

“Ellos no son indígenas como nosotros”: El conflicto del TIPNIS y el *impasse* catastrófico del liberalismo

Devin Beaulieu¹

Un doble imperativo contradictorio enmarca la retórica de quienes se enfrentan en el conflicto por el TIPNIS. Este imperativo temporal consiste en oponerse al “residuo” fantasmal del tiempo pasado en cada uno de los dos bandos opuestos (acusaciones mutuas de “neoliberalismo”), anulando así las potencialidades revolucionarias de una crisis estatal como la revelada por las grandes movilizaciones indígenas en Bolivia.

Además, el drama social del conflicto del TIPNIS revela la persistencia de lo que Zavaleta llamó “la paradoja señorial”, por cuanto el proyecto estatal de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos manifiesta el contradictorio intento por reconciliar los derechos ilusorios y abstractos del liberalismo (como el supuesto “derecho al desarrollo”) con la visión colonizadora y racista que caracterizó a la “casta señorial”, aún vigente en la actual lógica estatal y su política de la tierra. Esa paradoja es un *impasse* catastrófico que produce una ruptura del sujeto revolucionario en torno a una restauración de las relaciones del capital.

Al respecto, conviene escuchar a Rafael Guarena, secretario de la organización indígena de tierras bajas en el Beni, la CPEMB²: “Nosotros nos equivocamos. Primero, hicimos alianza con el MAS y Morales para confrontar al *karayana*, como llamamos aquí a la gente blanca, o la gente con recursos. Pero después que luchamos acá por el MAS, llegamos a entender que *ellos no son indígenas como nosotros*. Ellos estaban buscando su propia tierra para tomar. Ahora estamos en este desastre”.

Palabras clave: doble imperativo, derechos indígenas, productivismo liberal, *impasse* catastrófico, paradoja señorial, TIPNIS

Para el surgimiento del movimiento indígena en América Latina en la última década ningún caso ha sido más emblemático que el de Bolivia, donde después de grandes movilizaciones en contra de gobiernos neoliberales,

¹ Devin Beaulieu es irlandés-estadounidense y candidato al Doctorado en Antropología por la Universidad de California, San Diego (devin.beaulieu@gmail.com).

² CPEMB: Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni.

una coalición de movimientos sociales tomó el poder del Estado, y se eligió en el año 2005 al primer presidente indígena del país Evo Morales y su partido político el Movimiento al Socialismo (MAS). Morales anunció una agenda izquierdista de descolonización y “revolución democrática y cultural” que sorprendió a muchos por su discurso abiertamente utópico radical (Dunkerley 2007). En el escenario internacional, Morales identificó al capitalismo –desde el cambio climático hasta las guerras sin fin– como la enfermedad del mundo moderno, y propuso la cosmovisión ancestral de los pueblos indígenas –a los que llamó “la reserva moral de la humanidad”– como su remedio. Más impresionante, en lo interno, fue la nueva Constitución Política del Estado (NCPE), aprobada en el año 2009, que pretende “refundar” el país en base a los valores indígenas después de “500 años de colonialismo” (desde la colonia española hasta el neoliberalismo contemporáneo) denunciados en el preámbulo del texto. El artículo 1 del texto constitucional declara a Bolivia como un Estado “plurinacional comunitario” basado en los principios del “pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

Este discurso revolucionario y utópico que acompaña la figura del presidente indígena, con experiencia política de décadas en la organización sindical de base rural, encendió la esperanza e imaginación radical de muchos dentro y fuera de Bolivia. Sin embargo, después de la aprobación de la nueva Constitución las tensiones internas de la coalición del “gobierno de los movimientos sociales” saltaron al centro del debate público por el conflicto sobre el proyecto de construir la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Securé (TIPNIS) en la cuenca amazónica. La postura autoritaria de Morales a favor de este proyecto de desarrollo, manifestando que la carretera se construiría “sí o sí”, sin considerar la opinión de los habitantes indígenas del territorio, desencadenó dos marchas masivas en 2011 y 2012 por decisión de las organizaciones indígenas. La “VIII Gran Marcha Indígena por la defensa del TIPNIS y la Dignidad de los Pueblos Indígenas de la Amazonía, Oriente y Chaco”, en 2011, dividió la base de los movimientos sociales a favor de Morales debido a la violenta intervención y represión policial a los marchistas.

Las implicaciones y razones detrás de este conflicto son complejas y de largo alcance. En su dimensión económica, el conflicto marca el lugar de Bolivia dentro del crecimiento regional de industrias extractivas de recursos naturales primarios, sustentado por el auge de la demanda de importaciones de China. Los presupuestos fiscales inflados por este boom impulsaron el

crecimiento de los proyectos estatales de infraestructuras en toda Sudamérica (Sawyer y Gomez 2012).

La contradicción entre la economía extractivista y el discurso indígena del gobierno apareció por primera vez ante la opinión pública durante la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y Derechos de la Madre Tierra” realizada en Cochabamba en 2010, como alternativa internacional de los “movimientos sociales” al fracaso de las cumbres internacionales oficiales. En esa conferencia, un grupo de activistas armaron un stand de protesta contra el gobierno, la llamada “Mesa 18”. En esa ocasión, los activistas ambientales formularon las primeras protestas que luego se desarrollaron al año siguiente en la octava marcha indígena, la de 2011. La ruptura resultó en una dicotomía fuertemente debatida entre los discursos del desarrollismo versus el “pachamamismo”³. Aunque opuestas entre sí, las dos perspectivas tienen la misma postura hacia las contradicciones de la coyuntura, pretendiendo revelar la verdad detrás de una falsa apariencia. Para unos, es el imperialismo ecológico o la reacción neoliberal la que se esconde detrás del discurso de defensa de la Pachamama y el medio ambiente; para los otros, es el capitalismo salvaje y el neocolonialismo lo que se encubre tras el discurso estatal de descolonización. Sin embargo, en los periodos que pasé acompañando a las marchas de 2011 y 2012, y al movimiento indígena en Bolivia, no encontré ninguna dicotomía tajante en la vida cotidiana. Más bien, el conflicto reveló relaciones internas complejas entre actores opuestos que los marcos conceptuales dominantes no toman en cuenta. Pensándolo como un conflicto interno, encontré cierto sentido común del liberalismo en el énfasis que vi en la interpretación de los derechos indígenas.

El enfoque interpretativo del conflicto se centra en la aplicación de los derechos de los pueblos indígenas dentro del Estado plurinacional, donde supuestamente serán plenamente incluidos para ejercer su libre autodeterminación como ciudadanos. Estos derechos fueron conquistados por las luchas políticas para el reconocimiento y la participación dentro de las instituciones del Estado en América Latina (Stavenhagen 1997, Albó 2008). Frente a la economía extractivista, el derecho a la consulta es el principal reclamo y motivo de disputa de los pueblos indígenas en la defensa de la integridad de sus territorios. A pesar del conflicto y las dificultades de realizar estos derechos en la práctica, hay poca reflexión crítica sobre los derechos mismos, su contenido, genealogía, etcétera, más allá de afirmar que no se cumplen. El antropólogo Andrew Canessa (2014) sugiere que el conflicto

3 Término derivado de Pachamama, Madre Tierra.

del TIPNIS refleja diferencias en el uso de los derechos entre poblaciones de la “mayoría” indígena de tierras altas y la “minoría” indígena de tierras bajas frente al Estado. Sin embargo, hay organizaciones indígenas que representan a los ayllus de tierras altas y que también enfrentan conflictos con el Estado plurinacional. Otros críticos, como Pedro Portugal (2018), sostienen que el Estado plurinacional representa una simple mistificación indigenista para repositionar nuevas formas de dominación. Para evaluar la significación de los derechos indígenas dentro del Estado plurinacional, deberemos recordar también que aquellos forman parte de un largo proyecto de reformismo liberal para impulsar el pluralismo político (Kymlicka 1995). Ofrezco aquí un aporte inicial para el desarrollo de una crítica al marco contemporáneo de los derechos indígenas.

La crítica se desarrolla tratando al liberalismo como un mito y entrando en el análisis de su estructura simbólica, revelada por el discurso público sobre el conflicto. El simbolismo del conflicto revela una determinada historia del liberalismo en América Latina que sigue siendo “un escenario de luchas interpretativas” (Larson 2004, 7) en el que la figura del “indio” siempre ha jugado un papel axiomático que sirve para definir cómo se imaginan y rememoran los orígenes de la nación dentro del sentido de la lucha política (Platt 1984, Mallon 2003).

