

Interculturalidad, vivir bien y democracia en los pueblos indígenas de tierras bajas

Equipo de investigación:

Marisel Hinojosa

Iracema Torrez Souza

Juan Pablo Marca

Roger Emilio Turo V.

**FRIEDRICH
EBERT 
STIFTUNG**

**INTERCULTURALIDAD, VIVIR BIEN Y DEMOCRACIA
EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE TIERRAS BAJAS**

Marisel Hinojosa
Iracema Torrez Souza
Juan Pablo Marca
Roger Emilio Tuero V.

Primera edición: octubre de 2016

©FES Fundación Friedrich Ebert (FES)
Av. Hernando Siles 5998, Obrajes
Teléfono: 591-2-2750005
E-mail: info@fes-bol.org
www.fes-bolivia.org

Cuidado de edición: Rolando Costa Benavides
Diseño de tapa: Juan Francisco Taborga
Fotografía de tapa: Totem Araona.

Carla Jaimes Betancourt (2015). *El poder de las plumas. Colección de arte plumario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. La Paz: MUSEF, Fundación Cultural del BCB

Diseño: Percy Mendoza

Depósito legal: 4-1-4542-16
ISBN: 978-99974-63-86-9
Impresión: Impresión Digital, Telf. 2794788

La Paz, Bolivia

GLOSARIO DE SIGLAS

| | |
|----------|--|
| ABT | Autoridad de Bosques y Tierra. |
| ADN | Acción Democrática Nacionalista. |
| AIOC | Autonomías Indígena Originaria Campesinas. |
| APG | Asamblea del Pueblo Guaraní. |
| BS | Bartolina Sisa. |
| CABI | Capitanía de Alto y Bajo Isoso. |
| CEJIS | Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. |
| CICC | Central Indígena de Comunidades de Concepción. |
| CICOL | Central Indígena de Comunidades Originarias de Lomerío. |
| CIDOB | Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia. |
| CIPCA | Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. |
| CNMCIQB | Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia. |
| COICA | Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. |
| CONALCAM | Coordinadora Nacional para el Cambio. |
| CONAMAQ | Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu. |
| COPNAG | Central de Organizaciones del Pueblo Nativo Guarayo. |
| CPE | Constitución Política del Estado. |
| CPESC | Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz. |
| CPIB | Central de Pueblos Indígenas del Beni. |
| CPILAB | Central de Pueblos Indígenas de La Paz. |
| CPITCO | Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba. |
| CSCIB | Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia. |

| | |
|--------|---|
| CSUTCB | Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. |
| FES | Fundación Friedrich Ebert. |
| IBIS | Desarrollo Internacional, Solidaridad Internacional (ONG danesa). |
| IDH | Impuesto Directo a los Hidrocarburos. |
| INRA | Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria. |
| IPSP | Instrumento por la Soberanía de los Pueblos. |
| IU | Izquierda Unida. |
| LPP | Ley de Participación Popular. |
| MAS | Movimiento al Socialismo. |
| MBL | Movimiento Bolivia Libre. |
| MDS | Movimiento Demócrata Social. |
| MIR | Movimiento de Izquierda Revolucionario. |
| MNR | Movimiento Nacionalista Revolucionario. |
| OEA | Organización de Estados Americanos. |
| OICH | Organización Indígena Chiquitana. |
| OIT | Organización Internacional del Trabajo. |
| ONU | Organización de las Naciones Unidas. |
| OTB | Organizaciones Territoriales de Base. |
| TCO | Tierra Comunitaria de Origen. |
| TGN | Tesoro General de la Nación. |
| TIOC | Territorio Indígena Originario Campesino. |
| TIPNIS | Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure. |
| UAGRM | Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. |

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Glosario | 5 |
| Presentación | 9 |
| Abstract/Resumen | 11 |
| 1. Introducción | 13 |
| 2. Antecedentes | 17 |
| 3. Contexto | 19 |
| 3.1. La articulación del bloque nacional popular indígena campesino y la desarticulación del movimiento indígena de tierras bajas del bloque indígena | 19 |
| 4. La interculturalidad en la visión de los pueblos indígenas de tierras bajas <i>Marisel Hinojosa</i> | 21 |
| 4.1. El debate en torno a la interculturalidad | 21 |
| 4.2. Concepciones de interculturalidad, la otredad y los límites de la apertura cultural en los pueblos indígenas de tierras bajas | 25 |
| 4.3. Las posiciones de los indígenas de tierras bajas frente a las políticas de interculturalidad del gobierno nacional .. | 32 |
| 4.4. Conclusión preliminar | 33 |
| 5. El vivir bien en la visión de los indígenas de tierras bajas <i>Iracema Tórrez Souza</i> | 35 |
| 5.1. Entendiendo el vivir bien | 35 |
| 5.2. El vivir bien para los indígenas de tierras bajas | 38 |

| | |
|--|----|
| 5.3. Amenazas al vivir bien..... | 40 |
| 5.4. Preservando el vivir bien..... | 45 |
| 5.5. Conclusiones..... | 48 |
| 6. La democracia en la visión de los líderes indígenas de tierras bajas <i>Juan Pablo Marca</i> | 51 |
| 6.1. Posiciones frente a la democracia comunitaria..... | 52 |
| 6.2. Posiciones frente a la aplicación de las autonomías indígenas..... | 57 |
| 6.3. Posiciones frente al estado de la democracia en el país..... | 59 |
| 6.4. Posiciones frente al proceso de cambio y el grado de inclusión de los indígenas de tierras bajas..... | 63 |
| 6.5. Conclusiones..... | 68 |
| 7. Coyuntura y prospectiva política del movimiento indígena de tierras bajas <i>Roger Emilio Tuero V.</i> | 71 |
| 7.1. Características del movimiento indígena de tierras bajas..... | 71 |
| 7.2. Capacidad de interpelación..... | 73 |
| 7.3. Política económica y realineamiento de las alianzas sociales..... | 74 |
| 7.4. Nuevos retos y dilemas de las organizaciones indígenas de tierras bajas..... | 76 |
| 8. Conclusiones generales | 79 |
| 9. Bibliografía general | 83 |
| 10. Autores | 89 |

PRESENTACIÓN

La crisis ecológica y social del planeta marca el carácter del contexto global del presente, y en este escenario uno de los temas centrales de las ciencias sociales es la búsqueda de formas nuevas de convivencia entre el ser humano y la naturaleza, formas nuevas de pensar el “desarrollo” y formas nuevas de gestión de la vida en común de las sociedades.

A principios del siglo XXI, en medio de un contexto nacional de aguda crisis económica y política que llevó a un factual derrumbe estatal, la sociedad boliviana empezó un proceso de búsqueda y reflexión que internalizó como “proceso de cambio”, cuyo resultado escrito más cercano fue la nueva Constitución boliviana, aprobada en referéndum el año 2009.

En base al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como fundamento del Estado, la nueva Constitución de 2009 establece la creación de un Estado Plurinacional en que se reconoce a la tierra como sujeto de derechos, se instaura la democracia intercultural como la forma política acorde al Estado Plurinacional y se consagra el vivir bien como paradigma alternativo.

A diez años de instaurada la Asamblea Constituyente, en un marco de malestar difuso de la sociedad boliviana, la institución pública UAGRM y la Fundación Friedrich Ebert (FES) encargaron una investigación que hoy se pone a consideración.

Esta investigación tiene como objeto recuperar la memoria de los pueblos indígenas de tierras bajas, su perspectiva del vivir bien, su concepción de interculturalidad y su concepción de democracia, como parte central de la fuente que inspiró la Constitución de 2009.

A partir de una base de entrevistas semiestructuradas a algunos de los principales líderes indígenas de tierras bajas, el estudio recoge la reflexión del equipo de investigadores, los análisis compartidos por ellas y ellos y el debate de retroalimentación de un taller de construcción colectiva de conocimiento, en el que participaron muchos de los entrevistados.

Como una forma de acercarse a las voces de los propios actores, así como de brindar material para futuros diálogos e investigaciones, se presenta también en formato de CD las entrevistas realizadas a los líderes indígenas in extenso.

Moira Zuazo

COORDINADORA DE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO
FES

ABSTRACT/RESUMEN

Esta investigación recoge y analiza las principales concepciones y percepciones que tienen líderes de pueblos indígenas de tierras bajas acerca de las nociones de interculturalidad, democracia y vivir bien. El análisis deja en evidencia que la lucha indígena históricamente se articula en torno a temas propios del debate contemporáneo, así tierra y territorio, autonomía indígena, dominio sobre los recursos naturales, democracia comunitaria, desarrollo en equilibrio con el medio ambiente, entre otros temas, están en la memoria indígena como ejes de sus demandas y movilizaciones.

El análisis sobre interculturalidad identifica visiones de interculturalidad, las percepciones de “la otredad” frente a la cual se sitúa el sujeto indígena y evalúa el grado de apertura a la articulación cultural indígena con “la otredad” en el espacio nacional. El análisis sobre el vivir bien identifica visiones sobre vivir bien y los valores implicados en ellas, factores percibidos como amenazas y evalúa las posibilidades de articulación con la modernidad o su potencialidad para constituir un paradigma alternativo a la sociedad capitalista. El análisis de la variable democracia, identifica concepciones de democracia comunitaria y ejemplos de aplicación práctica que podrían aportar a la cultura democrática del país, las percepciones sobre la calidad de la democracia, el ejercicio de derechos conquistados y el grado de participación de los pueblos indígenas de tierra bajas en el gobierno del MAS.

La investigación plantea que el carácter contemporáneo de las demandas de los pueblos indígenas de tierras bajas, los métodos pacifistas de estas luchas, la universalidad de los valores que reivindican, la filosofía de equilibrio ante el materialismo de la modernidad, sumados a la autoasunción de los movimientos indígenas de tierras bajas como fuente ideológica del “Estado Plurinacional” y del proceso de cambio en Bolivia, configuran un sujeto colectivo indígena con capacidad de interpelación y de articulación de distintos sectores populares y de la sociedad civil a nivel nacional e internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende recoger la memoria de las y los principales líderes de los pueblos indígenas de tierras bajas a partir de sus visiones y perspectivas en torno a tres temas: interculturalidad, vivir bien y democracia. Desde allí se busca mirar la capacidad de interpelación y la potencialidad del liderazgo intelectual y moral del movimiento indígena de tierras bajas en el horizonte histórico del nuevo Estado Plurinacional.

Se seleccionaron 20 líderes y lideresas indígenas de tierras bajas, a los que se les aplicó un cuestionario de preguntas semiestructuradas en torno a las tres variables a analizar. Las entrevistas se realizaron entre mayo y julio del año 2015. La selección de entrevistados se hizo tomando en cuenta dos criterios: la trayectoria del entrevistado en la dirigencia y representación indígena, y la participación del entrevistado en alguna de las tres etapas que se identificaron como momentos diferenciados en el proceso de lucha de los pueblos indígenas de tierras bajas:

Una primera etapa de organización y estructuración del movimiento indígena en la que destacaron líderes como Nicolás Montero (APG), Guido Chumirai (APG), Saúl Chávez (CPITCO), Marcelino Apurani (APG), Vicente Pesa (CPESC-CICC, pueblo chiquitano), Ernesto Noé Tamo (CPIB), Marcial Fabricano (CPIB). Gran parte de estos entrevistados participaron en calidad de fundadores de sus organizaciones.

Una segunda etapa de demanda y proceso de la Constituyente: destacan líderes como Élide Urapuca (COPNAG), Cerafín Justiniano (COPNAG), Bienvenido Sacu (COPNAG), Marisol Solano (APG), Pedro Nuni (CPITCO), José Bailaba (OICH), Ignacio Macoñó (OICH), Anacleto Peña (OICH).

Y en una tercera etapa, posterior a la defensa del TIPNIS, se ubica a líderes como Adolfo Chávez Beyuma (CPILAB), Ignacio García Supayabe (CICOL Lomerío), Celso Padilla Mercado (APG), Fernando Vargas (CPIB), José Chuvé (OICH), Wilson Añez (asamblea departamental por el pueblo guarayo).

En el capítulo 2 se presentan los antecedentes a modo de una breve reseña cronológica de la trayectoria organizativa del movimiento indígena de tierras bajas. En el capítulo 3 se describe de manera breve el contexto político de la articulación y desarticulación del bloque nacional popular indígena campesino.

Con la intención de organizar el argumento general de esta investigación, se utilizó el método del análisis del discurso¹ con una matriz de análisis de las tres variables de interés, identificando en las entrevistas los siguientes elementos: i) el relato de verdad o principio de identificación de los entrevistados: un “nosotros” que enfrenta la problemática; ii) el relato de la falsedad o principio de oposición: un “ellos” responsable de esa realidad; y, iii) el relato de las demandas y planteamientos, una propuesta de solución imaginable como alcanzable. A partir de la sistematización de las entrevistas (cuyo análisis se realiza en los capítulos 4, 5 y 6), se buscó identificar tendencias, posiciones y potencialidades de conducción moral e intelectual del sujeto colectivo indígena, que se presentan luego en forma de análisis prospectivo. Posteriormente, el 25 de mayo de 2016 se realizó un conversatorio, organizado por el Centro Regional de Investigación en

1 El método y técnica de análisis del discurso empleado en el trabajo fue anteriormente desarrollado en los trabajos de Iñigo Errejón (2012) *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009)*; Van Dijk (en Machado, 2013) *El discurso de la autonomía en la prensa de Santa Cruz, Bolivia: Entre la lucha por el poder y la visibilidad de la pluralidad democrática. El Deber 2006-2007*; Hugo José Suárez (2002) *La sociología cualitativa: el método de análisis estructural de contenido*.

Ciencias Políticas y Sociales de la UAGRM y la Fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES), para discutir los hallazgos preliminares de la investigación. Este conversatorio contó con la participación de la mayoría de los entrevistados en el trabajo de campo y con diferentes especialistas de Santa Cruz de la Sierra en el tema investigado.

La primera variable de interés para el análisis es interculturalidad (capítulo 4), que busca identificar las concepciones y percepciones de interculturalidad que tienen los entrevistados, identificar la otredad frente a la cual se sitúa el sujeto indígena cuando habla de interculturalidad, e identificar finalmente el grado de apertura y disposición de articulación y de convivencia con esa otredad, y los límites de dicha “apertura cultural”.

El análisis sobre el vivir bien (capítulo 5) identifica en las entrevistas las visiones que se tienen sobre el vivir bien, los valores implicados, los factores que amenazan a ese imaginario de “la vida buena” y las posibilidades de articulación con la modernidad o con alguna parte de ella o, su capacidad de constituir un paradigma alternativo en la perspectiva post capitalista de producción.

El tercer análisis, sobre la variable democracia (capítulo 6), identifica en los entrevistados las concepciones de democracia comunitaria, y a partir de ellas las prácticas que podrían ser un aporte a la cultura democrática del país; en esa línea, se identifica también las percepciones sobre la calidad de la democracia en el país, la percepción sobre el ejercicio de los derechos conquistados, y el grado de participación o influencia de los pueblos indígenas de tierras bajas en el actual “proceso de cambio”, con lo cual se intenta identificar una estructura interna de posiciones (de los entrevistados) en el campo político nacional.

Finalmente en el capítulo 7 los tres análisis previos sirven como insumo para un análisis prospectivo del liderazgo político del movimiento indígena de tierras bajas en el actual proceso de transformaciones que vive el país.

En el capítulo 8 se presentan las conclusiones generales.

2. ANTECEDENTES

Hacia los años 70's y 80's, los pueblos de tierras bajas estaban poco organizados y se encontraban en peligro de extinción, debido a las condiciones adversas que enfrentaban, sumergidos en un proceso de desaparición como sociedades diferenciadas. No tenían reconocido el derecho de posesión de sus territorios, tampoco se les reconocía sus culturas e instituciones sociales y políticas ancestrales, lo que los colocaba en una situación de alta vulnerabilidad, sólo contrarrestada, en algunos casos, por su aislamiento, y en otros por su fuerte cohesión cultural (Tamburini, 2010).

Con la creación de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) en 1982, se abre un importante debate sobre los pueblos indígenas que alcanza gran relevancia nacional hacia los años 90's. Y en oportunidad de la celebración de los 500 años de la colonización de América, se da la gran "Marcha por el Territorio y la Dignidad" que realizan los pueblos de tierras bajas desde Trinidad hasta La Paz en agosto de ese mismo año (Tamburini, 2010).

A la organización de la CIDOB le sigue la creación de otras organizaciones de pueblos indígenas, como la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC) que inicialmente incluía a cinco pueblos cruceños: los chiquitanos, ayoreos, guarayos, yuracaré-mojeños y guaraníes; y la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) con gran presencia política e influencia en la zona del Chaco (López Rivas, 2010).

