos de maíz o recibiendo agresiones físicas hasta que adoptaran el uso del castellano.

Pa mí ese tiempo fue duro, yo de niña en la escuela nos tocó un profesor malo. No podíamos hablar en dialecto.⁴ Ahí nos castigaban, arrodillados en el sol sobre maicito. Las rodillas dolían y nadie quería estar así por eso aprendimos a hablar la lengua castellano. A otros les daban con varitas, yo le dije ahí a mi madre y ella decía qué se va a hacer, tenía que ir nomas a la escuela. Ya después mi papá me sacó de la escuela, no terminé yo, pero aprendí a leer poquito en lengua castellano, a hablar también. Me sacó pa que ayude a mi mamá en la casa, ahí nomás me estuve hasta que me busqué marido y ya después con los hijos fue otra la vida. Yo a ellos ya les decía que vayan a la escuela y que aprendan la lengua castellano; así desde niños quería que hablen pa que ahí el profesor no les castigue ni les grite. (Rosario Rosendi 2024, entrevista personal)

Estas prácticas de discriminación y represión lingüística en espacios institucionales dominados por el castellano generaron profundos impactos psicosociales en la población moxeña. En este contexto caracterizado por relaciones diglósicas, donde

⁴ Para muchos adultos mayores indígenas, dialecto es sinónimo de lengua.

el castellano representaba la lengua de prestigio y acceso al poder, las generaciones adultas no sólo restringieron el uso de su lengua materna en espacios públicos dominados por población carayana, sino que además interrumpieron deliberadamente los procesos de transmisión intergeneracional como estrategia de protección para sus descendientes frente al maltrato y la estigmatización, particularmente en áreas de alta concentración poblacional.

En su búsqueda de mejores perspectivas futuras para las nuevas generaciones, las unidades familiares rurales enviaban a sus hijos a internados católicos ubicados en centros poblados de mayor tamaño como Trinidad, San Ignacio de Moxos, San José del Cavitu y San Francisco. En estos espacios institucionales, los adolescentes y jóvenes experimentaron procesos de desvinculación respecto a sus comunidades rurales de origen, los territorios tradicionales, las prácticas culturales y la lengua materna, enfrentándose a entornos predominantemente castellanohablantes caracterizados por aparentes marcadores de prestigio social y promesas de ascenso económico, factores que contribuyeron a procesos de atrición lingüística manifestados en actitudes de negación y abandono consciente de la lengua moxeña.

El momento culminante de este período histórico caracterizado por procesos de colonización (Salazar 2008), extractivismo y asimilación cultural se manifestó hacia finales de la década de 1980, con niveles de presión social y territorial que tornaban insostenibles las condiciones de vida para las comunidades moxeñas y otros pueblos en situaciones análogas. Esta coyuntura crítica condujo a la conformación de estructuras organizativas no tradicionales articuladas en torno a reuniones de corregidores, cargos que los partidos políticos habían utilizado como mecanismos de intermediación gubernamental en contextos indígenas. Numerosos corregidores iniciaron procesos de encuentro y evaluación colectiva de su situación, determinando estrategias de acción frente a las vulneraciones territoriales. De este proceso emergió en 1987 la primera organización formal orientada a la defensa territorial, la Central de Cabildos Indígenales de Moxos (CCIM). Posteriormente se constituyeron las Subcentrales indígenas de San Ignacio y del Isiboro-Sécure, y subsecuentemente la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) en 1989 en el sector meridional, y la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO) en la zona septentrional del Beni.

Estas organizaciones, lideradas predominantemente por representantes moxeños y siguiendo patrones culturales vinculados a la narrativa de “búsqueda de la Loma Santa”, emprendieron la histórica “Marcha por el Territorio y la Dignidad” el 15 de agosto de

1990. Trescientos indígenas, incluyendo hombres, mujeres y niños, iniciaron su recorrido desde Trinidad, visibilizando ante los centros urbanos bolivianos la existencia de pueblos indígenas amazónicos que demandaban reconocimiento como ciudadanos bolivianos con igualdad efectiva de derechos y no de obligaciones, exigiendo respeto por sus territorios ancestrales que experimentaban procesos sistemáticos de avasallamiento por colonos, madereros, siringueros y ganaderos (Fabricano et al. 2009).

Los logros obtenidos en 1990 trascendieron la obtención del “Territorio”, categoría jurídica que permitiría consolidar el derecho propietario colectivo sobre las tierras comunitarias de origen para los pueblos demandantes. También generaron reformas estructurales vinculadas al concepto de “Dignidad”, incluyendo el acceso a sistemas educativos culturalmente pertinentes y participación efectiva en procesos de decisión política. En 1996, una nueva movilización convocada por la CPIB, con participación de representantes indígenas de diversas regiones del país, resultó en el reconocimiento legal de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), mecanismo orientado a la defensa de derechos territoriales y recursos naturales. Como estrategia de resistencia calculada, el Estado consolidó formalmente las TCO para comunidades indígenas mientras establecía simultáneamente áreas protegidas superpuestas a estos territorios, manteniendo así el control centralizado sobre concesiones forestales, mineras y petrolíferas.

En el caso específico del pueblo moxeño, las TCO correspondientes al TIPNIS, TIM-1 y el Bosque Chiman fueron las primeras en ser legalmente reconocidas, posteriormente se demandó y consolidó el TIMI; sin embargo, como señala un adagio popular “hecha la ley, hecha la trampa”, generándose sobreposiciones entre TCO y áreas protegidas que incluyen sectores de explotación controlada y zonas de amortiguación. Si bien las organizaciones indígenas conquistaron el derecho formal al territorio, el Estado mantuvo su potestad para administrar o explotar recursos naturales en ejercicio de derechos superiores sobre bienes estatales.

Entre las medidas legislativas derivadas de la movilización de 1990 se encuentran la Ley INRA, Ley de Participación Popular, Ley de Reforma Educativa y Ley Forestal, que respondieron formalmente a las demandas indígenas, aunque desde una perspectiva estratégica que canalizó su participación hacia espacios predeterminados. En el ámbito educativo, la Ley 1565 de Reforma Educativa de 1994 estableció los Consejos Educativos de los Pueblos Indígenas (aymara, quechua, guaraní y amazónico multiétnico), implementando el modelo de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como mecanismo

para representar la diversidad cultural y lingüística del país, aunque desde perspectivas frecuentemente reduccionistas. Las organizaciones indígenas aprovecharon estratégicamente este marco normativo para desarrollar instancias fundamentales en su búsqueda de “Dignidad”, reconociendo que el sistema educativo había operado históricamente como mecanismo de desposesión identitaria y lingüística mediante procesos asimilacionistas.

Las organizaciones moxeñas consolidaron su propia estructura regional en 2002, denominada Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEM-B). Esta organización fortaleció los procesos de articulación étnica y en 2004 estableció el Consejo Educativo del Pueblo Originario Indígena Moxeño (CEPOIM) como instancia técnica dependiente de la estructura regional. El CEPOIM, conformado por jóvenes dirigentes representantes de las diversas subcentrales indígenas y Cabildos Indigenales (Fabricano et al. 2009), recibió el mandato organizativo de promover un sistema educativo de calidad y pertinencia cultural para el conjunto del pueblo moxeño. Inicialmente operó sin respaldo económico institucional, pero gradualmente consolidó su posición gracias al apoyo de organizaciones como CIPCA, HOYAM y posteriormente la Fundación FAUTAPO.

Durante este período se desarrollaron procesos sistemáticos de registro y recuperación de conocimientos tradicionales moxeños, se elaboraron propuestas políticas y se implementaron acciones para participar activamente en el sistema educativo, con énfasis en comunidades moxeñas ignacianas y trinitarias. Se produjeron investigaciones, materiales impresos y audiovisuales que fueron difundidos a través de medios radiofónicos que alcanzaron gran parte del territorio autoidentificado como moxeño.

Sin embargo, a partir de 2014, modificaciones en las políticas estatales, a pesar del contexto aparentemente favorable del Estado Plurinacional, resultaron en la suspensión de apoyos directos de la cooperación internacional hacia iniciativas educativas indígenas. Los recursos debían canalizarse a través de un “fondo canasta común” administrado estatalmente, marcando el inicio del declive del CEPOIM en los procesos educativos, culturales y lingüísticos moxeños. En la actualidad, al igual que otras organizaciones indígenas, opera bajo los lineamientos de un gobierno formalmente denominado Plurinacional, aunque con capacidades operativas significativamente reducidas.

2. Datos históricos y descripción de la comunidad de Santísima Trinidad en el TIPNIS

Los moxeños históricamente ocupaban las extensas pampas Benianas y, según los trabajos arqueológicos y etnohistóricos de Denevan (1980), su área de ocupación tradicional se extendía hasta la sub-región de confluencia de los ríos Sécore e Isiboro. Desde finales del siglo XIX, los movimientos mesiánicos de búsqueda de la “Loma Santa” propiciaron procesos de reocupación de estas zonas de su territorio histórico y otras regiones del actual TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore). Un ejemplo paradigmático de estos desplazamientos poblacionales se observa en el movimiento iniciado en 1978, que condujo a grupos moxeños hacia la parte meridional del territorio donde fundaron la comunidad de Santísima Trinidad en 1979.

En la actualidad, el área de ocupación moxeña abarca principalmente todo el eje central del TIPNIS y la zona de confluencia fluvial, con la excepción de las comunidades del bajo Isiboro que son predominantemente yuracaré. Los asentamientos moxeños se distribuyen por el área central y bajo del Sécore, la cuenca del río Ichoa y la mayor parte de la sub-región sur, donde se encuentran comunidades moxeñas dispersas por toda esta zona geográfica. Es importante señalar que esta configuración territorial contemporánea no corresponde íntegramente con el área de ocupación histórica ancestral que se concentraba en las pampas Benianas. La etnografía contemporánea documenta la presencia de comunidades o población moxeña en áreas de piedemonte (como la región del alto Ichoa) que indudablemente no constituían zonas de asentamiento histórico de esta etnia. En términos de morfología espacial, las comunidades moxeñas tienden a presentar mayor densidad poblacional en comparación con los asentamientos chimanes y yuracarés, reproduciendo una estructura de ocupación territorial que evoca patrones organizativos derivados de las reducciones jesuíticas.

Al adentrarse en la Reserva Natural del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), entre los departamentos de Beni y Cochabamba en Bolivia, se encuentra la comunidad de Santísima Trinidad, un asentamiento que alberga principalmente a población moxeño trinitaria, uno de los tres pueblos indígenas originarios de este territorio.

El acceso a la comunidad de Santísima Trinidad se configura a través de un itinerario que constituye en sí mismo un transecto etnográfico revelador de las dinámicas territoriales y socioambientales del TIPNIS. El punto de entrada se materializa en “El Castillo”, un puesto de control y peaje ubicado en el límite administrativo del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure, al que se accede desde el departamento de Cochabamba. Durante el ingreso a comunidad, pude observar transformaciones

microclimáticas significativas: desde Villa Tunari, experimenté un incremento progresivo tanto en temperatura como en humedad relativa, marcadores biofísicos que evidencian la transición ecológica entre los ecosistemas andinos y amazónicos.

El trayecto hasta la comunidad, que realicé en vehículo particular y condicionado por el estado de la vía, requiere aproximadamente tres horas de recorrido cuando las condiciones climáticas son favorables. Este camino corresponde a lo que en los documentos oficiales y en el imaginario político boliviano se denomina “carretera al TIPNIS”,⁵ infraestructura cuya implementación ha generado intensos debates sobre “desarrollo”, autonomía indígena y conservación ambiental en el contexto nacional.

Durante el ingreso a la comunidad, se evidenció numerosos asentamientos de población quechua y aimara, comunidades categorizadas localmente bajo la denominación de “colonas”, cuyos habitantes son identificados como “colonos” en el discurso local. La presencia y expansión de estos grupos migratorios provenientes del altiplano y valles bolivianos constituye uno de los principales ejes de tensión sociocultural y territorial observados en la región, manifestándose en conflictos por el acceso a recursos naturales, modelos de desarrollo divergentes y concepciones contrastantes sobre la territorialidad.

Mi análisis de la infraestructura vial revela diferenciaciones tecnológicas significativas que son resultado directo de procesos de resistencia territorial indígena: el Tramo I, que conecta El Castillo con Isinuta, presenta una carretera completamente asfaltada con diseño de doble vía, adaptada para la circulación de vehículos tanto livianos como de carga pesada. Esta materialidad del espacio se transforma radicalmente en Isinuta, punto demarcado por un puente que opera como frontera tecnológica y simbólica. El cambio no es casual: precisamente aquí inicia el Tramo II, que corresponde al “corazón del TIPNIS”, donde la carretera fue detenida debido a la movilización de diversos pueblos indígenas, comunidades locales y activistas que se opusieron a su construcción por haberse iniciado sin un proceso de consulta previa, libre e informada a las poblaciones originarias que habitan en el territorio.

⁵ La denominada “carretera al TIPNIS” ha sido segmentada en tres tramos diferenciados: El Tramo 1 comprende 47 kilómetros, conectando Villa Tunari con Isinuta; el Tramo 2 se extiende por 177 kilómetros desde Isinuta hasta Monte Grande, atravesando el TIPNIS en dirección sur-norte; finalmente, el Tramo 3 abarca 82 kilómetros, enlazando Monte Grande con San Ignacio de Moxos.

La falta de pavimentación en este segmento que conduce hasta la comunidad de Santísima Trinidad constituye, por tanto, una materialización de la resistencia indígena y un testimonio de la capacidad de estos pueblos para defender su autonomía territorial. A pesar de ello, la vía de acceso es amplia y permite la circulación bidireccional de vehículos, evidenciando las tensiones no resueltas entre diferentes visiones de “desarrollo”. Durante el trabajo de campo pude constatar que, en la temporada de lluvias, localmente denominada “tiempo de agua”, este tramo se vuelve particularmente vulnerable: numerosos riachuelos que atraviesan la vía suelen desbordarse, generando corrientes con suficiente fuerza para arrastrar vehículos livianos completos. Esta circunstancia transforma la movilidad en un desafío considerable, aislando temporalmente a las comunidades y evidenciando cómo los ciclos hidrológicos interactúan con las decisiones políticas sobre infraestructura para producir geografías de accesibilidad diferenciada.

Al ingresar a la comunidad de Santísima Trinidad, se revela un ordenamiento espacial que materializa las capas históricas de la ocupación territorial y los procesos de transformación sociocultural. Sobre la vía principal de acceso, al lado izquierdo, está ubicada la unidad educativa construida con materiales industriales: ladrillo y cemento que evidencia la presencia estatal y los procesos de modernización infraestructural. Frente a esta construcción institucional se ubica la estatua de Cipriano Barace, marcador simbólico que opera como dispositivo de memoria y como significante de adscripción territorial al departamento del Beni, generando un interesante contrapunto con la actual ubicación administrativa de la comunidad en jurisdicción cochabambina, según la cartografía oficial de Bolivia.⁶ Esta dislocación entre la identificación cultural- histórica y la delimitación político - administrativa constituye un reflejo material de las tensiones territoriales que caracterizan a las zonas fronterizas del TIPNIS.

Avanzando por el trazado vial, se accede a la entrada principal de la comunidad que está a mano derecha de la carretera, configurada como una vía amplia que conduce hacia una plaza central cuyas dimensiones aproximadas corresponden a una manzana. Este diseño espacial, heredero del urbanismo misional jesuítico, revela la persistencia de

⁶ Cipriano Barace (1641-1702): Misionero jesuita navarro que fundó la Misión de Nuestra Señora de Loreto (1682) y Santísima Trinidad, actual capital del Beni. Su hazaña más notable fue introducir la ganadería en la región, transportando personalmente 200 cabezas de ganado a través de 400 km de selva, estableciendo así las bases de la actual economía ganadera beniana. Además de evangelizar, enseñó a los indígenas moxeños diversos oficios que transformaron su modo de vida.

patrones de organización territorial impuestos durante el período colonial, pero apropiados y resignificados por la población local. En la intersección previa a la plaza, ocupa una posición estratégica el cabildo indigenal, institución política tradicional moxeña que alberga las asambleas comunitarias y en ocasiones es sede de festividades. La presencia de una campana en su exterior, instrumento sonoro para la convocatoria colectiva, remite a las prácticas de comunicación comunitarias que entrelazan elementos misionales con formas organizativas contemporáneas.

La plaza principal, con su vegetación arbórea abundante y mobiliario para el descanso, constituye el núcleo articulador del asentamiento. Su posición central y la distribución de edificaciones significativas a su alrededor: la iglesia y el centro de salud o “posta” reproducen la estructura urbanística de reducción misional, modelo espacial que organizaba las relaciones sociales, religiosas y políticas en torno a un espacio público central bajo la vigilancia de las instituciones de control espiritual y corporal.

En cuanto a la materialidad habitacional, se observa un predominio de construcciones realizadas con materiales industriales (ladrillo, cemento y cubierta de calamina), aunque persisten algunas viviendas edificadas con técnicas tradicionales de tablas de madera seca, chuchio, barro y techos de palma. Esta coexistencia de materialidades refleja procesos de transformación socioeconómica diferenciados, dinámicas de estatus social y diferentes grados de integración a los circuitos económicos regionales. La distribución espacial de las viviendas sigue un patrón radial que toma como centro la plaza principal, evidenciando nuevamente la persistencia estructural del modelo reduccional jesuítico, aunque adaptado a las condiciones contemporáneas.

La escasa presencia humana visible en el espacio público durante las horas diurnas, a pesar de tratarse de un asentamiento de dimensiones considerables, sugiere patrones de uso temporal del espacio que responden tanto a condiciones climáticas, con temperaturas elevadas que favorecen la permanencia en espacios interiores durante ciertas horas, como a las dinámicas laborales que podrían concentrar actividades productivas fuera del núcleo habitacional durante el día.

Consultando en documentos sobre la historia de la comunidad, Querejazu (2008) sitúa la génesis de esta comunidad en 1978, cuando el sacerdote suizo Erick Williner, respaldado por la Iglesia Católica, emprendió un proyecto de reasentamiento con familias moxeño trinitarias que participaban en la búsqueda de la “Loma Santa”, movimiento milenarista que, como ya se había mencionado anteriormente, ha marcado profundamente la cosmovisión y territorialidad moxeña. Este proyecto implicó la movilización de

aproximadamente 300 familias desde San Miguel del Isiboro, a orillas del río Isiboro, hacia una zona conocida localmente como “La Pista”.

Con el paso de los días en la comunidad, las conversaciones con los habitantes más antiguos revelaron distintas versiones sobre el origen de la población. De acuerdo con el documento consultado de Querejazu (2008, 494), San Miguel fue una aldea asentada aproximadamente en 1940, que ofrecía a sus habitantes ciertas condiciones de seguridad y desarrollo, lo que explica su permanencia durante varios años. No obstante, un sacerdote consideró más conveniente reubicar a la comunidad en otro lugar, considerado más estratégico por diversas razones. En primer lugar, se encontraba próximo a una senda que, en el futuro, se convertiría en una carretera que uniría Cochabamba y Trinidad, pasando por San Ignacio de Moxos. Además, en ese lugar ya existía una pista de aterrizaje de gran tamaño, construida y luego abandonada por una empresa petrolera que operó en la zona a fines de los años cincuenta, la cual cubriría temporalmente las necesidades de comunicación del nuevo asentamiento. Finalmente, por su cercanía a un área de colonización, el sitio ofrecía posibilidades de conexión terrestre y acceso a mercados emergentes. Así, se concretó el traslado de la población de San Miguel, compuesta por unas 300 familias, a la zona conocida como “La Pista”.

Los testimonios recogidos en terreno complementan esta visión oficial con experiencias personales que muestran las complejidades del proceso de asentamiento. Victor Guaji, uno de los sabios quien aceptó recibirme en su casa para hablar sobre la historia de la comunidad, recuerda que “Él [el padre Williner] nos dijo que vengamos por esta zona porque acá tendríamos más desarrollo gracias a la carretera con salida al Beni” (Victor Guaji 2024, entrevista personal). Su testimonio, entregado mientras reposa en su hamaca, refleja cómo las promesas de desarrollo y conectividad fueron elementos centrales en el discurso que motivó el traslado.

La fundación oficial de Santísima Trinidad, el 19 de mayo de 1978, estableció una estructura de gobierno local que integra elementos tradicionales moxeños con figuras introducidas durante el período colonial, tales como corregidor, capitán grande, cacique, alcalde y juez de paz. Esta hibridación institucional refleja los procesos históricos de adaptación y resistencia cultural característicos de las comunidades indígenas amazónicas bolivianas, donde las formas organizativas ancestrales coexisten con aquellas impuestas durante la colonización, generando estructuras de gobernanza que responden tanto a necesidades tradicionales como contemporáneas.

Los inicios de la comunidad están marcados por un asentamiento modesto, configurado inicialmente por la geografía y posteriormente modificado por factores ambientales. Durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de entrevistar a doña Jovita Yuvanure, una de las sabias de la comunidad que conserva la lengua moxeño trinitaria, elemento fundamental para la preservación de la memoria colectiva y la identidad cultural de la comunidad. El acercamiento a esta interlocutora clave se desarrolló respetando los códigos sociales locales, que evidencian transformaciones en las prácticas de privacidad doméstica.

Al llegar a su vivienda, encontré la puerta abierta y anuncié mi presencia llamándola por su nombre. Durante mi estancia en la comunidad, observé que muchas casas han adoptado la práctica de cerrar sus puertas en ausencia de los residentes, aunque prevalece un sistema de confianza entre comunarios que permite el acceso a los hogares sin restricciones formales. En mi caso particular, a pesar de conocer previamente a doña Jovita, esperé su respuesta antes de ingresar, adoptando una postura de cautela mediada tanto por el respeto a su autoridad como por consideraciones prácticas (por miedo a que el perro me muerda).

La materialidad del encuentro quedó marcada por la corporalidad de la interlocutora, con pasitos cortos y descalza veo asomarse una cabecita blanca, con dos trenzas y sonríe al verme. Esta descripción no solo contextualiza la interacción, sino que posiciona a doña Jovita como depositaria de una memoria encarnada, donde su cuerpo y sus movimientos son testimonio de la historia comunitaria. Su comentario inicial “oh, licen, engordó” establece inmediatamente un vínculo de familiaridad que trasciende la relación investigador-informante y sitúa el diálogo en un contexto de reciprocidad.