En este artículo, desarrollo mi análisis en el marco de la “crisis como método” propuesto por Rene Zavaleta Mercado para investigar el significado de la realidad social. Mi lectura empieza por el espectáculo de la protesta evidenciada en las marchas indígenas, intentando desentrañar los imperativos éticos dicotómicos que se manifiestan por la crisis de Estado. Sostengo que el conocimiento de la economía política y sus geografías diferenciadas del espacio nos ayudan a entender la continuidad de la dominación de formas coloniales y de violencia de Estado dentro del debate nominal sobre el contenido de los derechos liberales. Asumir metodológicamente la tierra como un fetiche social nos permite investigar en el liberalismo la manera en que el orden simbólico de raza y naturaleza se sitúa e inscribe en determinado lugar. El drama social del conflicto del TIPNIS revela el *pathos* del liberalismo que, conforme a lo que Zavaleta (2008) llamó “la paradoja señorial”, se vacía de contenido y produce una forma de derechos ilusorios y abstractos. La autodeterminación indígena está sometida a los imperativos liberales de la producción, que resulta en un *impasse* catastrófico para el sujeto revolucionario. Esto quiere decir que la promesa sustantiva y el marco legal de derechos indígenas en el Estado plurinacional están delimitados por la jerarquía y los prejuicios históricos del liberalismo.

“Desenmascarar a Evo”: protesta y violencia en el Estado plurinacional

La división entre el gobierno de Evo Morales y el movimiento de los pueblos indígenas apareció en el debate público durante 2011 y 2012 con las dos marchas organizadas por organizaciones indígenas de tierras bajas y altas (CIDOB y CONAMAQ)⁴ en contra de la construcción de la referida carretera por el medio de TIPNIS. Estas marchas cuestionaban la legitimidad de la ampliación de los proyectos de infraestructura e industrias extractivistas del gobierno de Morales, los cuales forman parte de las políticas regionales de desarrollo vinculado con el capital brasileño (Friedman-Rudovsky 2012). El proyecto de carretera es parte del plan continental de Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) para conectar recursos estratégicos en Sudamérica (Alcántara 2013). Las organizaciones indígenas reclamaron que estos proyectos violaban sus derechos participativos de “consulta previa” consagrados en la nueva Constitución de Bolivia, también incluidos en tratados internacionales de los derechos humanos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por los Derechos de los Pueblos y Grupos Indígenas, y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. La ruta de la octava marcha en 2011 repitió el camino de la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad que se produjo en 1990 y culminó en el primer reconocimiento formal del TIPNIS como territorio indígena, iniciando la época de las reformas multiculturales en la década siguiente. Para el movimiento indígena, el conflicto y las marchas han servido para “sacar la máscara” (para utilizar la frase de activistas que defienden al TIPNIS) del discurso falso de descolonización estatal que maneja el gobierno de Morales para legitimarse.

La metáfora popular de “sacar la máscara” ilumina bien la experiencia de desilusión que sintieron y expresaron muchos activistas del movimiento indígena durante ese conflicto. Intelectuales reconocidos también titularon una antología de ensayos críticos utilizando un juego de palabras, “La MAScarada de Poder” (Almaraz et. al. 2012), que incluía una declaración para “reconducir” las políticas de gobierno. Este sentimiento también invita al interés teórico en las dimensiones espectacular y performativa del Estado (Mitchell 1991). Sin embargo, durante mi trabajo de campo acompañando las marchas del TIPNIS y a mujeres activistas urbanas entre 2011 y 2012, encontré que el desenmascaramiento de este lado vacío del poder estatal

4 CIDOB: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia; CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

en el conflicto entre quienes eran antes aliados políticos, también reveló (unmasked) un denso conjunto de relaciones entre el movimiento indígena y el Estado en vez de una división tajante de extremos opuestos, tal como apareció en las polémicas del debate público. El oxímoron en la pretensión de inaugurar en Bolivia un “gobierno de los movimientos sociales” no simplemente demostró ser una ilusión encubridora del poder estatal, sino una paradoja profunda que se manifestaba asimismo al interior del movimiento de protesta. Zavaleta Mercado discutía de manera evocadora las contradicciones de la política revolucionaria en Bolivia que emergían desde “el seno de las masas” (Zavaleta 1974).

Esta densidad social se hizo evidente en las calles de La Paz en junio de 2012, cuando el gobierno de Morales confrontó violentamente al movimiento indígena amparándose en la bandera de la “revolución cultural.” Un letrero con esa consigna estaba colgado en el Ministerio de Culturas, encima del destacamento policial que bloqueaba la entrada de la marcha de ese año a la Plaza Murillo y al palacio de gobierno. En respuesta, los marchistas impidieron el ingreso de funcionarios furiosos de ese ministerio a sus oficinas. Bloqueando el paso con flecha y arco en sus manos, un marchista del TIPNIS llamado Jesús habló conmigo ladeando la cabeza en dirección a la policía, como un gesto de reproche ante la actitud de gobierno de Morales: “Esto no hace un padre, un cristiano”.

La contradicción es hiriente: una “revolución democrática y cultural” que excluye explícitamente a su protagonista más emblemático, quien a su vez invoca la autoridad de un padre cristiano. En este artículo, sostengo que la investigación sobre la política indígena debe centrar más su análisis en la aparente ironía o contradicción de escenas como ésta. Es importante que digiramos nuestro conocimiento sobre estas paradojas para esclarecer su significado y los intereses involucrados. De esa manera, podremos dirigirnos más adecuadamente a “aquello” que está siendo “desenmascarado” como la realidad detrás de las formaciones políticas y sociales en disputa. Como muestra muchas veces la crítica posestructuralista, lo que se revela como “aquello” (el “significante flotante” descubierto por los momentos de contradicción) puede ser tanto más una revelación de axiomas hegemónicos que cualquier realidad objetiva “allá afuera” (Laclau y Mouffe 1987, Povinelli 2002).

El momento desvinculante de “sacar [le] la máscara” al discurso estatal estuvo muy marcado por el espectáculo de la violencia. Ocurrió el 25 de septiembre de 2011 cuando la policía intentó detener la movilización indígena mediante una detención masiva; las imágenes de apaleos (y

amordazamiento de los indígenas ¡con cinta masking!) y policías lanzando gases lacrimógenos a mujeres y niños en la intervención a la octava marcha acampada en Chaparina, inclinaron la simpatía de la opinión pública a favor de las demandas de los marchistas (lo que se evidenciaría algunas semanas después cuando decenas de miles de personas se apostaron en las calles de La Paz para recibirlos con lágrimas, aplausos y muestras de solidaridad). Particularmente impactantes fueron los reportajes de niños extraviados y separados de sus madres, incluyendo rumores de que un infante había perecido de asfixia durante el asalto. Aunque la intervención policial no consiguió detener la marcha, la Ministra de Defensa Cecilia Chacón renunció al día siguiente como un gesto de protesta y Evo Morales expresó sus disculpas en vivo por la televisión, deslindando su responsabilidad en la acción policial. Al reanudarse las negociaciones con los dirigentes de la marcha a su arribo en La Paz el 19 de octubre, Morales se vio obligado a firmar la Ley 180 que declaraba al TIPNIS como territorio “intangibles”, estableciendo una aparente victoria de los marchistas.

La intervención policial ocurrió un día después de que los marchistas traspasaron un bloqueo policial que impedía la continuación de la marcha por el pueblo de Yucumo. Un grupo de mujeres forzaron al canciller David Choquehuanca –quien había sido enviado para negociar con los marchistas por parte del gobierno– a acompañarlas para pasar el bloqueo policial. El gabinete de ministros del gobierno acusó a las mujeres de “secuestrar” a Choquehuanca. Todas las mujeres con quienes hablé posteriormente, aquellas que participaron en el hecho, justificaron su accionar como necesario para conseguir agua potable que se había agotado frente al bloqueo policial. Una de ellas me relató que interpelaron directamente a Choquehuanca –conocido como defensor locuaz de los valores de las cosmovisiones indígenas– planteándole que simplemente estaban haciendo, de hecho, lo que él había enseñado durante años como defensor de lo indígena, antes de su entrada al gabinete de Morales como ministro de Estado.

La justificación oficial para el bloqueo policial señalaba que se pretendía “proteger” a la marcha de un posible asalto por parte de la organización sindical de colonos en Yucumo, quienes amenazaban con parar el avance de los marchistas. El bloqueo en Yucumo reflejaba las divisiones internas del conflicto dentro del territorio del TIPNIS. El lado sur del TIPNIS, conocido como Polígono 7, ha sido colonizado y parcelado por migrantes quechuas y aymaras de tierras altas desde fines de los años 60. Estos cocaleros, vinculados con la organización sindical campesina de Morales, entraban en conflicto periódicamente en las últimas décadas con la organización indígena del

territorio, que representa a las comunidades mojeña, yuracaré y chimane de tierras bajas, por el acceso a la tierra dentro del territorio (Paz 2012).