Después de la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” la CIDOB reivindica la realización de una Asamblea Constituyente, propuesta que se convirtió en una demanda de todos los movimientos sociales del oriente y occidente a partir de la “Marcha Indígena” del año 2002. La propuesta de esta caminata para pedir una Constituyente nació en la sede de la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz – CPESC (López Rivas, 2010).

Posteriormente los movimientos indígenas de tierras bajas fueron los referentes regionales y nacionales para la constitución de diferentes alianzas y plataformas, entre otras, el “Bloque Oriente” y el “Pacto de Unidad”, que desde la perspectiva indígena popular —no desde el culturalismo— integra una plataforma para todo el movimiento indígena del país (Vadillo, 2010).

El Bloque Oriente logra consolidarse a partir de la demanda de una Asamblea Constituyente a la que se unieron campesinos, colonizadores, Movimiento Sin Tierra y bartolinas de la región de Santa Cruz, a quienes se les fueron sumando las organizaciones indígenas y campesinas de Beni, Pando y el norte de La Paz. Los únicos que no se sumaron al Bloque Oriente fueron los productores de coca del Chapare (López Rivas, 2010).

La demanda de una Asamblea Constituyente para el año 2002 parecía algo imposible de lograr; sin embargo, la marcha logró abrir la Constitución para introducir la figura de la Asamblea Constituyente, y luego demandar su realización (López Rivas, 2010).

El Bloque Oriente fue la base para la conformación del “Pacto de Unidad”, plataforma que llegó a aglutinar a las organizaciones sociales de oriente y occidente y que fue, en la práctica, la única organización que tuvo incidencia en los contenidos de la CPE. El Bloque Oriente redactó una propuesta de Constitución Política del Estado desde una perspectiva indigenista, texto que fue la base del documento que presentó el Pacto de Unidad a la Asamblea Constituyente (López Rivas, 2010).

3. CONTEXTO

3.1. La articulación del bloque nacional popular indígena campesino y la desarticulación del movimiento indígena de tierras bajas del bloque indígena

Entre los años 2000 y 2009, el movimiento indígena de tierras bajas y sus principales instituciones como la CIDOB y la CPESC, articularon el bloque nacional popular indígena campesino, conformado por la CSUTCB, CNMCIQB, BS, CSCIB, CONAMAQ, etc. Dicho mecanismo social se constituyó en un bloque contra-hegemónico frente al bloque cívico regional, y se manifestó a través de la organización de diferentes alianzas políticas, desde donde se elaboraron sus discursos y propuestas. Tales alianzas derivaron en el *Pacto de Unidad*, *CONALCAM*, integrado por diferentes movimientos sociales y políticos que posibilitaron la elaboración de propuestas para el establecimiento del nuevo Estado Plurinacional, desde el bloque indígena nacional popular.

En este caso, el Pacto de Unidad en Bolivia se organizó en torno a los objetivos de elaborar propuestas para la Asamblea Constituyente y coordinar estrategias en alianza con el MAS. Aunque las organizaciones participantes eran heterogéneas en su estructura, en el plano ideológico y discursivo, en su identidad y sus demandas estaban “orientadas por el lema ‘juntos somos fuertes’ y buscaron elaborar demandas consensuadas y constituir un frente para la lucha por sus objetivos compartidos” (Schiling, 2009).

Posteriormente la CONALCAM, creada el 23 de enero de 2007 en la ciudad de La Paz en el Palacio Quemado, responderá a tres elementos coyunturales: por un lado, para hacer frente a los grupos derechistas que se oponían a la gestión del MAS y que estaban identificados con el neoliberalismo; por otro lado, para unificar al país ante una polarización (oriente-occidente, oposición-oficialismo) cada vez más aguda; y finalmente para lograr la aprobación de la ley de convocatoria a referéndum de la nueva Constitución (Fuertes, 2012).

Sin embargo, desde el 2009 hasta la actualidad se evidenciará una fractura del bloque nacional popular que había logrado el establecimiento del nuevo Estado Plurinacional, aunque la ruptura no fue ni es definitiva con todos los componentes de las organizaciones indígenas como la CIDOB, el CONAMAQ, que conformaron el *Pacto de Unidad*. Un primer momento de esta fractura se evidencia el 21 de junio de 2010, mientras se daba tratamiento a las primeras cinco leyes del Estado Plurinacional, cuando la CIDOB inicia la “VII marcha por la Defensa del Territorio, la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas” desde tierras bajas. Dicha fricción entre la CIDOB y el CONAMAQ volvería con el tratamiento de la Ley del Régimen Electoral, que quedaría en siete circunscripciones especiales para los pueblos indígenas del país (Schavelzon, 2012), situación que volvería a darse el 2011, cuando la CIDOB, el CONAMAQ y la Subcentral TIPNIS realizan la octava y la novena marcha en defensa del TIPNIS. Para entonces, el país había superado la confrontación abierta y descarnada de dos bloques de poder (el gobierno central y las regiones), debido a que el MAS había logrado consolidar su hegemonía política; pero se empezará a visibilizar las tensiones al interior del bloque social que había permitido la consolidación del Estado Plurinacional (Marca et al., 2014).

4. LA INTERCULTURALIDAD EN LA VISIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE TIERRAS BAJAS

Marisel Hinojosa Toro

4.1. El debate en torno a la interculturalidad

En el país los significados de conceptos como multiculturalidad, pluralismo, descolonización, interculturalidad, etc., han marcado la línea de discusión académica y política en torno al nuevo modo de enfrentar la diversidad cultural en un Estado Plurinacional. Para algunos, la raíz de este tema está en la necesidad de descolonizar las relaciones sociales y las instituciones que regulan esas relaciones. Para otros, “deberíamos ser indiferentes a las diferencias y profundizar la aplicación de los derechos individuales y las concesiones multiculturales logradas en 1994” (Bonifaz, 2011).

En principio será útil diferenciar los términos multiculturalidad, interculturalidad e interculturalismo, aunque es necesario aclarar que son términos susceptibles de distintas definiciones, no sólo porque están aún en discusión, sino porque suponen procesos complejos, tanto en su concepción misma como en su concreción práctica.

Garcés (2008), remitiéndose a Walsh precisa que: “la multiculturalidad opera en el orden descriptivo, refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas”.

En lo que va del debate sobre el tema, Vadillo (2006) diferencia la multiculturalidad entendida como la “constatación fáctica de la diversidad”, del multiculturalismo, entendido como “el proyecto político, que tiene entre sus fines la coexistencia entre diferentes”.

Siguiendo con esa línea, Vadillo también distingue la interculturalidad del interculturalismo: la primera “tiene en cuenta no sólo las diferencias entre personas y grupos culturalmente diferentes, sino también, la convergencia que existe entre ellos, los vínculos que les une, la aceptación de los derechos humanos como punto de partida común, como norma de convivencia legitimada y aceptada”, el segundo en cambio, sería una fase de mayor desarrollo de una convivencia democrática en tanto hace referencia a “procesos de interacción positiva que vayan abriendo y generando relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, [...] aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación y convivencia” (Vadillo, 2006).

Para Bonifaz (2011) la interculturalidad es más que sólo el hecho de una diversidad cultural, pues hace referencia a la interacción entre las culturas; sin embargo, aclara que este concepto aún no tiene cargas valorativas positivas; es decir, que dicha interacción puede ser interacción buena o mala; en cambio, cuando se habla de interculturalismo, el concepto es portador de una carga valorativa positiva en tanto propone más allá de la simple interacción cultural, un *proyecto* de sociedad basado en el relacionamiento positivo y constructivo entre diferentes, que vaya abriendo y generando relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, “aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación y convivencia”.

En el debate intelectual boliviano sobre este tema, Tapia (2006) plantea la necesidad de descolonizar el Estado y las relaciones sociales como condición de posibilidad para una construcción intercultural. En ese sentido lo intercultural pasaría por desmontar las relaciones de dominación cultural.

Siguiendo a Charles Taylor, lo que Tapia critica es el presupuesto de superioridad que contiene la concepción liberal del reconocimiento, al asumir que la cultura política liberal tendría las condiciones para crear el marco neutral para integrar a las otras culturas y crear condiciones de convivencia. Según Tapia en el reconocimiento liberal, hay por un lado, reconocimiento multicultural de las diferencias pero sobre la base de sostener la superioridad de una cultura particular a través del mantenimiento de sus instituciones. Para el autor “Un multiculturalismo democrático o más igualitario, tendría que abandonar la idea de que hay un conjunto de instituciones o derechos universales supuestamente neutrales (el constitucionalismo moderno universal) porque son en realidad, el reflejo de una cultura particular a partir del cual, el reconocimiento se vuelve jerárquico” (Tapia, 2006).

En varias de sus obras Tapia plantea una modalidad de interculturalismo, que consiste en un diálogo intersubjetivo entre la diversidad cultural del país para una construcción deliberada de instituciones interculturales²; la nueva institucionalidad intercultural sintetizaría elementos de las varias culturas dialogantes, y en ese sentido cabría hablar de un proceso de transformación de las culturas en la medida en que el diálogo intercultural implica un proceso que Tapia denomina conocimiento a partir de la “fusión de horizontes culturales” y “trans-crítica intercultural” (Tapia, 2006).

La *fusión de horizontes interculturales* es una forma de *conocimiento intersubjetivo* entre distintas culturas o colectividades pero no bajo la pauta individual, sino conocer al otro atravesado por sus *horizontes culturales*, sus visiones, sus nociones de totalidad en sentido histórico, sus formas de conocer, producir, comunicar, etc.

“La fusión de horizontes normativos presupone que hemos sido transformados por el estudio del otro, de modo que no sólo juzgamos la realidad de acuerdo con nuestras normas familiares originales, sino atravesados por las otras cosmovisiones” (Taylor, 1993).

2 Tapia habla de una historia de composición, que es contraria a la idea de hibridación.

Tapia entiende el diálogo intercultural como un proceso complejo que supone una fase de *trans-crítica*; pues para Tapia no se puede pretender construir algo en común con la forma capitalista de producción sin cuestionar los núcleos de desigualdad —por ejemplo, los clasistas— que crea en su desarrollo, ni tampoco dialogar con las culturas indígenas sin analizar y criticar las desigualdades existentes dentro de ellas (las relaciones patriarcales y machistas, por ejemplo). Para trabajar esto, la *trans-crítica* sería un proceso mediante el cual las culturas se acercan unas a otras, poniendo en cuestionamiento sus propios núcleos desiguallitarios. Se entablaría un proceso de crítica a algunos principios organizadores de *las otras matrices sociales y políticas*, no para convencer de la superioridad de otra cultura, sobre todo de la que históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso, de derechos que permitan construir el núcleo común de la vida política, sin desechar totalmente otros ámbitos de organización social propios de cada cultura (Tapia, 2006).

Así, según Tapia, las transformaciones, conservaciones y adquisiciones culturales serían resultado de la voluntad de sus miembros en la medida en que las nuevas condiciones de vida y necesidades así lo requieran. Para un reconocimiento intercultural no bastaría que la Constitución reconozca en el mismo grado a todas las culturas y pueblos, porque de facto podrían mantenerse las relaciones asimétricas cuando se reconoce a todos como iguales, pero sin que necesariamente haya conocimiento intersubjetivo o manteniendo matrices culturales de desigualdad al interior de las culturas y entre las culturas (la dominación de una en particular a través del mantenimiento de sus instituciones).

En ese sentido diría Tapia: “El desafío de la interculturalidad es la descolonización y la democratización intercultural, superar las relaciones de desigualdad intra e intercultural”. La forma que se diseñe fuera de este momento político siempre será unilateral y sub

política, ya que no resulta del encuentro dialógico de la pluralidad de sujetos políticos, que implica conflictos y posibles acuerdos.

A la luz de la breve revisión de las definiciones y planteamientos en torno a la interculturalidad, en el siguiente apartado el análisis se centra en las concepciones de interculturalidad que existen más allá de la teoría, en la filosofía y práctica indígena de tierras bajas.

4.2. Concepciones de interculturalidad, la otredad y los límites de la apertura cultural en los pueblos indígenas de tierras bajas

En este apartado interesa identificar y analizar, a partir de las entrevistas, tres aspectos que se considera ayudarán a entender las condiciones, los temores y las posibilidades para la interculturalidad como forma regulativa de la convivencia social entre la diversidad boliviana: primero, los modos de entender la interculturalidad; segundo, la otredad, frente a la cual se posicionan los indígenas de tierras bajas al hablar de este tema; y por último, el límite de la apertura al intercambio cultural en los pueblos indígenas de tierras bajas.

La concepción que los entrevistados tienen de interculturalidad es entendida como sinónimo de multiculturalidad, como la existencia de diversidad cultural que coexiste y convive —o debería hacerlo— en condiciones de respeto:

Está bien que bailen en un barrio, pero que no me lo batan todo mi pueblo, yo eso no comparto [...] Debería haber una relación de respeto, no tanto de involucramiento, de mestizaje (Élida Urapuca).

De allí se entiende que el derecho al autogobierno indígena es fundamental para algún grado de protección interna, que permita la reproducción y desarrollo de la cultura propia dentro del territorio, pues, lo intercultural evoca en varios casos, el avasallamiento de

derechos, en particular la invasión del territorio y la pérdida de capacidades de decisión y dirección de la colectividad cultural.

Cuando se habla de interculturalidad, se identifica al “otro” en tres dimensiones diferentes: el colonizador o intercultural como otredad económica-productiva, el indígena de occidente como otredad cultural, y la ciudad o espacio urbano como otredad geográfica de lo rural. Ellos constituyen el “otro” en el relacionamiento intercultural y claramente la relación con estos “otros” es distinta y dinámica en el tiempo.

En el caso del colonizador o campesino del occidente, se percibe nítidamente una relación de oposición de intereses. Primero debido al conflicto por la tierra, pues la figura del colonizador o ahora intercultural, se asocia directamente con el avasallamiento del territorio indígena, con la mercantilización y la explotación insostenible de la tierra, que implica el peligro de desestructuración de la forma de propiedad indígena; y segundo, la invasión de una cultura capitalista de producción. Éstas son críticas frecuentemente señaladas a la hora de marcar diferencias y razones de separación con los colonos e interculturales de tierras altas:

(...) ellos son más comerciantes, ellos son más capitalistas, ellos no están conformes si no tienen su volvo (José Chuvé).

Entre nosotros el negocio de la tierra no existe (Ignacio Macoñó).

Si tiene que haber una integración, está bien, pero tiene que ser en el marco del respeto. Por ejemplo no compartimos el avasallamiento de tierra, que vengan textos escritos en quechua y en aymara, la discriminación (Anacleto Peña).

Ahora tenemos muchas diferencias entre pueblos indígenas y con otros sectores, con los interculturales por el tema tierra. Porque siguen llegando los hermanos y al mismo lugar, yo no puedo ir pues a meterme a su territorio diciendo yo soy boliviano también (Bienvenido Sacu).

El problema focal de disputa con el colono, campesino o intercultural es claramente la propiedad de la tierra y el control del territorio indígena, pues allí se juega la conservación y reproducción cultural de los pueblos originarios. En la “invasión” al territorio se pone en juego también la dirección política de la comunidad, pues *quienes* ejercen la dirección del pueblo o la comunidad es significativo para la conservación de la cultura originaria. En ese sentido, la “invasión” al territorio implica la invasión cultural y como resultado, el quiebre cultural. Precisamente el límite de la apertura cultural está allí, en el grado en que el intercambio cultural (percebido como invasión cultural) afecta a la conservación de la cultura indígena propia:

La interculturalidad, como una forma de relacionamiento, de integrarnos como un solo país, está bien; pero cuando ya se siente un efecto de dominación ya no la compartimos nosotros (Anacleto Peña).

El colonizador de occidente, como otredad antagónica frente a la cual se oponen los intereses de las culturas indígenas de tierras bajas, puede explicarse como resultado de la política de distribución y colonización de tierras en el oriente en el marco del “proceso de cambio” liderado por el gobierno del MAS, que es cuestionada por los indígenas de tierras bajas por su visión andino-céntrica, que privilegia la distribución de tierras a favor de campesinos y colonizadores venidos de tierras altas. Sin embargo, la percepción que tienen del colono o intercultural como “enemigo”, es deudora del nuevo contexto histórico marcado por la sustitución del bloque en el poder y los efectos políticos que emergen en su proceso de desarrollo. Así habrá que recordar que esa otredad, antagónica en la visión de los pueblos indígenas de tierras bajas, ha variado en el tiempo, desde los conquistadores españoles durante la Colonia, los hacendados y criollos entre los primeros años de la república y la reforma agraria del 53, los terratenientes, ganaderos y barraqueros contra los cuales

los indígenas se organizaron a partir de mediados de los años 80's³, y sólo más recientemente se identifica a los colonizadores o interculturales provenientes de tierras altas en el contexto de la política de colonización y distribución de tierras que lleva adelante el gobierno del MAS.