Durante la entrevista, respetando sus ritmos y actividades cotidianas (el tejido), doña Jovita elaboró un relato que entrelaza la memoria personal con la historia colectiva:

Cuando nos trajieron pa acá, acá le decían la... “La Pista de Sēsēsamma” y por lo que mi cabeza nomas recuerda que nomas había, así como seis casas sobre la orilla del río. Ya acá nos instalaron y nos construimos nuestras casitas y la iglesia también ayudamos a construir, ahí pa ir a la misa. Fue el padrecito Erik quien nos trajo, un gringo era él, nos decía eso que acá se iba a vivir bien, había más comida y menos bichos. Yo me vine [...] como unos... no recuerdo elay, pero ya estaba parida cuando me vine, ya tenía hijos, Pero acá ya nos asentamos, qué sería como un buen trecho de ahora, la comunidad antes era más pa allá [apuntando con su mano hacía dirección del río] ahí se hicieron casas de chuchio, así antes eran nuestra casita, había ahí una planura. Ahí pues estuvimos, licen, hasta que nos llegó una inundación del río nos hizo correr pa este lau de acá, acá ya como le dije nuestras casas y la iglesia se hicieron, pero en un principio era allá. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Este testimonio revela varios elementos significativos para la comprensión del proceso de territorialización de Santísima Trinidad. En primer lugar, evidencia el papel central de la intervención religiosa, personificada en la figura del “padrecito Erik”, identificado como extranjero (un gringo), quien actuó como agente de movilización poblacional bajo promesas de mejores condiciones de vida. Esta narrativa se inscribe en las dinámicas históricas de intervención misional en la Amazonía boliviana, donde los agentes religiosos han desempeñado roles complejos de mediación cultural y transformación territorial.

En segundo lugar, el relato de doña Jovita permite reconstruir la topografía histórica de la comunidad, señalando un desplazamiento forzado en dos momentos, el primero, desde la salida de San Miguelito, a orillas del río y llevados al primer asentamiento de Santísima, también a orillas del río y en un segundo lugar, pasando de este primer asentamiento hacia la ubicación actual, motivado por una inundación. Este movimiento espacial constituye un hito fundamental en la memoria colectiva, marcando una ruptura en la relación con el territorio que obligó a la reconstrucción no solo de las viviendas sino también de los espacios comunitarios significativos (“acá ya como le dije nuestras casas y la iglesia se hicieron”).

La dimensión simbólica del encuentro se manifestó de manera especialmente significativa en la simultaneidad entre la narración histórica y la actividad del tejido realizada por doña Jovita. Como señalo en mis notas de campo: “En ese momento no solo tejía una hamaca llena de hilos de colores, sino que, con su recuerdo, también tejía la historia de su comunidad mientras me la compartía”. Esta metáfora del tejido como construcción de la memoria constituye un poderoso recurso interpretativo que conecta las prácticas materiales cotidianas con los procesos de transmisión cultural y construcción identitaria.

El análisis de esta pequeña interacción permite comprender cómo la memoria oral se constituye en un recurso fundamental para la reconstrucción de procesos históricos no documentados en fuentes escritas. La perspectiva de doña Jovita, como testigo y protagonista del proceso fundacional, complementa y enriquece la historia oficial de la comunidad, incorporando dimensiones experienciales y afectivas que revelan las complejidades del proceso de asentamiento, los desafíos ambientales enfrentados y las dinámicas de adaptación desarrolladas por la población.

Es importante señalar que, de acuerdo con Doña Jovita, inicialmente Santísima Trinidad estaba ubicada cerca del río, dato que concuerda con Querejazu (2008) donde

Menciona que la comunidad empezó como un asentamiento a orillas del río, como a un kilómetro más debajo de donde ahora se encuentra. Tras este acontecimiento, la estructura organizativa formal de la comunidad se estableció formalmente, con el nombramiento de las primeras autoridades para un mandato anual. En palabras don Victor Guaji:

Las autoridades que han asumido cuando la comunidad se fundó recién son Jesús Cueva como corregidor, Capitán Grande era Severiano Temo y el primer cacique era Modesto Yuvanure, segundo cacique Florencio Noe, el alcalde Natividad Muyba, el segundo alcalde Bartolomé Mosua y el juez de paz Guillermo Yuvanure, el comisario era Inocencio Cayuba, el policía era Vicente Muyba, así se han organizado las autoridades. (Victor Guaji 2024, entrevista personal)

En cuanto al origen del nombre de la comunidad, fue doña Jovita quien mencionó que el título de Santísima lo hizo el padre Erik, pero, fue don Severiano Temo quien puso el nombre de Santísima Trinidad a la comunidad, recordado por ser un buen líder quien luchó mucho por la comunidad.

Actualmente, mientras se aproxima a cumplir 47 años de existencia el 26 de mayo de 2025, la comunidad Santísima Trinidad, según datos del libro de registro comunitario (a agosto del 2024), alberga aproximadamente 3.000 personas de diferentes edades, con una distribución demográfica donde el 33 % de la población son jóvenes, 31 % son adultos, 23 % son niños, niñas y adolescentes y 13 % son adultos mayores. Esta estructura poblacional refleja una comunidad diversa en términos generacionales, lo que presenta tanto desafíos como oportunidades para su desarrollo sociocultural y económico dentro del marco de sus tradiciones moxeñas y las influencias coloniales que han configurado su sistema de gobierno local a lo largo de estas casi cinco décadas de historia comunitaria.

La relevancia de estos testimonios reside no solo en su valor informativo sino en su capacidad para evidenciar las formas en que la memoria individual se entreteje con la memoria colectiva, configurando narrativas que dotan de sentido a las experiencias de desplazamiento y reconstrucción comunitaria. El uso del lenguaje local, con sus particularidades dialectales y expresivas, constituye en sí mismo un elemento etnográfico valioso que revela las formas específicas de conceptualizar y comunicar la experiencia histórica desde la perspectiva cultural moxeña trinitaria.

Esta etnografía de la fundación de Santísima Trinidad demuestra la importancia de integrar las narrativas de los actores locales en la construcción del conocimiento histórico sobre las comunidades indígenas amazónicas, reconociendo su agencia en los procesos de territorialización y organización sociopolítica, incluso en contextos marcados

por intervenciones externas significativas como la misional. La estructura de gobierno local resultante, que integra elementos tradicionales moxeños con figuras coloniales, puede interpretarse como resultado de estos complejos procesos de negociación cultural, adaptación y resistencia que continúan caracterizando la existencia contemporánea de la comunidad.

3. Vitalidad de la lengua moxeño trinitario y ámbitos de uso

El panorama global de diversidad lingüística comprende aproximadamente 6.800 lenguas, de las cuales anualmente se extinguen alrededor de 25. Las proyecciones indican que, de persistir esta tendencia, para finales del siglo XXI se habrá presenciado la extinción de aproximadamente 2.500 lenguas, lo que representa la mitad del patrimonio lingüístico mundial. Esta erosión lingüística trasciende la pérdida de sistemas comunicativos; constituye la desaparición irreversible de perspectivas únicas sobre la realidad, el deterioro del patrimonio cultural mundial y la disminución del potencial intelectual de la humanidad (Hagège 1986).

La extinción de una lengua no resulta de la resignada aceptación de los hablantes, sino de procesos sistemáticos de violencia colonial multidimensional que, como señala Maldonado-Torres (2007), opera afectando la experiencia vivida y las subjetividades individuales y colectivas de quienes, en el contexto de la “no-ética de la guerra”, fueron y son concebidos como pueblos inferiores y prescindibles. En el caso del moxeño trinitario, esta violencia se manifestó históricamente a través de castigos físicos en espacios educativos, humillación pública por el uso de la lengua, y exclusión sistemática de espacios de poder, generando lo que debe entenderse como 'negación forzada' más que elección libre.

Los efectos de esta violencia persisten en las experiencias vividas contemporáneas: padres que conscientemente no transmiten la lengua para “proteger” a sus hijos del maltrato, jóvenes que experimentan 'vergüenza lingüística', y comunidades que internalizan la devaluación de sus saberes. Estas dinámicas evidencian cómo la colonialidad del ser continúa operando a través de mecanismos de auto-censura y negación que no pueden interpretarse como decisiones autónomas sino como efectos de violencias estructurales de larga duración.

En el contexto contemporáneo, esta violencia multidimensional se actualiza a través del neoextractivismo, que fragmenta territorios, impone temporalidades mercantiles ajenas a los ciclos lingüísticos y culturales tradicionales, y genera

dependencias económicas que subordinan la reproducción cultural a lógicas de supervivencia inmediata. La expansión de cultivos comerciales como la coca, los proyectos de infraestructura vial y la colonización de territorios indígenas constituyen formas renovadas de violencia que aceleran el desplazamiento lingüístico al transformar las condiciones materiales y sociales que sostienen la vitalidad del moxeño trinitario.

En este contexto global de erosión lingüística, la situación de las lenguas indígenas en Bolivia refleja patrones similares de vulnerabilidad. Contando las lenguas indígenas, tanto las actualmente habladas como las ya extintas, las estimaciones varían entre 40 y 55. Actualmente, Bolivia reconoce en su Constitución Política del Estado la existencia de 36 lenguas indígenas. Sin embargo, según Muysken y Clevers (2010), para finales del siglo, solo el 10 % de las 36 lenguas reconocidas oficialmente en la CPE sobrevivirá. Esta proyección alarmante se basa en criterios metodológicos rigurosos que consideran múltiples factores de vitalidad lingüística.

Muysken (2012) señala que para determinar el nivel de riesgo de una lengua es necesario considerar variables como el porcentaje de hablantes, su edad promedio, la cantidad de niños que la aprenden, el tamaño del grupo étnico que la utiliza y su estatus social. A partir de estos criterios, la mayoría de las lenguas originarias de Bolivia se encontrarían en grave peligro, debido a la pérdida progresiva de su valor simbólico y funcional. En esa misma línea, el Ministerio de Educación (EC 2010) advierte que, de las 36 lenguas reconocidas como “oficiales”, 18 están en serio riesgo de desaparición, motivo por el cual se están elaborando proyectos de ley para crear instancias gubernamentales dedicadas a su recuperación y preservación. Sin embargo, a pesar de la existencia de diversas disposiciones legales que buscan proteger las lenguas y culturas indígenas, en la práctica muchas de estas normas resultan inaplicables o no se cumplen, lo que evidencia una brecha considerable entre el marco normativo y su aplicación efectiva.

Según cálculos realizados por el propio Muysken, en el mejor de los escenarios, solo unas siete lenguas indígenas originarias podrían sobrevivir, es decir, apenas un 20 % de las reconocidas en la Constitución Política del Estado. Entre las lenguas con mayores posibilidades de mantenerse en el tiempo se encuentran el quechua, el aymara, el chipaya, el guarayo, el guaraní-chiriguano, el weenhayek y el tsimane. En este contexto, el moxeño trinitario aparece como una lengua especialmente vulnerable, fuera del grupo con mayor proyección de supervivencia a mediano y largo plazo.

Es necesario comprender que la lengua originaria es fundamental ya que esta engloba conocimientos específicos y refuerza la identidad lingüística, étnica y cultural de

los pueblos indígenas. Cuando la lengua indígena no se encuentra fortalecida, no se transmite desde el hogar o existen espacios donde se enseñe otra lengua, los hablantes tienden a convertirse en hablantes bilingües, y a la larga, pasando de un bilingüismo a un monolingüismo en la lengua dominante. Este proceso de sustitución lingüística constituye un fenómeno complejo que se ha manifestado históricamente en diversos contextos de contacto interétnico e interlingüístico.

A lo largo de la historia, la imposición de la lengua dominante ha significado la negación de las lenguas originarias, un proceso que se remonta a la llegada de los invasores europeos. Diversos relatos, documentados tanto por cronistas como por sacerdotes de la época, dan cuenta de los castigos infligidos a quienes osaban vestir sus ropas tradicionales o comunicarse en su idioma materno. En muchos casos, se les prohibía expresarse en su lengua originaria, lo que constituyó una forma sistemática de opresión cultural, epistémica y lingüística. Este patrón histórico de dominación lingüística estableció las bases para la asimetría que caracteriza actualmente la relación entre el castellano y las lenguas indígenas bolivianas.

En el caso específico de la comunidad de Santísima Trinidad, la lengua moxeño trinitaria ha experimentado un progresivo desplazamiento debido a factores históricos y sociales. Durante la colonización y la imposición del castellano como lengua dominante, especialmente después de la expulsión de los jesuitas, el uso del moxeño trinitario comenzó a disminuir. La llegada de autoridades coloniales, comerciantes y nuevos religiosos reforzó el castellano como lengua de prestigio, relegando el moxeño trinitario a ámbitos familiares y comunitarios. Este proceso histórico de minorización lingüística sentó las bases para la paulatina reducción de los dominios funcionales de la lengua indígena.

Para comprender cabalmente la situación sociolingüística actual del moxeño trinitario en esta comunidad, es necesario contextualizar la trayectoria histórica de sus hablantes en el territorio. Como se documentó en secciones anteriores, los moxeños trinitarios llegaron al TIPNIS durante el movimiento de la “guayocheria” (1870-1920), estableciendo asentamientos que les permitieron mantener relativa autonomía cultural. Sin embargo, las políticas de colonización implementadas desde 1958 y la expansión extractiva redujeron progresivamente sus espacios vitales, obligándolos a incorporarse en relaciones laborales castellanohablantes.

La comunidad de Santísima Trinidad, formalizada en 1978 en el polígono 7 del TIPNIS, ejemplifica esta realidad: se encuentra rodeada por comunidades colonas

(Sesejsamma y Aroma) que duplican o triplican su población, configurando un escenario de presión demográfica considerable. Esta dinámica territorial, junto con las políticas educativas asimilacionistas del siglo XX que castigaban el uso de lenguas indígenas, aceleró la interrupción de la transmisión intergeneracional del moxeño trinitario.

El estudio etnográfico realizado en la comunidad de Santísima Trinidad revela que, de las aproximadamente 3000 personas que la habitan actualmente, solo un reducido número, principalmente adultos mayores de 60 o 65 años, a quienes se denomina sabios o sabias, mantiene competencia activa en la lengua originaria. Esta concentración demográfica de los hablantes en las generaciones mayores, sin una transmisión efectiva hacia las generaciones más jóvenes, constituye un indicador inequívoco del alto grado de vulnerabilidad que enfrenta el moxeño trinitario en la comunidad.

Los ámbitos funcionales de uso de la lengua se han visto progresivamente reducidos, limitándose principalmente al entorno doméstico de las familias más tradicionales y a contextos rituales específicos como festividades religiosas y ceremonias comunitarias. El trabajo de campo permitió constatar que el uso cotidiano del moxeño trinitario es extremadamente limitado, quedando prácticamente ausente de los espacios públicos y las interacciones formales.

Esta situación sociolingüística refleja un proceso histórico de minorización acelerado por la confluencia de factores territoriales, demográficos, económicos y educativos que han operado sistemáticamente en detrimento de la vitalidad de la lengua. El caso del moxeño trinitario en la comunidad de Santísima Trinidad muestra de manera paradigmática las dinámicas más amplias de erosión lingüística que afectan a numerosas lenguas indígenas bolivianas.

3.1. Comunicación y funciones del lenguaje en el contexto comunitario

En el análisis de las prácticas comunicativas humanas, Amodio (1993, 122) destaca cómo estas “alcanzan un nivel muy alto gracias a la utilización de instrumentos y canales muy sofisticados (por ejemplo, la lengua)”. Sin limitarse a lo verbal, el autor enfatiza que, aunque la lengua constituye “el instrumento más importante de comunicación, no es el único porque existen otros códigos (como lenguaje corporal, gestual, etc.)”.

Esta complejidad comunicativa que Amodio (1993) teoriza se materializa en el hogar de doña Jovita Yuvanure, quien menciona que últimamente no ha estado bien de salud y que uno de sus dolores frecuentes es el de su pierna. Mientras ella me contaba de

su vida y sus problemas de salud, observaba cómo sus dedos experimentados desenredaban meticulosamente hilos lilas destinados a transformarse en una hamaca tradicional. El tejido, más que una simple actividad manual, se revelaba como un acto comunicativo en sí mismo. Cada movimiento de sus manos, cada pausa para ajustar los hilos, constituía un código no verbal que complementaba nuestra conversación. Cuando indagué sobre el dolor que afectaba su pierna, su expresión se tensó sutilmente mientras con un gesto negativo desestimaba la posibilidad de acudir a la posta médica. Sin interrumpir el ritmo constante de su labor artesanal, me compartió información sobre las curanderas locales:

Somos como tres las que sabemos de curar, pero yo sé más, a mí me buscan más [mencionó poniendo una cara picaresca] esas otras también hablan la idioma como yo, son idiomistas y conocen todas las medicinas también, también viejitas igual que yo, pocas ya quedamos, pero hay nomas. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Su testimonio, ofrecido mientras continuaba con la elaboración de su hamaca tradicional, evidencia cómo en Santísima Trinidad la comunicación entreteje distintos códigos simultáneamente. El moxeño trinitario persiste en espacios íntimos como su hogar y en prácticas culturales específicas como la medicina tradicional, donde la transmisión del conocimiento ancestral parece requerir no solo palabras sino gestos, silencios y saberes corporalizados que se manifiestan en la cotidianidad doméstica.

Por su parte, Halliday (1979) sostiene que hablar implica tener el dominio de un “potencial de comportamiento” porque la lengua es una forma de “interacción” que posibilita la transmisión de la cultura y conocimientos. Esta conceptualización teórica adquiere una dimensión tangible en el comportamiento lingüístico de doña Jovita. A lo largo de nuestra entrevista y durante los posteriores encuentros que mantuvimos, la comunicación se desarrolló en castellano. Este dato resulta significativo, considerando que ella misma se identifica como hablante del moxeño trinitario. Durante las varias horas que compartimos en diferentes ocasiones, solo en momentos muy específicos, como al saludar a otras mujeres de la comunidad o en algunos cantos que hacía, recurrió a su lengua materna.

La elección lingüística de doña Jovita ejemplifica claramente la distribución funcional de las lenguas⁷ que Halliday teoriza. El castellano ha colonizado el espacio comunicativo cotidiano, incluso en conversaciones con una foránea interesada explícitamente en la lengua, la biodiversidad y la cultura, asumiendo principalmente las funciones instrumentales (satisfacer necesidades básicas) y regulatoria (control social). Mientras tanto, el moxeño trinitario ha quedado relegado a espacios muy específicos de la vida diaria, preservando apenas la función interaccional, percibida en breves intercambios con otros hablantes de edad avanzada; y personal (como marcador ocasional de identidad cultural). Esta distribución desigual de funciones lingüísticas revela la progresiva erosión del espacio comunicativo de la lengua originaria, incluso entre aquellos que mantienen competencia activa en ella.

3.2. Bilingüismo en la comunidad Santísima Trinidad: Evidencias y clasificación

El bilingüismo, fenómeno sociolingüístico complejo, refiere a la capacidad de un individuo o comunidad de utilizar dos o más lenguas en diferentes contextos comunicativos. Lejos de constituir un fenómeno homogéneo, el bilingüismo se manifiesta en múltiples formas y grados, determinados por factores como el momento de adquisición de las lenguas; el nivel de competencia en cada una de ellas; los ámbitos de uso; y las motivaciones para su aprendizaje y mantenimiento. En el caso particular de comunidades indígenas, como Santísima Trinidad, el análisis del bilingüismo permite comprender las dinámicas de contacto lingüístico y los procesos de desplazamiento o resistencia de la lengua originaria frente a la lengua hegemónica.

En la exploración del fenómeno sociolingüístico en cuestión, se estableció contacto con la dirigente de la organización de mujeres indígenas de la comunidad, la señora Julia Molina. El encuentro tuvo lugar en su casa, un espacio que reproducía la arquitectura tradicional: vivienda principal con un amplio canchón. La interacción inicial estuvo marcada por un evidente horizonte de expectativas desarrollado a partir de

⁷ Halliday (1979) identifica siete funciones del lenguaje: instrumental (satisfacer necesidades), regulatoria (controlar comportamientos), interaccional (establecer relaciones sociales), personal (expresar identidad y emociones), heurística (explorar el entorno), imaginativa (crear mundos ficticios) y representativa (comunicar información). Estas funciones varían según contextos culturales y están vinculadas a la cosmovisión compartida por los hablantes. La lengua opera, por tanto, como un repositorio de prácticas socioculturales que se transmiten durante la socialización e incluyen tanto elementos verbales como no verbales.

relaciones previas con agentes externos, manifestado en su inmediata consulta sobre potenciales proyectos de desarrollo comunitario y la subsecuente expresión corporal de desencanto ante la respuesta negativa. El contexto espacial del diálogo como los asientos de madera, con cueros secos, bajo la sombra protectora de un árbol frutal, constituyó un escenario significativo, donde la materialidad del entorno y las condiciones atmosféricas (particularmente la humedad característica de la región amazónica) condicionaron la situación comunicativa.

El capital social acumulado por la Fundación SAMMA en la comunidad emergió como elemento mediador de la interlocución, facilitando la negociación del acceso al campo. La referencia de la informante a espacios de deliberación colectiva (Asamblea comunal) como fuente de información sobre la presencia de mi persona reveló los mecanismos internos de comunicación comunitaria. La conversación transitó por un registro comunicativo fluctuante entre lo formal e informal, configurando gradualmente un espacio de confianza que permitió abordar las representaciones y prácticas lingüísticas de la interlocutora y su entorno.