Después de la marcha de 2011, Morales intentó manipular la declaración de “intangible” del TIPNIS, cuyo significado fue formulado no sólo con la intención de paralizar las acciones del Estado, sino las de las propias comunidades indígenas del TIPNIS, pues se pretendía que “intangible” significaba también prohibir todas las actividades económicas productivas dentro del territorio y parque nacional. Simpatizantes de Morales dentro de la zona colonizada del TIPNIS organizaron una contramarcha en 2012 reclamando una “consulta” *in situ* sobre la carretera, a fin de revitalizar el proyecto estatal y revocar la Ley N° 180 de intangibilidad. Estos colonos lograron la aprobación de la Ley N° 222 de consulta para renovar el proyecto de carretera en el TIPNIS, provocando que las organizaciones indígenas organicen una segunda marcha hacia La Paz –la novena marcha indígena– para impugnar dicha ley como inconstitucional. El gobierno se negó a negociar e ignoró su existencia hasta que llegó a La Paz, donde también se bloqueó el ingreso a la Plaza Murillo, dispersando a los marchistas con gases lacrimógenos y cañonazos de agua. Después de que esta segunda marcha concluyera con las manos vacías, una facción progobierno de la CIDOB tomó de manera violenta sus oficinas nacionales con la ayuda de la policía en Santa Cruz y estableció un comité ejecutivo paralelo en disputa con el liderazgo del movimiento nacional. Al año siguiente, en septiembre de 2013, la misma táctica colonial se utilizó para tomar y dividir la organización nacional del CONAMAQ. El contenido de la ideología estatal se explicitó en el grito de asalto durante la toma de sus oficinas: “¡Salgan de rodillas!” (Prada 2013).

A la conclusión de la novena marcha indígena, el gobierno procedió con una consulta post facto del proyecto de carretera que ya estaba en marcha en el TIPNIS. La sentencia del Tribunal Constitucional Plurinacional ratificó la aplicación de la Ley N° 222 de consulta encontrando su carácter legal “constitucionalmente condicional.” La sentencia reconoció que si bien la consulta no era “previa”, el Estado tendría el deber de “facilitar el diálogo” con los pueblos indígenas (TCP, Sentencia 2012). En efecto, el tribunal sustentó que los principios abstractos de inclusión en el pluralismo legal superan y van más allá de la especificidad concreta de los derechos de pueblos indígenas frente al Estado. La aplicación de la consulta, además, fue enlodada por la intimidación y persecución de dirigentes indígenas de las comunidades (y de activistas de derechos humanos) y por el constante desprecio a los “usos y costumbres” de las comunidades. En la práctica, los

funcionarios de gobierno convirtieron la consulta en una pregunta sobre el desarrollo de las comunidades, negando la cuestión de la propia voluntad de las comunidades sobre el proyecto de la carretera. En todo mi trabajo de campo en el TIPNIS durante la consulta, había una atmósfera marcada de miedo y paranoia que dividió internamente a las comunidades del territorio frente a la interpelación del Estado a través del trabajo de los funcionarios encargados de la consulta. La investigación del Defensor del Pueblo sobre esta consulta determinó que el proceso implicaba una violación de los principios participativos establecidos en la Constitución y que la consulta había sido “autoritaria, colonialista, y unilateral” (Defensor del Pueblo 2011).

Imperativos éticos de la crisis: futuros productivos, sagrada Madre Tierra

Paradójicamente, y presente incluso en la sentencia del Tribunal Constitucional sobre la consulta, el conflicto no hace sino ampliar el proceso de inclusión de los pueblos indígenas en el Estado, proceso evidenciado por la aprobación de la “Constitución plurinacional”, cuyo texto ofrece alternativas a las nociones problemáticas de los clásicos derechos liberales y el progreso. En vez de anunciar una imaginaria utopía futura hacia la cual avanzar con sacrificios, la Constitución plurinacional reformó de manera impresionante la ciudadanía y virtud social a través del imaginario restaurativo de la memoria histórica, específicamente, la “composición plural” y el cuerpo de la “Pachamama”, y de los valores indígenas del “Vivir Bien” (*suma qamaña*), tal como se lee en el preámbulo del texto constitucional.

El pluralismo legal de la Constitución, que pone a los valores indígenas junto con nociones liberales de los derechos, ha sido aplaudido por muchos observadores internacionales. Comentando sobre este cambio, Arturo Escobar (2010) sostiene que este pluralismo anuncia una nueva época “postliberal” que él confía conducirá a una política “posthegemónica” y “postdesarrollo” contraria a los dualismos de la modernidad liberal, centrada esta última en el poder del Estado. Mario Blaser (2009) ha apuntado a la performance de Evo Morales en la inauguración de su mandato en las ruinas de Tiwanaku, a cargo de amautas indígenas, como una manifestación de la cosmología indígena puesta en práctica en la política. Según Blaser, este evento no sólo fue teatro político, sino el nacimiento de una ontología alternativa, distinta a la de la modernidad.

Haciéndose eco de la fórmula de Blaser acerca de cosmovisiones rivales, o “luchas ontológicas”, el debate público que siguió a la aprobación de la Constitución quedó de hecho dividido en general entre las filosofías

políticas del desarrollismo versus el pachamamismo (Schavelzon 2012, 549-566). El vicepresidente Álvaro García Linera ha defendido una política estatal de izquierda que pone el énfasis en el superávit fiscal de las gestiones de Morales, la inversión en políticas públicas, la disminución del nivel de pobreza y la expansión de las obras de infraestructura moderna. El reciente crecimiento económico de Bolivia recibió aplausos incluso de anteriores detractores como el Banco Mundial (García Linera 2011). Mientras que, por el otro lado, los activistas de las marchas del TIPNIS enfatizan la destrucción ecológica provocada por el desarrollo, los derechos de la Madre Tierra y la armonía moral de las comunidades indígenas con la naturaleza. Algunos simpatizantes se pusieron disfraces de animales, leones y pandas, para saludar entusiastas el arribo de la octava marcha en La Paz. Escuché a un activista conocido en Cochabamba describir a los habitantes de TIPNIS como “viviendo en el paraíso”. El retrato de los pueblos indígenas como salvajes nobles y ecológicos no era sólo una característica común en el discurso de gente no indígena, sino también era utilizado por líderes indígenas en la marcha. La retórica de la disputa tenía una dimensión populista, intentando movilizar el sentido común de la nación. Un cartel popular de protesta le dio un giro a una conocida frase populista: “¡Ni de la Derecha, ni de la Izquierda, de la Tierra!”.

Si bien las “luchas ontológicas” que plantea Blaser ofrecen una explicación convincente para entender la lucha política contemporánea en Bolivia, prefiero enfocar mi análisis en los imperativos éticos que enmarcan este debate. Sostengo que estas posiciones rivales comparten el común imperativo temporal de oponerse al “residuo” o la “sobrevivencia” del pasado que están haciendo imposibles las potencialidades inmanentes para una revolución en el presente. Creo que esta disposición maniquea de la sociedad civil, que asume la revelación de un enemigo interno escondido dentro del cuerpo político igualitario, nos trae de vuelta a la lectura de *Sobre la Cuestión Judía* de Karl Marx y su crítica a las nociones abstractas de los derechos liberales. El aporte de Marx sobre la cuestión étnica en el Estado liberal no fue el intento de resolverla, sino más bien proponer una crítica a los supuestos de la pregunta misma. Marx sostuvo que la identificación del “judío” como el enemigo interno de la nación era más bien un problema provocado por la propiedad privada y que el chantaje judío no acabaría hasta que acabe la propiedad privada. Ampliando su crítica, *Theodor Adorno* y *Max Horkheimer* (2007) sostuvieron que la victimización del antisemitismo deriva en la proyección de los males del capitalismo en

la figura del judío, la que refleja estos vicios por su imagen. Louis Althusser (1965), reiterando al Marx de *El 18 de Brumario*, identificó al “fantasma” histórico como el problema filosófico fundamental de la revolución socialista y sus contradicciones profundas y sobrecargadas. Volviendo a la historia contemporánea y como diría Zavaleta, “los indios son los judíos de Bolivia, el chivo expiatorio” (2008, 151).

Más recientemente, Elizabeth Povinelli (2011) identificó la ética temporal del tiempo pasado como una gramática de la dominación y modo de gobernanza en los Estado-nación liberales, a la que llama “gobernanza de lo anterior”. Como Povinelli sostiene con inteligencia, la relegación de los pueblos indígenas al tiempo pasado refuerza el modelo excluyente de ciudadanía liberal basado en el colonialismo. Los pueblos indígenas, según la autora, también participan en el discurso colonialista y no están alejados de sus efectos subjetivos. Centrar el análisis en cómo este imperativo temporal enmarca corrientemente la retórica de ambos lados del conflicto por el TIPNIS, ayuda a iluminar los aspectos particulares de la ideología del liberalismo estatal. El imperativo temporal es evidente en el discurso en torno a las marchas del TIPNIS, pues estas contenían el reflejo dual del “residuo” fantasmal del tiempo pasado en el lado opositor. Las acusaciones de motivos inconfesables y ocultos, cuando se tomaba posición en el conflicto, se tornaron tan recurrentes durante el debate público que aparecieron muchos grafitis urbanos donde se leía: “Yo apoyo al TIPNIS y qué!”.