De manera más amplia, la diferenciación con las “culturas occidentales” se funda en visiones y valores distintos. El indígena de tierras bajas se sitúa en oposición a la visión radical y de confrontación de lucha del sujeto político andino, y se autoidentifica con valores como el pacifismo (Bienvenido Sacu), el respeto a los derechos de los ciudadanos, el cumplimiento de la legalidad en sus procesos de lucha (Marcelino Apurani, Ignacio Macoñó) y la conservación de la esencia cultural indígena (Marisol Solano). En esa diferenciación de visiones e intereses surgen los planteamientos sobre el modo ideal de relacionamiento con *el otro*:

La relación debería ser de respeto, no tanto de mestizaje, porque nosotros queremos conservar nuestra cultura, y si ellos se imponen, nuestra cultura se pierde (Élida Urapuca).

Propongámonos un relacionamiento, un reencuentro, pero basado en el respeto de cada cultura, de nuestras diferencias, que cada uno lo haga tal como cree en su cultura (Vicente Pesoa).

Es decir, interpretando lo anterior, se está frente a planteamientos que connotan una concepción multicultural de las relaciones entre culturas, más que una voluntad de construcción intercultural que implique “reaprender el mundo” también desde las distintas visiones existentes en el país, o desde la propuesta intercultural que plantea la invención de un “núcleo común” (intercultural) de insti-

3 A partir de la concentración latifundista en el oriente durante los gobiernos militares en Bolivia, fundamentalmente el primer gobierno del general Banzer.

tucionalidad compuesta y sintética de la complejidad cultural y temporal boliviana (Tapia, 2006).

Las posturas con respecto a la ciudad como otredad, en particular hacen referencia a la ciudad de Santa Cruz y aquí, la ciudad se mira como “otro” mundo distinto, extraño al mundo indígena habitual, en tanto la ciudad se asocia entre otras cosas a: *la necesidad de comprar todo* (Adolfo Chávez y Fernando Vargas), *un sistema individualista* (José Bailaba), *a la insolidaridad social* (Vicente Pesoa), *a la presión del tiempo y las normas* (Vicente Pesoa), etc. Sin embargo, también se presenta como un mundo en el que se pueden encontrar lazos de *afinidad cultural e ideológica* (Guido Chumirai). Es decir, en la ciudad de Santa Cruz el indígena de tierras bajas no se siente ajeno, sino parte de un colectivo social con el que comparte sangre y cultura:

(...) hay sangre indígena que corre por sus venas, entonces son hermanos nuestros (Bienvenido Sacu).

El *otro* en la ciudad, es el mestizo cruceño, considerado como otredad más cercana por los nexos de afinidad cultural que definen en el indígena de tierras bajas una postura no totalmente cerrada a la modernidad, pues el sujeto indígena cree en su capacidad de adaptación a ese espacio moderno ciudadano sin perder las raíces culturales propias. Así, la articulación con la modernidad es para el indígena de tierras bajas, inevitable, pero además deseable, porque se busca el desarrollo de las comunidades, un desarrollo entendido como un vivir bien, en equilibrio con la vida y con la tierra, que no se cierra sin embargo al progreso técnico y tecnológico de la modernidad:

El tema no es que uno rechace, sino que uno deba definir, seleccionar qué es lo que le sirve, porque así uno no escoge lo que le está destruyendo. Todo está en la forma en que uno va aplicar y utilizar.

Hay varias cosas que sí las aceptamos, tú tienes tu celular, yo tengo el mío (José Bailaba).

(...) si un celular no rompe tu cultura, si los tranvías o los aviones te hacen vivir mejor, si la tecnología te sirve para generar recursos, ¿por qué no lo vamos a aceptar? (Ignacio Macoñó).

Se identifica un tercer ámbito de la otredad, en la relación con los indígenas de occidente. Al respecto, aunque se marcan las diferencias culturales existentes en términos de las formas de lucha, los mecanismos radicales de reclamo, la posición de confrontación con la sociedad blanca mestiza, etc., se han identificado intereses compartidos que tienen que ver con la problemática indígena estructural en el país: el problema de la tierra y territorio, la autonomía indígena, y el reconocimiento de identidad propia, serían intereses comunes para el mundo indígena de oriente y occidente (Marisol Solano). Además, existe un repertorio de luchas y logros compartidos:

Nosotros planteamos la necesidad de estrechar relaciones con la cultura andina, nos hemos visitado, nos hemos reconocido y hemos reflexionado cómo debíamos vivir, porque teníamos en frente un desafío común, ¿cómo nuestro mundo indígena podía trascender a la cultura no indígena en el mismo espíritu indígena? (Marcial Fabricano).

Desde la CIDOB y con la CIDOB se consolidó la CONAMAQ, porque vimos necesario conformar una coordinadora nacional que unifique los intereses de todos los pueblos indígenas. Nunca nos permitieron a los pueblos indígenas esta unificación, hubo temor por nuestra unidad, [ellos dijeron] si se unen va a cambiar una dinámica del relacionamiento y del desenvolvimiento del poder, entonces había que dividir (Marcial Fabricano).

Si en el imaginario indígena el fin de la interculturalidad es la “conservación cultural”, la pregunta es: ¿Cómo se posicionan los pueblos indígenas de tierras bajas frente a la descolonización? ¿Plantean desmontar las estructuras de superioridad cultural para emprender un proceso de interculturalidad en condiciones igualitarias? Pareciera que la crítica a la desigualdad y a las relaciones de dominación cultural, está presente como crítica más que como proyecto. Cuando se critica la modernidad se lo hace con un sentido de protesta por el modo en que lo indígena se constituye en referencia a ese mundo moderno que es presentado como el referente del progreso, como la medida de desarrollo civilizatorio, produciendo una identidad indígena inferiorizada en tanto ha sido constituida en relación a otro núcleo cultural supuestamente superior. En ese sentido, hay un cuestionamiento implícito a las relaciones de dominación cultural, no sólo por el sentido de injusticia de la dominación cultural, sino fundamentalmente por la consecuencia para las culturas subalternizadas que se ven arrastradas por los usos, las innovaciones y prácticas de la cultura moderna dominante:

Nos estamos dejando llevar por la corriente [moderna] y se están perdiendo nuestros usos y costumbres (Pedro Nuni).

El lado negativo, de la interculturalidad, es que influye negativamente sobre otras culturas. Por ejemplo cuando los ingleses vienen y dicen: ¿por qué hablan todavía el besioro, cuando el idioma universal es el inglés? Esto cambia la mentalidad de algunos de nuestros estudiantes (Anacleto Peña).

El dilema fundamental para el indígena de tierras bajas no parece ser cómo superar la dominación cultural, sino cómo articularse con la modernidad y con las otras culturas, conservando la capacidad de decidir lo que se quiere adoptar y/o desechar de la modernidad y de las otras culturas.

4.3. Las posiciones de los indígenas de tierras bajas frente a las políticas de interculturalidad del gobierno nacional

Para los entrevistados, la idea de un “Estado intercultural” basado en el respeto de las diferencias culturales, es otro aporte ideológico del movimiento indígena de tierras bajas al proceso de cambio:

(...) todo lo que nosotros hemos trabajado sobre este tema, el gobierno lo hizo parte de su discurso (Guido Chumirai).

Pero el modelo o proyecto de interculturalidad implementado por el gobierno nacional es cuestionado por un *sesgo occidental quechua y aymara a favor además de campesinos y colonizadores*; en el fondo se intuye que es criticado por el mantenimiento de relaciones de desigualdad y dominación cultural, pues según los entrevistados:

La política de interculturalidad del gobierno es un proyecto netamente colonizador, impulsado desde el occidente del país [...] eso para nosotros es peligroso, netamente colonizador, impulsado desde el propio gobierno (Fernando Vargas).

Si no se hace un alto por parte de los dirigentes promocionados políticamente, vamos a desaparecer y los quechuas y los aymaras van a tener dominio sobre estas 34 naciones. ¿Entonces habrá un imperio altiplánico?, hay invasión, intromisión de otra cultura a nuestro territorio (Marcelino Apurani).

(...) estamos volviendo a colonizar culturalmente nuevamente, nosotros lo hemos vivido en el Chaco, donde están los pueblos guaraníes, sigue habiendo fuerte presencia de los hermanos que vienen del occidente, los colonizadores [...] está bien que haya una mezcla, yo soy parte de esa mezcla, pero lo que me preocupa es la

visión de esto, el colonialismo, como pasó con los españoles, a mí me gustaría hablar aymara, quechua, pero que no nos quiten nuestro idioma (Celso Padilla).

(...) si bien nosotros hemos demandado también el tema de la interculturalidad, pero eso es un proceso que todavía lo tenemos que hacer, porque ahorita, casi la mayor parte es impuesta desde la visión de tierras altas y obviamente es un proceso de lucha también con el poder Ejecutivo, porque ellos siempre están mirando con visión de tierras altas y no de tierras bajas (Marisol Solano).

En tanto la interculturalidad es entendida también con esta connotación de *avasallamiento cultural*, de riesgo y debilitamiento cultural, se produce como reacción una postura de cierre, de protección interna, de pedido de respeto que posterga en sentido estricto la posibilidad de construcción intercultural de “lo común” en el Estado Plurinacional.

4.4. Conclusión preliminar

La idea de interculturalidad es reconocida como un aporte ideológico de los pueblos indígenas de tierras bajas al denominado proceso de cambio en el actual Estado Plurinacional; sin embargo, el imaginario de interculturalidad en los entrevistados es más un modelo de multiculturalidad en el que la diversidad cultural existe y se relaciona en condiciones de respeto, sin contener necesariamente una voluntad o proyecto de construcción compartido; esto puede comprenderse a partir del modo en que son percibidas las políticas de interculturalidad que lleva adelante el gobierno nacional: primero, con un “sesgo occidental” a favor de colonos quechuas-aymaras, y segundo, con una connotación de avasallamiento del territorio y un consecuente debilitamiento de la

cultura propia, lo cual genera una natural reacción de autoprotección y auto-referencia.

Precisamente para el indígena de tierras bajas, el intercultural o colono consumidor de la tierra, constituye una “otredad” irreconciliable tanto por la oposición de intereses en torno al control de la tierra, como por la cultura capitalista de producción y consumo que caracteriza al colono. Sin embargo, por otra vía, existe una otredad reconciliable compuesta por el mestizo cruceño ciudadano, en el que se reconoce una especie de “familiaridad cultural” de raíces indígenas, representando en alguna medida una vía de apertura a la modernidad, la posibilidad de articulación entre el postulado del vivir bien y la modernidad, bajo un límite fundamental: el grado en que la articulación a la modernidad afecta a la conservación de la cultura indígena. La otredad reconciliable tiene un segundo sujeto: el indígena de tierras altas, que es reconciliable en tanto afinidad histórica en el sentido de problemática, demanda y lucha compartida en los distintos momentos históricos de unificación. Así, la otredad para el indígena de tierras bajas se configura y reconfigura de modo dinámico en el tiempo.

5. EL VIVIR BIEN EN LA VISIÓN DE LOS INDÍGENAS DE TIERRAS BAJAS

Iracema Tórrez Souza

*De la madre tierra nacemos, vivimos de sus
frutos y después ella nos recibe en sus brazos
para ser tierra con ella (Cerafín Justiniano,
indígena guarayo).*

5.1. Entendiendo el vivir bien

El *vivir bien*, *buen vivir*, *vivir mejor*, dependiendo de quién lo vea, puede explicarse desde tres perspectivas: como filosofía ancestral, como bienestar material y como bienestar social.

Como filosofía ancestral está relacionada con una visión cultural y hace referencia a una vida plena, en equilibrio, en completa y permanente comunión con la naturaleza. David Choquehuanca ayuda a entender mejor este enfoque al considerar que el *vivir bien* es una filosofía de vida que recupera tres aspectos: la vivencia de los pueblos originarios, la cultura de la vida y la propia vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, donde todo es vida y de la cual somos criaturas, al igual que del cosmos (Choquehuanca, 2010).

Como bienestar material se enmarca en el utilitarismo, entendido como un proceso inacabado y orientado a la satisfacción de las necesidades de acumulación material y de consumo que tiene el ser humano. A este enfoque, Huanacuni, al diferenciarlo del *vivir bien o buen vivir*, lo llama *vivir mejor*, y lo explica como ganar más dinero que el otro, tener más poder, etc. El *vivir mejor* en esta visión materialista significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; supone la acumulación material e induce a la competencia, una competencia permanente para ser mejores y tener cada vez más, para reproducir condiciones que nos permitan vivir mejor. Sin embargo, considera que para que unos vivan mejor, otros miles deben vivir mal, lo que hace que esta concepción se enmarque en una contraposición capitalista (Huanacuni, 2010).

Como bienestar social obedece por definición a una visión con contenido social, la cual supone vivir en el marco del respeto y la solidaridad entre seres humanos, con las necesidades básicas cubiertas, y en armonía con la naturaleza. Para Alberto Acosta la concepción de vivir mejor no es necesariamente lo que critica Huanacuni, sino una combinación de esto y del conjunto de valores ancestrales, lo cual, teóricamente, le da un toque de actualidad y aplicabilidad. Para Acosta el *vivir mejor* es una oportunidad y una opción a construir, que no puede ser reducida a la concepción occidental de bienestar sino que debe apoyarse en la visión de los pueblos, de modo que lo que podría llamarse mejoramiento social, es una categoría en permanente construcción. Para él, los bienes materiales no son los únicos determinantes, sino que hay otros valores en juego: el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación personal de cada uno con la sociedad y con la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros (Acosta, 2008).

Como puede observarse, el *vivir bien* se ha convertido en la ideología que articula a los gobiernos socialistas del siglo XXI. En

Bolivia además, es el eslogan oficial del gobierno, tomado de la filosofía ancestral de los indígenas de tierras altas. “(...) en la esfera política la explotación instrumental de este enfoque ha sido cotidiana, no sólo para exhibir supuestas prácticas verdes sino para disfrazar políticas agresivas de sobreexplotación de recursos naturales. Un ejemplo es la Ley 337 de 2013 que, invocando la implementación de la ley Marco de la Madre Tierra de 2012, legaliza la destrucción de bosques y la ampliación de la frontera agrícola para expandir el agro-negocio. Otra muestra es el Decreto Supremo 2366 de 2015, que relativiza las medidas de protección de las áreas protegidas y allana el camino para actividades hidrocarbúferas en zonas de alta sensibilidad ecológica y hábitat de pueblos indígenas” (Colque, 2016).

Boaventura de Souza, en su concepción de la epistemología del sur, lo explica como una respuesta al impacto del capitalismo transnacional, promovido por el neoliberalismo. Los presupuestos de esta concepción son la ecología de los saberes y la traducción intercultural que proyecta un pensamiento alternativo, basándose en experiencias prácticas, en luchas sociales y en trabajos de campo en diversos rincones del mundo. La ecología de los saberes, lo explica De Sousa, “(...) es el diálogo horizontal entre conocimientos diversos, incluyendo el científico, pero también el campesino, el artístico, el indígena, el popular y otros tantos que son descartados por la cuadrícula académica tradicional. En tanto que la traducción intercultural es el procedimiento que posibilita crear entendimiento recíproco entre las diversas experiencias” (Boaventura de Souza, 2010).

Los tres criterios bajo los que se ha presentado el *vivir bien* servirán de marco, dentro del cual se desplazarán las concepciones propias que tienen los indígenas de tierras bajas.

5.2. El vivir bien para los indígenas de tierras bajas

Como bien lo resume Vadillo⁴ el vivir bien, el buen vivir, adquiere su propia concepción en cada pueblo, pero cada una de ellas enmarcadas en una “visión de vida con territorio y dignidad”, como él mismo menciona que se llamó la primera marcha indígena en 1990.