Yo le voy a hacer bien sincera, acá ya nojotros casi ya ni hablamos, o sea, porque nuestros padres bien lo hablan y lo entienden, pero nojotros no lo hablamos. Cuando mi mamá habla, yo le entiendo, pero no lo hablo. Mis hijos ya menos también. Hay hablantes sé de acá, los mayores abuelos ellos sé que hablan, pero ya nojotros no. (Julia Molina 2024, entrevista personal)

Este testimonio evidencia un bilingüismo pasivo en la generación intermedia, donde los hablantes comprenden la lengua originaria pero no la producen con fluidez. Como señalan Appel y Muysken (1996):

Los hablantes bilingües pueden poseer habilidades lingüísticas muy diversas, pero intentaremos no imponerles a los individuos bilingües estándares que superen incluso a los propios monolingües. (1996, 11)

Esta perspectiva teórica nos permite comprender sin juicios valorativos la situación de personas como la señora Julia, quienes mantienen una competencia receptiva pero no productiva del moxeño trinitario. Las indagaciones subsiguientes condujeron al establecimiento educativo de la comunidad, con el propósito de entrevistar al señor Adolfo Moye, autoridad política principal (corregidor) y simultáneamente portero de la institución escolar, donde desempeña labores de vigilancia y mantenimiento. Esta confluencia de roles constituye en sí misma un dato sobre la articulación entre estructuras

tradicionales de gobierno y las instituciones estatales en el territorio. El encuentro se desarrolló en un espacio denominado localmente como “Telecentro”, recinto que alberga la infraestructura tecnológica de la unidad educativa: equipos informáticos en evidente estado de desuso (evidenciado por la acumulación de polvo), dispositivos audiovisuales contemporáneos y un generador eléctrico que constituye la fuente energética para todo el complejo educativo. La materialidad de este entorno tecnológico subutilizado constituye un significativo indicador de la discontinuidad de políticas públicas orientadas a la inclusión digital en comunidades indígenas amazónicas.

Cabe señalar que el contacto inicial con el informante se había establecido previamente en el cabildo indigenal, donde mi persona fue alojada en el periodo de investigación en campo. El informante, cuyo rango etario (35-40 años) lo ubica en una posición generacional similar a la presidenta de la organización de mujeres de la comunidad, contextualizó la temporalidad del trabajo de campo en relación con los ciclos productivos comunitarios, específicamente el periodo de recolección de coca⁸, actividad económica que determinaba la distribución demográfica observable en el territorio durante la estancia en comunidad. La conversación, enmarcada en una relación previamente establecida y en un contexto de familiaridad con los objetivos investigativos, permitió profundizar en las representaciones y prácticas sociolingüísticas, corroborando y expandiendo los datos obtenidos en interacciones anteriores.

Mi padre y mi madre hablan el idioma. Mi padre está a los 71 años y mi madre está a los 67 años por ahí. Yo hablo, pero no tan fluido, sí entiendo a mis padres, pero de ahí a hablarlo casi ni intento a veces. (Adolfo Moye 2024, entrevista personal)

Esta declaración confirma la presencia de lo que podríamos denominar un bilingüismo generacional, donde los padres son bilingües activos mientras que, él, su hijo desarrolla un bilingüismo predominantemente pasivo. Considerando la edad de los padres de don Adolfo (71 y 67 años), se evidencia también un bilingüismo consecutivo tardío en castellano en las generaciones mayores, quienes probablemente adquirieron el castellano después de la lengua moxeña trinitaria. Argumentando más sobre el tema, don Adolfo comenta que:

Bueno, ninguno de mis hijos habla, pero intentamos siempre hacer que ellos entiendan y traten de hablarlo. Como digo, quizás no por la necesidad, pero sí porque tienen que tener

⁸ Planta de importancia económica y ritual en diversas comunidades indígenas de Bolivia.

el gusto de hablarlo y siento que sí sienten un gusto y siempre estamos ahí tratando de conversar. (Adolfo Moye 2024, entrevista personal)

Esta declaración evidencia un intento consciente de implementar lo que teóricamente se conoce como bilingüismo aditivo en el ámbito familiar, donde se busca agregar la lengua originaria al repertorio lingüístico de los niños sin que esto implique la pérdida del castellano. A medida que se habla con más actores, aparecen también más tipos de bilingüismo. En la conversación con doña Jovita, mientras ella tejía su hamaca, mencionaba la relación de la lengua con los matrimonios interétnicos, reflejando en su testimonio la complejidad del bilingüismo individual versus lo social: “De otras sus hijas, sus hijas, puros “collitas” son sus maridos, no son trinitarios. Tal vez si hayan sido trinitarios hablarían” (Jovita Yuvanure, 2024, entrevista personal).

Este testimonio evidencia cómo el bilingüismo en la comunidad está cada vez más circunscrito a individuos específicos y no a la totalidad del grupo social, lo que marca una transición de un bilingüismo social (que probablemente existió en generaciones anteriores) hacia un bilingüismo individual cada vez más restringido.

3.3. Diglosia y mercado lingüístico: La valoración social de las lenguas

El fenómeno de la diglosia, concepto desarrollado inicialmente por Charles Ferguson (1959) y posteriormente ampliado por Joshua Fishman (1967), se entiende como una situación sociolingüística específica donde coexisten dos variedades de una misma lengua o dos lenguas distintas, cada una con funciones sociales claramente delimitadas. Ferguson la define como aquella situación donde “la variante A se utilice en ciertas situaciones o contextos, y la variante B en otros” (Ferguson 1959, citado en Luykx 1998, 196). Esta distribución funcional se caracteriza por la existencia de una variedad “alta” (A), utilizada en contextos formales, educativos e institucionales, y una variedad “baja” (B), relegada a ámbitos familiares, informales o cotidianos. Fishman (1967) amplía este concepto para incluir no solo variedades de una misma lengua sino también lenguas diferentes, como es el caso del castellano y el moxeño trinitario, donde la primera ocupa sistemáticamente los dominios de prestigio.

La diglosia se diferencia del simple bilingüismo en que existe una jerarquización sistemática entre las variedades lingüísticas, donde la variedad A goza de mayor prestigio y reconocimiento institucional. Esta situación se manifiesta claramente en el contexto estudiado, como evidencia el testimonio de doña Jovita, quien mientras teje comenta:

Solo tenemos un profesor que habla, es mi hijo mayor. Él siempre está tratando de enseñar a los jóvenes, a los niños, los otros no, los otros los traen de otro lado a veces, a algunos del Beni o de otro departamento, pero no hablan y no enseñan, mi hijo enseña lo que sabe, trata él. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Lo mencionado refleja cómo el ámbito educativo formal está dominado por el castellano (variedad A), relegando el moxeño trinitario (variedad B) a esfuerzos individuales y no sistemáticos. Esta distribución funcional de las lenguas según ámbitos específicos es precisamente la manifestación de la diglosia en la comunidad. Esta situación diglósica se refuerza con otro testimonio:

Yo pienso que hay poco entusiasmo en querer hablarlo, practicarlo [refiriéndose a la comunidad estudiantil, niños y jóvenes]. Y quizás eso hace que los mismos profesores incluso, a veces, solamente se enfocan a tratar de sostener y mantener la lengua originaria con lo básico nomás [...] Así enseñan, transmitiéndole, enseñándoles lo básico que es necesario para saber el idioma nativo (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal).

Este patrón de enseñanza limitada a “lo básico” es característico de las situaciones diglósicas, donde la lengua subordinada se mantiene en un estado de desarrollo funcional restringido, sin ampliar sus dominios de uso hacia ámbitos formales o especializados. Como señala Hamel (1988), la diglosia implica no solo una distribución funcional, sino también una restricción en el desarrollo de recursos lingüísticos de la variedad o lengua subordinada para expresar ciertos contenidos, como conocimientos técnicos o académicos.

Por otro lado, el concepto de mercado lingüístico propuesto por Pierre Bourdieu (2002) ofrece un marco teórico complementario para analizar la situación. Este concepto va más allá de la descripción estructural de la diglosia para analizar las dinámicas de poder subyacentes. Para Bourdieu, el lenguaje funciona como un capital simbólico dentro de un “mercado” donde diferentes formas de hablar tienen distintos valores de intercambio. En este mercado, las competencias lingüísticas funcionan como “capital” que puede ser convertido en beneficios sociales, económicos o culturales. El valor de una variedad lingüística no es inherente a ella, sino que deriva de su posición en una estructura social jerarquizada y los hablantes desarrollan un “sentido práctico” para evaluar el valor de sus recursos lingüísticos y actúan estratégicamente en función de ello.

Esta teoría se manifiesta claramente en uno de los testimonios de doña Jovita sobre las actitudes lingüísticas de los jóvenes de su comunidad: “Yo creo que a los otros sus otros hijos sus otros hijos les da vergüenza, porque son habladores, les gusta hablar

siempre, pero no lo hablan el idioma” (Jovita Yuvanure 2024, Entrevista personal). La vergüenza asociada al uso del moxeño trinitario es un indicador directo del bajo valor asignado a esta lengua en el mercado lingüístico local, donde el castellano goza de mayor prestigio y valoración social.

El testimonio de doña Julia, profundiza este análisis del mercado lingüístico, revelando las complejas dinámicas de valoración y devaluación de la lengua originaria en diferentes contextos:

Yo varias veces le dije a mi mamá, le reclamé que no les habla a los niños y tampoco me enseñó bien a mí. Claro, antes pues la idioma ya no se usaba, este gobierno volvió creo a usar, conozco a algunos que hablan el trinitario y que consiguieron trabajo por eso. Por eso uno aquí le dice a los jóvenes que aprendan, que eso pueden tener trabajito si ellos saben algo, pero los pelau [sus hijos] no quieren, o tal vez ya saben ellos y no quieren hablar, ya pa qué dicen. La otra vez de acá de la Unibol de acá de Chimoré nos dijeron que nuestros hijos podían entrar a la universidad ahí, pero es unibol quechua, ahí es quechua y castellano. Los jóvenes de aquí ya ni saben la idioma de aquí y si van allá van a ir a aprender quechua, eso no les gusta, por eso varios se quedan sin estudiar. Ya otros que salen a estudiar a Sacta o se van a Trini [Trinidad] allá no la usan la idioma porque todo es castellano (Julia Molina 2024, entrevista personal).

Este testimonio muestra la noción de Bourdieu sobre cómo el valor del capital lingüístico fluctúa según el contexto sociopolítico. Doña Julia señala un cambio en la valoración institucional del moxeño trinitario (“este gobierno volvió creo a usar”), lo que ha creado nuevas oportunidades laborales ligadas al conocimiento de la lengua originaria. Esta revalorización parcial, sin embargo, no ha sido suficiente para contrarrestar la devaluación histórica del moxeño trinitario.

Particularmente revelador es cómo el testimonio muestra la compleja relación entre capital lingüístico y acceso a la educación superior. La existencia de universidades indígenas (UNIBOL) que valoran las lenguas originarias podría representar una oportunidad para los jóvenes, pero la desconexión entre la lengua específica valorada en esas instituciones (quechua) y la lengua local (moxeño trinitario) genera un nuevo obstáculo.⁹ Los jóvenes se encuentran en una situación paradójica, pues han perdido

⁹ Las Unibol (Universidades Indígenas Bolivianas) son instituciones de educación superior creadas para las poblaciones indígenas de Bolivia. Existen tres: la Unibol Aymara “Tupak Katari” ubicada en La Paz; la Unibol Quechua “Casimiro Huanca” situada en el trópico de Cochabamba (zona que históricamente fue territorio de los pueblos yurakaré y moxeño trinitario, posteriormente poblada por colonos quechuas); y la Unibol Guaraní y Pueblos de Tierras Bajas “Apiaguaiki Tüpa” establecida en la región del Chaco. Esta última sí incluye enseñanza del moxeño trinitario, pero debido a la distancia geográfica, para los jóvenes de Santísima Trinidad resulta más accesible la Unibol Quechua, a pesar de la diferencia lingüística.

competencia en su lengua originaria por su bajo valor en el mercado lingüístico dominante, pero tampoco poseen el capital lingüístico alternativo (quechua) que les daría acceso a ciertas instituciones educativas.

Esta situación refleja lo que Bourdieu denominaría una “doble desposesión” lingüística, donde los hablantes de lenguas minorizadas no solo ven devaluado su capital lingüístico originario, sino que tampoco logran adquirir plenamente el capital lingüístico dominante que les permitiría una movilidad social efectiva.

Los jóvenes, como agentes sociales conscientes del “valor” de sus recursos lingüísticos, evitan el uso de una variedad o lengua devaluada incluso cuando tienen la competencia para hacerlo. Como señala Bourdieu (2002), las percepciones sobre el valor de las lenguas condicionan su uso efectivo, generando una “autocensura” en los hablantes de variedades o lenguas minorizadas.

Este fenómeno se ve también en otros contextos similares, como el caso de estudiantes indígenas que salen a estudiar a las ciudades en diferentes universidades bolivianas, donde los hablantes de lenguas originarias perciben que el espacio académico es exclusivo para el castellano y “autocensuran” su competencia en la lengua originaria. Otro ejemplo es el de hablantes de lenguas indígenas, donde la “vergüenza lingüística” opera como un mecanismo de control social que limita el uso público de la lengua indígena.

En el caso de Santísima Trinidad, los jóvenes han internalizado la estructura del mercado lingüístico y perciben que el moxeño trinitario tiene un valor limitado en los ámbitos sociales que consideran relevantes para su movilidad social y económica, lo que los lleva a preferir el castellano incluso cuando tienen algún conocimiento de la lengua originaria. Esta desvalorización opera no solo a nivel consciente sino también en lo que Bourdieu denomina el “habitus” lingüístico, un sistema de disposiciones incorporadas que orientan las prácticas lingüísticas de manera prerreflexiva.

La interrelación entre diglosia (como estructura sociolingüística) y mercado lingüístico (como dinámica de valoración social) permite comprender de manera más integral la situación del moxeño trinitario en esta comunidad, donde las fuerzas estructurales y las decisiones individuales se retroalimentan en un proceso que amenaza la vitalidad de esta lengua originaria.

3.4. Ámbitos de uso y distribución funcional de las lenguas

El castellano es aprendido y usado predominantemente en la escuela, la posta de salud y reuniones comunales. Además, es la lengua más usada en comunidades aledañas a Santísima Trinidad. Esta distribución funcional corresponde precisamente al concepto de diglosia anteriormente mencionado. En contraste, la lengua moxeña trinitaria persiste principalmente en adultos mayores de la comunidad, quienes son hablantes bilingües competentes. Este grupo se conforma en su mayoría por mujeres adulto-mayores, lo que sugiere también una dimensión de género en la conservación lingüística que merece análisis específicos en futuras investigaciones.

En el ámbito de las prácticas culturales y la medicina tradicional, el moxeño trinitario mantiene una presencia significativa, como lo evidencia el testimonio de Jovita Yuvanure. Este es un espacio de resistencia donde la lengua sigue siendo funcional y necesaria, vinculada a conocimientos y prácticas ancestrales. Esta situación confirma lo planteado por Sapir (1954) sobre la relación entre lengua y realidad geográfica-cultural, donde ciertos dominios específicos del conocimiento mantienen el uso de la lengua originaria por su conexión directa con saberes locales.

La diversidad poblacional en Santísima Trinidad, donde un 20 % o 30 % de las familias no son trinitarias, según Adolfo Moye, ha llevado a que el español se convierta en la lengua franca para la comunicación interétnica. Esta realidad sociodemográfica refuerza el papel del castellano como lengua de integración social y disminuye los espacios de uso efectivo del moxeño trinitario.

Capítulo segundo

Perspectivas ecolingüísticas en relación entre lenguaje y el entorno natural

1. La lengua, el territorio y la ecología como una aproximación ecosistémica

El concepto de Ecosistema Integral de la Lengua (EIL) propuesto por Couto (2007, 2013, 2019) ofrece un marco conceptual pertinente para analizar los datos recopilados. Según este autor, el ecosistema lingüístico está formado por tres componentes interrelacionados: Lengua (L), Pueblo (P) y Territorio (T), donde el pueblo media la relación entre lengua y territorio. Las notas de campo de la observación realizada en la comunidad de Santísima Trinidad revelan un fenómeno particularmente interesante: la transformación de esta tríada ecosistémica en un contexto de desplazamiento lingüístico y reasentamiento territorial.

Para mostrar esta compleja situación con el territorio, fue necesario hablar con don Francisco, una ex autoridad de la comunidad, quien días atrás me dijo que iría a su chaco a traer yuca y limpiar un poco la maleza. Le pedí poder acompañarlo a manera de hablar con él mientras recorriamos el territorio. En un momento de la conversación, cuando se le abordó sobre qué entendía él por territorio, respondió:

Es que aquí no solo estamos nosotros, también están los yuras (yurakaré) y también los colonos. Y también los animales: el jochi, el tigre, los pájaros. Así hemos vivido y así vivimos. Tenemos el río, el de sejsesamma que está acá y el otro este que está pasando que es de agua cristalina, yendo pa Aroma. Nuestros chacos también tenemos, es lo que tenemos y lo que le vamos a dejar a nuestros hijos, estas tierras y la cultura. (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal)

Esta visión holística del territorio como espacio compartido entre diferentes comunidades humanas y no-humanas refleja lo que Descola (2005) denomina un “modelo analógico”, donde el mundo está compuesto por una multiplicidad fragmentada de existentes que mantienen relaciones de interdependencia. Sin embargo, la observación en campo sobre la toponimia revela un fenómeno crucial para entender la relación entre lengua y territorio:

Entre las cosas que me llamaron la atención, fue ver que el paisaje respondía a toponimia en lengua yurakaré, incluso asentamientos o nombres de comunidades ocupadas por colonos, esto se ve desde incluso la entrada al polígono 7 (o el tramo I de la construcción

de la carretera. Tanto poblaciones grandes como Ivirgazama, Eterazama, Ivirgazama, sejsasama. (Obs. Pers. julio de 2024)

Esta persistencia de la toponimia yurakaré en un territorio ahora habitado por moxeños trinitarios y colonos ilustra lo que Maffi (1998) describe como la función del lenguaje en el registro de la historia de las relaciones con el territorio. Como señala la autora, los paisajes son antropogénicos no sólo porque están modificados físicamente por la intervención humana, sino también porque se introducen simbólicamente en la esfera de la comunicación humana por medio del lenguaje, por las palabras, los nombres, expresiones e historias.

La persistencia de toponimia yurakaré en territorio actualmente habitado por moxeños trinitarios puede interpretarse desde múltiples perspectivas. Mientras que una lectura podría sugerir ruptura en los procesos de apropiación simbólica territorial, siguiendo a Khatibi (2001), es posible también comprender esta persistencia como expresión de la apertura característica de los pensamientos plurales para acoger y nutrirse de otros sistemas de conocimiento territorial.

Desde esta perspectiva, la ausencia de toponimia moxeña propia no reflejaría necesariamente pérdida sino una forma específica de habitar el territorio que reconoce y respeta las nomenclaturas preexistentes, integrándolas dentro de sus propios marcos de significado. Esta interpretación sugiere que los moxeños trinitarios podrían haber acogido como propios, desde sus propios códigos culturales, los nombres yurakarés, evidenciando formas de relacionalidad territorial que trascienden la lógica de reemplazo y dominación simbólica que caracteriza los procesos coloniales occidentales.

Esta lectura alternativa complejiza la perspectiva de Mühlhäusler (1995) sobre ecología lingüística, sugiriendo que las prácticas de nominación territorial pueden operar también desde lógicas de complementariedad y reconocimiento mutuo entre pueblos indígenas.

1.1. Conocimiento etnoecológico y transmisión de saberes en contextos de erosión lingüística

En una visita posterior a doña Jovita, el ambiente se percibía sombrío debido a los incendios forestales y al aire cargado de humo que nos rodeaba. Mi objetivo era indagar sobre sus conocimientos de medicina tradicional y observar si utilizaba la lengua originaria en estas prácticas. Al llegar, el perro de la casa me recibió con ladridos

familiares mientras movía la cola, señal que interpreté como una forma de integración progresiva en la comunidad. Encontré a doña Jovita en la cocina, atendiendo una olla sobre el fogón de leña. Durante el saludo, noté que uno de sus nietos tosía constantemente, circunstancia que aproveché para iniciar una conversación sobre los conocimientos etnoecológicos que han resistido a pesar del proceso de erosión lingüística. Mientras preparaba algún remedio, doña Jovita comenzó a compartir su experiencia con plantas medicinales:

Eso de las plantas yo aprendí desde chica, yo vivía pues allá por el río, le dije la otra vez, ¿no ve? [haciendo referencia a una visita previa donde hablamos mientras ella tejía]. Allá era más monte, más arboles había. Allá desde niña ya aprendí que plantas eran las que curaban. Todas sabíamos, todas, desde mi finada abuela, mi finada madre y yo, había que saber porque pues antes no había eso de postas y hospitales era pa salir a Trini y es lejos pues, por acá pa llegar a San Ignacio no se puede y hay que dar toda la vuelta pa llegar a Trini. De ahí había varios árboles [...] a ver, de los que recuerdo es que había el Chuchuhuaso. Ese árbol su hoja y su tallo era que ayudaba al resfrío y a otras cosas también de dolores. Eso era pa el resfrío, la gripe y la tos. También era pa el dolor de las articulaciones que había harto cuando llegaba el surazo. Pa las mujeres también era bueno cuando tenemos eso... qué le dicen... infecciones ahí abajo, pa la diarrea y el dolor del estómago en los niños también es bueno y también pa los hombres cuando estos no le cumplen a sus esposas [risas]. Pa el dolor en articulaciones cuando a uno le duele cuando hace frío más que todo, o la diarrea y la tos y el pulmón se macera eso, las hojas en alcohol y luego tomar un poco. Para carachas y eso del gusano, pa eso diferente se prepara, ahí se usa la raíz... pa eso hay que secar la raíz, hervirla y tomar como mate. En el caso de tener dolor así por el frío que hay algunos que les duele, así en olla se pone esa corteza de ese árbol, esa pero debe estar bien sequita al sol, se deja hervir y se toma después como si fuera te. Y si es pa dolor de estomago, se toma igual nomas que ahí le añade agua de oweto' (uña de gato). (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Sobre otra planta medicinal importante, doña Jovita añade:

El copaibo también era otro. Ese hay por estos lados, pero también ya cuesta pillarlo. Sirve pa el dolor en articulaciones, resfrío o la gripe, cuando no se puede también sirve también, pulmonía, o eso cuando se entra el gusano [leishmaniasis], las carachas, y los calambres y pa esas heridad... heridas que no cicatrizan. Pero es diferente que se toma esto, diferente es que hay que preparar, por ejemplo, pa dolor en articulaciones y resfrío se toma la resina mezclada con café o té. Pa la fiebre, se mezcla la resina con limón. Cuando la persona, el hombre no puede orinar se toma la resina por dos días. Pa la pulmonía se toma una cuchara al día de la resina sin mezclar con nada, una nomas se toma porque esa resina es fuerte y se pone así como pomadita cuando hay los que se enferman del gusano ese que dentra en la piel y pa las carachas, calambres... pa las heridas más que todo es bueno eso. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Este detallado conocimiento sobre propiedades medicinales y formas de preparación representa lo que Hunn (2001) define como “sistemas de conocimiento cultural íntimamente vinculados a lugares específicos y a las comunidades de plantas y

animales características de esos lugares” (37), aunque con la particularidad de que este conocimiento ya no se transmite principalmente en la lengua originaria sino en castellano.