Ambos lados intentaron retratar al otro como el obstáculo residual de la época anterior de neoliberalismo. En la última década la palabra “neoliberal” se ha convertido en una bolsa grande para denunciar cualquier desviación política en Bolivia. Por el lado del gobierno, se retrató a las organizaciones indígenas como peones de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los intereses de sus agencias de financiamiento internacional, como bastiones remanentes de una corrupta gobernanza neoliberal. Esta acusación se intensifica como una lógica racial muy arraigada por la cual se retrata a los pueblos indígenas como el enemigo interno y la anti-nación, la antítesis de la soberanía nacional. Este retrato también infantiliza a los indígenas como actores pasivos controlados desde el exterior, tal como aparecen en una caricatura publicada por el periódico Cambio que ilustra la séptima marcha de la CIDOB en 2010 por la autonomía indígena. El dibujo muestra al Tío Sam (nombrado como USAID) dirigiendo las acciones de la CIDOB en contra de la Constitución (graficada con un árbol: CPE) por la vía de un control

remoto marcado como CEJIS⁵, la conocida ONG proindígena. Durante la octava marcha, a su vez, el gobierno publicó extractos privados de celulares de dirigentes indígenas sosteniendo que demostraban un contacto con la embajada de Estados Unidos, así como también infiltró la marcha con policías encubiertos. El secretario ejecutivo de la organización sindical nacional de campesinos (CSUTCB⁶) Roberto Coraite hizo explícito el contenido racial de esta postura cuando dijo que los habitantes del TIPNIS estaban “viviendo como salvajes... quedándose escondidos, como indigentes, inválidos, como salvajes”, al tiempo que impedían el avance del bienestar social traído por la infraestructura y el desarrollo socialista (ANF 2011).

Por el otro lado, muchos activistas de izquierda acusan a Morales de cinismo por impulsar una agenda reformista del capitalismo, la que Jeffery Webber (2011) llamó “neoliberalismo reconstituido”. Las políticas económicas siguen orientadas a la exportación y regidas por los mismos preceptos de las políticas fiscales antiinflacionarias de la ortodoxia neoliberal. Con frecuencia, durante la marcha en 2011 escuché a activistas acusar a Morales de *charlatanismo* y de ser un “falso indígena” que ocultaba la realidad de cierta “perversa agenda secreta”. Esta idea se plasma en una caricatura publicada por el periódico Página Siete en la que Morales aparece fumando un cigarro y con el humo saliendo de su sombrero alto, él representa a un capitalista industrial amenazando a los defensores del medio ambiente, retratado como un árbol. Su apetito de desarrollo capitalista, acompañado de la supuesta “agenda secreta” del narcotráfico (identificada en el dibujo con la palabra “cocapitalismo”).

Desde otro ángulo, durante la marcha del año 2012 la *indigeneidad* y la feminidad también eran coincidentes. Este binomio se corresponde con la campesinización y feminización de la identidad indígena en Sudamérica (De la Cadena 2004), binomio que Andrew Canessa (2012) ha descrito, en su etnografía contemporánea, mostrando cuánto afectan estas dos categorías las vidas familiares íntimas de los indígenas en Bolivia. Waskar Ari (2014) identifica los orígenes de la jerarquía de raza y género en Bolivia en el proyecto liberal de Estado-nación para una modernización masculina y de asimilación criolla en el siglo XX. Silvia Rivera Cusicanqui (2004) sostiene que esta historia se basa en la expansión del régimen de propiedad patriarcal que crea una doble exclusión de las mujeres indígenas, en tanto no son ni blancas ni hombres. En ese sentido, la novena marcha mostró que *indigeneidad* y feminidad son categorías jerárquicas coincidentes de exclusión social y política.

5 CEJIS: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social.

6 CSUTCB_Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

El teórico homosexual Lee Edelman (2004), por su parte, nos ayuda a pensar la temporalidad de este discurso. Sostiene que este discurso heteronormativo excluyente, al cual llama “futurismo reproductivo”, se centra simbólicamente en el Hijo emblemático, quien está idealizado como el necesario para salvar el Futuro (del abismo apocalíptico). La imposibilidad de salvar al Hijo convierte al futuro en un prospecto terrible, y yo añadiría que también la Madre se convierte en un sujeto cargado de demandas para el futuro. La mayoría de las mujeres del TIPNIS con quienes conversé me explicaron que se sintieron obligadas a marchar en beneficio del futuro de sus hijos que ellas temen ya se perdió. En la novena marcha, las mujeres constituían la mayoría de los integrantes más militantes. En una perversa inversión de la lógica de estas mujeres, el vicepresidente García Linera argumentó a favor del proyecto de la carretera (y la destrucción que este implica) con el razonamiento de que el extractivismo de los recursos naturales es mejor ahora, durante un gobierno izquierdista dedicado a la redistribución estatal del bienestar, que en el futuro, bajo un gobierno derechista inclinado a la privatización neoliberal (García Linera 2012). Un amigo paceño de clase media me reiteró este argumento con toda sinceridad: “¿Cómo pueden estar en contra del desarrollo? Los bebés mueren allí, en el TIPNIS, por falta de medicinas”.

Mientras que el discurso público del conflicto tomó la apariencia de un problema edípico estéril, las activistas en las calles, asumiendo la causa de Antígona, probaron ser capaces de disputar estas representaciones como símbolos creativos para reinventar la política como un nuevo “lenguaje de controversia” (Roseberry 2007). La marcha por el TIPNIS se convirtió en un símbolo transformador para reinventar las políticas contemporáneas de género. Feministas radicales en La Paz se organizaron con las mujeres marchistas para convertir el escándalo de una marcha indígena en contra de un presidente indígena en una interrogación sobre el Estado patriarcal generalizado. *Mujeres Creando* organizó la “Marcha de las Bertas” al tiempo de la llegada de la novena marcha a La Paz, donde las mujeres de la ciudad y de la marcha indígena se unieron con máscaras de Berta Bejarano – la mujer mojeña, madre de diez hijos y presidenta de la marcha— como símbolo de la mujer de condición precaria generalizada en Bolivia, para enfrentar unidas a las filas policiales.

Mejor que “sacar la máscara” del contenido vacío de la descolonización estatal, el acto de enmascararse durante la Marcha de las Bertas era un ejemplo de cómo el sentido común se escandaliza por el “contenido positivo” de las reivindicaciones políticas por los derechos más allá de lo

reconocido por las normas establecidas del orden político, tal como Jacques Rancière (2004) sostiene, cuando refiere lo que las mártires feministas hicieron durante el “terror jacobino”. En una publicación de prensa el día de la marcha, María Galindo de Mujeres Creando declaró a Bejarano la heredera moral de las luchas revolucionarias de las mujeres indígenas cocaleras en contra de la criminalización de los cultivos de coca durante los programas de “erradicación forzosa” de los años 90. Como símbolo de controversia creativa, la Marcha de las Bertas marcó un punto de transición hacia fuera del ciclo de victimización postrevolucionaria. “La víctima puede convertirse en verdugo como hoy ocurre con las mujeres del MAS (...); la posibilidad de un camino diferente exige mucho más que la simple reivindicación de derechos y exigencias” (Galindo 2012).

Al haber presenciado la Marcha de las Bertas quedé profundamente impresionado por su amplio atractivo; esta marcha interpelaba a una diversidad impresionante de mujeres de todo sector y posición en la sociedad boliviana. Su tenacidad provocadora, pegando imágenes de Berta sobre los escudos de contención policiales, aguantando cañonazos de agua y gases lacrimógenos durante el gélido invierno andino, fue un testimonio de la resiliencia personal de la marcha y de la propia lucha por el TIPNIS. El activismo que se inició por la solidaridad de las feministas urbanas con la marcha indígena volvió a estimular en los siguientes meses y años una nueva ola de movilizaciones feministas que obligó a la aprobación de la Ley 348 en contra de la violencia hacia las mujeres y abrió el debate público sobre la legalización del aborto. En abril de 2013, en una pancarta contestaria en las calles de La Paz se leía: “Doblemente Explotadas, Doblemente Revolucionarias”. Cuando le pregunté a Laida Nuñez, la vicepresidenta del TIPNIS, frente al destacamento policial en junio de 2012, por qué el protagonismo de las mujeres resultó ser tan importante en la marcha, su respuesta fue sin titubeos: “Porque nosotras, las mujeres, estamos de pie a lado de nuestros hombres. Porque luchamos, nosotras protegemos nuestro territorio”. La marcha indígena de 2012 articuló demandas étnicas y de género de una forma tal –al igual que las demandas de mujeres indígenas en Ecuador documentadas por Sarah Radcliffe (2013)– que rechazaba distinguir entre derechos colectivos e individuales. La solidaridad feminista durante la marcha fue uno de los encuentros de mayor creatividad simbólica y afectiva, al juntar discursivamente las luchas de los pueblos indígenas con la lucha en contra de lo patriarcal. Por ejemplo, Mujeres Creando y las mujeres de la marcha indígena coprodujeron un álbum de música de canciones de protesta titulado “Ni las mujeres, ni la tierra, somos territorio de conquista”.