Para la mayoría de los indígenas de tierras bajas el *vivir bien* se resume en vivir en comunidad. Esto se explica de la siguiente manera: el indígena de tierras bajas, en oposición a su par de tierras altas, nace y se desarrolla por lo general en un medio natural de abundancia, en el cual está inserta su comunidad. Y aunque no reconocen el término como una filosofía ancestral propia o como un paradigma a seguir, tampoco lo rechazan, ya que éste describe su forma de vida. Es tan natural en ellos este modo de vida, que para definirlo, primero ven la necesidad de ubicarse en otro contexto que no sea su comunidad; así, al compararlo con la forma de vida en el pueblo o la ciudad, lo asumen como algo que tiene todo que ver con la vida en la comunidad, donde gozan de seguridad alimentaria, descartando la mendicidad que se ve en las ciudades, practican sus usos y costumbres, son libres y tienen autodeterminación sobre su territorio. *La comunidad es como la casa grande, como esa sombra grande que cobija a todos* (Celso Padilla). Para ellos, la comunidad no se agota en un espacio compartido por familias que por azar viven lado a lado sin siquiera conocerse, como sucede en las ciudades; es más bien un modo de vida en igualdad de condiciones, según el cual la solidaridad, la reciprocidad y el respeto a la naturaleza nacen y mueren con ellos. José Chuvé por ejemplo, no entiende una vida individualista, aislada. La comunidad para él es lo que les permite desarrollarse como personas, un espacio de ayuda, de intercambio de bienes, conocimiento y saberes. Es gozar tanto de lo

4 Intervención de Alcides Vadillo en el conversatorio: *Interculturalidad, vivir bien y democracia en los pueblos indígenas de tierras bajas*, organizado por el Centro Regional de Investigación en Ciencias Políticas y Sociales de la UAGRM y la Fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES), realizado el 25 de mayo de 2016.

que la tierra les provee, como contar con la fuerza y los insumos necesarios para trabajarla y con la norma para protegerla. Todos esos valores pueden recompensar —si es el caso— la falta de luz eléctrica, agua potable o la precariedad de sus viviendas. Esa compensación se puede traducir como el equilibrio que les permite sortear las desventajas que puedan enfrentar. Huanacuni ilustra esta realidad cuando dice: “La magnificencia y lo sublime se expresan en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad” (Huanacuni, 2010).

Los que no asumen el vivir bien como un término propio, como es el caso de Fernando Vargas, cuya posición está claramente enmarcada en una visión relacionada con el bienestar material (no necesariamente la comparte, pero así la percibe), sostienen que es imposible vivir bien, manifiestan que se trata de un estado de bienestar inalcanzable porque siempre habrán necesidades. Pero que sí se puede vivir mejor, entendiendo esto como la lucha permanente por un desarrollo dentro de sus parámetros culturales y de identidad. Para este grupo el término no lo han creado las comunidades de tierras bajas en tiempos inmemorables, sino que data del tiempo en que la CIDOB fue creada, por lo que algunos no creen que este estado de cosas exista, afirman que es sólo un eslogan que utilizan los políticos. En todo caso, para algunos, vive bien el indígena que en determinado momento saca provecho de las oportunidades políticas coyunturales.

El indígena de tierras bajas valora la libertad como aspecto importante del *vivir bien*; se autodefine libre; para él, la autonomía comunitaria por ejemplo, no es más que la institucionalización de ese estado de libertad en que han vivido desde tiempos inmemorables, superando a la evangelización en tiempos de la Colonia. Es un instrumento formal que les permite ejercer su libertad y defender su territorio, y dentro de él, su comunidad, donde la tierra es el comienzo y el fin de su existencia. La comunión permanente con la naturaleza y los beneficios que de ella siempre han obtenido, expli-

can su compromiso con el medio ambiente, su posición de defensa ante amenazas reales y potenciales, y su afán por preservarlo. En palabras de José Bailaba, el territorio lo contiene todo, la casa, el mercado. En ese contexto, el vivir bien es vivir de la tierra de modo racional, lo que se traduce en un desarrollo sostenible, al que diferencian enfáticamente del desarrollo económico capitalista.

El territorio, y la comunidad dentro de éste, con respeto al medio ambiente y el ejercicio de sus derechos y libertades, se constituyen en los elementos que hacen al *vivir bien* para los indígenas de tierras bajas. Estos derechos y libertades, en la forma en que asumen el *vivir bien*, deben estar garantizados, y sienten que aún hay que trabajar para asegurar tanto su calidad como su permanencia.

5.3. Amenazas al vivir bien

Esta panacea de la vida plena en la comunidad, donde todavía existe, se ve amenazada por factores tanto de tipo externo como por otros que se generan dentro de la misma comunidad.

Desde afuera, se identifican los siguientes factores:

5.3.1. El sistema capitalista de producción

A nombre del desarrollo, las empresas hidrocarburíferas al igual que las empresas mineras, atentan contra el medio ambiente cuando arrojan sus desechos químicos, produciendo enfermedades a causa de la contaminación:

Las hidrocarburíferas son las que contaminan más y en algunas comunidades las empresas mineras. Ahora ya se siente el impacto ambiental, entonces, es ahí donde empiezan las enfermedades, y por otro lado, no hay la misma capacidad de producción (Marisol Solano).

En las zonas ricas en bosques forestales, los madereros destruyen el medioambiente con la tala indiscriminada de árboles:

El hombre blanco y a veces el mismo indígena son los que arrasan con todo. Los abuelos decían: Si vos empezás a tumbar todas las plantas, claro pues, ¿como va a tironear lluvia? ¿cómo va a haber aire? ¿cómo va a haber oxígeno? (Élida Urapuca).

5.3.2. La colonización del territorio

Otra amenaza identificada por ellos tiene que ver con la dinámica derivada de la interculturalidad, en la manera como ha sido propuesta por el gobierno y asumida por los colonizadores campesinos del occidente. En el criterio de algunos entrevistados, el campesino venido del occidente, con la venia del actual gobierno, coloniza considerables espacios en estos territorios para consagrarlos a la agricultura sin el menor respeto hacia la tierra y sus ciclos de productividad; siembran buscando el máximo provecho que puedan sacar de la tierra, con un alto costo ambiental. El indígena local se sirve de la tierra de un modo racional, siembra cuidando que el suelo descansa para recuperar su calidad, como ellos mismos lo manifiestan. El desarrollo, como se concibe en la comunidad, aporta al vivir bien, ya que se trata de un desarrollo sostenible. Esto lo diferencia del capitalismo, que en la visión de ellos, es el modo utilizado por los campesinos interculturales, supuestamente en complicidad con autoridades y dirigentes que se prestan al soborno.

Los paisanos transgreden la ley forestal que autoriza sembrar sólo cinco hectáreas. Pero ellos tumban 200 y 300 hectáreas de bosque para sembrar. ¿Cuánto le habrán dado a la COPNAG? Y ¿cuánto a la forestal? (Cerafín Justiniano).

En el caso de las amenazas internas, éstas se identifican de la siguiente manera:

5.3.3. El debilitamiento de la identidad cultural

Especialmente en el territorio guarayo, se da con mucha frecuencia el fenómeno de la venta de la tierra, precisamente a campesinos interculturales. Existe una gran demanda de estas tierras por parte de estos últimos, ya que se trata de suelos con alta vocación agrícola y ganadera. En algunos casos se trata de grupos o individuos con características delictivas, que venden la misma tierra hasta tres veces. Se dan también casos en los que se observa indiferencia hacia el propio territorio por parte del comunario originario, que cede ante la creciente demanda. Este ingreso masivo del colono intercultural dentro de las TCO de tierras bajas, con su forma capitalista de producción y su consiguiente agresión al medio ambiente, transgrede los valores culturales, y en muchos casos, los subsume.

(...) todos los paisanos, toda la gente que viene aquí puede entrar en la TCO a hacer su comunidad, le venden la tierra; y ahorita, el gobierno los hace venir (Cerafín Justiniano).

5.3.4. La crisis de liderazgos indígenas

En la medida en que el liderazgo comunitario se ha convertido en un liderazgo representativo de la comunidad ante las instancias políticas subnacionales y nacionales, aparece la necesidad de capacitarse para el fortalecimiento organizativo; esto hace que las comunidades queden a veces desprovistas de su mejor gente, en muchos casos, y esa falta de dirección interna se refleja entre otras cosas en una baja en la producción para el sustento de la comunidad, lo que lleva a la importación de productos convencionales a la comunidad, que van poco a poco cambiando su modo de alimentación, y con éste, su modo de vivir:

(...) cuando ese líder vuelve a su comunidad no puede hacer mucho por cambiar esa situación. El consumismo está ganando terreno en algunas comunidades (Marcelino Apurani).

5.3.5. La politización partidaria o pérdida de independencia política del movimiento indígena

Son comunes las opiniones que hacen referencia a un estado actual de crisis política del movimiento indígena de tierras bajas, que indirectamente altera la vida en la comunidad, ya que siendo esta crisis atribuida principalmente a la “politización partidaria”, habría quebrado la independencia política y la unidad dentro y entre las diferentes organizaciones indígenas, y dentro de algunas comunidades, generando intereses de algún modo ajenos o escasos dentro de su modo de vida en comunidad.

Creo que hay crisis en el movimiento indígena, podríamos decir que hay intromisión del gobierno, hay imposición desde el gobierno. Se lo hace para que este movimiento pueda unirse al modelo de gobierno nacional (Guido Chumirai).

Los líderes viejos sienten que en esto tienen mucho que ver algunos líderes jóvenes, que se han dejado absorber por las atracciones de la política y poco a poco va dejando de interesarles la comunidad y todo lo que ella significa.

Este es un proceso desintegrador, creo que fue una mala decisión que las organizaciones indígenas nos hayamos metido en política partidaria, y que las propias dirigencias orgánicas se hayan metido en esto (Pedro Nuni).

5.3.6. Otras amenazas

Se observa que en muchos casos se repite el error de la reforma agraria del 53, está el beneficio pero se carece de una planificación de la que se derive el compromiso con el beneficio otorgado, o en este caso, institucionalizado. Como la mayoría lo manifiesta, no se provee a las comunidades ni de insumos, ni de herramientas, ni de capacitación pertinente, como ellos quisieran para avanzar en el

desarrollo de la comunidad en un marco de apertura a la modernidad, dentro de los límites de respeto al medio ambiente, que ellos tienen muy claros.

También es otra preocupación para algunos la doble moral norteamericana, que establece la preservación de los bosques amazónicos como una prioridad global, a tiempo que el consumismo que se observa en ese país contribuye a la destrucción del medio ambiente en general.

Estados Unidos nos obliga a cuidar la selva y los ríos, mientras ellos, con su estilo de vida, destruyen el medio ambiente (Fernando Vargas).

En este sentido, se percibe una tarea inacabada. Ellos sienten que sus luchas históricas sí han logrado sus principales objetivos (la consecución de sus derechos territoriales y de autodeterminación), pero cuestionan al actual modelo de desarrollo económico. Un modelo que a nombre del desarrollo les expropia el control de los recursos que todavía poseen. En ese sentido, son conscientes de que la lucha debe seguir por la implementación plena de estos derechos, de tal manera que preserven su vida en comunidad.

En la esencia de su concepción del vivir bien se rescatan elementos directamente vinculados a la interculturalidad y a la democracia, como aspectos fundamentales que inciden en la vida en comunidad y en sus valores ancestrales, y que resumen su concepción del vivir bien.

Esto se manifiesta cuando se observa, por ejemplo, que el avasallamiento, producto de la dinámica intercultural, se convierte en una amenaza a la vida en comunidad, en cuanto promueve la invasión a su territorio y se contrapone a su visión de desarrollo, que viene a constituir el aspecto económico de la vida en comunidad. O cuando se observa que en la comunidad se han ido adoptando prácticas convencionales en el ejercicio de la democracia, que introducen —según ellos— vicios propios como la prebenda y la corrupción,

elementos opuestos al consenso y a la solidaridad, mencionados por ellos como valores de la vida en comunidad.

Desde esa realidad y conscientes de que la vida en sociedad es dinámica, y de que la inclusión política y social que se ha logrado conlleva ciertas desventajas, traducidas como amenazas a su visión de vivir bien, ellos adoptan sin embargo una posición de apertura ante este nuevo escenario, hacia el modo de vida que asume la modernidad, apertura hacia la compatibilización de las prácticas democráticas y apertura a un interrelacionamiento cultural dentro del respeto al territorio, a la cultura propia y al medio ambiente.

5.4. Preservando el vivir bien

Existe un sentir común en los líderes indígenas de tierras bajas en cuanto a que comunitarismo y capitalismo se deben conciliar, buscando que los beneficios de este desarrollo lleguen a las comunidades para preservar, o en algunos casos, recuperar el vivir bien.

Ambos modos pueden convivir. Podemos formar empresas con las comunidades. Nosotros hemos formado una empresa de 50 comunidades. Los socios y los trabajadores son las 50 comunidades, y los beneficios son también para las 50 comunidades, eso es economía comunitaria (Vicente Pesoa).

Para Fernando Vargas los territorios indígenas son parte importante para el resguardo alimentario del área urbana. *Son útiles al vivir mejor* (Fernando Vargas).

Esta visión de los líderes indígenas de tierras bajas se muestra claramente respaldada por el postulado de Boaventura de Souza, quien afirma que se pueden asimilar otras concepciones de vida productiva distintas a las del capitalismo, reproducidas por la ciencia económica convencional (Boaventura de Souza, 2010).

Seguramente se requiere de un proceso largo para llegar a conciliar ambas visiones, por ser tan diferentes, pero los indígenas de tierras bajas están convencidos de que se puede.

Se puede traer desarrollo capitalista respetando el medioambiente. No tengo una propuesta concreta de cómo ambos pueden funcionar juntos, pero creo que hay que ver qué hay de bueno y de malo en cada uno y discutirlo (Élida Urapuca).

Existe el sentir entre los entrevistados de que el *vivir bien* —como ellos lo entienden— está estrechamente relacionado con el desarrollo comunitario en armonía con la naturaleza, por lo que desde su perspectiva, el gobierno no debe imponer su visión de manera homogénea, sino que debería valorar diferenciadamente lo que cada pueblo o comunidad puede y quiere tener. Por ejemplo, en algunas comunidades, manifiestan que lo más urgente es el apoyo a la educación; en otras puede ser insumos o herramientas; en otras capacitación tecnológica, etc. En ese sentido, Oscar Vega sostiene que: “(...) la expresión vivir bien es el nombre de las iniciativas y propuestas que se generan desde las particularidades y necesidades específicas de las diversas poblaciones que buscan soluciones y alternativas concretas en un marco o proyección común” (Oscar Vega, 2010).

Pero por sobre todas las cosas, en su totalidad, los indígenas de tierras bajas creen que se debe apoyar a la preservación del medio ambiente, no sacrificarlo en nombre del desarrollo. Defienden un equilibrio entre el desarrollo y el respeto a la naturaleza, donde se pueda producir con tecnología sin dejar de respirar aire puro. No quieren vivir preocupados de que cualquier día le invadan el territorio. Y coinciden en que lo que las comunidades quieren es desarrollo, caminos, agua, luz, programas de desarrollo.

Yo tuve la oportunidad de estar en Malasia, donde los indígenas de la zona vivían en 150 hectáreas; ahí tenían su campo educacional-

técnico superior, colegio, centro hospitalario, expansión turística y su producción. Aquí tenemos miles y miles de hectáreas. Y estamos esperando que lleguen los productos de afuera para consumir. Los asiáticos producen en un metro cuadrado. Pero allá los gobiernos incentivan (Marcelino Apurani).

Las riquezas naturales deben ser explotadas, pero debe tomarse en consideración el impacto ambiental de estas acciones sobre el territorio comprometido. No puede haber desarrollo —refiriéndose al TIPNIS— a costa de los derechos de los pueblos. Se puede invertir capital en una fracción de la TCO pero que aporte al pueblo (Cerafín Justiniano).

Consideran que cada vez que el gobierno tenga interés en un espacio territorial, ya sea por temas de hidrocarburos, minería, etc., la comunidad tiene que ser copartícipe y socia de esa empresa, porque son los comunarios como interesados, los únicos que podrían velar por los intereses de ese espacio territorial.

Si somos celosos de nuestro territorio, es para aprovecharlo y cuidarlo al mismo tiempo (Bienvenido Sacu).

La necesidad a veces te obliga a adoptar los recursos del mundo capitalista para que la vida sea más fácil; eso no quiere decir que tenemos que negar o debilitar nuestra cultura (Vicente Pesoa).

Hay un sentir común, que es la necesidad de apoyo a las comunidades por parte de los gobiernos, para que ellas puedan crear sus propios proyectos productivos, donde se apliquen las técnicas de desarrollo capitalista pero sobre bases tradicionales; pero para eso, insisten en que el gobierno y los políticos deben dejar que los pueblos indígenas los desarrollen.

Otros apuestan a la creación de leyes adecuadas, sin embargo opinan que se debe comenzar por cumplir las que ya existen.

La ley forestal es una buena ley. Hay que cuidar lo que es nuestro (Vicente Pesoa).

La apertura en la visión de los indígenas de tierras bajas, de reconocer que los valores que se manejan en la comunidad son un potencial aporte en la posible búsqueda de un equilibrio en el desarrollo capitalista, los coloca en una situación desafiante, ya que la historia los ha puesto en la posición de ser los que en algún momento tengan que ser los protagonistas de estos cambios.