Sin embargo, doña Jovita también lamenta los obstáculos actuales para continuar con estas prácticas cuando menciona:

Mas antes sabía hacer de algunas raíces de árboles que habían, ahora cada vez hay menos, no sé si se pierden o mis hijos y nietos ya no conocen y por eso no traen. Yo no puedo ir a traer, ya estoy vieja, la otra vez que quise acompañarlos al chaco, me caí. De ahí ya no quieren mis hijos que yo vaya pa allá. Además, hay mucho sol, dicen, que me voy a cansar de ir porque es a pie y que me puede pasar cualquier cosa... además también pues les atraso, camino lento yo, ellos todavía jóvenes caminan rapidingo pa llegar. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Siguiendo la línea de análisis de Nabhan y Antoine (1993), esto se puede entender como la extinción de la experiencia, fenómeno que ocurre cuando se pierde el contacto directo y la interacción práctica con el entorno natural circundante debido a cambios en las condiciones ambientales, movilidad restringida de los portadores de conocimiento y transformaciones en los patrones de transmisión intergeneracional.

La observación sobre la práctica curativa de doña Jovita presenta un ejemplo concreto de esta transmisión de conocimientos:

Recuerdo que la vez que curó a un niño le preparó un jarabe, puso su olla al fuego y sacó jengibre, empezó a rallarlo y apartó lo rallado en un platito. Luego, calentó limón, lo exprimió bien, con la fuerza débil que ya tiene con la edad. Frotó el pecho y la espalda del niño con alcohol. Mezcló el jugo de limón con el jengibre y le puso un poquito de agua caliente y también le puso un poco de miel (miel comprada, no recolectada del lugar). Hizo que el niño tome en cucharadas (como dos cucharadas), haciendo él caras de amargura por lo picante o acido de sabor que seguro tendría. Volvió a frotar con sus manos la espalda del niño y le pidió que se ponga su polerita. Le pidió que no juegue con agua y si tenía ganas de toser, que vote la flema que iba a salir. Cuando terminó de hacer eso interrumpí y le pregunté si todos los resfriados los curaba así y respondió que no, que a veces solo hacía con lo que tenía en casa. (Obs. Pers. agosto de 2024)

A pesar de la riqueza de este conocimiento, se observa que “en ninguna de estas realidades se pudo observar el uso de la lengua”, lo que ilustra perfectamente el fenómeno que Hill (2001) identifica como crucial en la erosión lingüística: la pérdida de los contextos de vida en los cuales las funciones o estructuras dadas del lenguaje son apropiadas. En este caso, prácticas culturales tradicionales como la medicina continúan existiendo, pero ya no como dominio funcional de la lengua originaria.

Este fenómeno se relaciona con lo observado por Wolff y Medin (2001) en su estudio sobre la evolución del conocimiento folclórico-biológico, donde documentan

cómo ciertos elementos del conocimiento práctico pueden persistir mientras otros aspectos del sistema cultural experimentan transformaciones. En el caso de Santísima Trinidad, observamos que los procedimientos terapéuticos concretos mantienen su vigencia incluso cuando el marco lingüístico y cultural que tradicionalmente los contextualizaba ha experimentado modificaciones significativas.

Un ejemplo de esta transmisión de conocimientos etnoecológicos en contextos de erosión lingüística se evidenció durante la pandemia de COVID-19, cuando la comunidad recurrió a saberes tradicionales como estrategia de supervivencia. Doña Jovita Yuvanure explica este proceso de transmisión intergeneracional:

Curar es algo que nos han enseñado nuestras abuelas, nuestras mamás. Acá todavía lo practicamos, más que todo, nosotras ya, las abuelas nativas de aquí de Santísima. Creemos que sana, con la fe puesta en Dios, pero hay plantas que sanan. Cuando vienen acá las chicas con sus pelau enfermos del susto, de la tos, acá con lo que se tiene ese rato se hace. Ese será pues el conocimiento que dicen, que nosotras todavía tenemos, ya no como nuestras abuelas, capaz, pero aquí seguimos con lo que se puede, yo creo que, haciendo, esa sabiduría vive, pero cuando nos olvidamos también muere... a los jóvenes de ahora ya no les importa aprender eso, ellos ya no saben curar, esto que yo hago ya no va ser parte de sus vidas. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Este testimonio muestra el carácter dinámico del conocimiento etnoecológico que Hunn (2001) identifica como fundamental para la persistencia cultural. La expresión “haciendo, esa sabiduría vive” refleja cómo el conocimiento no constituye un corpus abstracto sino prácticas concretas que se mantienen en la acción cotidiana. Simultáneamente, su observación sobre el desinterés de los jóvenes muestra la fragilidad de estos mecanismos de transmisión en el contexto contemporáneo, coincidiendo con lo que Toledo y Barrera-Bassols (2008) identifican como ruptura en la cadena de transmisión intergeneracional del conocimiento biocultural. La eficacia de estos saberes tradicionales en la crisis sanitaria es destacada por Julia Molina:

Las curaciones, los tratamientos, las atenciones y cuidados que ellas hacen han ayudado mucho para que la gente no muera (en la pandemia), a veces nuestra medicina de acá es más efectiva que la del hospital. De estas comunidades de Aroma se veía cómo sacaban a los enfermos allá a Villa o Chimoré, pa entubarlos, ya no volvían... les daba el covid, les faltaba el aire y volaban los autos pa ese lau de Cochabamba, pero esa gente salió pa ser atendida en hospital ya no regresó. Acá aguantamos, a base de los preparados que nos hacían las abuelas... hartos nos hemos enfermau, hartos... pero no se murió nadie. (Julia Molina 2024, entrevista personal)

Nabhan y Antoine (1993) describen esto como la relevancia contemporánea del conocimiento ecológico tradicional en situaciones de crisis, donde sistemas de

conocimiento nativo demuestran capacidad adaptativa frente a desafíos inéditos. La percepción de eficacia de estos saberes tradicionales frente a aproximaciones biomédicas occidentales refleja, además, la vigencia de lo que Descola (2001) identifica como “ecologías de la práctica”, donde conocimientos locales mantienen relevancia funcional en contextos culturales específicos.

Los testimonios recogidos en diversas entrevistas también muestran un conjunto de conocimientos medicinales utilizados durante la pandemia. Doña Rosario Rosendi describe el uso del /krige/:

Tiempo feo ese, pero nosotros acá le pedíamos a Dios que nos cure, la fe, la fe puesta en Dios. Yo iba y le decía a mi hijo cuando iba al monte que saque del árbol plantas pa hacernos y tomar, pa prevenir más que todo. Le decía que traiga el /krige/ pa hacernos aceite de eso y tomar [...] De las semillas del /krige/ se saca un aceite, ese aceite se calienta un poquito nomás y eso se toma una cucharada por día. Eso tomamos cuando nos enfermamos, se toma hasta calmar. (Rosario Rosendi 2024, entrevista personal)

Doña Jovita complementa este repertorio con conocimientos sobre el /chincharegi/ (gabetillo) y el /spitaji/ (muni muni):

Pa los que se pusieron mal, a esos les hice un hervido de gabetillo [...] en idioma era /chincharegi/. Eso traían un pedazo de la madera de la cascara del gabetillo, pero tenía que ser fresca la cascara, se pone eso a la olla a hervir, así como una hora a buen fuego se toma esta preparación, sale una preparación amarga, fea, pero es buena, esta se toma una cucharada en la mañana, en ayunas y otra antes de dormir, así por unos cuatro días o hasta que se sanaban tomaban, pero eso pa los que estaban bien mal, los grandes, los niños no, es fuerte pa ellos. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Otro de los preparau que les hice también era de /spitaji/ (también conocido como muni muni) [...] Yo tenía ya las flores del "muni muni" /spitaji/, me había guardau algunas porque acá mis nietitos se enferman y a veces eso salva, claro que fresco siempre es mejor, pero esta igual se puede guardar así seca. Eso yo ponía hervir, las flores y si se tiene las hojas, también es bueno poner las hojas, pero yo no tenía las hojas, nomás las flores, eso así hervir y preparaba como un técito. Se hervía poco, por unos diez minutos nomás. Eso les decía que tomen un vaso cada tres veces al día. Cuando se pone la hoja, eso sale color verde, varía el color que nomás cuando se pone la flor. Eso tres veces al día si es pelau, pero pa los grandes ya que tomen cada que tengan sed. Bueno es el “muni muni” pa eso, así combatimos también. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

La precisión en la descripción de modos de preparación, dosificación y aplicación terapéutica demuestra lo que Hill (2001) caracteriza como conocimiento procedural, que persiste incluso cuando el léxico especializado experimenta procesos de simplificación. Este fenómeno coincide con la observación etnográfica de Wolff y Medin (2001) sobre

cómo los conocimientos prácticos pueden mantenerse vigentes a pesar de la disminución del soporte cultural que tradicionalmente los sustentaba.

La relación con las plantas medicinales refleja además una concepción ontológica que trasciende la instrumentalidad, como evidencia doña Jovita:

El monte es la farmacia natural donde se puede encontrar infinidad de medicinas, mis antepasados me contaban que cada plantita estaba resguardada por su dueño. Para sacarla, había que conversar con la planta, pedirle que cure al enfermo. Así también se hace con los animales y con todo lo que hay en la naturaleza para curar (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Esta concepción coincide con lo que Descola (2005) identifica como “ontologías animistas”, donde entidades no-humanas son reconocidas como sujetos intencionales con quienes se establecen relaciones de reciprocidad y comunicación.

La observación en campo permitió documentar cómo estos conocimientos persisten a pesar del desplazamiento lingüístico. Aunque las sabias mantienen términos en moxeño trinitario para plantas medicinales específicas, la mayor parte de la comunicación sobre estos saberes se realiza en castellano, evidenciando lo que Maffi (2001) identifica como adaptabilidad de los sistemas de conocimiento tradicional en contextos de cambio sociolingüístico.

1.2. Transformaciones léxicas y memoria biocultural

Como se ha señalado previamente, el uso de la lengua moxeña trinitaria presenta actualmente un carácter marcadamente restringido. A pesar de la existencia de hablantes bilingües activos en moxeño trinitario y castellano, se observa una preferencia generalizada por el empleo del castellano en contextos de interacción cotidiana. Para abordar esta dimensión de la memoria biocultural desde la perspectiva lingüística, resultó metodológicamente necesario recurrir a corpus lingüísticos históricos que documentaron la lengua en períodos anteriores.

Se adoptó como referencia documental primaria uno de los registros más antiguos disponibles: “El arte de la lengua moxa”, compilación lexicográfica elaborada por el Padre Pedro Marban, concebida originalmente como instrumento de catequización para el pueblo moxeño. Este documento, publicado en 1701 tras aproximadamente 25 años de trabajo, constituye uno de los escasos corpus lingüísticos preservados hasta la contemporaneidad. El Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), reconociendo su valor patrimonial, realizó una edición digitalizada en dos volúmenes, ejemplares que

fueron adquiridos como material de consulta para el análisis comparativo de transformaciones en determinados aspectos lingüísticos.

El estudio comparativo del léxico moxeño trinitario, desde la documentación de Pedro Marban hasta las manifestaciones lingüísticas contemporáneas, léxico recopilado mediante conversaciones dirigidas con hablantes actuales en torno a campos semánticos vinculados a la ecología y biodiversidad, ofrece una perspectiva privilegiada para analizar las transformaciones en el sistema lingüístico y su correlación con cambios socioecológicos desde un enfoque de lingüística diacrónica. Es pertinente especificar que las transcripciones presentadas en esta investigación corresponden a representaciones fonológicas de las expresiones orales de las interlocutoras consultadas. Asimismo, debe considerarse que la escritura registrada en “El arte de la lengua moxa” respondía igualmente a principios de representación fonológica propios de su época (transcripción basada en la percepción auditiva), ante la inexistencia de un sistema alfabético estandarizado para dicha lengua.

Durante el trabajo de campo, encontré a doña Rosario removiendo las escamas de un pescado en el patio de su casa. Establecí contacto conversacional tras el saludo. La sabia refirió que su esposo había realizado actividad pesquera la noche anterior, y que prepararían pescado frito debido al elevado costo de la carne bovina (comercializada desde comunidades colonas cercanas). Aprovechando la referencia temática a la pesca, indagué sobre la denominación del “río” en la lengua originaria, a lo que respondió: “/kjore/, así se llama”. Disponiendo yo de conocimiento previo derivado de la consulta del documento de Marban, donde identifiqué diversas categorizaciones para entidades fluviales, pregunté: “¿solo esa palabra nomás usan para el río?”, recibiendo confirmación afirmativa. Esta información léxica fue posteriormente validada mediante consulta a doña Jovita, quien inicialmente respondió: “río, es río nomás... [...] en mi dialecto se dice /kjore/, ese es el río”.

Con estas mismas colaboradoras investigué términos adicionales como “Sol”, que identifican como /sáche/, “tigre”, denominado /chini/, y “árbol”, referido como /wkugi/ entre otras palabras más. El registro y verificación de estas unidades léxicas evidencia la persistencia de referentes ecológicos fundamentales en el universo semántico y entorno vital de la comunidad.

Por otro lado, consultando la bibliografía de Marban, se puede ver que, en esos tiempos, para referirse al río, existían diversos nombres. En el documento se manifiesta que al “río” se le decía /Cahacuré/, pero al río grande se le decía /Achopecu cahacuré/,

mientras que al río pequeño se le decía /Achipicu Ezeuré/ o /Cahacuré chicha/. Esto también lanza un dato importante sobre la lengua, el pueblo y su alcance. Los moxeños son un pueblo reconocido por sus conocimientos hídricos (practica que ya han perdido), pero que se movían y existían siempre cerca de los ríos. En el norte Beniano, los ríos son más caudalosos y grandes, teniendo como referencia el río Momore, que se tarda en pasar en pontón¹⁰ aproximadamente de 10 a 12 minutos de manera rápida. Según la tradición oral local, el nombre Mamoré está en lengua moxeña y significa “la madre de las aguas”, es decir, tal vez el río más grande que ha existido para los moxeños.

Si retomamos la referencia de Marban, para referirse al río pequeño se usa /Achipicu Ezeuré/, esta última palabra fonológicamente tiene relación con /secure/, un río principal que queda al norte del TIPNIS (recordemos que el territorio del TIPNIS se desarrolla en torno a dos ríos (el Secure y el Isiboro). Lo que nos da a entender, que los moxeños para los años 1700 ya habían llegado hasta el sur beniano o el norte de lo que se conoce hoy como TIPNIS, y considerando a este río como uno pequeño en comparación con el río Mamore.

Sin embargo, la aparente pérdida de especificidades léxicas (como las distinciones entre tipos de ríos, tierras y árboles documentadas por Marban) evidencia lo que Maffi (2001) identifica como erosión del conocimiento ecológico tradicional codificado en las lenguas indígenas. Este fenómeno representa, en términos de Toledo y Barrera (2008), una pérdida de “memoria biocultural”, entendida como el acervo de saberes, creencias y prácticas que las sociedades han desarrollado en su interacción con la biodiversidad.

Otro aspecto importante fue encontrar diferencias léxicas para la palabra “tierra”, según el documento de Marban (Musef 2023), esta tenía diferente significado: “tierra” se decía /Motahi/, pero esta variaba de acuerdo al uso que se le daba, por ejemplo, para nombrar la tierra que se usaba para hacer la loza se le decía /Mota. Motahi/, para la tierra greda se le decía /Pazo, nupazora/, y para la tierra donde se cultivaba el maíz se le decía /Seponipairé/. La tierra para el cultivo de yuca era nombrada como /Cuhupaire/ y la tierra virgen era nombrada como /Monoe pay/ y la tierra alta, donde no llegaba la inundación era nombrada como /Tasiosa, voi mosiyna/.

La incorporación de términos como /ooperu/ (territorio) en el moxeño trinitario actual podría reflejar procesos de adaptación léxica a nuevos contextos políticos y

¹⁰ Embarcación poco profunda y de fondo plano que sirve para cruzar ríos.

sociales, particularmente en relación con la defensa territorial indígena. Como señala Bastardas (2003), las lenguas están unidas a las vicisitudes históricas de sus hablantes, quienes las hacen cambiar y evolucionar según sus necesidades comunicativas.

El análisis comparativo entre léxico contemporáneo y registros históricos muestra transformaciones significativas en taxonomías especializadas que codifican elementos fundamentales de la memoria biocultural moxeña. Esto se observa en la terminología relacionada con prácticas curativas. Mientras que actualmente doña Jovita utiliza el término genérico /puuji/ para referirse a curas o remedios, en el registro de Marban (1701) se documentan categorías más específicas como /nipucho/ (curar genéricamente), /nusapioco/ (curar con tabaco) y /nehamumucho/ (curar con espuma). Esta simplificación terminológica evidencia lo que Maffi (2001) identifica como erosión de sistemas clasificatorios tradicionales, donde categorías especializadas son progresivamente subsumidas en términos más genéricos.

Un patrón similar se observa en la taxonomía vegetal. El término contemporáneo /wkugi/ se utiliza genéricamente para referirse a árboles, mientras que el registro de Marban documenta distinciones más precisas: /yucuqui/ (árbol), /yucuquihi/ (arboleda), /Tico-oiray/ (árbol fructífero) y /mocheruqui/ (árbol infructífero). Esta reducción en la especificidad taxonómica refleja transformaciones en el sistema clasificatorio que, como señala Toledo y Barrera-Bassols (2008), codifica no solo categorías lingüísticas sino modos particulares de comprender y relacionarse con el entorno natural.

A pesar de estas simplificaciones, ciertos dominios de conocimiento especializado mantienen mayor resistencia a la erosión terminológica. Es el caso del conocimiento medicinal, donde términos específicos para plantas curativas siguen vigentes, como el /krige/ (planta de flor amarilla cuyas semillas producen aceite medicinal), el /chincharegi/ (gabetillo), el /spitaji/ (muni muni) y el /popgi/ (papayo macho), utilizados durante la pandemia de COVID-19. Esta persistencia léxica en ámbitos específicos coincide con lo que Crystal (2001) analiza en su estudio sobre la supervivencia de lenguas en peligro, donde identifica que ciertos dominios funcionales significativos para la comunidad pueden mantener elementos lingüísticos tradicionales incluso cuando la lengua experimenta un proceso general de desplazamiento.

Doña Rosario Rosendi muestra este conocimiento especializado cuando describe el uso medicinal del papayo:

No era necesario ir hasta el monte pa traer remedios y curar, acá nomás con el papayo también veía que algunos se hacían... con el /popgi/, solo que pa ese resfrío era pues del papayo macho, a veces en las casas nomás solo hay papayo hembra. A veces nacen macho y pa que de fruto, lo hacemos hembra. Entonces, sí había papayo macho, pero no era en todos los canchones. Eso se lo hacía hervir con la flor o la semilla/kjore/ y ese se te toma dos o tres veces al día, eso ayudaba a prevenir el covid también. (Rosario Rosendi 2024, entrevista personal)

Bastardas (2003) identifica esto como la capacidad de las lenguas para codificar conocimientos altamente especializados sobre propiedades diferenciadas dentro de categorías taxonómicas aparentemente homogéneas, en este caso, distinguiendo propiedades terapéuticas según dimorfismo sexual vegetal.

La memoria biocultural moxeña conserva también sofisticados conocimientos sobre dosificación adaptada a distintas condiciones, como muestra doña Rosario al describir el uso del /tsaano/:

Les mandaba yo a buscar del árbol de wairuru, del árbol de /tsaano/ sus hojas. Eso es bueno también, pa el resfrío, la tos, pa el covid a algunos les ayudó. Sus hojas se ponen a hervir. También el tallo y si hay la fruta del wairuru también. Eso hay que dejar hasta que saque color, ya ahí se tiñe, se saca del fuego y se toma eso fuerte es, por gotitas se toma... así el dedo usamos pa dar con gotas, se mete el dedo a la taza donde se sirve y así como gota cae a la boca. Pa los grandes unas ocho gotas y pa los niños cuatro gotas así una vez al día nomás. (Rosario Rosendi 2024, entrevista personal)

Esta diferenciación de dosificaciones según edad es lo que Toledo y Barrera-Bassols (2008) denominan como componentes prácticos de la memoria biocultural, donde el conocimiento detallado sobre variabilidad de respuestas biológicas caracteriza los sistemas de medicina tradicional. La persistencia de estos conocimientos, a pesar de la erosión más general del léxico especializado, sugiere lo que Couto (2007) describe como resistencia diferencial de componentes del ecosistema lingüístico según su funcionalidad práctica en contextos contemporáneos.

La observación sobre la escasa presencia de la lengua moxeña trinitaria en la vida cotidiana (“En los tiempos que estuve en la comunidad, muy poco se escuchó el uso de la lengua moxeña Trinitaria, solo en ocasiones donde se cantaban algunas canciones en la lengua originaria”) confirma lo que Crystal (2001) describe como estadios avanzados de desplazamiento lingüístico, donde la lengua queda reducida a funciones ceremoniales o simbólicas. Sin embargo, la persistencia de cantos en lengua originaria durante festividades religiosas sugiere lo que Woodbury (1993) identifica como “resistencia

lingüística” en dominios culturales específicos, particularmente aquellos vinculados a prácticas rituales o identitarias.