Desentrañar la gramática de dominación: el territorio y el *impasse* catastrófico del liberalismo

Las marchas de 2011 y 2012 destacaron la importancia de la política de la simpatía para el logro de la aplicación de los derechos indígenas en concreto, revelando también un *pathos* histórico en el escándalo por la disociación del discurso gubernamental con la práctica de la política estatal. El contenido del escándalo se aclara, en cuanto a su estructura –y más allá de la performance política de la protesta–, cuando colocamos la cuestión de la formación histórica y material del sujeto sobredeterminado en términos de la economía política. Para ello, sigo el pensamiento de Rene Zavaleta Mercado quien propuso el estudio de los “momentos constitutivos” o momentos históricos de crisis del poder estatal (Zavaleta Mercado 2008, 15). Para Zavaleta estos momentos no sólo fueron iluminaciones de la consciencia subalterna, como propuso la escuela de la *subalternidad* (Guha 1983, Chatterjee 1986), sino también constitutivos de la consciencia popular (Bautista 2010, Thomson 2011, 77), a través de los cuales podemos desentrañar analíticamente la gramática de la dominación presente para la interpelación de los sujetos (Tapia 2011, 45-62). Zavaleta argumentó que las categorías raciales modernas y la política indígena se basan en la memoria histórica de los intentos de transformar las relaciones de propiedad de la tierra bajo el liberalismo. En su historiografía de la formación estatal boliviana, el racismo y los movimientos indígenas son reacciones a la justificación económica de las relaciones de propiedad bajo los derechos liberales.

Para entender las marchas del TIPNIS creo que tenemos que volver a la experiencia de la Asamblea Constituyente donde se escribió la Constitución del Estado plurinacional entre 2006 y 2007. Durante mi trabajo de campo previo en la Asamblea encontré que era crucial un enfoque analítico sobre la propiedad para entender la construcción del texto, y acá ofrezco una sucinta genealogía de la propiedad.

El Estado plurinacional fue propuesto originalmente y con gran optimismo por el Pacto de Unidad –la alianza política conformada por organizaciones indígenas y sindicatos campesinos– como un proyecto radical de descolonización fundado en el “derecho de preexistencia” (enumerado en el artículo 2 de la Constitución). Por ese derecho, el territorio y la soberanía del país serían entregados a las comunidades “indígena originario campesinas”, redistribuyendo (o usando la frase popular en ese momento, “reterritorializando”) el control sobre el uso de tierras y recursos

naturales a la mayoría marginalizada. La descentralización de los poderes del Estado hacia comunidades autónomas, planteada en esta propuesta, nombraba a un sujeto revolucionario que unía la diversidad de identidades (conformadas geográficamente) de indígenas y campesinos en todo el país en una única figura legal en el texto constitucional. A través de la autodeterminación de los territorios autónomos indígenas, las comunidades cogestionarían y coadministrarían democráticamente el uso de los recursos naturales (Pacto de Unidad 2006, Tapia 2010). La visión global del proyecto de descolonización del Pacto se formó a partir de la memoria histórica de rebeliones y resistencias indígenas milenarias y utópicas frente al colonialismo y el dominio de la élite republicana (Reinaga 2001, Rivera Cusicanqui 1984, Lehm 1999, Thomson 2006, Flores Galindo 1988, Ari 2014).

Sin embargo, debido a la presión de la oposición de derecha, las disputas internas y la violencia callejera, el texto fue revisado y pactado bajo la dirección de Carlos Romero, el exdirector de la ONG proindígena CEJIS (Beaulieu 2008, Schavelzon 2012, 169-187). Las elites de tierras bajas del oriente organizaron un movimiento opositor de “autonomía departamental” que buscaba retener su control regional sobre la administración estatal para mantener a raya las demandas de reforma agraria. El compromiso final con la oposición de derecha marginó los derechos de preexistencia en favor del lenguaje directamente basado en el marco internacional de los derechos humanos del Convenio 169 de la OIT, que incluye a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, pero no cuestiona la legitimidad del alcance estatal sobre sus territorios. Fernando Garcés (2011), analizando las limitaciones de la autonomía indígena en el texto final de la nueva Constitución, llama a este pacto liberal la “domesticación” de los derechos indígenas. Cuando CONAMAQ desafió a Romero en la Constituyente por sus revisiones del texto, él afirmó que el objetivo principal de redistribución no se había detenido, sosteniendo la revisión de la propiedad según la noción históricamente arraigada de la “función económico social”, a partir del constitucionalismo social del siglo XX (Klein 1966)⁷, y definida en el texto como “el empleo sustentable de la tierra en el desarrollo de actividades productivas” (artículo 397, parágrafo III, NCPE), o como Romero la llamó: “la definición moderna del trabajo” (Beaulieu 2008, 45).

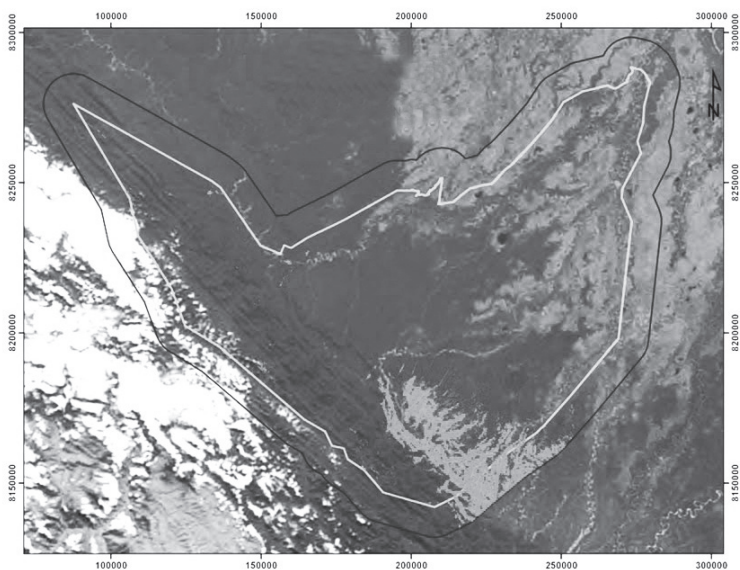
Lo sorprendente es que esta definición de la “función económico social” reitera estrechamente la teoría del valor-trabajo del filósofo liberal John

⁷ El origen de la noción de derechos sociales esta en la ley romana, de la que formaba parte el derecho a ocupar y cultivar tierras de conquista como tierras fiscales del Estado (*ager publicus*) por parte de la plebe, que además fue el origen histórico del *latifundium* o *latifundium* (Ankersen & Ruppert 2006).

Locke, fundamento de la autogobernanza liberal. Basándose en las políticas coloniales de desposesión indígena en Norteamérica, Locke entendió a la propiedad como la apropiación de una naturaleza supuestamente inmaculada mediante la labor para el uso agrario productivo y la conservación. A propósito de esto, y por ejemplo, el importante papel del Estado está definido en el artículo 9, punto 6, de la Constitución. Allí se señala que son fines del Estado “promover y garantizar el aprovechamiento de los recursos naturales” e “impulsar su industrialización” tanto como conservar los recursos naturales para el bien de la presente y las futuras generaciones. Esta definición es el marco principal del modo de redistribución del valor en el texto constitucional, produciendo una lógica paradójica. Este marco impone a los actores un doble imperativo contradictorio de reclamar derechos, por un lado, a través del requisito imposible de una *indigeneidad* encontrada en la naturaleza inmaculada y, por el otro, de un imperativo productivo que simultáneamente niega la *indigeneidad* (Povinelli 1993), al asumir a los indígenas como propietarios individuales campesinos. En estas condiciones es imposible referirse a un sujeto auténticamente indígena. Esto quiere decir que los imperativos liberales del Estado inscritos en la Constitución hacen imposible la existencia de su propio sujeto revolucionario.

Este doble imperativo no sólo se ejerce sobre los cuerpos (en términos raciales y de género) de los sujetos, sino fundamentalmente sobre la tierra. el Gráfico 1, que muestra la deforestación por la colonización del TIPNIS, presente y proyectada, circuló ampliamente y se convirtió en un emblema de la problemática en disputa. El mapa muestra la deforestación por el cultivo de la coca, cuya mayor parte, se supone, tiene como destino la producción ilícita de cocaína. Así, los vínculos con la economía ilegal de las drogas tienden mayormente a debilitar las afirmaciones de los cocaleros de una identidad indígena en el discurso público. Por otro lado, los sindicatos cocaleros sostienen que el cultivo de coca representa el uso productivo social de la tierra, contrariamente a las economías dependientes del turismo y la extracción de madera en las que se apoyaron las comunidades indígenas, muchas veces entrampándolas en circuitos de endeudamiento y peonaje frente a las élites locales. La tensión de estas economías de la dependencia es la disputa material que rompió la alianza entre organizaciones indígenas y sindicatos campesinos. Reveladoramente, justo en el año 2011, la dirigencia de la CSUTCB se pronunció a favor de la reversión de los territorios indígenas y su redistribución de acuerdo con el requisito de la función económico social (Bolpress 2011).