5.5. Conclusiones

Como lo afirma Boaventura de Souza, el paradigma del *vivir bien* germina en el ámbito de la interculturalidad como respuesta a la crisis del capitalismo y bajo las directrices del comunitarismo. En Bolivia, el *vivir bien* es el postulado del gobierno plurinacional. En la concepción de los pueblos indígenas de tierras bajas, es la confluencia de todos los elementos que tienen que ver con la vida en comunidad: identidad, desarrollo comunitario dentro del respeto al medio ambiente, autonomía y el respeto a la institucionalidad de sus derechos; sin dejar de mencionar que muestran apertura a un desarrollo capitalista; pero anteponen las condiciones de sostenibilidad con participación para fiscalizar un equilibrio que no deteriore el medio ambiente ni altere su identidad. Y aunque no consideran el término *vivir bien* como una creación suya, lo practican de modo natural. Hay territorios en que las condiciones están dadas para el *vivir bien*, así como hay otros en que esta condición de bienestar se encuentra amenazada, y en algunos casos consideran que ya se puede observar un daño parcial. Se identificaron factores externos e

internos. Los dos factores externos más importantes son la intromisión en su territorio por parte tanto de empresarios agropecuarios como de campesinos interculturales, ya que unos y otros traen consigo formas capitalistas de producción, con el consiguiente daño al medio ambiente.

Entre los factores internos, se percibe que en ciertos casos, algunos comunarios inescrupulosos negocian las tierras de su propia TCO. Otro factor es que la comunidad, como efecto de la inclusión política del indígena, se ve a veces despojada de un liderazgo interno, situación que afecta de algún modo a la vida en la comunidad.

Los indígenas de tierras bajas coinciden en que si bien se ha logrado la inclusión social y política, y se han reivindicado sus derechos, por otro lado está la normativa, que no es suficiente y que la que existe no se respeta completamente. Sienten que la amenaza a veces viene del mismo gobierno, y que por el contrario, lo que no les viene del gobierno es el apoyo técnico para mejorar la vida en las comunidades o preservar el *vivir bien*, según sea el caso. Tienen toda la predisposición de abrirse a la búsqueda de un modelo de desarrollo sostenible, que concilie el comunitarismo con el capitalismo, sin que esto afecte negativamente a la vida en la comunidad, y que por el contrario la beneficie. Apuestan por un equilibrio entre ambos procesos como el único camino para preservar la vida.

Queda la pregunta para el debate: ¿Será el comunitarismo económico, con sus valores innegables, el que consiga hacer conciencia de la realidad por la que atraviesa la humanidad? ¿Y cómo podría lograrse este desafío?

6. LA DEMOCRACIA EN LA VISIÓN DE LOS LÍDERES INDÍGENAS DE TIERRAS BAJAS

Juan Pablo Marca

En este apartado de la investigación no se busca definir la democracia comunitaria desde lo jurídico, lo cual implicaría someterla a la correlación de las fuerzas que visibiliza la actual Constitución en Bolivia⁵. En cambio, se buscó precisarla desde la narrativa de los pueblos indígenas de tierras bajas, y de esta manera se identificó a la democracia comunitaria como un *concepto abierto*, todavía en construcción teórica en los pueblos indígenas de tierras bajas⁶. En este sentido, las entrevistas a los líderes indígenas seleccionados de

5 El art. 11, par. II, núm. 3 de la CPE, establece que la democracia comunitaria se expresa a través de: “[la] elección, designación o nominación de las autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley”. El alcance de la democracia comunitaria se encuentra limitado en sus procedimientos a la supervisión del Órgano Electoral, dispuesto en el artículo 211, par. II de la CPE (Tamburini, 2013: 16).

6 El uso de concepto abierto, como diría Pierre Bourdieu, es un modo de rechazar el positivismo. Recordando que los conceptos no tienen otra definición que las de tipo sistémico, y están destinadas a ser puestas en obra empíricamente de manera sistemática (Bourdieu-Wacquant, 2005: 148). En este sentido, se evidencia una insuficiente teorización sobre la democracia comunitaria desde los investigadores y cientistas sociales nativos del oriente boliviano. De este modo, la definición de democracia comunitaria tiene una historia intelectual más ligada al mundo andino en Bolivia. En esa línea es posible identificar a Félix Patzi, Esteban Ticona, Xabier Albo, Isabelle Combes, María Teresa Zegada, entre otros, que trabajaron en la conceptualización de la democracia comunitaria (Vargas-Álvarez, 2014: 14 y 22). Por otro lado, también se evidencian escasas reflexiones sobre la democracia intercultural en el debate académico y político en Bolivia y en la región. Menos aún definiciones. En todo caso se consignan esbozos normativos y, en las aproximaciones teóricas más interesantes, es un término que pretende dar cuenta de configuraciones institucionales que expresan nuevas prácticas políticas (Mayorga, 2016: 1).

tierras bajas permite identificar [1] la estructura interna de las posiciones de los dirigentes indígenas frente a la democracia convencional, y [2], los desplazamientos de esas posiciones frente al gobierno central en el campo político nacional⁷. Es así que, las distintas posiciones de los dirigentes entrevistados generan un conocimiento local⁸ sobre la democracia comunitaria (y las prácticas que fueron un aporte a la forma representativa de democracia), el reconocimiento de la autonomía indígena, el estado de la democracia en el país, el grado de su inclusión en el proceso de cambio y, sobre todo en el horizonte de la articulación de un proyecto político alternativo desde el movimiento indígena de tierras bajas. Esta parte del trabajo, con sus limitaciones, debe ser analizada en esa clave.

6.1. Posiciones frente a la democracia comunitaria

El concepto de democracia, como dispositivo discursivo, adquiere determinado significado en la medida en que ellos toman una posición frente al campo del poder. En este sentido, “la democracia se convierte en un dispositivo dinámico de deconstrucción y reconstrucción de estructuras discursivas y simbólicas. Así, en el debate político y simbólico, la noción de democracia se encuentra vacía de contenido y adquiere sentido en la medida en que se articula a algún principio articulador o hegemónico particular”⁹. De esta

7 En términos analíticos en esta parte del trabajo se utiliza la noción de campo de Pierre Bourdieu, que es definida “como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 150).

8 La mayoría de los entrevistados define la democracia de una manera empírica a través de sus vivencias, sin acudir a definiciones profesoraes, peor desde una teoría particular a partir de las ciencias sociales. Estos insumos empíricos deben plasmarse en una producción teórica a partir de la lógica de las tierras bajas en el país en un conocimiento local de la democracia comunitaria (Tapia, 2002: 333 y 334).

9 Ver: Laclau, Mouffe, 1980, en Zegada et al., 2011: 25.

manera, en primer lugar, se buscó identificar las diferentes definiciones de la democracia comunitaria en los entrevistados:

[1] La mayoría coinciden en que la democracia comunitaria es una forma de autodeterminación, de deliberación, de toma de decisión colectiva, en consenso, directa, relacionada a todos los problemas de la comunidad, característica de las comunidades y pueblos indígenas¹⁰: (...) *nosotros hacemos reuniones para todo,...*” (Ignacio Macoñó); *“Nuestras necesidades las discutimos entre todos los comunitarios. Así consideramos qué es la democracia* (Marcial Fabricano).

[2] Pero también se ha constatado que la definición de la democracia comunitaria se hace de manera relacional, es decir en oposición al sistema de representación liberal (la democracia representativa), que es vista como una amenaza externa a la forma de autodeterminación de las comunidades, de manera particular se critica el accionar de los partidos políticos y la corrupción: *Hay una amenaza para la democracia comunitaria por los partidos...* (Celso Padilla); *Los partidos están metiendo plata, influyen en una elección, eso está pasando hace dos gestiones en la CIDOB* (Nicolás Montero); (...) *en la democracia electoralista gana el que tiene plata, aquel que derrocha más (...), ese es el que gana* (José Chuvé). En ese sentido, sale la propuesta de que los espacios de representación indígena en las circunscripciones indígenas, no sean electos mediante los partidos políticos (en el mejor de los casos que estos no tengan injerencias en sus procesos electorarios), sino mediante las organizaciones: (...) *queremos una ley que nos permita independizarnos de los partidos en las circunscripciones especiales. Si logramos eso, significa que estamos dando buenos pasos* (Nicolás Montero).

10 Wilson Añez Yamba (actualmente asambleísta departamental de la provincia Guarayos en Santa Cruz) describe de la siguiente manera el ejercicio de la democracia comunitaria en su pueblo: *...la democracia comunitaria se divide –yo la dividiría en dos– una, es el consenso, se busca el consenso de que todos estén de acuerdo, y otra es que se busca una votación interna, la votación interna no es toda la población en el caso de Guarayos hay 22 mil indígenas, los 22 mil no van a votar, hay una representación calificada o por representación de organización, en este caso hay tres pueblos y cada pueblo es representado por una organización, y ahí hay una representación calificada de 10 a 20 personas, ellos escogen. Ellos van a una votación nominal, levantando la mano, la secreta, y la de consenso, cuando todos están de acuerdo...*

[3] Los entrevistados también reconocen autocríticamente que la democracia comunitaria no es la gran panacea, y que sería ingenuo creer que la democracia comunitaria no tiene elementos negativos (prácticas negativas adquiridas de la democracia convencional en el país) y peor aún, que la democracia comunitaria se está perdiendo en algunos pueblos: (...) *en el pueblo guarayo no se hace una buena práctica de la democracia [comunitaria]. No hay cultura democrática... Las mañas de la democracia convencional se han introducido en la democracia* (Cerafín Justiniano); *Dentro de mi organización, la democracia, a veces, es sólo una formalidad* (Élida Urapuca); (...) *la mayoría de los pueblos indígenas ya están perdiendo esa costumbre del consenso, en una gran parte de las comunidades sus formas de elección ya lo hacen como ya es costumbre por los mecanismos modernos del voto secreto, o el 50% más 1, que no son mecanismos propios de los pueblos indígenas* (Pedro Nuni).

[4] Y finalmente están los entrevistados que manifiestan que la democracia comunitaria tiene limitaciones, y que se aplica de una mejor manera en las decisiones locales¹¹, y que necesita fusionarse y articularse de manera adecuada con la democracia representativa en los niveles políticos de más arriba: *[La democracia comunitaria] funciona para tomar decisiones internas, pero ya no está acorde para los tiempos de la ciudad, para relaciones políticas, así a nivel nacional ya no funciona porque te dicen: quiero que tomes una decisión para mañana, entonces ahí ya se aceleran los tiempos y ahí ya vuelven a caer en las imposiciones* (Guido Chumirai); (...) *no son dos cosas que se contrapongan, más bien hay que articular ya para todo el país [haciendo referencia a ambos modos de democracia]. Nuestro aporte democrático sería primero [el ejemplo de] unidad y*

11 Desde una perspectiva crítica se puede evidenciar que estas formas de democracia (la comunitaria y representativa) no tienen muchas diferencias de manera general. En ellos hay una representación calificada, muchos temas no se discuten de manera directa sino por los representantes, salvo en las comunidades de base más reducida. La diferencia radicaría, de acuerdo a lo percibido, en los mecanismos de fiscalización y consulta de los representantes ante sus bases; en el caso de las comunidades indígenas un representante puede ser vetado, si no obedece a la determinación de las bases, y son cambiados cada cierto tiempo. No así en los representantes en la democracia representativa (diputados y asambleístas).

posteriormente ya [la capacidad de] el relacionamiento con otros sectores sociales... (Bienvenido Sacu).

Las visiones y posiciones identificadas revelan que la democracia comunitaria implica, ante todo, el ejercicio de los derechos políticos que tienen las comunidades y los comunarios para definir de manera colectiva la forma de gestionar el derecho de su libre autodeterminación en el marco del pluralismo político y jurídico que reconoce el Estado Plurinacional. En este sentido, el gran desafío para los indígenas de tierras bajas es lograr que la democracia comunitaria (sobre todo sus representantes) no sea subsumida por elementos negativos de la democracia representativa (la injerencia política de los partidos, sobornos, cuoteos, etc.), y articular los mecanismos que permitan una relación equitativa entre la democracia comunitaria (autonomías indígenas) y la democracia representativa (niveles de gobierno central, departamental y municipal) en el marco de la democracia intercultural del país¹². Aspecto que se puede lograr en la medida que los indígenas logren un *reconocimiento efectivo de las autonomías indígenas* en el país.

Por otro lado, se debe indicar que la dirigencia indígena de tierras bajas no debe olvidar (lo cual parece suceder por un lado en las entrevistas) que el reconocimiento de todos sus derechos, conquistados hasta ahora, ha sido planteado y logrado en el marco de la democracia representativa; orden en el cual, sus prácticas, usos y costumbres son los planteamientos que ahora enriquecen el sistema democrático en Bolivia (la democracia intercultural), como sus múltiples formas de organización, sus métodos de lucha (la marcha pacífica) totalmente democráticos y enmarcados en el respeto a los

12 Al respecto, Tapia menciona: "No hay indicios de cómo ese carácter deliberativo de las esferas de la democracia directa participativa se articulen con las del sistema partidario de la democracia representativa y la toma de decisiones en el seno del Poder Ejecutivo [en los diferentes niveles nacionales]. En este sentido, sintomáticamente se podría decir que la asamblea comunitaria o la forma comunitaria de democracia está siendo reconocida sobre todo como un medio para elegir representantes que luego van a ser incluidos como cuota indígena en el seno de la democracia representativa, que es la que tiene centralidad para definir el Poder Legislativo y también el Poder Ejecutivo" (Tapia, 2010: 269).

derechos humanos. *Es necesario que, en este contexto, los dirigentes indígenas de tierras bajas visibilicen la democracia como una herramienta y no como un fin.* En este caso, el desafío de los representantes indígenas de tierras bajas, es la apropiación de las herramientas que la democracia brinda (como regla de juego) que permiten a cualquier movimiento y organización la búsqueda de la aplicación de sus derechos consagrados tanto nacional como internacionalmente. Es preciso recordar que los líderes de los pueblos indígenas de tierras bajas han sabido usar muy bien la democracia en el reconocimiento de sus demandas (claro, aunque no como hubieran querido). Pero ahora, tienen el desafío de usarla o aprender a usarla (lo cual hicieron muy bien en los últimos años) en este nuevo contexto político en el cual ellos están divididos. Desde un punto de vista particular, ellos deben dejar ser un grupo de presión, constituirse en una élite política (suponiendo que ese es el tema de fondo). Ya que como indica Alcides Vadillo: “los planteamientos de los pueblos indígenas de tierras bajas sólo pueden ser realidad dentro de un Estado democrático, el reconocimiento de su diversidad, identidades, autonomías, territorios, etc., son parte de la democracia y el respeto a los Derechos Humanos”¹³.

Dada la aclaración anterior, se puede manifestar que una correcta relación entre los representantes de la democracia comunitaria y los representantes de la democracia convencional dependerá de la capacidad de reelaboración conceptual de la democracia representativa en la dirigencia indígena, introduciendo en el mediano plazo, o largo plazo, nuevos mecanismos de poder, que permitan a los representantes indígenas defender sus derechos colectivos, aun siendo ellos una minoría en las asambleas legislativas en los diferen-

13 Es necesario agradecer a Alcides Vadillo por hacer notar esta falencia en el sentido de esta parte de la investigación. Siendo que las posiciones identificadas anteriormente revelan que la democracia representativa es vista por los entrevistados como una amenaza a la democracia comunitaria (lo cual no deja de ser cierto), es ante todo una posición más coyuntural y reivindicativa. Pero, en base al trabajo realizado se ve que es necesario contextualizar y visibilizar la valoración de la democracia (como sistema político), por parte de los pueblos indígenas de tierras bajas en los últimos 20 años en la consecución de sus demandas.

tes niveles de gobierno, y así, hacer frente a la violación del derecho a la consulta previa en sus territorios, por ejemplo. Otro de los elementos para relacionar de manera equitativa a los representantes de la democracia comunitaria y la democracia liberal, que permitirá ejercer un efecto (re)ordenador sobre los partidos políticos y actores políticos del campo político nacional, es fundamentalmente la autonomía política de los representantes indígenas de tierras bajas en los diferentes ámbitos de la política nacional (uno de sus mayores desafíos). Que además, entre otros elementos, podrá visibilizar el surgimiento de nuevos liderazgos nacionales a mediano y largo plazo. La estructura dirigencial del campo indígena de tierras bajas puede constituirse en un caldo de cultivo efectivo para la formación de nuevos liderazgos indígenas a nivel nacional.