La presencia de palabras sueltas en las prácticas curativas, como los términos /krige/, /chincharegi/, /spitaji/ o /popgi/ para nombrar plantas medicinales, representa otro espacio de conservación léxica, aunque más fragmentario que los cantos rituales. A diferencia de las expresiones musicales donde se mantienen estructuras lingüísticas completas, en el ámbito medicinal la persistencia se limita principalmente a términos específicos que designan elementos fundamentales del entorno natural, evidenciando un proceso de reducción funcional donde el léxico especializado sobrevive mientras las estructuras gramaticales más amplias son progresivamente reemplazadas por el castellano.

2. Del biocentrismo al antropocentrismo

La investigación ecolingüística ha permitido identificar diferencias significativas entre lenguas caracterizadas como predominantemente biocéntricas o antropocéntricas, aunque esta distinción debe entenderse como un continuo con múltiples gradaciones, no como una dicotomía rígida. Como señala Mühlhäusler (2003, 38), “las categorías lingüísticas no son simples instrumentos para describir el mundo, sino que constituyen marcos interpretativos que condicionan nuestra percepción y relación con el entorno natural”.

2.1. El moxeño trinitario como una lengua biocéntrica: integrando lo humano en la red de la vida

Las lenguas biocéntricas tienden a reflejar una cosmovisión donde el centro axiológico lo constituye la vida en general, no exclusivamente la humana. Su gramática, sintaxis y vocabulario manifiestan formas de percibir el medio ambiente como un sistema interconectado donde cada ser tiene valor intrínseco independiente de su utilidad para los humanos. En estas lenguas es común encontrar conceptos como “Pachamama”, que trasciende la simple traducción de “madre tierra” para expresar una compleja noción de espacio-tiempo donde coexisten todos los seres vivos en relación recíproca.

Steffensen y Fill (2014) argumentan que “la ecolingüística nos invita a considerar cómo los patrones lingüísticos y discursivos contribuyen a la formación de relaciones ecológicas, ya sean sustentables o insustentables” (2014, 9). Esta perspectiva nos permite

entender cómo diferentes estructuras lingüísticas moldean concepciones particulares del mundo natural y nuestra relación con él.

Muchas lenguas indígenas mantienen características biocéntricas, particularmente aquellas habladas en territorios con alta biodiversidad. Estas lenguas suelen atribuir cualidades tradicionalmente reservadas para humanos a otros elementos naturales, como se evidencia en expresiones documentadas como “cuando llueve, las plantitas se alegran” o “cuando maltratas a los árboles, estos lloran”. Tales construcciones lingüísticas no son solo metáforas poéticas sino manifestaciones de un sistema conceptual que reconoce agencia, sensibilidad y valor intrínseco en entidades no humanas.

Esta orientación biocéntrica del moxeño trinitario se evidencia también en las transformaciones léxicas documentadas al comparar registros históricos con usos contemporáneos. En el libro del Padre Marban (1701), se registran categorías específicas para clasificar suelos según su aptitud para distintos cultivos: /sepo-nipaire/ (tierra para maíz) y /cuhu-pairé/ (tierra para yuca). Esta taxonomía edafológica refleja lo que Mühlhäusler (2003) identifica como característica de lenguas biocéntricas: la categorización del entorno natural según relaciones funcionales específicas entre especies y hábitats, no según propiedades abstractas generalizables.

En contraste, el uso contemporáneo ha simplificado estas distinciones a términos genéricos como /esané/ (chaco) y /pog'e/ (suelo). Esta homogeneización léxica, aunque representa una pérdida en especificidad taxonómica, no implica un abandono completo de la orientación biocéntrica, sino una adaptación a condiciones socioecológicas transformadas donde prácticas productivas tradicionales han sido parcialmente desplazadas por cultivos comerciales como la coca. Como señala Sapir (1954), el léxico especializado tiende a desarrollarse en dominios de experiencia culturalmente significativos, mientras ámbitos de menor relevancia práctica experimentan simplificación terminológica.

Esta visión biocéntrica se refleja claramente en la concepción integral del territorio que expresa Francisco Saavedra:

Es que aquí no solo estamos nosotros, también están los yuras (yurakaré) y también los colonos. Y también los animales: el jochi, el tigre, los pájaros. Así hemos vivido y así vivimos. Tenemos el río que está acá y el otro este que está pasando que es de agua cristalina, clarita, yendo pa Aroma. Nuestros chacos también tenemos, es lo que tenemos y lo que le vamos a dejar a nuestros hijos, estas tierras y la cultura. (Francisco Saavedra, 2024)

En este testimonio, la comunidad humana es presentada como un componente más de un ecosistema complejo donde coexisten diversos actores, tanto humanos (de diferentes grupos étnicos) como no-humanos. Esta perspectiva relacional es característica de las ontologías biocéntricas, donde las fronteras entre lo humano y lo no-humano son más permeables.

En relación a la lengua originaria, la persistencia en el moxeño trinitario actual de términos como /myujto/ (bosque virgen que no ha sido alcanzado por el hombre) sugiere una conceptualización que reconoce espacios naturales con valor intrínseco, independiente de su utilidad inmediata para los humanos. Este concepto se alinea con lo que Stibbe (2015) identifica como “discursos beneficiosos” desde la perspectiva ecosófica, al reconocer límites a la intervención humana en ciertos espacios naturales.

Un análisis más detallado del léxico moxeño trinitario revela otros ejemplos significativos que refuerzan su carácter biocéntrico. El término /Nacahuroco/, documentado por el Padre Marban (1701), que significa “hacer crecer el río”, es un claro ejemplo de cómo la lengua originaria anteriormente tenía una concepción más biocéntrica. Esta construcción lingüística atribuye una cualidad agentiva al ser humano, pero en relación directa con un proceso natural como el crecimiento fluvial. A diferencia de expresiones en lenguas antropocéntricas que enfatizarían el control o la manipulación del agua, este término sugiere una acción facilitadora que respeta el proceso natural del río, reconociendo implícitamente la autonomía y el valor intrínseco del cuerpo de agua como entidad viva.

En el documento de Marban también se encuentran expresiones relacionadas con prácticas agrícolas. El término /numitaco/ (arrancar yuca) evita la connotación extractiva presente en muchas lenguas occidentales, optando por un verbo que denota una acción más física y directa. Esta diferencia sutil pero importante refleja una relación más simétrica entre el “agricultor” y el cultivo, donde la acción humana se concibe como parte de un ciclo natural y no como una intervención dominante.

De la misma manera, los términos /Nucaquiboco/ (desgranar maíz) y /Nuhaquio/ o /Nuhaquiereico/ (desgranar legumbres) presentan una especificidad léxica que distingue entre diferentes tipos de interacción con los cultivos según su naturaleza. Esta precisión terminológica demuestra un profundo conocimiento de las particularidades de cada planta y sus procesos, evidenciando una atención detallada a las diferencias entre especies vegetales que contrasta con la tendencia homogeneizadora de lenguas más antropocéntricas.

Estos ejemplos lingüísticos, tomados tanto de fuentes históricas como el léxico compilado por el Padre Marban, como de usos contemporáneos, demuestran cómo el moxeño trinitario solía codificar con más fuerza anteriormente, una relación con el entorno natural caracterizada por el respeto a los procesos ecológicos, el reconocimiento de la agencia de entidades no humanas, y una concepción de la actividad humana como integrada en ciclos naturales más amplios. Tales características confirman su clasificación como una lengua predominantemente biocéntrica, cuyas estructuras semánticas y léxicas promueven lo que Steffensen y Fill denominan “relaciones ecológicas sustentables”.

2.2. El castellano como lengua antropocéntrica en la comunidad de Santísima Trinidad

Las lenguas antropocéntricas, predominantes en sociedades industrializadas, sitúan al ser humano como entidad central y superior. Su estructura lingüística tiende a clasificar otros seres vivos según su relación con necesidades o intereses humanos (salvajes/domésticos, útiles/perjudiciales, comestibles/no comestibles). Stibbe (2015) describe esto como “estrategias de distanciamiento lingüístico” que permiten la “objetivación de la naturaleza a través de patrones gramaticales que eliminan la agencia de los seres no humanos” (2015, 145).

Halliday (1990) argumenta que “el lenguaje codifica no solo nuestro conocimiento del mundo sino también nuestras actitudes hacia él, normalizando ciertas relaciones con el entorno y problematizando otras” (1990, 179). En las lenguas antropocéntricas, esta codificación suele manifestarse en estructuras gramaticales que posicionan a los elementos naturales como objetos pasivos de la acción humana, raramente como sujetos con agencia propia.

Esta visión antropocéntrica se refleja también en categorías semánticas rígidamente jerarquizadas, donde los seres no humanos ocupan posiciones subordinadas. Fill (2001) señala que “la jerarquización lingüística del mundo natural refleja y refuerza concepciones de dominación que han legitimado históricamente la explotación indiscriminada de los recursos naturales” (2001, 48).

En el contexto estudiado, elementos de esta perspectiva antropocéntrica aparecen en la descripción del trabajo agrícola que hace Francisco Saavedra: “Hay que limpiar esto, sacando la maleza pa que no invada a este cultivo (señalando el cultivo de coca). Tiene que estar limpio, después me voy a ver cómo está dando la yuca” (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal).

Aquí, la clasificación de ciertas plantas como “maleza” frente a otras consideradas “cultivo” refleja una categorización basada en la utilidad para los humanos, característica de perspectivas antropocéntricas.

2.3. Lenguas capitalocéntricas, la naturaleza como recurso y mercancía en la actualidad

Una evolución reciente y significativa en el análisis ecolingüístico es algo que me permito denominar “lenguas capitalocéntricas”, donde el centro organizador del discurso no es simplemente lo humano en general sino específicamente la lógica del capital y el mercado. Como argumenta Moore (2016), “el capitaloceno representa un giro conceptual que reconoce cómo las relaciones capitalistas de producción y acumulación han reconfigurado fundamentalmente las relaciones socioecológicas a escala planetaria” (2016, 78).

En estas configuraciones lingüísticas, la naturaleza aparece predominantemente bajo categorías como “recursos naturales”, “capital natural”, “servicios ecosistémicos” o “bienes ambientales”. Fairclough (2013) señala que “estos términos no son neutrales, sino que encapsulan toda una cosmología donde el valor intrínseco de la naturaleza queda subordinado a su potencial para generar ganancias económicas” (2013, 92).

La lógica capitalocéntrica se manifiesta en construcciones lingüísticas que naturalizan la mercantilización de procesos ecológicos. Según Harvey (2014), “el lenguaje del “capital natural” representa la culminación de un proceso histórico de abstracción donde las complejas relaciones socioecológicas quedan reducidas a términos contables y transables” (2014, 246).

Esta perspectiva capitalocéntrica trasciende el simple antropocentrismo porque ya no coloca al ser humano genérico en el centro, sino específicamente a las relaciones sociales capitalistas. Como argumenta Patel y Moore (2017), “no es simplemente que valoremos la naturaleza en términos de su utilidad para los humanos, sino que la codificamos lingüísticamente según su capacidad de integrarse en circuitos de acumulación y valorización” (2017, 83).

Este fenómeno no se limita a las lenguas hegemónicas, sino que también permea lenguas indígenas a través de procesos de contacto lingüístico, educación formal y capacitación técnica. Un caso demostrativo que encontré en lengua moxeño trinitaria en la comunidad de Santísima Trinidad, fueron términos recolectados por un profesional en Ingeniería en Ecopiscicultura formado en la Universidad Indígena Boliviana Guaraní (UNIBOL) que revelan la infiltración de conceptos capitalocéntricos en lengua nativa:

El término /Taemsi'o/, que significa “extracción”, refleja precisamente la visión instrumentalizada de la naturaleza que Fairclough critica. Este concepto reduce los complejos procesos de relación con el ecosistema a una actividad extractiva, privilegiando la obtención de recursos sobre las relaciones recíprocas que tradicionalmente caracterizaban la cosmovisión moxeña.

El uso de este término, también plantea interrogantes importantes sobre cómo los moxeños trinitarios están conceptualizando este proceso. Si bien no tengo testimonios específicos sobre su comprensión particular del término, su incorporación al léxico evidencia la penetración de conceptos capitalistas en la lengua originaria. La incorporación de esta palabra no implica necesariamente una “muerte total” de los principios profundos de comprensión y relación con la Naturaleza que caracterizan las cosmovisiones indígenas. Sin embargo, la dirección de esta evolución lingüística resulta significativa: la creación de neologismos que privilegian categorías extractivas sobre relacionales sugiere un desplazamiento gradual hacia lo que propongo denominar orientaciones “capitalocéntricas” del lenguaje.

Este proceso refleja las tensiones contemporáneas entre la capacidad adaptativa de las lenguas indígenas y las presiones homogeneizadoras del capitalismo global, donde comunidades que históricamente han sido vistas como “alternativas al desarrollo” deben navegar entre la preservación de sus matrices epistemológicas y la necesidad de desarrollar herramientas conceptuales para enfrentar realidades impuestas.

Igualmente, /Techkojpaji nepiagiene/, que designa “fertilizante químico”. Este neologismo técnico evidencia la incorporación de prácticas agrícolas industriales ajenas a los métodos tradicionales de cultivo. Como señalaría Harvey, representa la abstracción de procesos ecológicos complejos a solo intervenciones técnicas orientadas a maximizar el rendimiento productivo.

Finalmente, el término /Tusiankataxi/ para referirse a “monocultivo” ilustra perfectamente la tesis de Patel y Moore sobre la codificación lingüística según capacidades de acumulación. Este neologismo en lengua moxeña incorpora un concepto agrícola industrial orientado exclusivamente a la productividad y el mercado, en detrimento de los sistemas tradicionales de policultivo que caracterizaban las prácticas agrícolas indígenas sostenibles. La creación de este término específico dentro de la lengua moxeña para designar una práctica ajena a la agricultura tradicional indígena evidencia cómo los conceptos capitalocéntricos no solo se adoptan, sino que se integran morfológicamente en el sistema lingüístico local.

Es importante señalar que, según mis observaciones etnográficas en Santísima Trinidad, el monocultivo no ha reemplazado completamente las prácticas de policultivo tradicionales, sino que ambos sistemas coexisten en una relación compleja. Las familias mantienen parcelas diversificadas con yuca, plátano, arroz y frutales para autoconsumo, mientras desarrollan parcelas especializadas en coca para inserción mercantil. Esta coexistencia sugiere que la incorporación del concepto de monocultivo no refleja necesariamente una transformación ontológica total.

La incorporación de estos neologismos técnicos podría interpretarse no solo como adaptación pasiva a imposiciones externas, sino como estrategia mediante la cual los moxeños trinitarios desarrollan herramientas conceptuales para nombrar, comprender y posicionarse críticamente frente a prácticas que experimentan como ajenas a sus sistemas tradicionales de cultivo. Esta capacidad de innovación lingüística evidencia la dinámica propia de los sistemas de pensamiento indígenas para integrar elementos externos manteniendo cierta autonomía epistemológica. Sin embargo, la dirección predominante de estos neologismos hacia categorías mercantiles y extractivas sigue planteando interrogantes sobre los efectos a largo plazo en las estructuras conceptuales de la lengua.

Estos ejemplos demuestran cómo la lógica capitalocéntrica no solo reconfigura las relaciones socioecológicas a nivel material, como plantea Moore, sino que también penetra los sistemas lingüísticos de comunidades tradicionalmente no capitalistas, transformando su aparato conceptual para alinearlos con las exigencias de los circuitos de acumulación y valorización económica.

2.4. Híbridos y tensiones: navegando múltiples modelos lingüísticos en territorios concretos

Esta dicotomía entre lenguas biocéntricas, antropocéntricas y capitalocéntricas debe matizarse considerando factores sociohistóricos y procesos de cambio lingüístico. La investigación sugiere que incluso lenguas tradicionalmente consideradas biocéntricas presentan elementos antropocéntricos, probablemente resultado de procesos de contacto lingüístico, colonización cultural o adaptación a nuevos contextos socioeconómicos. Como argumenta Skutnabb-Kangas (2000), “ninguna lengua existe en aislamiento perfecto, y los procesos de contacto lingüístico conllevan inevitablemente transferencias conceptuales y estructurales” (2000, 73).

Las notas de campo sobre el acompañamiento a don Francisco revelan estas hibridaciones en la práctica cotidiana:

Acompañando a don Francisco Saavedra a su chaco, en el camino mencionó que el calor cada vez es más insoportable. Para las 8 am ya se cuenta con un sol bastante caliente y por eso hay que salir al chaco bien temprano antes de que el sol caliente. A pesar del calor, la vestimenta que se usa para caminar por estos lugares es camisa manga larga con cuello, gorra o sombrero y pantalón de preferencia (las mujeres también pueden ir de falda o vestido). No todas las personas tienen botas, pero las que tienen caminan con ella. Otras solo van de chinelas (chanclas). Se lleva siempre un machete en mano, esto para apartar la maleza del camino si fuese necesario o para matar a la vibora si aparece en el camino. (Obs. Pers. julio de 2024)

Su preocupación por posibles encuentros con fauna silvestre muestra un conocimiento del entorno:

Uno nunca sabe, rara vez se los ve por este camino porque ya camina gente y acá está pues la carretera y usted ve que es hay nomas movimiento, tal vez por eso no se acerca el tigre. Pero pa ese lau (apuntando al río) aparece al frente. Una vez ahí la acompañe a mi esposa a lavar ropa, nos pusimos a la orilla de este lau y cuando vimos nomas al otro lau estaba el tigre, No nos asustamos, pero qué mierda, ese podía pasar nadando y ahí era pa preocuparse. Pero llevé mi machete. Estaba lleno y tomando agua, así que ya lo vimos lleno y no nos preocupamos. (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal)

Este testimonio resulta interesante desde una perspectiva ecolingüística. Por un lado, refleja un conocimiento detallado del comportamiento animal (“estaba lleno y tomando agua, así que ya lo vimos lleno y no nos preocupamos”), característico de las ontologías biocéntricas donde los humanos conviven y comprenden las lógicas de otros seres. Por otro lado, la mención del machete como protección frente a posibles amenazas muestra la tensión permanente en esta relación, donde el reconocimiento de la agencia animal no implica una idealización romántica de la convivencia.

Estas tensiones se observan claramente en el testimonio completo de don Francisco Saavedra, donde coexisten prácticas orientadas a la productividad económica con una visión integral del territorio que reconoce múltiples actores humanos y no-humanos como legítimos habitantes del espacio compartido.

Esta coexistencia de perspectivas puede analizarse desde lo que Arratia Jiménez (2023) identifica como una característica de muchas lenguas indígenas: no son puramente biocéntricas ni puramente antropocéntricas, sino que presentan elementos de diversos modelos, producto de procesos históricos de contacto cultural y adaptación a nuevos contextos socioeconómicos. En el caso estudiado, esta hibridación se manifiesta en prácticas agrícolas que combinan elementos tradicionales con cultivos comerciales como la coca.

Zimmerer (2015) profundiza en esta perspectiva al señalar que “los territorios indígenas contemporáneos no pueden entenderse desde visiones esencialistas que los conciben como reservorios de prácticas puramente tradicionales, sino como espacios dinámicos donde diversas lógicas socioeconómicas y ambientales se entrecruzan y negocian constantemente” (2015, 88).

En las notas de campo, aunque no se registran extensos discursos en lengua moxeña trinitaria, los fragmentos de léxico documentados y comparados con el “Arte de la lengua moxa” del Padre Pedro Marban revelan aspectos interesantes sobre estas relaciones. Por ejemplo, la presencia histórica en la lengua moxa de términos específicos para distintos tipos de tierra según su relación con cultivos (Tierra de maíz = /Seponipaire/, Tierra de yuca = /Cuhupaire/) evidencia un sistema de clasificación ambiental altamente desarrollado y orientado a la producción agrícola.

Como señala Bang et al. (2018), “la complejidad léxica relacionada con sistemas ecológicos específicos evidencia no solo conocimiento especializado sino también valoración cultural de estos dominios de experiencia” (2018, 45). El detalle taxonómico implica atención y valoración de las particularidades ambientales que otros sistemas lingüísticos pueden homogeneizar.

Las implicaciones de estas concepciones híbridas son profundas para comprender las dinámicas territoriales contemporáneas. Como argumenta Martínez Alier (2002), “los conflictos ambientales suelen ser también conflictos de valoración, donde diferentes lenguajes y conceptualizaciones de la naturaleza compiten por legitimidad y reconocimiento” (2002, 56). Los testimonios recogidos muestran precisamente estas tensiones entre diferentes formas de valorar y relacionarse con el entorno.

Siguiendo a Toledo y Barrera -Bassols (2008), podemos interpretar estas hibridaciones conceptuales y prácticas como “adaptaciones creativas que demuestran la capacidad de las comunidades para navegar simultáneamente diferentes matrices de conocimiento y relación con la naturaleza” (2008, 112). Esta flexibilidad, lejos de representar incoherencia, evidencia sofisticadas estrategias de adaptación a contextos socioecológicos cambiantes.

3. Cambios socioterritoriales, políticas de reasentamiento y sus efectos ecosistémicos

Durante la primera entrevista a doña Jovita, quien fue encontrada en pleno proceso de tejido, la narrativa se centró significativamente en la reconstrucción de su experiencia

previa a la migración hacia lo que actualmente constituye la comunidad de Santísima Trinidad, y en la narrativa de la construcción de esta comunidad en sus inicios.

En testimonios previos, doña Jovita establece una comparación paisajística, señalando que su anterior asentamiento (en las proximidades de San Miguelito, a orillas del río Isiboro) presentaba una densidad boscosa considerablemente mayor que su ubicación actual. El proceso de traslado poblacional, a pesar de haberse concebido como un reasentamiento en un entorno geográficamente análogo (también en las márgenes del río Isiboro), sufrió una modificación significativa cuando circunstancias hidrogeológicas, específicamente el desbordamiento fluvial, provocaron inundaciones en las viviendas. Este fenómeno impulsó un desplazamiento habitacional hacia zonas más próximas a la carretera, territorio que finalmente se consolidó como asentamiento definitivo de la comunidad.

Esta narrativa no solo constituye un registro histórico sobre los inicios de Santísima Trinidad, sino que simultáneamente evidencia una transformación en la relación ecológica con el entorno: en su anterior ubicación en San Miguelito del Isiboro, los eventos de inundación no presentaban la recurrencia observada posteriormente, a pesar de la similar proximidad al cauce fluvial.