Gráfico 1 Proyección de la deforestación en el TIPNIS



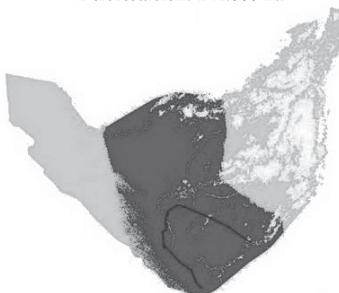
Área deforestada hasta 2007.



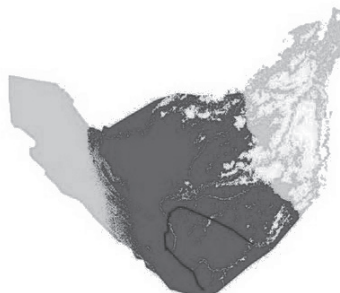
1 año después de la carretera
Deforestación: 124.000 ha



8 años después de la carretera
Deforestación: 344.000 ha



13 años después de la carretera
Deforestación: 500.000 ha



18 años después de la carretera
Deforestación: 611.000 ha

Fuente: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), 2011.

Es también importante notar lo que se omite en el referido mapa, así como en el discurso prevaleciente en el debate en torno a las marchas del TIPNIS. Lo que no se muestra es la extensión del monopolio de tierra cultivable en manos de élites terratenientes en el resto del país, la causa estructural detrás de la escasez de tierra fértil (Urioste 2011, Villegas 2013). La cuestión política que anteriormente unía los objetivos de alianza de los movimientos sociales durante la Asamblea Constituyente –cómo lograr redistribuir las tierras de los grandes monopolios agroempresariales (latifundios)– está significativamente ausente. El latifundio no está literalmente en el mapa. Este imaginario espacial es .- para entender cómo el discurso de descolonización está siendo desviado de los problemas de inequidad hacia los de productividad. Esta desviación espacial es la forma en que la descolonización está siendo debilitada por los imperativos de la productividad liberal que están, literalmente, rompiendo la tierra en pedazos. Además, en el conflicto mismo se está dividiendo al sujeto protagonista de la descolonización y se está abriendo el territorio para la exploración y explotación de tres concesiones de hidrocarburos por el capital transnacional.

El canje faustiano que implica el impulso productivista del liberalismo es evidente en la refutación del García Linera a las críticas del extractivismo. El vicepresidente afirma que, como forma técnica, las industrias extractivas pueden ser un “punto de partida” para superar al capitalismo, como medio material para generar riqueza y redistribuirla con justicia (García Linera 2012, 107). Según su argumentación, el fin político, la llegada del comunismo, debe esperar hasta que llegue la revolución global. Mientras esperamos, el Estado tiene la justificación para invertir en industrias extractivas a fin de satisfacer las “necesidades urgentes de la población” (op. cit., 110). Su discurso reitera el argumento dominante hoy en el mundo sobre el cambio climático, es decir, que el problema “puede ser ‘curado’ movilizándolo la misma lógica y dinámica interna” del sistema capitalista en que se originó el problema (Swyngedouw 2010, 223, Beaulieu y Postero 2013). Su propuesta paradójica de una forma de socialismo extractivista evoca la tragedia de la teoría influyente de la economía de “acumulación primitiva socialista” propuesta por Yevgeni Preobrazhensky en la primera década de la Unión Soviética (Preobrazhensky 1965). A partir de su defensa del extractivismo, García Linera (2017) ha publicado su defensa de la política posrevolucionaria de la Unión Soviética, justificando como necesaria su política represiva de capitalismo estatal como analogía para justificar la política actual del MAS (Schavelzon 2018).

Podemos encontrar aquí, la atracción renaciente del impulso productivista en el liberalismo por la manera en que opera como una forma de populismo, ofreciendo un medio aparente para avanzar los fines revolucionarios a través del marco normativo institucional del Estado. Luis Tapia describe la evolución política del partido del MAS como el paso “de la catarsis al transformismo” (Tapia 2011, 77-135) y, en términos del concepto de “revolución pasiva” de Antonio Gramsci, como la movilización reconstituyente de los sentimientos revolucionarios por la ideología capitalista (Hart 2012).

El atrincheramiento de Morales en un discurso desarrollista recuerda algún parecido con la dictadura militar al estilo populista de Rene Barrientos (1964-1969) (Rivera Cusicanqui 2013). Como cochabambino quechua hablante, Barrientos se ganó la confianza de las comunidades rurales y estableció el pacto militar-campesino que terminó aislando y rompiendo el poder político del proletariado minero radical. La promesa de desarrollo que ofrecía Barrientos a los campesinos, a veces regalando productos de consumo como televisores en manifestaciones políticas, se expresaba en un proyecto de blanqueamiento por vía del mestizaje, a través del cual las comunidades indígenas se asimilarían a la sociedad moderna y urbana por medio de la acumulación comercial de la propiedad privada individual. En vez de una redistribución de las haciendas de patrones, Barrientos impulsó la colonización de tierras bajas tropicales supuestamente “vacías” para un uso agrario productivo por parte de campesinos del altiplano convertidos en colonos. Este temprano impulso colonizador de fines de los años 60 es el origen histórico de los sindicatos cocaleros representados por Morales en el Chapare. En un típico doble movimiento del reformismo liberal, pues Barrientos también firmó el título original del TIPNIS en 1965 como Parque Nacional, a fin de preservar sus bosques de las amenazas de la colonización agraria, a pedido de sacerdotes jesuitas que salieron en defensa de los indígenas (Paz 2012). Zavaleta entendió el doble imperativo del liberalismo estratégicamente presente aquí como emergente del denso amarre (simbólico y afectivo) de consciencia de raza y clase.

Zavaleta argumentó que esta subjetividad relacional está cruzada por lo que llamó la “paradoja señorial” (Zavaleta 2008, 14), el momento más explícito en su pensamiento de su encuentro con la dialéctica amo-esclavo de Hegel. Para Zavaleta, la paradoja de los derechos liberales es una mutua dependencia subjetiva y afectiva (el *pathos*) caracterizada por las relaciones entre patrón y siervo en el ámbito familiar de la hacienda. Zavaleta sostuvo que el Estado boliviano siempre se ilusionó con una

visión europea de desarrollo y acumulación colonial, en esencia tratando al territorio nacional como una hacienda privada (el fetiche social), lo que crea una paradoja imposible para la realización de los ideales liberales en Bolivia, por cuanto la igualdad se basa en la desaparición del siervo indígena, mientras que el indígena sometido sigue siendo signo de estatus y valor. Según este pacto jerárquico, “ser señor aquí es el máximo objetivo de la vida (pero no señor en el sentido de amo de sí mismo, sino en referencia al que se considera inferior en rango). Ahora bien, no hay señor sin tierra” (op. cit., 103). Zavaleta utilizó este argumento para entender la reproducción de la dependencia y el Estado rentista, lo que hoy en día llamaríamos (neo)extractivismo. En resumen, Zavaleta plantea que el fundamento del problema material de la economía extractivista es el racismo.

La discusión de Zavaleta respecto a las bases materiales del racismo se diferencia de manera importante de la literatura contemporánea sobre la “colonialidad de poder”, aunque coincide con esta perspectiva crítica sobre el papel de las jerarquías raciales para la formación de la modernidad y el capitalismo global. Para Aníbal Quijano (1992; 2000), la jerarquía colonial de categorías raciales que estableció la división central (axial) del trabajo en el sistema mundial del capitalismo moderno se basa en un esquema mental epistemológico de la división cartesiana dicotómica entre sujeto y objeto. Según Quijano, “esa colonialidad del control del trabajo *determinó* la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo global” (2000, 208). Marisol De la Cadena (2010, 341-347) ha ampliado el sistema epistemológico de Quijano para sostener que la división naturaleza/cultura (no humano/humano) propia del pensamiento occidental es la condición fundamental de posibilidad del racismo.

El enfoque en las relaciones espaciales en la obra de Zavaleta es digno de subrayar porque, al centrarse en ellas, su lectura invierte el énfasis epistemológico en las categorías raciales que encontramos en la literatura de la colonialidad del poder. Su discusión de la paradoja señorial vincula explícitamente la producción intersubjetiva de las jerarquías de raza/casta con la noción de espacio incorporado socialmente. “En la construcción del discurso, ¿será algo secundario preguntarse dónde ha ocurrido el discurso? La hegemonía, si se produce, se produce en algún lugar. Está, por tanto, vinculada a un símbolo-espacio, a una suerte de tótem geológico” (Zavaleta 2008, 33). Este énfasis en la dimensión espacial del simbolismo totémico, como el de la división naturaleza/cultura, reorienta nuestra

perspectiva hacia la intensidad de interpelación que tiene el espacio sobre la ideología y su emisión en la sociedad. En cuanto tal, es el discurso alternativo espacial de las demandas indígenas lo que marca su ruptura radical con el Estado nación liberal y la modernidad.