6.2. Posiciones frente a la aplicación de las autonomías indígenas

En segundo lugar, se buscó identificar las distintas posiciones de los entrevistados frente al reconocimiento de las autonomías indígenas como escenario político óptimo para la aplicación de la democracia comunitaria¹⁴. El discurso de los entrevistados naturaliza dos grupos: [1] Para un grupo, *no hay autonomías indígenas* por culpa de los niveles centrales de gobierno, ya sea el gobierno central, e incluso las gobernaciones: *Nosotros luchamos por la autonomía, marchamos por ella, y ahora nos ponen trabas, tanto jurídicamente y políticamente* (Celso Padilla); *En este momento la autonomía indígena no está aplicada. Es un logro constitucional solamente, es más teórico. Pero en la parte administrativa, no hay todavía* (Nicolás Montero); (...) *no son reconocidas, pero están escritas. Pero en Bolivia no exis-*

14 Para ampliar esta cuestión ver la investigación de Vargas-Álvarez (2014), *La democracia comunitaria: entre el deseo y la realidad. Pueblos indígenas chiquitano y guaraní en Santa Cruz*, pp. 131-139.

te autonomía estrictamente en el derecho político administrativo, porque no están dadas todavía las condiciones (Fernando Vargas); (...) la Constitución establece cuatro clases y ninguna se cumple a cabalidad, por ejemplo en mi municipio cuando fui alcaldesa, fue muy difícil ejercer la autonomía por falta de recursos (Élida Urapuca); Hemos podido estar viviendo las autonomías indígenas, pero nunca hubo voluntad política que nos permita desenvolvernos en esos términos; más al contrario, ha habido oposiciones como en el caso TIPNIS (Marcial Fabricano). Este grupo de entrevistados identifica una autonomía formalizada constitucionalmente pero trabada en la práctica, sin recursos, que no es respetada por el gobierno central (caso TIPNIS).

[2] Otro grupo manifiesta que *la autonomía se está construyendo*, siendo aún un desafío pendiente: *En nuestras manos está el gobierno municipal, pero todavía con matices del sistema republicano. Todavía escogemos a nuestros representantes a través de los partidos políticos (Anacleto Peña); Los beneficios son: tener las cartas orgánicas, que se están haciendo con calma. No podemos abandonar este proceso. Abí se muestra la lucha de los líderes (Ignacio García Supayabe); Nosotros vemos que la autonomía es para que no manejen nuestros bienes ni nuestras instituciones, y nosotros seamos los que elijamos los destinos de nuestras instituciones... Hasta la fecha no está intervenida. Nosotros estamos apoyando el color azul por nuestra libre voluntad... (Ernesto Noé Tamo); (...) una vez aprobado en la Constitución, con la implementación de la autonomía, en Santa Cruz ha habido un gran cambio, que se ha hecho a través de la descentralización de los recursos, con la ley 50, 40, 10... (Wilson Añez); En este momento estamos nosotros en pleno proceso de conversión, en dos municipios especialmente, en Concepción, de nuestra TCO, como también en la zona de Lomerío (Marisol Solano).* Este grupo de entrevistados que se muestra menos crítico al gobierno central, manifiesta que el proceso autonómico está en marcha y se construye a pesar de todo.

Estas posiciones se definirán o (re)definirán cuando se vea con mayor claridad el rumbo de la aplicación de los estatutos de las Autonomías Indígena Originaria Campesinas (AIOC). Y, sobre todo, en la medida en que se resuelva de manera equilibrada el ejercicio del derecho a libre determinación y el autogobierno de los territorios comunitarios de los pueblos indígenas de tierras bajas, frente a un modelo de Estado que centraliza las decisiones en la explotación de los recursos naturales, que obedece más a una visión (neo) extractivista y (neo) desarrollista¹⁵. En este sentido, el avance de las autonomías indígenas dependerá de la manera en que el gobierno central y los actores locales manejen los conflictos mencionados, aspectos que cambiarán o acentuarán la estructura de las posiciones de los dirigentes indígenas, o peor aún, daría pie a una mayor polarización entre el gobierno y los dirigentes indígenas de tierras bajas.

6.3. Posiciones frente al estado de la democracia en el país

En tercer lugar, se buscó identificar las distintas percepciones de los entrevistados frente a la democracia del país y a partir de ellas identificar sus posiciones en el campo político nacional. Siendo que la mayoría de ellos relaciona la calidad de la democracia con la gestión del gobierno (y la simpatía al presidente Evo Morales). Sin la exageración de analizar el discurso de los entrevistados a letra muerta, y teniendo en cuenta que sus posiciones tienden a reconfigurarse en el tiempo, se identificaron los siguientes bloques (o grupos): los *simpatizantes* y los *críticos* al actual gobierno.

15 Es importante aclarar que esta parte del texto fue escrito antes de la aprobación del referéndum por los estatutos indígenas realizado en julio de 2015, en el cual sólo Charagua (Santa Cruz) aprobó su estatuto y no así Totorá Marka (Oruro). Aunque el gobierno siempre tendrá dirigentes cooptados en las diferentes organizaciones indígenas. Para analizar los diferentes escenarios de conflicto en la aplicación de los estatutos de las autonomías indígenas, ver el artículo de Luis Exeni: "Autogobierno indígena, el desafío pendiente", pp. 102-103. En: *La migración*. Revista de análisis político N° 14. Bolivia.

[1] Para el grupo de *los simpatizantes al gobierno*, efectivamente sí existe una democracia, ya que tienen acuerdos con el gobierno, de manera libre: *En este momento el presidente Evo está apoyando a todos. Incluso a las organizaciones indígenas, por eso estamos comprometidos con el gobierno. Antes los partidos liberales nunca lo quisieron a uno. Ellos hacían las cosas a favor de sí mismos* (Ignacio García Supayabe); *Eso para nosotros es la democracia. Apoyamos al compañero Evo, pero nadie nos ha presionado* (Ernesto Noé Tamo).

[2] Para *el grupo crítico al gobierno*, no existe una democracia genuina en la gestión del actual gobierno, sino una democracia demagógica, mencionando razones como el no respeto al territorio de los pueblos indígenas, la injerencia en las organizaciones sociales, el irrespeto a la alternancia del poder (entre los más críticos al gobierno sale a flote la crítica a la reelección indefinida del presidente Evo Morales): *Para los que estamos en contra del gobierno no existe democracia. El gobierno de Evo Morales no puede seguir insistiendo en la reelección, ahí se acabó la democracia, eso es convertirse en un dictador* (Celso Padilla); *Bolivia constitucionalmente es un país democrático; sin embargo en la práctica, esa democracia no se la aplica, por lo tanto así no hay democracia en este país* (Fernando Vargas); *La democracia que tenemos en Bolivia es sólo para el sector allegado al gobierno; para los movimientos sociales, cocaleros* (Marcelino Apurani).

El discurso de los entrevistados frente a la democracia en el país, revela que no debe entenderse a la dirigencia de los pueblos indígenas de tierras bajas como un bloque homogéneo y estático, vale la pena reiterarlo, sino como una fracción en permanente movimiento en su posición o posiciones frente a las acciones que realiza el gobierno¹⁶. Al respecto es necesario recordar que la dirigencia del

16 Ver por ejemplo el caso de Justa Cabrera, quien estaba en contra del gobierno de Evo Morales durante la octava marcha por el TIPNIS y se declaró opositora al MAS, luego de la violenta represión policial a los indígenas en la región de Chaparina, el 25 de septiembre de 2011 y que después llegó a apoyar a Evo Morales en las últimas elecciones nacionales de 2014.

movimiento indígena de tierras bajas tuvo su primera ruptura con el gobierno a causa de la reducción de los escaños de las circunscripciones especiales en la Asamblea Plurinacional el 2010. Posteriormente esta ruptura se develará en la octava y novena marcha por el TIPNIS, pero siempre hubo una fracción (o bloque) afín al gobierno central, aspecto que evidencia el paralelismo de sus principales organizaciones representativas. En este último tiempo, esta ruptura se genera por la manera en que el gobierno maneja el derecho a la consulta previa de los territorios en donde se realizan exploraciones hidrocarbúferas.

Por otro lado, se debe mencionar nuevamente que el aporte real de los pueblos indígenas de tierras bajas en el ejercicio de la democracia en Bolivia, son sus diferentes mecanismos de reivindicación (marchas pacíficas) enmarcados en la cultura del diálogo y el derecho nacional e internacional. En este contexto, a riesgo de ser reiterativos, es preciso recordar que el movimiento indígena de tierras bajas debe (re)apropiarse del sistema democrático en el país. Hoy, como antes, el movimiento indígena de tierras bajas tiene la oportunidad de resignificar el horizonte de la democracia en Bolivia desde la acumulación de su experiencia en las movilizaciones pacíficas y la reivindicación de los postulados universales de la democracia como: la alternabilidad del poder, el equilibrio de poderes, el respeto de los derechos políticos de las minorías políticas; pero sobre todo, el respeto a la madre tierra y la aplicación de un modelo de desarrollo económico equilibrado que respete la naturaleza. Discurso al cual la gran mayoría de la población boliviana se adscribe.

Es el mandato de las organizaciones guaraníes en su conjunto que me llamó, a partir de ahora tengo el mandato de volver y re-direccionar el proceso de cambio. No es un pedido de ningún cargo político, sino de buscar la unidad del movimiento indígena, indicaba Justa Cabrera al cambiar de posición frente al gobierno (Ver: <http://eju.tv/2014/07/la-indigena-justa-cabrera-fue-reprimida-por-el-gobierno-y-ahora-har-campaa-por-evo/>). Este caso sin duda no es el primero ni será el último en los dirigentes indígenas.

Aunque los representantes de los pueblos indígenas de tierras bajas están en un proceso de aprendizaje en el ejercicio de la democracia representativa, en las instancias legislativas de los diferentes niveles de gobierno en el país, no debe dudarse de la capacidad de convocatoria de sus reivindicaciones, como se ha demostrado en la octava y novena marcha por el TIPNIS. En ese contexto, el movimiento indígena de tierras bajas, al ir adquiriendo una relativa autonomía política frente al gobierno (si es que no cae en la dependencia de los partidos de oposición), tiene la obligación histórica de disputar el horizonte de lo nacional popular del Estado Plurinacional¹⁷ en el mediano y largo plazo. Esto es, proponer un nuevo horizonte de visibilidad política para Bolivia desde el oriente. Si es que así ellos lo quieren, porque podrían optar por seguir replegados, como hasta ahora. En este sentido, se cree que el movimiento indígena de tierras bajas debe aprender de la experiencia del movimiento campesino nacional¹⁸ (sin repetir sus equivocaciones) y analizar seriamente la posibilidad de crear un instrumento (partido) político propio, y sobre todo de reflexionar en la necesidad de articular un nuevo *sujeto colectivo*, impulsado por una *voluntad de poder*, en donde sus acciones se dirijan a tomar el poder por la vía democrática.

17 Pero ante la necesidad de la articulación de nuevos proyectos políticos desde el oriente frente al MAS, se debe advertir a los pueblos indígenas del oriente que los resultados de la elección departamental de 2015 en Santa Cruz, muestran que su élite política tradicional empieza a recuperar parte de su hegemonía local, después de atravesar una coyuntura de crisis hegemónica, no estructural, entre el 2008 al 2014. Aunque la élite política cruceña no puede recuperarse moral e intelectualmente, tiene la ventaja de que su derrota política después de 2008 no fue absoluta, ya que no afectó su base económica. Es así que mientras la élite cruceña logre (re)articularse como único bloque partidario opositor frente al gobierno del MAS, será imposible la proyección nacional de nuevos liderazgos y proyectos políticos desde el oriente.

18 En los últimos veinte años es posible identificar una clara diferencia en la *voluntad de poder* entre el movimiento campesino nacional (la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia, las Federaciones de Campesinos del Trópico de Cochabamba, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa") y el movimiento indígena nacional (la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, entre otros). Los primeros buscan la toma del poder estatal y asumen un discurso de instauración de un gobierno indígena a escala nacional y los segundos (siendo indígenas) sólo buscan el reconocimiento de la autonomía de sus territorios por el Estado y adoptan un discurso no confrontativo frente al Estado (Ver García et al., 2008: 254, 258, 337 y 347).

6.4. Posiciones frente al proceso de cambio y el grado de inclusión de los indígenas de tierras bajas

Por último, se buscó identificar la posición que tienen los entrevistados frente al *proceso de cambio* dirigido por el actual gobierno, y el grado de participación o rechazo de los dirigentes a dicho proceso. En ese sentido, aclarando nuevamente que la estructura interna de las posiciones de los dirigentes entrevistados puede cambiar más adelante, se identificó los siguientes bloques:

[1] *Los dirigentes afines al proceso de cambio*, entre los cuales es posible identificar las siguientes posiciones: a) Los afines y comprometidos con el gobierno por el apoyo económico que reciben, por aún estar en el poder: (...) *en este momento el presidente Evo está apoyando a todos. Incluso a las organizaciones indígenas, por eso estamos comprometidos con el gobierno* (Ignacio García Supayabe); ... *Evo Morales, él nos ha apoyado, más bien a nosotros, ningún gobierno nos ha apoyado como Evo Morales. Aquí ningún gobierno nos ha apoyado con proyectos de desarrollo productivo* (Ernesto Noé Tamo); (...) *hasta ahorita sabemos que estamos en el gobierno, hemos tomado el gobierno, pero todavía no hemos tomado el poder* (Vicente Pesoa).

b) Y los afines solamente al proceso de cambio y no al gobierno, en los que es posible percibir una relativa autonomía frente al partido de gobierno: *Nosotros tenemos una alianza (con el gobierno), pero no nos sentimos representados por el partido, sino por el proceso de cambio, que hemos propuesto en las marchas, porque ha sido nuestra propuesta. Nosotros tenemos independencia como organización, pero sí podemos aliarnos, tener acciones conjuntas. Eso no es restringido para nosotros* (Anacleto Peña).

[2] *Los críticos a la gestión del gobierno y al presidente Evo Morales*, entre los cuales es posible identificar: a) Los moderados, que anteriormente fueron simpatizantes del gobierno: *Nunca hemos estado en contra del gobierno. Nosotros hemos peleado contra nuestra pobreza. Nunca hemos repudiado el plan de gobierno de ningun-*

no de ellos. No estamos identificados con ningún partido definitivamente (Nicolás Montero); (...) *hubo bastante inclusión, en las primeras gestiones de gobierno. Tampoco hay que desvalorizar lo que han hecho las autoridades nacionales, y locales*” (José Chuvé); “*Creo que esa situación ha funcionado en la primera gestión de Evo. Ahora está costando implementar lo que se ha logrado* (Marisol Solano).

b) Los críticos acérrimos al gobierno, posición asumida después del rompimiento del pacto de unidad con el gobierno por la mala gestión económica, la exclusión del movimiento indígena de tierras bajas, la injerencia y división causada a las organizaciones sociales: *[Pero] este gobierno nos traicionó, es peor que los anteriores, después del rompimiento del Pacto de Unidad, un gobierno que pensamos que podía llevarnos por un camino correcto... el gobierno se dedicó a dividirnos, y no nos hizo caso, el gobierno se desenmascaró* (Celso Padilla); *Hemos vivido en una bonanza económica por más de 10 años, que seguimos todavía viviendo, pero que no se han definido políticas económicas altamente productivas, seguimos siendo un país altamente consumista, extractivista, mono-productor* (Fernando Vargas); (...) *no hay inclusión, más bien nos han excluido... Evo debe gobernar para todos, y no sólo para el trópico cocalero y los extremistas que tiene a su alrededor* (Marcelino Apurani).

c) Y los que tienen una posición neutral frente al gobierno y la oposición, característica que se cumple en pocos, como el caso de Wilson Añez, electo como asambleísta departamental para esta gestión por el Movimiento Demócrata Social en Santa Cruz: (...) *la participación de los pueblos indígenas en los diferentes niveles de gobierno está constitucionalizado, no lo pueden sacar, cualquier partido que cambie, el MÁS podrá salir mañana, pero los asambleístas indígenas a nivel nacional podrán seguir; aquí en Santa Cruz igual podrá Demócratas perder, podrá entrar otro partido pero los cinco indígenas representantes van a seguir...* (Wilson Añez).

Por otro lado, es necesario mencionar, que la mayoría de los entrevistados, por no decir todos, manifiestan ser los verdaderos precurso-

res del proceso de cambio. La diferencia radica en que: [1] un grupo de ellos no se identifica, actualmente, con el proceso de cambio, ya que este proceso habría sido tomado por los no indígenas, los indígenas del occidente del país y los arrimados al gobierno, (...) *los indígenas de tierras altas, son oportunistas frente a los del oriente, nunca han demandado espacios de representación comunitaria en forma orgánica, se han colgado de nuestra propuesta* (Nicolás Montero); *Carlos Romero, Sacha Llorenti, Catacora, Álvaro García Linera, Gabriela Montaña, todingos esos, que no marcharon ni siquiera una cuadra, se montaron al proceso de cambio, se apropiaron del proceso de cambio, ¿quiénes fueron los que han marchado?, nosotros, la APG, CIDOB, de tierras altas la CONAMAQ* (Celso Padilla).