Cabe destacar que estas dinámicas de inundación posiblemente se encontraban influenciadas por la proximidad del nuevo asentamiento a comunidades colonas cuyos modelos de ocupación territorial respondían a lógicas ajenas a la comprensión ecosistémica del bosque. Estas comunidades, al desarrollar sus asentamientos mediante prácticas de deforestación intensiva, alteraban significativamente los sistemas de regulación hídrica natural. La erradicación sistemática de la cobertura arbórea modificaba los patrones de absorción y escorrentía, contribuyendo potencialmente a la vulnerabilidad de ciertos espacios frente a eventos de desbordamiento fluvial.

El padre Erik, presumiblemente motivado por mantener cierta continuidad ecosistémica con el hábitat original, pero facilitando simultáneamente la vinculación con asentamientos colonos y el acceso a circuitos comerciales, gestionó la reubicación en las cercanías del mismo río Isiboro, pero en proximidad a “La Pista”, una infraestructura aeroportuaria para aeronaves de pequeño formato construida en el contexto de operaciones petroleras desarrolladas en la década de 1950 en dicho territorio.

Los testimonios sobre la historia de reasentamiento de la comunidad revelan procesos de transformación socioterritorial complejos. La narrativa de doña Jovita sobre

el significado religioso del lugar muestra una perspectiva particular sobre el reasentamiento:

Es que el padrecito nos decía que acá se iba a vivir mejor. Cuando yo me vine pa mi venir acá ya era la loma santa, porque allá era complicado, conseguir la ropa, los bichos y los mosquitos. Gracias a Dios llegamos a este lau. El padre fue bien buenito con eso y después nos ayudó harto. (Jovita Yuvanure 2024, entrevista personal)

Esta visión contrasta con el testimonio más detallado y crítico de doña Rosario Rosendi sobre las políticas de reasentamiento impulsadas por la Iglesia y sus consecuencias:

Yo le recuerdo al padre, ya era joven yo y ya tenía marido. Acá nos vinimos porque el padre dijo que se iba a vivir mejor, se iba a vivir bien, no como allá [a orillas del río Isiboro cerca de San Miguelito]. Acá el padre hizo, así como una empresa [cooperativa, menciona la investigadora] sí, eso, cooperativa. Eso hizo pa que nojotros trabajemos con ganado, con la vaca, pero las vacas eran puej pocas y acá, usted sabe, si no se cuida se muere porque se meten al río o la víbora le pica. No alcanzaba la carne pa la gente que se vino, la gente... mucha gente no aguantó y así también empezaron a escaparse otra vez pa allá lejos donde sabíamos vivir. [...] Eso no entendía el padre, eso que necesitábamos comer también nuestros hijos necesitaban comer y él daba así de a poquito nos daba, no llenaba nada eso. El padrecito nos decía que todos los de la comunidad debíamos estar ahí en la empresa y que ya nadie podía trabajar por su cuenta. (Rosario Rosendi 2014, entrevista personal)

Estos testimonios muestran lo que Escobar (1999) describe como la imposición de modelos de desarrollo que entran en conflicto con las formas tradicionales de organización socioeconómica indígena. La implementación del modelo cooperativo ganadero descrito por doña Rosario y su fracaso posterior representan lo que Leff (2010) identifica como la crisis del conocimiento hegemónico que ha construido y destruido el planeta. La inadecuación del modelo ganadero a las condiciones ecológicas locales revela la incompatibilidad entre sistemas de gestión territorial impuestos y las realidades ecosistémicas locales.

Este proceso puede analizarse desde lo que Latour (2017) denomina “politización de la ecología”, donde los conflictos sobre modelos de desarrollo implican diferentes concepciones del “lugar” y de las relaciones entre humanos y no-humanos. La resistencia de las familias moxeñas trinitaria (“la gente... mucha gente no aguantó y así también empezaron a escaparse otra vez pa allá lejos donde sabíamos vivir”) ejemplifica lo que Escobar (1999) identifica como estrategias de defensa del lugar ante modelos de desarrollo impuestos.

Desde la perspectiva de la lingüística ecosistémica (Couto, 2012), estos procesos de reasentamiento implican modificaciones en los tres componentes del ecosistema lingüístico: el territorio (T) cambia físicamente; el pueblo (P) experimenta reconfiguraciones sociales y culturales; y la lengua (L), privada de contextos funcionales tradicionales, entra en proceso de erosión. La ausencia de la lengua moxeña trinitaria en prácticas culturales evidencia esta ruptura ecosistémica.

Capítulo tercero

Neoextractivismo y territorialidades en conflicto: El caso del TIPNIS

1. Infraestructura, extractivismo y poder: La Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos

1.1. El proyecto carretero como expresión del neoextractivismo progresista

El fenómeno extractivista ha configurado históricamente las estructuras económicas, sociales, culturales y ambientales de América Latina. Como señala Gudynas (2009), “el llamado extractivismo, que incluye la explotación minera y petrolera, tiene una larga historia en América Latina. A partir de esas actividades se han nutrido las corrientes exportadoras, desempeñaron papeles claves en las economías nacionales, pero también han estado en el centro de fuertes polémicas por sus impactos económicos, sociales y ambientales” (2009, 75). Esta dinámica ha evolucionado en las últimas décadas, adoptando nuevas formas que merecen un análisis crítico de los discursos desde la perspectiva de la ecología política.

La emergencia de gobiernos progresistas en América Latina a principios del siglo XXI introdujo modificaciones en el modelo extractivista tradicional sin cuestionar sus fundamentos estructurales. Gudynas (2009) denomina este fenómeno como “neoextractivismo progresista”, caracterizándolo como:

Prácticas donde el Estado juega papeles más activos, y en varios casos se alimentan programas de lucha contra la pobreza, pero que por otro lado siguen basándose en estilos de alto impacto social y ambiental, que una vez más termina siendo dependiente de los circuitos económicos globales. (2009, 76)

Este neoextractivismo de orientación progresista presenta claroscuros significativos que Gudynas (2009) analiza en términos de “una mayor presencia estatal pero a costa de mantener sus impactos sociales y ambientales” (79). La contradicción fundamental radica en que, si bien el Estado recupera protagonismo en la gestión de los recursos naturales y en la distribución parcial de excedentes, los fundamentos ecológicos y socioculturales del extractivismo permanecen intactos, reproduciendo lógicas de dependencia y deterioro ambiental.

La materialización del neoextractivismo progresista se evidencia en proyectos de infraestructura como la carretera Villa Tunari (Cochabamba) - San Ignacio de Moxos (Beni) en Bolivia. Este caso muestra cómo la racionalidad instrumental moderna se manifiesta en intervenciones territoriales que facilitan la expansión de fronteras extractivas, afectando particularmente a territorios indígenas y áreas protegidas.

El discurso oficial en torno a este proyecto empleó técnicas discursivas para fragmentar y minimizar su impacto socioambiental. Para ello se recurrió a consultar el libro de Álvaro García Linera (2017), ex vicepresidente de Bolivia, quien en su libro “Geopolítica de la amazonia” manifiesta:

Veamos ahora cuáles son las características de esta carretera. En primer lugar, su extensión es de 306 km., y les permitirá a los habitantes reducir en un 90% el tiempo de transporte de los llanos hacia los valles andinos. Del total de la longitud de la carretera, por el lado sur ya existe un camino sin pavimento de 103 km. Igualmente, por el lado norte ya se tienen abiertos 143 km. como carretera sin pavimentar. Eso significa, que, de los 306 kilómetros, solamente 60 no existen como tramo carretero, cifra que representa menos del 19% del total. Pero sigamos; del total de la carretera, 116 km. deberían atravesar el Parque Isiboro Sécure, y de esa cantidad ya existen en su interior, por una parte 56,6 km. como camino transitable, y por otra, 42,6 km. para el tránsito especialmente de los tronqueros; es decir, dentro del TIPNIS ya se tiene como camino sin pavimentar el 85% del total que se debería construir. Por tanto, estamos hablando de que la extensión de bosque que se requiere abrir para unir a la Amazonía con el valle es de apenas 16,7 kilómetros. (García, 2017)

Este testimonio ejemplifica lo que Escobar (2007) critica como racionalidad instrumental moderna, donde la naturaleza es fragmentada y cuantificada mediante una operación discursiva que reduce el impacto socioambiental a una expresión numérica. La descomposición del territorio en kilómetros y porcentajes descontextualiza el significado cultural y ecológico del espacio intervenido, invisibilizando las relaciones socioecológicas que sustentan los modos de vida de las comunidades indígenas que habitan el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

Esto también lleva a lo que se puede denominar “acumulación por despojo”, un concepto propuesto por David Harvey (2004). Este término explica “cómo se mantiene y comporta el sistema capitalista en distintos momentos históricos, a partir del análisis de los procesos que Marx plantea en la acumulación originaria” (Harvey, 2004). A diferencia de la acumulación originaria que Marx situaba en los orígenes del capitalismo como transición del feudalismo, Harvey sostiene que estos mecanismos de desposesión continúan operando como estrategias del capitalismo contemporáneo para superar sus crisis estructurales.

Bajo esta teoría, la carretera del TIPNIS representa un claro ejemplo de lo que Harvey (2004) describe como “acumulación por desposesión”, donde la infraestructura actúa como vehículo para la expansión de fronteras extractivas. La violencia simbólica y material implicada en este tipo de intervenciones territoriales se justifica mediante discursos desarrollistas que enmascaran la lógica extractiva.

El análisis de este caso revela las tensiones entre diferentes racionalidades y concepciones territoriales. Por un lado, la racionalidad estatal que concibe el territorio como espacio para la expansión económica y la integración nacional; por otro, las ontologías relacionales de las comunidades indígenas que habitan el TIPNIS, para quienes el territorio aún constituye un entramado de relaciones socioecológicas que sustentan su reproducción cultural y material. La fragmentación discursiva del impacto de la carretera, como se evidencia en el testimonio de García Linera, opera como mecanismo de legitimación que invisibiliza estas tensiones ontológicas. Al reducir el impacto a “apenas 16,7 kilómetros” de bosque, se desconocen los efectos sistémicos de la infraestructura vial en términos de fragmentación de hábitats, alteración de ciclos hidrológicos, facilitación de colonización informal y transformación de modos de vida de comunidades que habitan el territorio.

1.2. Discursos de legitimación y justificación del extractivismo

El presente análisis examina la dimensión discursiva del neoextractivismo en Bolivia, particularmente enfocado en las narrativas oficiales que legitiman proyectos de infraestructura con impactos socioambientales significativos. Adoptando un enfoque etnográfico, este trabajo busca develar las estructuras de poder inscritas en el discurso gubernamental y contrastarlas con experiencias y testimonios locales, evidenciando las tensiones entre diferentes modelos de desarrollo territorial.

Para comprender la complejidad discursiva del neoextractivismo, resulta pertinente incorporar la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso (ACD) propuesta por Teun van Dijk (2009). Según este autor, el discurso político opera como un mecanismo de control simbólico que naturaliza relaciones de poder y dominación a través de estrategias discursivas específicas. Van Dijk (2009) señala que “las élites simbólicas tienen un control especial sobre el discurso público, y, por lo tanto, indirectamente, sobre la mente pública, y por lo tanto, sobre lo que quiere y hace la gente” (Van Dijk 2009, 36).

En este sentido, el discurso neoextractivista representa una reconfiguración de las narrativas desarrollistas tradicionales, incorporando elementos nacionalistas y

soberanistas que legitiman la continuidad de prácticas extractivas bajo una aparente ruptura con modelos neoliberales previos. Como destaca Svampa (2019), el extractivismo constituye:

una categoría analítica y un concepto de corte fuertemente político, pues nos 'habla' elocuentemente acerca de las relaciones de poder y las disputas en juego y remite, más allá de las asimetrías realmente existentes, a un conjunto de responsabilidades compartidas y al mismo tiempo diferenciadas entre el norte y el sur global, entre los centros y periferias. Asimismo, en la medida en que alude a patrones de desarrollo insustentables y advierte sobre la profundización de una lógica de desposesión, tiene la particularidad de iluminar un conjunto de problemáticas multiescalares, que definen diferentes dimensiones de la crisis actual. (Svampa, 2019, 14)

Las declaraciones del entonces vicepresidente Álvaro García Linera sobre el proyecto de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) constituyen un corpus etnográfico relevante para examinar las estrategias discursivas que legitiman el neoextractivismo en contextos de gobiernos progresistas.

Un elemento central en el discurso de García Linera es la construcción de una falsa dicotomía que polariza el campo político entre extractivismo estatal (presentado como soberano y legítimo) y extractivismo transnacional (caracterizado como imperialista):

¿Estamos como bolivianos teniendo problemas con la protección de la Madre Tierra? Es probable. Pero son dificultades que nosotros mismos sabremos corregir; no aceptaremos jamás el principio de soberanía compartida en ningún pedazo del territorio boliviano. Quienes en este momento se oponen a la presencia del Estado en la Amazonía, en los hechos defienden la presencia norteamericana en ella. No existe punto intermedio: ése es el dilema en el que se juega hoy el destino del control sobre la región amazónica boliviana, peruana, ecuatoriana, colombiana, brasilera. (García Linera 2017)

Aplicando el análisis de van Dijk (2009), podemos identificar en este fragmento una estrategia de polarización ideológica que opera mediante la presentación positiva del endogrupo (Estado boliviano) y la presentación negativa del exogrupo (opositores al proyecto, caracterizados implícitamente como aliados del imperialismo). Esta polarización construye lo que van Dijk (2009) denomina un “cuadrado ideológico” donde se enfatizan las cualidades positivas propias (soberanía, autodeterminación) mientras se acentúan las características negativas de los otros (traición, subordinación a intereses extranjeros).

La afirmación “No existe punto intermedio” evidencia otra estrategia discursiva que van Dijk (2009) define como “generalización”, donde se elimina deliberadamente la complejidad y matices de posiciones políticas diversas, reduciéndolas a una oposición binaria que facilita la deslegitimación de voces críticas. Este recurso discursivo resulta particularmente efectivo en contextos poscoloniales como el boliviano, donde la soberanía nacional constituye un valor político fundamental tras siglos de dominación externa.

Otra estrategia discursiva presente en las declaraciones de García Linera es la minimización y naturalización de los impactos socioambientales del proyecto carretero, particularmente en lo referente a la expansión de cultivos de coca:

La carretera no va a ser la punta de lanza de ninguna supuesta 'invasión cocalera'; ni siquiera con los tramos que existen se ha materializado tal 'invasión', porque se trata de un Parque y un territorio de propiedad colectiva indígena, y son los propios productores de hoja de coca los que respetan orgánicamente esa propiedad colectiva. Pero además, la producción ilegal de hoja de coca —al margen de los compromisos de las federaciones productoras con el Gobierno del Presidente Evo— no se ubica en los bordes de las carreteras, pues sería erradicada de manera inmediata. Los cultivos ilegales se hacen precisamente allá donde no llega el control del Estado ni de las federaciones, en zonas donde no existen caminos ni sendas. (García Linera 2017)

Desde la perspectiva del ACD, esta narrativa emplea lo que van Dijk (2009) denomina “movida semántica de negación aparente”, donde se reconoce inicialmente una preocupación legítima para posteriormente negarla mediante un contra-argumento. El uso de expresiones como “supuesta invasión cocalera” emplea además recursos de deslegitimación mediante la ironización de preocupaciones comunitarias, presentándolas como infundadas o exageradas.

La evidencia etnográfica, sin embargo, contrasta directamente con esta narrativa oficial. Testimonios de comunarios del TIPNIS han documentado sistemáticamente la expansión progresiva de cultivos de coca en zonas buffer del área protegida, precisamente facilitada por la apertura de vías de comunicación. Este contraste entre el discurso oficial y las experiencias locales revela lo que van Dijk (2009) identifica como “estrategias de manipulación” donde se presenta una realidad distorsionada que contradice la evidencia empírica.

Más allá de su función descriptiva, el discurso de García Linera cumple una función performativa en tanto produce efectos materiales sobre los territorios y poblaciones. Como señala van Dijk (2009), el discurso político no sólo representa la

realidad, sino que la constituye, estableciendo marcos de interpretación que condicionan las prácticas sociales e institucionales. En este sentido, la narrativa neoextractivista no sólo legitima proyectos específicos como la carretera del TIPNIS, sino que reconfigura las relaciones entre Estado, territorios y comunidades indígenas.

1.3 Visiones contrastantes sobre desarrollo y territorio

La comprensión de las narrativas en disputas requiere un marco analítico que reconozca la dimensión discursiva de los conflictos socioambientales. Como señala Arturo Escobar (2007), la racionalidad instrumental de la modernidad ha producido discursos del desarrollo que objetivan territorios y comunidades, reduciéndolos a espacios de intervención técnica desprovistos de sus dimensiones culturales y ontológicas.

En este sentido, resulta pertinente la perspectiva de Machado (2015), quien conceptualiza los conflictos territoriales como disputas entre diferentes “prácticas económico-políticas y culturales” que encarnan modelos de desarrollo contrapuestos. Complementariamente, Acosta (2011) señala cómo el extractivismo opera mediante “la lógica subordinada de su producción, motivada por la demanda externa”, donde las promesas de desarrollo funcionan como legitimadoras de intervenciones territoriales profundamente transformadoras.

Desde la lingüística crítica, Van Leeuwen (2008) aporta el concepto de “recontextualización” para comprender cómo las prácticas sociales son representadas discursivamente mediante operaciones de sustitución, eliminación, reordenamiento y adición. Este concepto resulta valioso para analizar cómo las demandas específicas y contextualizadas de las comunidades son reconfiguradas en el discurso oficial bajo narrativas de desarrollo nacional.

A medida que iba realizando el trabajo de campo en Santísima Trinidad, se fueron revelando complejidades de disposiciones frente al proyecto de la carretera. Durante algunas entrevistas realizadas y algunas conversaciones informales fue notable observar las expresiones faciales y corporales de los actores, que frecuentemente manifestaban sentimientos de ambivalencia, vergüenza y en ocasiones culpabilidad al abordar su posicionamiento frente a la “consulta previa” realizada por el gobierno del MAS en relación con la construcción de la carretera. Uno de los testimonios de Julia captura esta ambivalencia:

Entonces, yo no le voy a mentir licen, cuando hubo la consulta dijimos que sí, sí queríamos porque hay necesidades pues, queremos que nuestros hijos salgan al Beni a estudiar, por acá (yendo por Cochabamba – Santa Cruz – Beni) es lejos, sale caro y a veces no hay (dinero). También pa pedir a veces cualquier cosa a la gobernación nos queda mejor por acá si había la carretera, hasta pa ir al hospital de San Ignacio o Trini. Nosotros dijimos que sí a la carretera, pero queríamos que se atiendan nuestras demandas y era por eso, salud, educación y acceder a productos que no sean tan caros también (Julia Molina 2024, entrevista personal)

Al registrar este testimonio, observé cómo doña Julia evitaba contacto visual directo mientras hablaba, bajando la mirada en varias ocasiones, particularmente al mencionar que habían dicho “sí” a la carretera. Su lenguaje corporal sugería incomodidad, pero se tornaba más enfático y directo cuando enumeraba las necesidades concretas de su comunidad. Esta dualidad entre vergüenza y afirmación evidenciaba las tensiones internas que la decisión había generado.

Un análisis de este testimonio revela que, contrariamente a la interpretación oficial que lo presentaría como apoyo a la carretera, lo que expresa es una demanda de servicios básicos y conectividad funcional. Como señala Van Leeuwen (2008):

When social practices are recontextualized, they are not just simply replicated; they are transformed in ways which depend on the interests, goals and values of the context into which they are recontextualized.¹¹ (59)

Es decir, el discurso puede transformar prácticas sociales mediante operaciones de sustitución, donde una demanda específica (acceso a educación, salud, mercados) es sustituida por otra (construcción de una carretera transoceánica) que responde a lógicas diferentes. Esta recontextualización discursiva queda manifiesta cuando se analiza detenidamente la estructura lingüística del testimonio. Doña Julia utiliza consistentemente expresiones condicionales (“si había la carretera”) y establece una relación explícita entre su consentimiento y la satisfacción de demandas específicas (“dijimos que sí a la carretera, pero queríamos que se atiendan nuestras demandas”). Este uso del lenguaje sugiere una instrumentalización estratégica del consentimiento como mecanismo para acceder a servicios históricamente negados por el mismo Estado.

¹¹ Cuando las prácticas sociales son recontextualizadas, no son simplemente replicadas; son transformadas de maneras que dependen de los intereses, objetivos y valores del contexto en el cual son recontextualizadas (traducción propia).

Durante mi estadía en Santísima, al hablar con los comunarios sobre este tema y la consulta previa que se realizó el 2012 se pudo constatar que esta instrumentalización estratégica es una práctica discursiva extendida entre los comunarios. En contextos de asimetría estructural de poder, el aparente consentimiento opera como táctica comunicativa que no necesariamente refleja alineamiento ideológico con el proyecto, sino negociación pragmática desde condiciones de vulnerabilidad histórica.

Por otro lado, el discurso oficial sobre el “desarrollo” que traería la carretera contrasta marcadamente con las percepciones comunitarias. El documento final de la consulta en la comunidad presenta una visión enfática:

La visión de desarrollo que se manejó en la consulta previa se centra en mejorar integralmente sus condiciones de vida a través de infraestructura y servicios en múltiples áreas. En educación, aspiran a contar con una academia musical, universidad trilingüe, internado técnico y laboratorios. Para la salud, buscan un hospital de segundo nivel completamente equipado, ambulancias y promoción de la medicina natural. También priorizan la seguridad alimentaria mediante proyectos agrícolas, mercados y transporte para sus productos. La infraestructura básica incluye sistemas de agua potable, viviendas mejoradas, electricidad, alcantarillado y servicios públicos. La conectividad representa un pilar fundamental de su visión, manifestado en su apoyo unánime a la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, junto con caminos comunales y puentes dentro del territorio. Complementan esta visión proyectos de aprovechamiento sostenible de recursos naturales, instalaciones deportivas completas, gestión territorial autónoma y sistemas de comunicación que incluyen telecentros y radioemisoras indígenas. Todo esto bajo un enfoque de protección del territorio mediante guardaparques indígenas capacitados, puestos de control estratégicos y sanciones legales contra invasores. (Cuaderno de campo septiembre 2024)

Este extenso catálogo de promesas de “desarrollo” contrasta visiblemente con las expectativas expresadas por los comunarios: “Es que cuando se hizo esa consulta de la carretera, con Evo, también nos dijeron que era algo que iba a ayudar al desarrollo de la comunidad y del territorio. Íbamos a tener más canchas y el TIPNIS iba a tener un hospital grande” (Victor Guaji 2024, entrevista personal).