El intento en curso por reconciliar la visión fetichista de la tierra en el liberalismo con las demandas indígenas (una visión basada en realidad en una historia de conquista violenta y subordinación racial), conduce a una forma ilusoria y abstracta de los derechos. Según Zavaleta (2008), esta promesa ilusoria es trágicamente catastrófica, produciendo inevitablemente una ruptura del sujeto revolucionario, que se ejemplifica en el relato de la traición del General Pando hacia Pablo Zarate Willka durante la Guerra Federal (*op. cit.*, 99-107). Denomino esta tragedia como un “*impasse* catastrófico” para diferenciarla del concepto conocido “empate catastrófico” que refiere el conflicto de bloques sociales sin salida en una crisis del Estado (García Linera 2008), que Gramsci identifica con el Cesarismo o Bonapartismo de hegemonía negativa (el transformismo) (Zavaleta 2006). Con la idea de un *impasse* catastrófico quiero referir la experiencia de la ruptura del sujeto revolucionario por el transformismo. O como me explicó en septiembre de 2012 Rafael Guarena, secretario de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni - CPEMB: “Nosotros nos equivocamos. Primero, hicimos alianza con el MAS y Morales para confrontar al *karayana*, como llamamos aquí a la gente blanca, o la gente con recursos. Pero después –después que luchamos acá para el MAS–, llegamos a entender que ‘ellos no son indígenas como nosotros’. Ellos estaban buscando su propia tierra para tomar. Ahora estamos en este desastre.”

El método sugerido por Zavaleta nos permite investigar la manera en que las cosmovisiones indígenas, basadas en imaginarios espaciales del territorio, se vinculan de manera asimétrica con la modernidad liberal. Quedé sorprendido, durante mi trabajo de campo con el movimiento indígena de tierras bajas en 2013, de que no existiera acuerdo entre los protagonistas de las movilizaciones sobre la significación de su ruptura dramática con Morales, viéndola en retrospectiva. Algunos pensaban que se habían “ilusionado” estúpidamente por la retórica falsa de Morales y la idea de un partido político revolucionario. Otros estaban en desacuerdo, insistiendo en que el periodo anterior al conflicto realmente reflejó un “proceso” genuino de transformación social. Como investigadores, no necesitamos tomar partido con la veracidad de una u otra teoría nativa, sino más bien debemos ser capaces de ofrecer perspectivas críticas que expliquen mejor por qué sus perspectivas tienen sentido para los propios actores.

Conclusiones

En agosto de 2013, CIDOB y CONAMAQ organizaron una cumbre de mujeres indígenas en Trinidad como anticipo de una segunda cumbre de mujeres indígenas de Abya Yala en Colombia, en noviembre de 2014. El encuentro fue organizado de manera temática, precedida por dos presentaciones, una desde las tierras altas y otra de tierras bajas sobre cada tema. Entre una docena de temas, el de “cosmovisión” era el único presentado por un hombre, un antropólogo no indígena. Las mujeres participantes permanecían sentadas, visiblemente molestas no sólo porque la presentación se extendía mucho más de lo previsto, sino porque eran los hombres los que explicaban lo que significa ser mujer indígena en términos cosmológicos y metafísicos. En cambio, el tema en el que se notó una mayor participación de las mujeres en la cumbre fue el de “tierra y territorio”.

En este artículo, sugerí pasos hacia a la investigación de la relación contradictoria entre los derechos liberales y las demandas indígenas enfocándome brevemente en el orden simbólico del liberalismo, tal cómo queda situado y marcado en el lugar por las historias de raza y colonialismo. Este enfoque ofrece una perspectiva crítica de las políticas indígenas como una manera de vincular la historia contradictoria de los movimientos indígenas en regímenes liberales de ciudadanía y derechos humanos con imaginarios alternativos de territorio y pertenencia (*personhood*). Al tratar metodológicamente la tierra como un fetiche social, podemos investigar la manera en que los discursos contemporáneos de la *indigeneidad* están relacionados con memorias históricas de explotación y despojo a través de la objetificación relativamente contrapuesta de tierra y territorio. Así podemos dar cuenta de la realidad de qué “experiencias de vida indígena concreta han surgido principalmente en relación a las historias de formas estatales de opresión” (Sawyer y Gómez 2012, 16). Al dar cuenta de la diferenciación espacial de estas historias ayudamos a evitar caer en la trampa de explicaciones esencialistas de la *indigeneidad* (Paz 2012, 29).

Durante mi etnografía de la marcha del TIPNIS encontré una objetificación común y recurrente de la tierra y las mujeres en términos racializados y fetichizados, indicativa de un proceso en curso de acumulación primitiva capitalista. Durante mi trabajo de campo, el texto de Silvia Federici, *Caliban y la Bruja: Mujeres, Cuerpo y acumulación primitiva*, circuló extensamente entre las activistas quienes reconocieron su propia lucha en el relato feminista de Federici sobre las tempranas luchas campesinas en Europa en resistencia

a la desposesión y al patriarcado religioso. El extractivismo contemporáneo somete a los pueblos indígenas en términos ideológicos parecidos. Los actores subordinados han respondido políticamente al valorizar positivamente las propias categorías de la negación en un intento de romper por catarsis con el presente insufrible.

En los años posteriores a las marchas de 2011 y 2012, el movimiento indígena en Bolivia ha soportado una larga historia de represión por “una especie de pedagogía del miedo entre Estado y sociedad”, tal como observó Raquel Gutiérrez (ANF 2017). Como una suerte de repetición del Proceso de Mohoza después la Guerra Federal (Egan 2007), el gobierno ha impulsado varios procesos penales en contra de dirigentes indígenas, así como la persecución política a los principales dirigentes de la CIDOB (Fernando Vargas, Adolfo Chávez y Pedro Nuni) en Trinidad en 2013, cercándolos con la policía durante meses en la oficina del TIPNIS. Se aprovechó el escándalo de corrupción del fondo indígena (FONDIOOC) para reprimir las actividades políticas de dirigentes en todo el país. En el TIPNIS, el MAS ha profundizado la persecución política hacia las comunidades y cualquier comunario que se declara en resistencia a la carretera. La nueva Ley 351 aprobada en 2013, que coloca al financiamiento y las actividades de ONGs bajo revisión del gobierno, ha logrado paralizar el apoyo material a las organizaciones indígenas orgánicas, haciendo de la práctica de resistencia no sólo una cuestión política sino un tema de subsistencia básica para los líderes indígenas. Estrangulando a la dirigencia mediante la “colonización política” (como la llamó el activista indígena Pedro Moye Noza), mientras politiza el acceso a los fondos fiscales por parte de las comunidades en el TIPNIS, el gobierno logró forzar el consentimiento de las comunidades del TIPNIS y de su nuevo presidente Domingo Nogales, para derogar la Ley 180 que protegía su intangibilidad y dar luz verde a la construcción de la carretera. El desenlace del conflicto ha dejado un sentimiento extendido de impotencia y despolitización que Juan Pablo Neri Pereyra (2018) identifica como el conocido “lamento boliviano”.

A pesar de la fragmentación y represión de sus organizaciones, me impresionó mucho la capacidad de los indígenas del TIPNIS para persistir en su lucha, arraigada en la memoria histórica de la visión milenaria de la Loma Santa y el protagonismo político de la primera marcha indígena de 1990 (Molina 2011), que originaron la visión utópica detrás del Estado plurinacional. Es un sentimiento expresado por Ángela Noza, mujer del TIPNIS durante el cerco policial de su oficina en Trinidad en 2013: “Nosotros somos el sujeto de esta Constitución. Es nuestra. Viene de nuestras manos y

nosotros vamos a cumplir esta Constitución”. Es destacable que la mayoría de las mujeres que siguen destacándose por una lucha autónoma en el TIPNIS no son las que ocupan cargos masculinos o puestos políticos. Son quienes, como Marquesa Teco y Adelaida Rocha de la organización de mujeres del TIPNIS, luchaban desde sus espacios femeninos como mujeres. Su protagonismo representa aquello que Silva Rivera Cusicanqui llama “repolitizar la vida cotidiana” y nos dirige a reivindicar la importancia del territorio para la vida cotidiana de los pueblos indígenas. La mayoría de los indígenas del TIPNIS me explicaron la significación del territorio en términos de autocontrol laboral: el territorio es el lugar donde nadie lo manda a uno a trabajar y donde la vida es gratis, o como un comunario me lo explicó al revés: “Un indio sin territorio es esclavo”.