[2] Y otro grupo se identifica, todavía, con el actual proceso de cambio —aunque no precisamente con el MAS— por las obras sociales que recibirían del gobierno, (...) *nosotros tenemos una alianza. Pero no nos sentimos representados por el partido, sino por el proceso de cambio, que hemos propuesto en las marchas, porque ha sido nuestra propuesta* (Anacleto Peña). *El Estado Plurinacional se ha construido a partir de las propuestas de los pueblos indígenas de tierras bajas, no ha nacido en el occidente* (Élida Urapuca). Es posible identificar que los líderes de mayor edad como Ernesto Noé Tamo e Ignacio García Supayabe son más afines al gobierno (en particular al presidente Evo Morales), *Evo Morales, él nos ha apoyado, más bien a nosotros, ningún gobierno nos ha apoyado como Evo Morales... Él es un gran hombre. Aquí ningún gobierno nos ha apoyado con proyectos de desarrollo productivo* (Ernesto Noé Tamo); y en el caso de los líderes indígenas más jóvenes la simpatía y la crítica al gobierno y al MAS es más plural y variada.

Es importante aclarar nuevamente, que no es posible determinar de una vez para siempre la estructura interna de las posiciones y la toma de posiciones de los líderes indígenas de tierras bajas frente al gobierno, la democracia representativa, el proceso de cambio, etc., ya que estas cambian en función del tiempo; por esta razón, un

actor social y político, en la mayoría de los casos, nunca es el mismo a lo largo del tiempo. En este sentido, no es correcto hablar de los pueblos indígenas del oriente boliviano como un bloque homogéneo —además al interior de cada organización existen alguna particularidades—; éstos se enfrentan en la mayoría de los casos a situaciones en que tienen que tomar distintas posturas frente al campo del poder y tienen que ver sus intereses y los de sus bases. En este caso, la estructura interna de las posiciones de los dirigentes entrevistados frente al proceso de cambio está influenciada por diferentes elementos, tales como la simpatía a las políticas y los beneficios económicos, etc. Es así, que el consentimiento de un actor social o político hacia otro, nunca es y será una victoria pura, nunca será un juego político de suma cero; tendrá que ver siempre con el balance de poder en las relaciones políticas y culturales; tendrá que ver con cambiar permanentemente las disposiciones y las configuraciones de poder entre ambos actores.

Por otro lado, es necesario mencionar a riesgo de ser reiterativos, que el mayor desafío que tienen los líderes indígenas de tierras bajas es lograr una mayor capacidad de autonomía y negociación con los diferentes actores políticos del país¹⁹. Aspecto que se puede observar en determinado momento en algunos representantes indígenas en la Asamblea Legislativa Departamental de Santa Cruz, que les permitió acumular una experiencia política más allá de sus comunidades. Los representantes indígenas en estos espacios políticos (sobre todo en Santa Cruz) han llegado a ser actores clave para resolver ciertas polarizaciones entre fuerzas políticas opuestas

19 Al respecto, uno de los asistentes (Lázaro Tacoó) en el conversatorio de los hallazgos de esta investigación, realizado el 25 de mayo en la UAGRM, manifestó que las organizaciones y dirigentes indígenas deben hacer acuerdos con todos los niveles de gobierno, ya sea con representantes de la oposición y el oficialismo, aspecto que permitirá a los dirigentes y representantes indígenas tener una mayor capacidad de autonomía y negociación con los diferentes actores políticos, sin la necesidad de identificarse con uno de ellos y ser visto como aliado de uno de los frentes políticos. Además que los dirigentes no deben volver a postularse nuevamente después de haber ocupado todos los cargos en sus organizaciones; a su juicio cada dirigente debe tener un ciclo, para dar oportunidad a dirigentes jóvenes en las diferentes organizaciones indígenas. Esto haría menos corruptibles a los dirigentes y evitaría la dependencia de éstos con los partidos políticos.

(como el MAS y Demócratas), saliendo en estos casos los representantes indígenas como ganadores por la experiencia del ejercicio del poder. Elemento que al parecer es una de las vías para que nuevos liderazgos indígenas aparezcan en ámbitos legislativos departamentales con proyección nacional, un desafío supeditado a la articulación de un proyecto político nacional; ya que es imposible hablar de un partido indígena de x o z pueblo indígena, lo cual no convencería al electorado departamental o nacional, como pasó con el caso de la candidatura de Fernando Vargas, que no contaba con un consenso, inclusive entre los mismos líderes indígenas de las 34 nacionalidades del oriente boliviano.

Dada la explicación anterior, se debe manifestar que aunque existen las condiciones objetivas e históricas, no existen las condiciones subjetivas necesarias para el surgimiento de un proyecto político alternativo desde el movimiento indígena de tierras bajas frente al Movimiento al Socialismo (MAS) y el Movimiento Demócrata Social (MDS) en Santa Cruz. No obstante, a pesar de eso, la incapacidad de las clases medias urbanas de Santa Cruz para articular nuevas narrativas sociales y políticas, lanza a la dirigencia del movimiento indígena de tierras bajas el desafío (si quieren tomarlo²⁰), de ocupar el papel (ideológico y político) que tuvo décadas atrás el movimiento indígena campesino en el país. Esto es, el desafío y la oportunidad de llevar, cuando el actual gobierno se deslegitime, la reconducción del proceso de cambio en el mediano y largo plazo. En el mejor de los casos, el rol de articular en torno al discurso de la democracia comunitaria, la democracia intercultural, el vivir bien, etc., y los elementos rescatables y necesarios del discurso liberal, una nueva clase dirigente en el país y sobre todo (re)articular un nuevo proyecto de Estado. Es posi-

20 En un trabajo anterior, Marca et al., (2014: 242) *Discurso y hegemonía en el proceso autonómico cruceño (2001-2013)*, se manifiesta que el surgimiento de nuevos proyectos políticos y el reciclaje de nuevos liderazgos en Santa Cruz vendrá necesariamente de los siguientes ámbitos: 1) a partir de la apertura relativa de las élites cívicas y políticas; 2) a partir de la apertura relativa del MAS en Santa Cruz; y 3) finalmente, la articulación de nuevos proyectos políticos, tendrá que venir desde las diferentes organizaciones de la sociedad civil (ámbito en el que se encuentra el movimiento indígena de tierras bajas).

ble pensar, a riesgo de un craso error, que si el movimiento indígena de tierras bajas no asume este desafío histórico, terminará poniendo en serio peligro su supervivencia. No se trata —como ellos mismos lo dicen— de organizar un partido indigenista guaraní, mojeño, etc., sino de articular desde sus líderes una *voluntad de poder* para alcanzar el poder (lo cual aun ellos, no asimilan todavía de manera clara²¹) en su identidad política plural, esto es la disputa por la hegemonía cultural y política en el país en alianza con las clases medias urbanas, tanto del occidente y el oriente del país²². La construcción de un proyecto nacional (en lo discursivo y político), a través de un trabajo cultural (en el que sus nuevos líderes políticos y sus intelectuales orgánicos tienen un papel fundamental).

6.5. Conclusiones

Las entrevistas a los líderes indígenas de tierras bajas, en esta parte de la investigación, permiten identificar²³ una pluralidad de posiciones respecto a la democracia en el país, el gobierno, el proceso de cambio, el Estado Plurinacional. La diversidad cultural y social de los

21 Se trae a colación lo que dos asesores del movimiento indígena mencionan respecto a este tema, con la premisa de que la mejor manera que tienen las sociedades para avanzar es la autocrítica: el movimiento indígena de tierras bajas está en una fase de transición, de una agenda territorial reivindicativa a una agenda de poder (Leonardo Tamburini). No existe un movimiento indígena de tierras bajas como tal, sino un conjunto de pueblos indígenas de tierras bajas aún en luchas reivindicativas, que no se han planteado la lucha por el poder, estando la transición de pueblos indígenas a movimiento indígena fundamentalmente ligado a la creación y articulación de un instrumento político propio (Álvaro Infante) (Argirakis, 2016: 187).

22 La construcción de la hegemonía —y (contra) hegemonía—, implica la construcción de un bloque histórico —o bloque discursivo—. El concepto de bloque histórico, o bloque discursivo —como los denominan Marca et al., reflexión que se asume en esta parte del trabajo—, implica una concepción teórico-práctica del materialismo histórico en cuanto a las relaciones entre economía-política y cultura-política, es decir, el análisis de la relación orgánica entre la superestructura jurídico-política y la estructura socio-económica que, analizadas en conjunto, constituyen un bloque discursivo. La vinculación orgánica entre estos dos elementos a nivel teórico y discursivo en el campo de las ciencias sociales la efectúan ciertos grupos sociales, cuya función es operar no en el nivel económico sino en el súper-estructural: *los intelectuales* (Portelli, 1977: 9). El papel que juegan los intelectuales (ya orgánicos y tradicionales) es el de la "soldadura" de los bloques discursivos, ya sean hegemónicos o contra-hegemónicos, revolucionarios o contrarrevolucionarios, y cuya articulación marca el inicio de un nuevo período histórico (Marca et al., 2014: 21).

23 Es necesario aclarar, a riesgo de reiteración, que la investigación no siguió el procedimiento técnico para identificar una muestra cuantitativa, sin embargo las posiciones identificadas expresan en lo cualitativo el pensamiento del movimiento indígena de tierras bajas.

pueblos indígenas de tierras bajas, no visibiliza una forma única de ejercicio y definición de la democracia comunitaria. En lo referente a la relación de la democracia comunitaria con la representativa, es posible aventurarse a decir que el reconocimiento efectivo de la democracia comunitaria está profundamente relacionado a la aplicación de la autonomía indígena. En este contexto, las amenazas que atingen a los representantes de la democracia comunitaria en los espacios legislativos a nivel municipal, departamental y nacional, pueden revertirse únicamente con la incursión autónoma de los dirigentes indígenas en estos ámbitos políticos. Y desde ese contexto se podría pensar en el surgimiento de nuevos liderazgos nacionales.

Por otro lado, es imposible determinar de una vez para siempre la estructura interna de las posiciones y la toma de posiciones de los líderes indígenas de tierras bajas frente al gobierno, la democracia representativa, el proceso de cambio, etc. No es posible hablar, en su interior, de un bloque político homogéneo entre los pueblos indígenas del oriente boliviano; más allá de la existencia de las estructuras formales que lo articulan en lo social, éstos se enfrentan en la mayoría de los casos a situaciones en que tienen que tomar distintas posturas frente al campo del poder y tienen que ver sus intereses. Actualmente, el movimiento indígena de tierras bajas se encuentra dividido en sus diferentes niveles. Sin embargo, esta estructura variada de posiciones puede constituirse a la larga en un caldo de cultivo prominente para la formación de nuevos liderazgos políticos, y para la articulación de un nuevo bloque nacional popular que tenga la capacidad de disputar desde lo simbólico y político la reconducción del proceso de cambio y el cumplimiento de los postulados del Estado Plurinacional. *No se podrá competir electoralmente con Evo Morales, sino políticamente. Mientras Evo Morales esté no se podrá unificar a los indígenas del oriente* (Lázaro Tacoó)²⁴.

24 Intervención de Lázaro Tacoó en el conversatorio: *Interculturalidad, vivir bien y democracia en los pueblos indígenas de tierras bajas*, organizado por el Centro Regional de Investigación en Ciencias Políticas y Sociales de la UAGRM y la Fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES), realizado el 25 de mayo de 2016.

Asimismo, es preciso recomendar que la dirigencia del movimiento indígena de tierras bajas debe reapropiarse nuevamente del sistema democrático, tomando en cuenta su gran aporte a la democracia boliviana, los diferentes mecanismos de reivindicación pacíficos empleados en el logro de sus demandas, enmarcadas en la cultura del diálogo y en el derecho nacional e internacional. Por otro lado, es posible pensar que la dirigencia del movimiento indígena de tierras bajas, debe estudiar la experiencia del movimiento campesino nacional y analizar seriamente la posibilidad de crear un instrumento político propio, y sobre todo reflexionar en la necesidad de (re)articular un *nuevo sujeto colectivo*, impulsado por una *voluntad de poder*, que dirija sus repertorios de acción a la toma del poder por la vía democrática electoral. En tal sentido, la posibilidad de una reconfiguración del campo político en Bolivia, de manera general, pasa por la articulación de nuevos proyectos políticos desde las diferentes organizaciones sociales no afines al gobierno y a los partidos vigentes. En el caso del movimiento indígena de tierras bajas este desafío dependerá de cómo éstos resuelvan sus dilemas y contradicciones internas²⁵ y se desencante su relación con el MAS y con los partidos de oposición al gobierno.

Y finalmente, es preciso mencionar nuevamente que la incapacidad de las clases medias urbanas y el horizonte del Estado Plurinacional, lanza a los dirigentes e intelectuales ligados a los pueblos indígenas de tierras bajas, el desafío de (re)articular nuevas narrativas sociales y políticas, enmarcadas a los principios de la democracia intercultural, el vivir bien, la interculturalidad, la alternabilidad del poder, el equilibrio de poderes, el respeto a los derechos de las minorías políticas, pero sobre todo el respeto a la madre tierra y un desarrollo económico equilibrado. En síntesis, el desafío de (re)articular un nuevo proyecto de Estado.

25 Para ampliar esta cuestión ver Argirakis (2016) "Los pueblos indígenas de tierras bajas y la posibilidad de movimiento indígena de tierras bajas", en: *La reconfiguración del campo político cruceño: De la lucha interhegemónica a la lucha intrahegemónica...*, pp. 175-190.

7. COYUNTURA Y PROSPECTIVA POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DE TIERRAS BAJAS

Roger Emilio Tuero V.

7.1. Características del movimiento indígena de tierras bajas

El territorio es el espacio donde se desarrolla la vida de las comunidades indígenas de tierras bajas, es la base sobre la que se levanta tanto su cultura e identidad, como sus instituciones sociales y políticas; asimismo, su cosmovisión y la reproducción de la vida misma de sus miembros. Sin territorio, no hay pueblo, ni cultura, ni memoria, ni arte, ni saberes, ni formas de pensar y ser. Por esto, el territorio es algo inalienable e innegociable. En la cultura indígena de tierras bajas, el ser humano es parte indisoluble de la naturaleza y de ahí nace su relación simbiótica con el territorio, luchando constantemente por mantener el equilibrio natural evitando su destrucción (III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Conclusiones generales de las mesas de trabajo).

A diferencia de otras organizaciones sociales que son estructuras jerarquizadas y verticales, las organizaciones indígenas son de carácter horizontal y toman sus decisiones por consenso. La herramienta clave utilizada para apoyar sus reivindicaciones ha sido la *marcha pacífica* orientada siempre a dos objetivos: al Estado como receptor de la demanda y, a la sociedad civil como el espacio que legitima

sus luchas y cuyo respaldo y sensibilización son el factor fundamental de la sostenibilidad de sus objetivos.

Sus demandas siempre se han planteado en el marco del derecho y la institucionalidad, sea para lograr que sus derechos sean reconocidos o para que se cumpla la ley, si éstos están incorporados en el ordenamiento jurídico. El movimiento indígena de tierras bajas no identifica al Estado como su enemigo, sino más bien como un interlocutor que puede favorecer sus demandas; y en muchos casos, un aliado contra los sectores de poder local que históricamente los han dominado (Tamburini, 2010).

Una característica sobresaliente del movimiento indígena de tierras bajas es su gran capacidad de articulación política con otros sectores populares como campesinos, colonos y sectores indígenas de occidente, y una notable capacidad propositiva, como lo han demostrado los diferentes pactos y plataformas constituidas para impulsar el proceso de cambio.

Poseedores de una cultura más orientada al diálogo que a la confrontación, las organizaciones indígenas de tierras bajas han sido principales promotores del debate y desarrollo de los lineamientos del actual Estado Plurinacional de Bolivia. Tierra y territorio, autonomía indígena, dominio sobre los recursos naturales de la comunidad, y justicia y democracia comunitarias, han sido los ejes de las demandas y movilizaciones de las organizaciones indígenas del oriente, que han servido de base para la construcción de las plataformas de lucha común al movimiento indígena popular nacional que ha sustentado el proceso de cambio actual.

Por otra parte, a partir de una visión humanista, sus luchas rebasan las reivindicaciones sectoriales, para insertarse en el marco más amplio de la defensa de valores universales o causas colectivas que abarcan al conjunto social, como la defensa de la madre tierra, el desarrollo sustentable, los derechos humanos y otras que abren un abanico de potenciales alianzas con amplios sectores de las clases medias y la sociedad civil en general.