El tiempo que estuve en la comunidad, documenté sistemáticamente cómo las expectativas reales de los comunarios estaban centradas en aspectos básicos como reducir los costos de transporte locales cuando salían a otras comunidades o ciudades, acceder más fácilmente a centros de salud para algunas emergencias que no podía cubrir o curar en la posta que tienen, y facilitar la educación de sus hijos sobre todo a nivel pregrado y posgrado. Esta brecha entre el macroproyecto oficial y las necesidades microterritoriales evidencia lo que Acosta (2011) describe como “la lógica subordinada de su producción,

motivada por la demanda externa”, donde el desarrollo prometido funciona como legitimador de intervenciones extractivistas.

Las entrevistas y observaciones realizadas en la comunidad revelan una estrategia discursiva por parte de los comunarios. Contrariamente a interpretaciones que verían en su “sí” a la carretera una simple aceptación, el análisis detallado de testimonios y prácticas demuestra una compleja operación lingüística mediante la cual instrumentalizan estratégicamente el consentimiento para visibilizar demandas que desde siempre han sido ignoradas. Esta práctica se enmarca en lo que De Certeau (1996) conceptualiza como “tácticas de resistencia”, operaciones micropolíticas mediante las cuales grupos subalternos navegan asimetrías estructurales de poder sin confrontarlas directamente. En el caso de los comunarios de Santísima, los comunarios han desarrollado un discurso de aparente aceptación que simultáneamente recontextualiza el proyecto carretero, transformándolo discursivamente de un megaproyecto a una infraestructura de servicio local.

Como señala Van Leeuwen (2008), esta recontextualización discursiva opera mediante sustituciones, donde el significado del proyecto es transformado sin modificar necesariamente su denominación formal. Así, cuando doña Julia afirma “dijimos que sí a la carretera”, no está validando el proyecto gubernamental en sus términos originales, sino apropiándose discursivamente de él para resignificarlo según necesidades territoriales específicas.

2. Transformaciones socioecológicas y culturales: El caso de la Coca

2.1. La coca como expresión del metabolismo extractivo

En términos de lo que Héctor Alimonda (2011) denomina “naturaleza colonizada”, la coca representa un caso paradigmático de cómo un cultivo tradicional se transforma bajo las lógicas extractivas globales. Este proceso de transformación puede observarse claramente en testimonios como el de Francisco Saavedra:

Mira, dice, a veces la producción, por ejemplo, la producción de plátano, yuca, todo es por temporada. Todo es por temporada. [...] Ahora, en cambio, en lo otro, digamos, la coca es más rentable, se tiene cada tres meses, y eso no se necesita, digamos, si se ha pasado o está bien o nada. Entonces, al precio que esté, entonces uno lo comercializa y entonces ya tiene el dinero de sacar para comprarse, por ejemplo, alimento para la familia, para poder estudiar a los hijos. (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal)

Este testimonio ilustra perfectamente lo que Jason Moore (2015) conceptualiza como “capitalismo en la trama de la vida”, donde los ciclos naturales son subordinados a los ritmos del mercado. Podemos ver cómo la temporalidad propia de los cultivos tradicionales, sujetos a estacionalidades específicas y ciclos ecosistémicos complejos, es reemplazada por la lógica mercantil de producción continua que ofrece la coca con su ciclo trimestral de cosecha. Así, se manifiesta una ruptura fundamental en la relación entre comunidades y naturaleza, donde el valor de uso es desplazado por el valor de cambio.

La comprensión de don Francisco sobre la tensión entre temporalidades “por temporada” versus temporalidades “cada tres meses” aporta una dimensión experiencial que Moore no desarrolla suficientemente: cómo esta transformación temporal se vive concretamente en las decisiones familiares cotidianas. Mientras Moore teoriza sobre la subordinación de ciclos naturales a ritmos mercantiles, don Francisco evidencia cómo esta subordinación opera como estrategia de supervivencia frente a necesidades inmediatas (“para comprarse, por ejemplo, alimento para la familia, para poder estudiar a los hijos”). Su análisis sugiere que la inserción en lógicas capitalistas no es solo imposición externa sino también elección táctica en contextos de necesidad.

La dependencia económica asociada al monocultivo refleja lo que Maristella Svampa (2019) denomina “consenso de los commodities”, un modelo que prioriza la extracción intensiva de recursos naturales para atender demandas del mercado global. Como señala Viola (1999):

el auge de la hoja de coca en los años ochenta transformó profundamente la economía boliviana, convirtiéndola en una “economía adicta” caracterizada por su dependencia de los ingresos del narcotráfico, que llegaron a representar aproximadamente el 65% del PIB en 1986.

Este fenómeno representa lo que Alberto Acosta (2011) describe como “la maldición de la abundancia”, donde la aparente riqueza generada por un recurso natural específico termina creando estructuras económicas vulnerables y dependientes. En efecto, la intensificación del cultivo de coca genera un espejismo de prosperidad que oculta profundas transformaciones socioecológicas y nuevas formas de dependencia económica.

2.2. Legalidad, normatividad y prácticas productivas

En este contexto de transformación, emerge una compleja relación entre normatividad oficial y prácticas locales que podemos analizar desde lo que Svampa (2019) describe como categorías que “nos hablan elocuentemente acerca de las relaciones de poder y las disputas en juego”. Estas tensiones se evidencian en testimonios como el siguiente:

En lo legal, en lo legal, solamente es un catu, el catu es lo que corresponde casi a 40 por 40, casi como media hectárea, digamos, pero no se siembra la media hectárea, sino que se siembra 40 por 40, eso es lo permitido, digamos, y que está decretado, digamos, por el gobierno, ¿no? [...] Ahora, si eres un ilegal, no cuentas con nada de eso. [...] como en el caso de Santísima, somos ilegales, solamente hacemos el aprovechamiento y se siembra la coca a lo que se puede también. (Francisco Saavedra 2024, entrevista personal)

Este testimonio refleja las contradicciones del neoextractivismo que señala Eduardo Gudynas (2009), donde “el Estado juega un papel más activo” regulando la producción mediante normativas específicas como el catu” legal, pero simultáneamente se reproducen prácticas informales que escapan al control estatal. Como señala Gudynas, este fenómeno genera “islas de legalidad” en medio de un mar de prácticas no reguladas que responden a la demanda creciente del mercado. Por su parte, Francisco Saavedra ofrece una comprensión práctica de estas contradicciones (legal y no legal), mostrando cómo la ilegalidad no es transgresión sino condición estructural que el mismo Estado reproduce, complejizando la perspectiva de Gudynas que se centra más en las dinámicas institucionales que en las experiencias territoriales concretas.

Las estrategias de adaptación de las comunidades a estas tensiones entre legalidad e ilegalidad resultan particularmente reveladoras, como se evidencia en el siguiente testimonio:

Es que se alquila partes por parcelas [a los colonos] entonces, ellos siembran la coca [hoja] y una vez cosechan nos la devuelven [la tierra]. Acá, yo no le voy a mentir, también hay quienes ya siembran por ellos y les venden, salen a vender o ya esperan compradores acá en Aroma, y se gana bien con eso, pero la ganancia es más con la venta más que con el alquiler del suelo. (Adolfo Moye 2024, entrevista personal)

Estas prácticas reflejan lo que Aníbal Quijano (2014) denomina “heterogeneidad histórico-estructural”, donde coexisten distintas lógicas económicas y sociales que se articulan de manera compleja. El alquiler de tierras representa una adaptación estratégica que permite a las comunidades locales participar de los beneficios económicos del cultivo de coca mientras preservan cierta autonomía sobre el territorio, aunque esta participación

implique también una transformación progresiva de sus prácticas tradicionales y una mayor inserción en lógicas mercantiles.

Lo mencionado por don Adolfo sobre las diferencias entre “alquiler” y “venta” evidencia sofisticadas comprensiones económicas que exceden las categorías binarias de mercado/reciprocidad que a menudo caracterizan los estudios sobre economías indígenas. Su reflexión complementa la perspectiva de Quijano al mostrar cómo la heterogeneidad estructural no solo coexiste, sino que se articula estratégicamente: el alquiler de tierras permite participar en circuitos monetarios manteniendo control territorial, mientras la venta directa maximiza ingresos a costa de mayor exposición a riesgos legales

2.3. Transformaciones socioecológicas y metabolismo social

El concepto de “metabolismo social” desarrollado por Víctor Toledo (2013) resulta especialmente útil para analizar cómo las prácticas asociadas al cultivo de coca transforman tanto el ecosistema como las relaciones sociales y culturales. Este enfoque permite comprender la naturaleza sistémica de los cambios que experimenta el territorio, donde las alteraciones en los ciclos productivos impactan simultáneamente en la estructura ecológica y social:

claro, fumigamos con esos fertilizantes que nos venden pa que la coca no se heche a perder con el hongo, eso hace que crezca y en 3 meses ya estamos cosechando, así cada tres meses y en diferentes parcelas. Cuando se cosecha, toda la familia casi participa. (Adolfo Moye 2024, entrevista personal)

La reflexión de don Adolfo complejiza la teoría de Toledo al mostrar cómo el metabolismo social no opera solo a través de “intercambios” sino mediante dependencias técnicas que condicionan las decisiones productivas. Su conocimiento práctico evidencia dimensiones del metabolismo extractivo que la teoría académica frecuentemente abstrae.

A su vez, este testimonio refleja lo que Horacio Machado (2015) conceptualiza como “extractivismo como patrón de relacionamiento”, donde se introducen insumos externos (fertilizantes) que alteran los ciclos ecológicos locales para adaptarlos a las demandas del mercado. La intensificación productiva no solo modifica el paisaje, sino también las relaciones familiares y comunitarias, que ahora se organizan en torno al ciclo trimestral de la coca y no a los ciclos estacionales tradicionales que regían la vida social.

Como señala Boaventura de Sousa Santos (2010), se produce una “monocultura del saber” que privilegia conocimientos técnicos orientados a la maximización productiva

por encima de saberes tradicionales adaptados al ecosistema local. Este desplazamiento epistemológico tiene profundas consecuencias ontológicas, como se evidencia en la siguiente observación:

la producción excesiva y creciente de coca ha alterado significativamente la relación de espacialidad, identidad, cultura y prácticas productivas tradicionales de los tres grupos indígenas que habitan en el TIPNIS, incluyendo a la Santísima Trinidad, lo que ha significado un cambio y quizás, la pérdida de valores y saberes locales amazónicos por uno mutante cuyas prácticas, relación y conocimientos son distintas y que no se adecuan a su espacio natural. (Obs. Pers. septiembre de 2024)

Estas transformaciones corresponden a lo que Arturo Escobar (2014) denomina “ontologías políticas”, donde no solo cambian las prácticas productivas sino las formas de relacionarse y comprender el territorio. Según Escobar, estamos presenciando un tránsito forzado desde ontologías relacionales propias de las cosmovisiones indígenas, donde humanos y no-humanos forman parte de un mismo tejido de relaciones, hacia ontologías dualistas características de la modernidad extractivista, que establecen una separación radical entre naturaleza y cultura, y conciben el territorio primordialmente como fuente de recursos.

Esta observación evidencia que las “ontologías políticas” de Escobar no son solo marcos conceptuales sino procesos materiales observables en las transformaciones del paisaje y las relaciones sociales. Sin embargo, mi experiencia etnográfica también revela que estos procesos no son unidireccionales: las comunidades desarrollan formas creativas de articular lógicas extractivas con elementos de sus ontologías relacionales, sugiriendo que la dicotomía escobariana entre ontologías dualistas y relacionales requiere matices para comprender las hibridaciones contemporáneas.

Como señala Catherine Walsh (2017), estos procesos no ocurren sin resistencias ni adaptaciones creativas por parte de las comunidades, que desarrollan estrategias de “re-existencia” que les permiten navegar las tensiones entre modernidad y tradición, entre inserción en el mercado y preservación cultural. La transformación del metabolismo socioecológico vinculado a la coca representa, así, un espacio de disputa no solo material sino también simbólico y ontológico, donde se negocian constantemente los significados y prácticas que definen la relación entre comunidades y territorio.

Conclusiones

Mi investigación en la comunidad de Santísima Trinidad dentro del TIPNIS me ha permitido explorar las complejas interrelaciones entre la vitalidad de la lengua moxeño trinitaria, los saberes etnoecológicos y las presiones extractivistas sobre el territorio. A lo largo de este proceso investigativo, he podido constatar que estas tres dimensiones no constituyen esferas separadas sino componentes de un sistema socioecológico integrado donde los cambios en cualquiera de sus elementos generan transformaciones en los demás.

Desde una perspectiva ecolingüística, he encontrado que el análisis del ecosistema integral de la lengua propuesto por Couto representa una herramienta teórica valiosa para comprender cómo las transformaciones territoriales, sociales y lingüísticas se entrelazan en procesos de erosión o resistencia cultural. En el caso que he estudiado, las políticas de reasentamiento implementadas en la década de 1970, que desplazaron a la población desde San Miguel del Isiboro hacia lo que hoy es Santísima Trinidad, constituyeron una ruptura fundamental en el ecosistema lingüístico. Esta dislocación espacial no solo modificó el componente territorial del ecosistema, sino que transformó profundamente las relaciones comunitarias y las condiciones de uso y transmisión de la lengua.

Mi trabajo etnográfico me ha permitido documentar cómo el desplazamiento lingüístico en Santísima Trinidad no responde a una única causa sino a la convergencia de múltiples factores históricos y contemporáneos que operan a diferentes escalas. A nivel macro, observé cómo políticas estatales de colonización, educación homogeneizadora y desarrollo extractivista han creado condiciones estructurales adversas para la vitalidad de la lengua indígena. A nivel meso, he documentado cómo la creciente penetración de lógicas mercantiles en la economía comunitaria, particularmente a través del cultivo de coca, ha transformado los patrones de uso del tiempo, el espacio y las relaciones sociales. A nivel micro, las entrevistas me permitieron comprender cómo las decisiones familiares sobre transmisión lingüística intergeneracional, fuertemente influenciadas por experiencias traumáticas de discriminación, han contribuido a la interrupción de la cadena de transmisión del conocimiento lingüístico y cultural.

Uno de los hallazgos más significativos de mi investigación ha sido constatar la transformación del léxico moxeño trinitario relacionado con el entorno natural. La

comparación que realicé entre el registro histórico del Padre Pedro Marban (1701) y el uso contemporáneo documentado etnográficamente revela una notable reducción en la especificidad terminológica, particularmente en campos semánticos vinculados a la ecología local. Categorías que antes se expresaban con alta precisión léxica para diferenciar tipos de ríos (/Cahacuré/, /Achopecu cahacuré/, /Achipicu Ezezuré/) o tipos de tierras según sus usos (/Seponipairé/, /Cuhupaire/, /Monoe pay/) hoy se han simplificado o perdido, reflejando transformaciones en las prácticas territoriales y en las relaciones con el entorno.

Esta pérdida de especificidad léxica no es simplemente un fenómeno lingüístico, como he podido comprobar durante mi estancia en la comunidad. Cada término perdido representa no solo una palabra, sino un sistema de clasificación y comprensión del entorno que ha sido desplazado por nuevas formas de concebir y habitar el territorio. La erosión de la riqueza léxica para denominar elementos del ecosistema local evidencia lo que Toledo y Barrera-Bassols denominan “pérdida de memoria biocultural”, un proceso que afecta simultáneamente la conservación de la biodiversidad y la diversidad cultural, y que he podido observar directamente en las prácticas cotidianas de la comunidad.

A lo largo de mi investigación también he documentado formas de resistencia y adaptación creativa frente a estas presiones. Los testimonios que recogí de curanderas como doña Jovita Yuvanure evidencian la persistencia de conocimientos etnoecológicos sobre plantas medicinales y sus propiedades curativas, a pesar del acelerado proceso de desplazamiento lingüístico. He observado que el ámbito de la medicina tradicional constituye uno de los pocos dominios donde la lengua originaria mantiene cierta vitalidad, aunque cada vez se use menos, especialmente entre mujeres adultas mayores, lo que me ha permitido identificar la importancia de las dimensiones de género en los procesos de conservación y transmisión de conocimientos tradicionales.

Durante mis conversaciones con los hablantes, identifiqué la emergencia de neologismos en el léxico moxeño trinitario contemporáneo, como /ooperu/ (territorio), que revelan procesos dinámicos de adaptación lingüística a nuevas realidades sociopolíticas. En mi análisis, he entendido que estos neologismos no representan una simple “contaminación” de la lengua originaria, sino que evidencian la capacidad de las comunidades para innovar y generar recursos lingüísticos que respondan a contextos cambiantes. Sin embargo, también identifiqué la penetración de términos que reflejan una lógica “capitalocéntrica” (/Taemsi'o/ para “extracción”, /Tusiankataxi/ para

“monocultivo”), lo que sugiere transformaciones ontológicas en la concepción de las relaciones con el entorno natural.

Mi análisis de las narrativas sobre el proyecto carretero Villa Tunari-San Ignacio de Moxos me ha permitido comprender cómo las comunidades desarrollan estrategias discursivas complejas para navegar las presiones extractivistas. Lejos de posiciones simplistas de aceptación o rechazo, los testimonios que recogí evidencian procesos de negociación y recontextualización donde el “sí” a la carretera operó frecuentemente como una táctica para visibilizar demandas históricas de acceso a servicios básicos. Esta instrumentalización estratégica del consentimiento revela formas de agencia subalterna que desafían interpretaciones reduccionistas sobre las relaciones entre comunidades indígenas y proyectos estatales.

El análisis ecolingüístico que he realizado me permite situar la lengua moxeño trinitaria en un punto intermedio del continuo entre biocentrismo y antropocentrismo, con una tendencia histórica hacia la transformación de sus estructuras conceptuales. Si bien conserva elementos biocéntricos, como la conceptualización integral del territorio que incluye a diversas comunidades humanas y no-humanas, la lengua ha experimentado transformaciones que la aproximan a concepciones más antropocéntricas y, crecientemente, capitalocéntricas del entorno. He observado que esta transición ontológica, codificada en las estructuras lingüísticas, refleja procesos más amplios de transformación en las relaciones socioecológicas que caracterizan la realidad contemporánea de muchas comunidades indígenas amazónicas.

La posición teórica y analítica que he alcanzado a partir de esta investigación me permite repensar las categorías tradicionales de la ecología política desde una perspectiva ecolingüística. Más allá de analizar simplemente los conflictos por recursos naturales o las asimetrías de poder en la gestión territorial, esta convergencia disciplinar me ha permitido comprender cómo tales conflictos están mediados por diferentes sistemas de significación y ontologías que se expresan y reproducen a través de prácticas lingüísticas específicas. Las narrativas, categorías léxicas y estructuras gramaticales utilizadas para hablar sobre el territorio no son simples descripciones de una realidad externa, sino elementos constitutivos de la manera en que diferentes actores comprenden, valoran y actúan sobre ese territorio.

Considero que mi investigación contribuye a un campo emergente que podría denominarse “ecología política del lenguaje”, donde los procesos de erosión lingüística no se analizan aisladamente sino en su interrelación con transformaciones territoriales y

ecológicas. Desde esta perspectiva, he comprendido que la pérdida de una lengua indígena como el moxeño trinitario no constituye simplemente un fenómeno cultural lamentable, sino una dimensión fundamental de procesos más amplios de despojo territorial y epistemológico que caracterizan la expansión de fronteras extractivas en la Amazonía boliviana.

Una contribución significativa de mi trabajo reside en la atención a las dimensiones discursivas del neoextractivismo y la manera en que diferentes narrativas sobre el “desarrollo” operan como mecanismos de legitimación para intervenciones territoriales. Mi análisis crítico del discurso oficial sobre la carretera del TIPNIS contrapuesto a las narrativas comunitarias me ha permitido identificar cómo las operaciones de fragmentación, cuantificación y descontextualización funcionan como estrategias de poder que invisibilizan los impactos socioecológicos integrales de tales proyectos. Al mismo tiempo, he podido observar cómo las comunidades no son receptoras pasivas de estos discursos, sino que desarrollan tácticas de recontextualización que les permiten navegar asimetrías estructurales de poder.

El caso de la coca como cultivo comercial en Santísima Trinidad, que he documentado etnográficamente, muestra las transformaciones en el “metabolismo social” descritas por Toledo. He observado cómo la introducción de esta planta, originalmente ajena a las prácticas productivas locales, ha modificado no solo el paisaje físico sino también las temporalidades y ciclos productivos, las relaciones familiares y comunitarias, y las formas de conocimiento valoradas socialmente. El ciclo trimestral de la coca, contrapuesto a la estacionalidad de cultivos tradicionales como la yuca o el plátano, representa una ruptura en el ritmo metabólico que vinculaba a la comunidad con los ciclos naturales, imponiendo temporalidades orientadas a la integración en circuitos mercantiles.

Particularmente relevante ha resultado para mí la relación entre lengua y temporalidad que emerge del análisis. Las narrativas de los ancianos moxeños que entrevisté evidencian una concepción temporal que integra elementos cíclicos vinculados a patrones estacionales con elementos lineales que organizan la memoria histórica comunitaria a través de hitos significativos. Esta temporalidad compleja, expresada y reproducida a través de prácticas lingüísticas específicas, está siendo desplazada por concepciones temporales lineales y fragmentadas, orientadas a la productividad y la eficiencia económica. He comprendido que la erosión de las formas tradicionales de

concebir el tiempo constituye otra dimensión de la pérdida de sistemas de conocimiento indígenas que va más allá de la extinción de vocabulario.