Agradecimientos:

Agradezco a Martha Irene Mamani, Miguel Urioste y Neyer Nogales por su ayuda y revisiones en la traducción de este artículo desde el inglés.

Referencias:

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Vol. 63. Ediciones Akal.
- Ankersen, T. y Ruppert, T. (2006). Tierra y Libertad: The social function doctrine and land reform in Latin America. *Tul. Envtl. LJ*, 19, 69.
- Albó, X. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Alcántara, D. (2013). “Social and Environmental Challenges on Strategic Development Effort”. *Environment and the Law in Amazonia: A Plurilateral Encounter*. Sussex University Press: IIRSA.
- Almaraz et. al., (2012). *La MAScarada del Poder*. Cochabamba: Textos Rebeldes.
- Althusser, L. (1965). *For Marx*. Vol. 2. London: Verso.
- ANF, Agencia de Noticias Fides (6 de septiembre, 2011). *CSUTCB: No queremos que indígenas del TIPNIS vivan más como salvajes*. Obtenido de: goo.gl/5PCNE5
- ANF, Agencia de Noticias Fides (7 de junio de 2017). *Raquel Gutiérrez sobre Bolivia: “Estoy asombrada, por el efecto de una especie de pedagogía del miedo entre Estado y sociedad”*. Obtenido de: goo.gl/LukiQF
- Ari, W. (2014). *Earth Politics: Religion, Decolonization, and Bolivia’s Indigenous Intellectuals*. Duke University Press.
- Bautista, R. (2010). *¿Qué significa el estado plurinacional? Pensar Bolivia, del Estado colonial al Estado plurinacional*. La Paz: Rincón Ediciones.

- Beaulieu, D. (2008). *The Bolivian Constituent Assembly: Remapping the State*. Thesis. Berkeley: University of California.
- Beaulieu, D. y Postero N. (2013). *The Politics of Extractivism, Review of Alvaro Garcia Linera, "Geopolítica de la Amazonia: Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista"*. *Against the Current*, 167
- Blaser, M. (2009). "Political Ontology: Cultural Studies without 'cultures'?" *Cultural Studies*, 23 (5-6), 873-896.
- Bolpress (4 de agosto de 2011). "El gobierno y la CSUTCB planean recortar las TCOs indígenas." Obtenido de: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011080401>
- Canessa, A. (2014). Conflict, claim and contradiction in the new 'indigenous' state of Bolivia. *Critique of Anthropology*, 34(2), 153-173.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Duke University Press.
- Chatterjee, P. (1986). *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse*. Zed Books.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (Vol. 19). Lima: Instituto de Estudios peruanos.
- Defensor del Pueblo (2011). *Informe Defensorial Respecto a la Violación de los Derechos Humanos en la Marcha Indígena*. La Paz: Defensor del Pueblo
- Dunkerley, J. (2007). "Evo Morales, the 'two Bolivias' and the third Bolivian revolution". *Journal of Latin American Studies*, 39(01), 133-166.
- Edelman, L. (2004). *No future: Queer theory and the death drive*. Duke University Press.
- Egan, N. E. (2007). *"Una Lucha de Razas, Secular y Honda": The Proceso Moboza, Bolivia 1899-1905*. Thesis- San Diego: University of California,
- Escobar, A. (2010). *Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?* *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Friedman-Rudovsky, J. (2012). "The Bully from Brazil". *Foreign Policy*, July 20.
- Galindo, A. F. (1988). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.
- Galindo, M. (4 de julio, 2012). *Berta Bejarano: Desde la acera de enfrente*. Círculo Achocalla. Obtenido de: goo.gl/7N8x5q
- Garcés, F. (2011). "The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: From the Pact of Unity to the New Constitution". En: N. Fabricant y B. Gustafson (Edit.) (2011) *Remapping Bolivia, Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*. págs. 46-67.
- García, Á. (2017). *¿Qué es Una Revolución? De la Revolución Rusa de 1917 a la revolución de nuestros tiempos*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- García, Á. (2012). *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal- patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García, Á. (2011). *El "Oenegismo." Enfermedad Infantil del Derechismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García, Á. (2008). "Empate catastrófico y punto de bifurcación". En: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales No. 1*, págs. 23-33.
- Guha, R. (1983). *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Duke University Press.
- Hart, G. (2012). "Gramsci, geography, and the languages of populism". En: G. Hart, E. Michael, H. Gillian, K. Stefan y L. Alex (ed) *Gramsci, Space, nature, politics*, 301-320.
- Klein, H. S. (1966). "Social Constitutionalism" in *Latin America: The Bolivian Experience of 1938. The Americas*, 258-276.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI
- Larson, B. (2004). *Trials of nation making: liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge University Press.
- Lehm, L. A. (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: la búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. Santa Cruz: CIDDEBENI.
- Mallon, F. (2003). *Campeño y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Ciesas.
- Mitchell, T. (1991). The limits of the state: beyond statist approaches and their critics. *The American Political Science Review*, 77-96.
- Molina, W. (2011) *Somos creación dios, ¿acaso no somos todos iguales...?* La Paz: CIPCA-Fundación Tipnis.
- Neri, J. (24 de febrero, 2018) *Lamento boliviano o breve ensayo sobre cómo criticar a un gobierno progresista*. Rebelión. Obtenido de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=238325>
- Pacto de Unidad (2006). Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado. (*Proposal for the New Political State Constitution*). Sucre
- Paz, S. (2012). "La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur". *GEOgraphia*, 13(26), 7-36.
- Platt, T. (2012) "El camino a través del Tipnis, ¿un proyecto colonial del siglo XVIII?" Cochabamba: Los Tiempos.
- Platt, T. (1984). Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes. *History Workshop Journal*. Vol. 17, No. 1, pp. 3-18). Oxford University Press.

- Portugal, P. (abril 2018). "Mistificación indigenista e inicios del gobierno del MAS". *Pukara, periódico mensual*. Año 12, N° 140. Edición electrónica, págs.6-8. Obtenido de: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-140.pdf>
- Povinelli, E. (2011). *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Povinelli, E. (2002). *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Duke University Press.
- Povinelli, E. (1993). *Labor's lot: The power, history, and culture of Aboriginal action*. University of Chicago Press.
- Prada, R. (12 de diciembre, 2013). "El verdugo al acecho: desenlaces de la violencia estatal". *Rebelión*. Obtenido de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=178079>
- Preobrazhensky, E. A. (1965). *The new economics*. Clarendon Press.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: E. Lander (Comp.) (2000) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Radcliffe, S. A. (2013). Gendered frontiers of land control: Indigenous territory, women and contests over land in Ecuador. *Gender, Place & Culture. A Journal of Feminist Geography* Volume 21, 2014 - Issue 7.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2), 297-310.
- Rivera, S. (2013). "Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial." *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (No. 117).
- Rivera, S. (2004). "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". En: *Aportes Andinos* No. 11. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Quechua de Bolivia: 1990-1980*. La Paz: CSUTCB.
- Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, 119-137.
- Sawyer, S. y Gómez, E. (Eds.). (2012). *The Politics of Resource Extraction: Indigenous Peoples, Multinational Corporations and the State*. Palgrave Macmillan.
- Schavelzon, S. (2018). *Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: Centralización Estatal y Elogio de la Derrota*. Lobo Suelto.
- Schavelzon, S. (2012). El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. *La Paz: Plural Editores*.
- Stavenhagen, R. (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL* No. 62.

- Swyngedouw, E. (2010). Apocalypse forever? Post-political populism and the spectre of climate change. *Theory, Culture & Society*, 27(2-3), 213-232.
- Tapia, L. (2011). *El estado de derecho como tiranía*. La Paz: CIDES/UMSA.
- Tapia, L. (2010). "Consideraciones sobre el Estado plurinacional". En: *Descolonización en Bolivia: Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria
- TCP (18 de junio de 2012). Sentencia del Tribunal Constitucional Plurinacional sobre la Ley 222. Obtenido de: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012061906>
- Thomson, S. (2011) Was There Race in Colonial Latin America?: Identifying Selves and Others in the Insurgent Andes. En L. Gotkowitz. (Ed). *Histories of Race and Racism*. Duke University Press
- Thomson, S. (2006). *Cuando sólo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo.
- Urioste, M. (2011). *Concentración y extranjerización de la tierra en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Villegas, P. (2013) *Geopolítica de las carreteras y el saqueo de los recursos naturales*. Cochabamba: CEDIB.
- Webber, J. R. (2011). *From rebellion to reform in Bolivia: Class struggle, indigenous liberation, and the politics of Evo Morales*. Chicago: Haymarket Books.
- Zavaleta, R. (2008 [1986]). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Zavaleta, R. (2006). "Formas de operar el Estado en América Latina (bonapartismo, populismo, autoritarismo)". En: M. Aguiluz y N. De los Ríos (coords.). *René Zavaleta Mercado Ensayos, testimonios y re-visiones*, 33-54.
- Zavaleta, R. (1974). *El poder dual*. La Paz: Los Amigos del Libro