Mi investigación me ha permitido también identificar “espacios de refugio” donde la lengua y el conocimiento tradicional mantienen mayor vitalidad. En Santísima Trinidad, he observado que estos espacios están principalmente vinculados a prácticas rituales, religiosas y medicinales, sugiriendo que las dimensiones espirituales y terapéuticas de la cultura moxeña ofrecen mayor resistencia a los procesos de asimilación. Este hallazgo tiene implicaciones prácticas significativas para futuras iniciativas de revitalización lingüística y cultural, señalando la importancia de articular tales esfuerzos con estos dominios de actividad que conservan mayor legitimidad y vitalidad en el contexto comunitario.

De cara al futuro, mi investigación me permite formular algunas estrategias potenciales para abordar la compleja situación analizada. En primer lugar, cualquier iniciativa de revitalización lingüística debe partir de un enfoque integral que no separe la lengua de su contexto socioecológico. Esto implica trabajar simultáneamente en tres frentes: la documentación y preservación del conocimiento lingüístico existente; la creación de espacios significativos de uso para la lengua originaria; y el fortalecimiento de la gestión territorial autónoma que permita preservar los ecosistemas con los que la lengua mantiene una relación co-constitutiva.

En el ámbito educativo, considero fundamental desarrollar metodologías de enseñanza-aprendizaje que vinculen la lengua con prácticas territoriales concretas. Experiencias como las “escuelas itinerantes” documentadas en otras regiones amazónicas, donde los procesos pedagógicos se desarrollan en recorridos por el territorio que permiten vincular conocimiento lingüístico con experiencia directa del entorno, podrían ser adaptadas al contexto del TIPNIS. Estas aproximaciones deben considerar especialmente los conocimientos específicos de sabios y sabias, reconociendo su rol como “bibliotecas vivientes” que albergan saberes irremplazables, como he podido constatar en mis interacciones con las sabias de la comunidad.

Desde la perspectiva de las políticas públicas, mi investigación me lleva a plantear la necesidad de superar enfoques sectoriales que abordan separadamente la conservación ambiental, la revitalización lingüística y el desarrollo comunitario. Se requieren marcos normativos e institucionales que reconozcan las interconexiones entre diversidad biológica, diversidad lingüística y sistemas de conocimiento tradicional, desarrollando

aproximaciones verdaderamente interculturales que valoricen epistemologías indígenas en pie de igualdad con el conocimiento científico occidental.

A nivel comunitario, he observado que el fortalecimiento de la autonomía territorial emerge como condición necesaria para crear espacios donde la lengua y el conocimiento tradicional puedan reproducirse significativamente. Esto implica no solo la defensa jurídica del territorio frente a presiones extractivas, sino también el desarrollo de modelos económicos propios que permitan satisfacer necesidades materiales sin comprometer la integridad cultural y ecológica. Experiencias de gestión territorial con base en principios de la economía solidaria y reciprocidad podrían proporcionar alternativas viables al modelo extractivista que actualmente está reconfigurando el paisaje socioecológico de la comunidad de Santísima Trinidad y el TIPNIS.

En el ámbito académico, mi investigación me ha demostrado el potencial de abordajes verdaderamente interdisciplinarios que pasan las fronteras convencionales entre ciencias sociales y naturales. La convergencia entre ecolingüística, etnoecología y ecología política me ha proporcionado herramientas analíticas valiosas para comprender procesos complejos donde lo cultural, lo político y lo ecológico se entrelazan. Mi trabajo aspira a contribuir al desarrollo de metodologías de investigación colaborativas que no reproduzcan las asimetrías epistemológicas entre conocimiento científico y saberes locales, sino que generen espacios de coproducción de conocimiento donde distintas tradiciones intelectuales dialoguen horizontalmente.

Finalmente, reconozco las limitaciones de mi investigación y señalo direcciones para futuros estudios. Mi trabajo de campo se centró en una comunidad específica del TIPNIS, por lo que considero necesaria una ampliación de la investigación a otras comunidades moxeñas trinitarias que permitiría comparar procesos y analizar la variabilidad de respuestas a presiones similares. Asimismo, un estudio longitudinal que profundice en las trayectorias de transformación lingüística y ecológica a lo largo del tiempo proporcionaría una comprensión más dinámica de los procesos analizados. La colaboración con especialistas en lingüística descriptiva permitiría además documentar con mayor precisión los aspectos estructurales de la lengua moxeña trinitaria que están experimentando mayor erosión o transformación.

La crisis socioecológica global que enfrentamos no es simplemente una crisis de recursos naturales o de gobernanza ambiental, sino fundamentalmente una crisis de las relaciones entre sociedades humanas y su entorno. En este contexto, considero que las lenguas indígenas como el moxeño trinitario no representan artefactos culturales cuya

pérdida sería lamentable desde una perspectiva patrimonial, sino ventanas a formas alternativas de comprender y habitar el mundo, repositorios de conocimiento ecológico acumulado durante milenios y potenciales fuentes de inspiración para desarrollar relaciones más sustentables con nuestros ecosistemas.

Mi investigación se posiciona en la intersección entre un compromiso académico con la rigurosidad analítica y un compromiso ético-político con la justicia socioambiental y el respeto a la diversidad biocultural. Desde esta posición, aspiro a contribuir no solo al conocimiento teórico sobre las interrelaciones entre lengua, conocimiento y territorio, sino también a procesos concretos de transformación que permitan a comunidades como Santísima Trinidad navegar las presiones contemporáneas sin renunciar a sus identidades culturales ni a sus relaciones ancestrales con el entorno.

En última instancia, he comprendido que la extinción de lenguas indígenas como el moxeño trinitario no constituye una consecuencia inevitable del “progreso”, sino el resultado de relaciones históricas de poder que han, sistemáticamente, marginado epistemologías y ontologías alternativas a la modernidad occidental. Revertir estos procesos requiere no solo políticas específicas de revitalización lingüística, sino transformaciones estructurales en las relaciones económicas, políticas y epistemológicas que subordinan los conocimientos indígenas a lógicas extractivistas. En este sentido, considero que la defensa de la diversidad lingüística y la lucha por la justicia socioambiental constituyen dimensiones inseparables de un mismo horizonte transformador.

Obras citadas

- Acosta, Alberto. 2011. "Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición". En *Más allá del desarrollo*, editado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 83-118. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala.
- Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana". En *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por Héctor Alimonda, 21-60. Buenos Aires: CLACSO.
- Amodio, Emanuele. 1993. Cultura, comunicación y lenguajes. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Angé, Olivia. 2018. "Interspecies Respect and Potato Conservation in the Peruvian Cradle of Domestication". *Conservation & Society* 16 (1): 30-40.
- Appel, René, y Pieter Muysken. 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Arratia Jiménez, Marina. 2023. "Lenguajes ecológicos y taxonomías ambientales en contextos interculturales bolivianos". *Revista de Antropología y Lingüística* 42 (3): 78-95.
- Bang, Megan, Douglas L. Medin, y Scott Atran. 2018. "Cultural mosaics and mental models of nature". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (35): 13868-74.
- Bastardas, Albet. 2003. "Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica". *Llequa i Dret*: 119-148.
- Bourdieu, Pierre. 2002. "El mercado lingüístico". En *Sociología y cultura*, 143-58. México: Grijalbo.
- Canedo, Gabriela. 2011. *La Loma Santa: una utopía cercada: Territorio, cultura y Estado en la Amazonia boliviana*. La Paz: IBIS-Plural.
- Couto, Hildo Honório do. 2012. *Linguística ecossistêmica*. Brasília: Thesaurus.
- Couto, Hildo Honório do. 2013. *Ecolinguística*. Brasília: Thesaurus.
- Couto, Hildo Honório do. 2018. "Linguística ecosistêmica y análise do discurso ecológica". *Cadernos de Linguagem e Sociedade* 19 (1): 15-38.

- Couto, Hildo Honório do. 2019. *Linguística ecossistêmica e análise do discurso ecológica*. Campinas: Pontes.
- Couto, Hildo, Elsa Couto y Lorena Borges. 2015. *Análise do discurso ecológica (ADe)*. Campinas: Pontes.
- Couto, Hildo. 2007. *Ecolinguística: estudos das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus.
- Crystal, David. 2001. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce-Universidad de la República.
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-23. México: Siglo XXI.
- Descola, Philippe. 2002. "La antropología y la cuestión de la naturaleza". En *Repensando la naturaleza: Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, editado por Germán Palacio y Astrid Ulloa, 155-71. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Philippe. 2010. "Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas". *Conferencia del Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona*: 1-14.
- Díez, Alvaro. 2018. *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones de Bolivia: Amazonia, Oriente y Chaco*. La Paz: Tupac Katari.
- Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Fabricano, Felicia, R. Duran, M. Matene, E. Muiva, P. Sucubono, y J. Yaca, trads. 2009. *Semillas del saber mojeño: Taki eta vitukakeneana majarapa'i*. Santa Cruz.
- Fairclough, Norman. 2013. "Critical Discourse Analysis and Critical Policy Studies". *Critical Policy Studies* 7 (2): 177-97.
- Ferguson, Charles A. 1959. "Diglossia". *Word* 15 (2): 325-40.

- Fill, Alwin. 2001. "Ecolinguistics: State of the art 1998". En *The ecolinguistics reader: Language, ecology, and environment*, editado por Alwin Fill y Peter Mühlhäusler, 43-53. Londres: Continuum.
- Fishman, Joshua A. 1967. "Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism". *Journal of Social Issues* 23 (2): 29-38.
- García, Álvaro. 2011. *Geopolítica de la Amazonía: Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". En *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), 187-225. Quito: CAAP / CLAES.
- Hagège, Claude. 1986. *L'homme de paroles: Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris: Fayard.
- Halliday, M. A. K. 1990. "New ways of meaning: The challenge to applied linguistics". *Journal of Applied Linguistics* 6: 7-36.
- Halliday, M.A.K. 1979. *El lenguaje como semiótica social: La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamel, Rainer Enrique. 1988. "La política del lenguaje y el conflicto interétnico: Problemas de investigación sociolingüística". En *Política lingüística na América Latina*, editado por Eni Pulcinelli Orlandi, 41-73. Campinas: Pontes.
- Harvey, David. 2004. "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". *Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO.
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Harvey, David. 2004. "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". *Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO.
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Harvey, David. 2014. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2014. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, Jane H. 2001. "Dimensions of Attrition in Language Death". En *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*, editado por Luisa Maffi, 175-189. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

- Hunn, Eugene. 2001. "Traditional Environmental Knowledge: Alienable or Inalienable Intellectual Property". En *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*, editado por Luisa Maffi, 276-88. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- INE, Instituto Nacional de Estadística. 2015. *Censo de población y vivienda 2012 Bolivia. características de la población*. La Paz: Bolivia.
- Khatibi, Abdelkebir. 2001. *Maghreb pluriel*. París: Denoël.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Luykx, Aurolyn. 1998. *The Citizen Factory: Schooling and Cultural Production in Bolivia*. Albany: SUNY Press.
- Machado, Horacio. 2015. "Crítica de la razón extractivista: hacia una antropología del despojo". *Revista Theomai* 32: 225-45.
- Machado, Horacio. 2015. "Ecología política de los regímenes extractivistas: De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América". *Revista Bajo el Volcán*. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473002>
- Maffi, Luisa. 1998. "Language: A Resource for Nature". *Nature and Resources* 34 (4): 12-21.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marban, Pedro. 1701. *Arte de la lengua Moxa, con su Vocabulario, y Cathecismo*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- Marbán, Pedro. 1701. *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y cathecismo*. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras.
- Martínez-Alier, Joan. 2002. *The environmentalism of the poor: A study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Mercado, Bernardo. 2021. "Praxis Ministerial de las Mamitas Abadesas de San Ignacio de Mojos". En *Cuarto Intermedio n.º 128 Sombras el COVID-19 y multicolores expresiones en la Amazonía*, 94-107. La Paz: Agencia de Noticias Fide.
- Milesei, Dan. 2013. "El antropocentrismo y la perspectiva no antropocéntrica en la consideración moral de la naturaleza". *Revista de Bioética y Derecho* 27: 13-9.

- Ministerio de Educación. 2010. *Ley de Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”* n.º 070. Estado Plurinacional de Bolivia.
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres: Verso.
- Moore, Jason W. 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Mühlhäusler, Peter. 2003. *Language of environment, environment of language: A course in ecolinguistics*. Londres: Battlebridge Publications.
- Muysken, Pieter, y Gilles Clevers. 2010. “Las lenguas indígenas en Bolivia: Situación actual y políticas de preservación”. *Revista Tinkuy* 14: 27-48.
- Nabhan, Gary Paul, y Sara St. Antoine. 1993. “The Loss of Floral and Faunal Story: The Extinction of Experience”. En *The Biophilia Hypothesis*, editado por Stephen R. Kellert y Edward O. Wilson, 229-250. Washington, D.C.: Island Press.
- Patel, Raj, y Jason W. Moore. 2017. *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. Berkeley: University of California Press.
- Querejazu, Roy. 2008. *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Arquitectura.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832. Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Salazar, Fernando. 2008. “Políticas de colonización y pobreza durante la conquista del Chapare”. En *De la coca al poder: políticas públicas de sustitución de la economía de la coca y pobreza en Bolivia (1975-2004)*, 56-136. Buenos Aires: CLACSO.
- Sapir, Edward. 1954. *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skutnabb-Kangas, Tove. 2000. *Linguistic genocide in education—or worldwide diversity and human rights?* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

- Steffensen, Sune Vork, y Alwin Fill. 2014. "Ecolinguistics: The State of the Art and Future Horizons". *Language Sciences* 41 (1): 6-25.
- Stibbe, Arran. 2015. *Ecolinguistics: Language, Ecology and the Stories We Live By*. London: Routledge.
- Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS.
- Toledo, Víctor M. 2013. "El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica". *Relaciones* 34 (136): 41-71.
- Toledo, Víctor M., y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Van Dijk, Teun A. 2009. *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Van Leeuwen, Theo. 2008. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Viola, Andreu. 1999. "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo". En *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, editado por Andreu Viola, 9-64. Barcelona: Paidós.
- Walsh, Catherine. 2017. "Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. 2, editado por Catherine Walsh, 17-48. Quito: Abya-Yala.
- Wolff, Phillip, y Douglas L. Medin. 2001. "Measuring the Evolution and Devolution of Folk-Biological Knowledge". En *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*, editado por Luisa Maffi, 212-27. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Woodbury, Anthony C. 1993. "A Defense of the Proposition, When a Language Dies, a Culture Dies". En *Proceedings of the First Annual Symposium about Language and Society*, editado por Robin Queen y Rusty Barrett, 101-29. Austin: University of Texas.
- Zimmerer, Karl S. 2015. "Environmental governance through Speaking Like an Indigenous State and respatializing resources: Ethical livelihood concepts in Bolivia as versatility or verisimilitude?" *Geoforum* 64: 314-24.

Anexos

Anexo 1: Guía de observación participante

GUÍA DE OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Investigación: Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo

Comunidad: Santísima Trinidad, TIPNIS **Fecha:** _____ **Lugar específico:** _____ **Hora de inicio:** _____ **Hora de finalización:** _____ **Observador/a:** _____

1. Contexto espacial y ambiental

- Descripción detallada del entorno físico (disposición espacial, elementos naturales, construcciones)
- Condiciones ambientales (clima, temperatura, otros factores relevantes)
- Transformaciones visibles en el paisaje (deforestación, cambios en uso de suelo, etc.)
- Relación espacial con proyectos de infraestructura (carretera, otras)

2. Prácticas comunicativas y usos lingüísticos

- Lenguas utilizadas en diferentes interacciones (castellano, moxeño trinitario)
- Contextos de uso de la lengua originaria (espacios, temas, participantes)
- Alternancia de códigos (cuándo y cómo cambian entre lenguas)
- Reacciones ante el uso de la lengua moxeña trinitaria en diferentes espacios
- Presencia de términos específicos relacionados con el entorno natural

3. Prácticas relacionadas con conocimientos etnoecológicos

- Actividades relacionadas con el uso de plantas medicinales (recolección, preparación, aplicación)
- Formas de transmisión de conocimientos sobre plantas y remedios
- Espacios donde se preservan y transmiten estos saberes
- Roles diferenciados por género, edad o estatus en relación a estos conocimientos
- Cambios observables en la disponibilidad o acceso a plantas medicinales

4. Dinámicas sociales y territoriales

- Interacciones entre diferentes grupos (indígenas/colonos, generaciones, otros)
- Patrones de movilidad y uso del espacio
- Actividades productivas (agricultura, recolección, otras)
- Tipos de cultivos y prácticas agrícolas (tradicionales/comerciales)
- Discusiones o menciones sobre conflictos territoriales

5. Impactos del proyecto carretero y presiones extractivistas

- Referencias directas o indirectas al proyecto carretero
- Evidencias de transformaciones atribuibles a la mayor conectividad vial
- Presencia de actividades extractivas (cultivo de coca, tala, otras)
- Estrategias discursivas y prácticas frente a estas presiones

6. Observaciones adicionales

- Elementos no previstos que emergen como significativos
- Reflexiones metodológicas sobre posicionamiento del/la investigador/a
- Aspectos a profundizar en observaciones posteriores

Anexo 2: Guía de entrevista a profundidad

GUÍA DE ENTREVISTA A PROFUNDIDAD Investigación: Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo

Fecha: _____ Lugar: _____ Nombre del/la entrevistado/a: _____ Edad: _____ Rol en la comunidad: _____ Entrevistador/a: _____

Presentación y consentimiento

1. Historia personal y comunitaria

- ¿Podría contarme un poco sobre su historia personal? ¿Desde cuándo vive en Santísima?
- ¿Cómo recuerda que era la comunidad cuando usted era niño/a o cuando llegó aquí?
- ¿Qué cambios importantes ha visto en la comunidad a lo largo de los años?
- ¿Recuerda cómo era el entorno natural (bosques, ríos, animales) antes? ¿Qué ha cambiado?

2. Experiencia con la lengua moxeña trinitaria

- ¿Cuál fue su primera lengua? ¿Cómo y cuándo aprendió castellano/moxeño trinitario?
- ¿En qué situaciones utiliza la lengua moxeña trinitaria actualmente?
- ¿Con quiénes puede hablar en esta lengua dentro de la comunidad?
- ¿Ha notado cambios en cómo se usa la lengua ahora comparado con antes?
- ¿Sus hijos/nietos hablan o entienden la lengua? ¿Por qué cree que sí/no?
- ¿Qué significa para usted personalmente poder hablar/entender la lengua moxeña trinitaria?

3. Conocimientos etnoecológicos y plantas medicinales

- ¿Podría contarme sobre las plantas medicinales que conoce? Y ¿Cómo aprendió sobre estas plantas y sus propiedades?
- ¿Podría explicarme cómo se preparan los remedios para enfermedades respiratorias?
- ¿Hay palabras específicas en moxeño trinitario para nombrar estas plantas o describir sus propiedades?
- ¿Es fácil o difícil encontrar estas plantas actualmente? ¿Dónde se las puede encontrar?
- ¿Cree que se están perdiendo estos conocimientos? ¿Por qué? Y ¿Quiénes en la comunidad conocen más sobre plantas medicinales?

4. Territorio y transformaciones ambientales

- ¿Qué significa el territorio para usted y su comunidad?
- ¿Cómo ha cambiado el uso de la tierra en los últimos años? ¿Ha observado cambios en la disponibilidad de recursos naturales (agua, bosques, animales)?
- ¿Qué actividades productivas son importantes para la comunidad actualmente?
- ¿Cómo era antes y cómo es ahora la relación con comunidades vecinas?

5. Percepciones sobre el proyecto carretero y el extractivismo

- ¿Qué sabe usted sobre el proyecto de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos?
- ¿Cómo se ha discutido este tema dentro de la comunidad?
- ¿Qué opina sobre el cultivo de coca en la región?

6. Cierre

- ¿Hay algo más que le gustaría compartir o que considere importante y no hayamos hablado?
- ¿Tiene alguna pregunta para mí? Agradecimiento por su tiempo y sus conocimientos compartidos

Anexo 3: Herramienta para análisis del discurso

MATRIZ DE ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO

Investigación: Memorias bioculturales en tiempos de neoextractivismo

Identificación del material analizado

Tipo de texto/discurso: (Entrevista, discurso oficial, documento, etc.)

	Aspectos analizados	Descripción	Ejemplos textuales
Nivel descriptivo	Elecciones léxicas	Términos clave utilizados, vocabulario especializado, palabras con carga valorativa	
	Categorías semánticas	Campos semánticos predominantes, conceptos recurrentes	
	Estructuras sintácticas	Tipos de oraciones, voz activa/pasiva, modalidad (declarativa, interrogativa, imperativa)	
	Actores mencionados	Quiénes aparecen como sujetos, objetos, agentes, pacientes	
	Referencias espaciales	Cómo se nombra y caracteriza el territorio, lugares mencionados	
	Referencias temporales	Marcos temporales, relaciones pasado-presente-futuro	

	Estrategias discursivas	Análisis	Ejemplos textuales
Nivel interpretativo	Polarización	Construcciones nosotros/ellos, categorías de inclusión/exclusión	
	Legitimación	Justificaciones, apelaciones a autoridad, tradición, moralidad, racionalidad	
	Naturalización	Presentación de hechos como inevitables o naturales	
	Mitigación/intensificación	Atenuación o amplificación de acciones, responsabilidades o impactos	
	Metáforas conceptuales	Marcos metafóricos utilizados para conceptualizar experiencias	
	Presuposiciones	Asunciones implícitas no cuestionadas	
	Silencios	Temas o aspectos ausentes o invisibilizados	

	Dimensiones contextuales	Análisis
Nivel explicativo	Contexto sociohistórico	Relación del discurso con procesos históricos y sociales más amplios
	Relaciones de poder	Cómo se expresan, reproducen o desafían asimetrías de poder
	Ontologías subyacentes	Concepciones sobre relación humano/naturaleza, visiones del mundo
	Interdiscursividad	Conexiones con otros discursos (desarrollismo, conservacionismo, indigenismo, etc.)
	Funciones estratégicas	Propósitos que cumple el discurso en términos de acción social

Notas analíticas: Observaciones sobre particularidades del discurso analizado

- Conexiones con otros materiales analizados
- Líneas interpretativas a desarrollar

Anexo 4: Mapa de ubicación de la comunidad

UBICACIÓN DE LA COMUNIDAD