Debido a la conducta independiente que asumen las organizaciones indígenas de tierras bajas, han sido cuestionadas por otras organizaciones funcionales u “orgánicas” al MAS, y en la actualidad han sido apartadas del “bloque en el poder” que define las políticas estatales. En razón del aislamiento coyuntural por el que atraviesan, las organizaciones indígenas de tierras bajas se encuentran debilitadas y sus derechos se encuentran amenazados por el mismo Estado, al que ellas han contribuido a consolidar (Tamburini, 2010).

7.2. Capacidad de interpelación

Si algo llama poderosamente la atención del movimiento indígena de tierras bajas es su capacidad de interpelación, desde sus mismas visiones, al conjunto de la sociedad nacional y universal. Sus demandas de tierra y territorio, la utilización sostenible de los recursos naturales, la defensa de la madre tierra, el desarrollo sostenible, la pluriculturalidad, el reconocimiento de los derechos colectivos y de los derechos humanos, el reconocimiento de las culturas e identidades, etc., son valores y reivindicaciones características de la vida contemporánea y del conjunto de las organizaciones ciudadanas.

En este sentido, puede observarse una convergencia entre la cultura, propuestas y demandas de los pueblos indígenas de tierra bajas y la diversidad de movimientos sociales y ciudadanos del mundo contemporáneo, cuyas luchas se enmarcan en lo que ha dado en llamarse, el “mundo de la vida”, o “la política de la vida”.

La contemporaneidad de las luchas indígenas de tierras bajas, la universalidad de sus valores y propuestas, y su capacidad simbólica en tanto pueblos que han desarrollado una cultura humanista y de resistencia al materialismo de la modernidad, le dan capacidad interpelatoria y articulatoria con otros sujetos sociales de la sociedad nacional e internacional.

Puede decirse que el movimiento indígena de tierras bajas no ha logrado todavía reconocer plenamente sus potencialidades políticas, asumiéndose como un sujeto fundamental al interior de las regiones y sociedad civil nacional. Independientemente de las condiciones en que se presenten las luchas futuras del movimiento indígena de tierras bajas, es posible señalar su enorme contribución a los procesos políticos y sociales por los que está atravesando el país. Basta señalar en grades líneas conceptos como Estado Plurinacional, la democracia comunitaria, las autonomías indígenas, departamentales y regionales, y el aporte incuestionable a la defensa del medio ambiente y a la idea del desarrollo sostenible.

En este aspecto, es necesario remarcar la notable presencia del movimiento indígena de tierras bajas en los procesos políticos que han transformado al país en los últimos años. Esta presencia en el escenario político nacional le ha significado el mayor avance en el logro y la consolidación de sus reivindicaciones históricas, y en el fortalecimiento de una sociedad más democrática y con mayor equidad económica- social.

7.3. Política económica y realineamiento de las alianzas sociales

El viraje que puede observarse en las políticas de desarrollo del gobierno, que ponen el acento en el extractivismo y desarrollismo, buscando consolidar el papel del Estado como núcleo y árbitro del desarrollo, trae como consecuencia la reconfiguración de las alianzas sociales que dan sustento a este modelo. No cabe duda que estos cambios ponen en riesgo los logros del movimiento indígena de tierras bajas y, su aislamiento del “bloque en el poder” es la primera manifestación de la incompatibilidad de sus reivindicaciones con los nuevos objetivos de desarrollo que se propone el gobierno.

La lucha por el TIPNIS es el punto de inflexión que expresa esta nueva situación o viraje de la política del gobierno, replanteando sus alianzas sociales en términos de los intereses económicos y corporativos compatibles con la nueva visión de la política económica. Los valores trascendentes y universales como la defensa de la madre tierra, pasan a ser subordinados a la idea de la explotación intensiva de los recursos naturales y el control del excedente por el Estado, y del fortalecimiento y expansión del capitalismo primario exportador, principalmente en su versión agroindustrial, y la pequeña y mediana explotación agrícola en manos de colonos de occidente.

La reconfiguración de las alianzas del bloque dominante y la constitución del nuevo “bloque en el poder”, con exclusión de los pueblos indígenas de tierras bajas, es sólo la expresión de estos cambios que se han operado en la orientación del modelo de desarrollo, o más bien, del reencauzamiento del modelo actual al modelo neoliberal vigente con anterioridad, con la simple adicción de un papel más activo del Estado en la concentración del excedente, producto del control de los sectores estratégicos de la economía.

En este contexto, la posesión de grandes extensiones de territorio en manos de las comunidades indígenas, representa un doble obstáculo al cumplimiento de los objetivos de la nueva política de desarrollo: la consulta previa para las labores de exploración y explotación hidrocarburíferas y mineras, que obliga a las empresas al cumplimiento de normas y mitigación de daños ocasionados al medio ambiente, y la posesión de la tierra por parte de las comunidades que limitan la expansión de las actividades agrícolas de gran escala y del asentamiento de miles de colonos migrantes de occidente, son los grandes obstáculos que entran el desenvolvimiento del actual “modelo de desarrollo” y la base de la contradicción con las comunidades indígenas de tierras bajas.

Considerando las tensiones por la posesión y propiedad de la tierra, que se presentan en la actualidad y su indudable agudización en el futuro, habría que preguntarse: ¿Cuál es el futuro que le espe-

ra a los pueblos indígenas del oriente boliviano y cuál el reto de sus organizaciones para lograr su supervivencia y desarrollo? ¿En qué condiciones pueden los pueblos de tierras bajas mantener las reivindicaciones logradas y con qué sujetos sociales pueden re-articular un bloque social capaz de resistir la política de desarrollo basada en la súper-explotación de los recursos naturales y depredación ambiental? ¿Qué cambios en su visión de desarrollo pueden facilitar al movimiento indígena de tierras bajas lograr el quantum que les permita defender a la madre tierra, impulsar el desarrollo sustentable y proteger sus reivindicaciones?

7.4. Nuevos retos y dilemas de las organizaciones indígenas de tierras bajas

Si bien el movimiento indígena de tierras bajas fue un actor fundamental en la articulación de la vasta alianza social que impulsó el llamado proceso de cambio, esta base social, una vez logradas las grandes medidas reivindicativas, comienza un proceso de diferenciación interna que decanta los intereses contradictorios entre los miembros de la alianza y termina desmembrándose y reagrupándose en torno a otros intereses y otros ejes políticos. Separados del “bloque en el poder”, los indígenas de tierras bajas no sólo se encuentran ante la posibilidad de recortes al ejercicio de sus derechos consagrados constitucionalmente, sino incluso vulnerables a un proceso de reversión de estas conquistas en la perspectiva de los intereses de los nuevos componentes del “bloque en el poder”. En esta situación, el movimiento indígena de tierras bajas se encuentra ante el momento de debatir la reconstitución de un nuevo bloque social, que al tiempo de recoger las demandas abandonadas por el gobierno actual, sea capaz de relanzar la lucha articulando un nuevo discurso, que integrando a las mayorías nacionales, sea capaz de diseñar un futuro diferente para el país.

Al respecto, las nuevas dirigencias y las dirigencias históricas del movimiento indígena de tierras bajas se plantean una serie de visiones sobre el futuro que deben asumir estas luchas, que van desde la *constitución de un instrumento político propio* a la *política de alianza con partidos y organizaciones afines*; o simplemente como ciudadanos y con la *sociedad civil*, buscando su sensibilización para lograr transformaciones de fondo en el país. En todo caso, todos los dirigentes entrevistados son conscientes de la necesidad de diseñar una estrategia que permita al movimiento indígena sortear las dificultades presentes y fortalecer sus organizaciones con el propósito de avanzar en los objetivos que se han planteado para sus pueblos, así como para el país.

En el primer aspecto, una parte de los entrevistados sostiene que *es necesario construir un instrumento político propio*, convocando a los sectores indígenas de occidente y otros sectores sociales para buscar el poder político. *¿Cómo hacer frente a esto?, ¿cómo parar esto?*, se interroga Celso Padilla, y se responde: *El único mecanismo es trabajar un instrumento político propio que articule tanto las tierras bajas y altas a nivel nacional para las próximas elecciones nacionales, esto haremos en estos cinco años, vamos a pelear una representación, tener diputados, senadores, pelear la presidencia y diferentes espacios*. Para Nicolás Montero *El 2020 estaríamos buscando el poder a nivel nacional, departamental, municipal, o tal vez haciendo alianzas con un partido a nivel nacional, municipal. Para eso necesitamos un instrumento político*. Según Wilson Añez Yamba (...) *desde el seno de una organización, pueden tomar una decisión para apoyar un partido, o para crear un partido*. Para Cerafín Justiniano *Nosotros sabemos qué necesitamos, hay que ver qué necesitan los de occidente para hacer un proyecto de país*.

Sobre el mismo aspecto, otros piensan sin embargo, que primero *se debe fortalecer el movimiento indígena* en la región, para después convocar a los indígenas de occidente y otros sectores a conformar un nuevo instrumento político. Fortaleciéndose primero a nivel del

departamento, habrá mayores posibilidades de lograr acuerdos con organizaciones y sectores a nivel nacional. Según Adolfo Chávez *Es necesario generar una unidad regional oriental para combinar o alternar con alguien de occidente*. Otros plantean *dudas sobre la conveniencia de conformar un nuevo instrumento*, partiendo del hecho de que los indígenas de tierras bajas son una minoría con relación a los pueblos de occidente. Según Vicente Pesoa, (...) *en la historia del país, el liderazgo nacional ha estado siempre en el occidente. Sencillamente porque son mayoría. Hasta ahora sólo han sido dos los presidentes que ha habido de tierras bajas, Busch y Banzer*.

Respecto a la política de alianzas con partidos y organizaciones afines, varios entrevistados consideran que ésta es una forma de influir en las decisiones políticas una vez se tenga el poder. La ventaja sería que no hay riesgo de subordinar a las organizaciones comunitarias, porque sus organizaciones se mantendrían independientes. Para Pedro Nuni, los indígenas deben participar en la política como cualquier ciudadano, pero no a nombre de un pueblo indígena, no hacerlo a nombre de una determinada organización, sino que deberían mantenerse autónomos.

8. CONCLUSIONES GENERALES

La fractura del bloque nacional popular que supuso la ruptura de la alianza de una fracción importante de la CIDOB con el gobierno nacional, tiene un significado simbólico en la medida en que representa hasta cierto punto el abandono de las fuentes ideológicas sobre las cuales se erigió el Estado Plurinacional; en el plano discursivo ello habilita la puesta en cuestión de las bases ideológicas del Estado Plurinacional, en particular, la puesta en cuestión del “gobierno indígena”.

De otro lado, la ruptura del bloque gobernante con los pueblos indígenas de tierras bajas, tampoco es completa. No es posible estudiar al movimiento indígena de tierras bajas como un bloque homogéneo e inmutable, hay desplazamientos en el tiempo, hay fracturas y diferencias internas también. Hoy aún existe una articulación de alianzas y apoyos con algunas cúpulas dirigenciales indígenas de tierras bajas que se dicen incluidas en el proceso de cambio.

A partir de allí, la pregunta que queda en la mesa es: ¿en qué medida esta ruptura afecta al resto del bloque?, es decir ¿en qué medida afecta a la fuerza social y electoral del MAS?

En la interpretación de esta investigación, el efecto será mínimo en tanto el MAS siga representando la única alternativa política con un proyecto de país, mientras no haya una fuerza alternativa con capacidad de disputa hegemónica e ideológica, ya sea con voluntad de poder desde el campo de la competencia política-electoral

o ya sea desde el campo de la sociedad civil como fuerza interpe-latoria del poder.

La posibilidad de la reconfiguración del campo político nacional depende, en Bolivia de manera general, de la articulación de nuevos proyectos políticos, desde las diferentes organizaciones sociales no afines al gobierno ni a los partidos vigentes. En el caso del movi-miento indígena de tierras bajas, este desafío dependerá de cómo éstos resuelvan sus dilemas y contradicciones internas²⁶ y se desen-cante su relación con el MAS y con los partidos de oposición. No se trata de romper relaciones sino de mantener una posición indepen-diente, orgánica a los intereses de los pueblos indígenas pero con una perspectiva nacional.

Actualmente, el movimiento indígena de tierras bajas se encuen-tra dividido en sus diferentes niveles. Sin embargo, hay una estruc-tura variada de posiciones que puede constituirse a la larga en un caldo de cultivo prominente para la formación de nuevos lideraz-gos políticos.

Para los participantes de este estudio, la articulación del paradig-ma del vivir bien, la interculturalidad y la visión de democracia, con sus valores como la alternabilidad en el poder, la inclusión del ope-nente en el gobierno, etc., son aspectos significativos para un eje discursivo con capacidad de interpelación a diversos sectores de la sociedad civil y para el desafío de (re)articular un nuevo proyecto de Estado más allá del sistema capitalista.

Para los pueblos indígenas de tierras bajas, el imaginario de inter-culturalidad es la convivencia entre diferentes en condiciones de respeto. En la práctica, la interculturalidad es asociada a las políticas de distribución y colonización de tierras en el oriente, en ese senti-do, una buena parte de los entrevistados asocia la interculturalidad con el avasallamiento del territorio. Sin embargo, también habrá que considerar que “la otredad”, que es sujeto de la interacción cultural,

es heterogénea y compleja, es dinámica y coyuntural. Desde allí, encuentra diferentes vías (históricas, culturales, políticas, etc.) de articulación, de conciliación y posibilidades de construcción intercultural compartida.

El imaginario de la interculturalidad está conectado al vivir bien, que en la concepción de los pueblos indígenas de tierras bajas es la confluencia de todos los elementos que tienen que ver con la vida en comunidad; de allí, el vivir bien supone el respeto al territorio indígena y la capacidad de autodeterminación sobre esos territorios, de allí también se entiende que para los indígenas entrevistados el principal factor de amenaza al vivir bien sea *la ocupación del territorio indígena* y la explotación bajo *las formas capitalistas que afectan el espacio vital indígena y al medio ambiente*.

Si bien el sistema capitalista es percibido como amenaza, a veces también como promesa, como camino para mejorar las condiciones de vida, es decir se encontró una visión pragmática de articulación con el capitalismo: para los entrevistados es posible y deseable el diálogo, la articulación con la modernidad en la medida en que la modernidad y el capitalismo sirvan al mejoramiento de las condiciones de vida en las comunidades, y en la medida en que no se rompa el núcleo cultural indígena. Es decir en tanto el capitalismo sirva al vivir bien.

Finalmente, cuando se habla de democracia comunitaria, hay una postura abierta no esencialista de la democracia comunitaria, no hay una forma única de ejercicio y definición, pero es reconocida y añorada por los valores implicados en ella; pero a la vez se reconoce que para ciertas condiciones ya no es un sistema posible, no hay reparo en decir que al interior de la comunidad también se recurre para algunos casos, al mecanismo de voto individual y secreto. La democracia formal (convencional) es también la de los pueblos indígenas, el sistema democrático representativo es también un sistema en el que los pueblos indígenas participan y el que les ha permitido luchar y conquistar derechos. No obstante, hay elementos y prácti-

cas de la democracia representativa que los pueblos indígenas critican, entre ellos el más fuerte es el comportamiento de los partidos políticos y las prácticas de corrupción.

En interpretación de quienes formaron parte de este trabajo, los cambios en el contexto político y económico nacional a partir de 2016 determinan un momento donde la política ha pasado a su plano más técnico, un momento donde el juego y la negociación política se sobreponen a la disputa ideológica. Esto lleva a pensar que la actual coyuntura plantea a los pueblos indígenas de tierras bajas la necesidad de una reapropiación de la democracia y de las herramientas del sistema democrático, para reasumir el papel de liderazgo intelectual, crítico e interpelador del poder desde su condición como movimiento, superando la visión de la democracia como un fin en sí mismo, comprendiendo y asumiendo su dimensión práctica e instrumental para las conquistas y el ejercicio democrático.

9. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Acosta Espinosa, Alberto 2008. *El buen vivir en el camino del pos-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi*. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. En: https://www.fuhem.es/...vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A._Acosta.pdf. Recuperado el 21/04/15.

Argirakis Jordan, Helena 2016. *La reconfiguración del campo político cruceño: De la lucha interhegemónica a la lucha intrahegemónica. La conformación y evolución del Bloque Político cruceño y la demanda de Autonomía Departamental, en el contexto de las relaciones antagónicas y polarizadas con el oficialismo del Gobierno Nacional-MAS, durante el ciclo 2004-2010*. Bolivia: Ministerio de Autonomías, Estado Plurinacional de Bolivia.

Bonifaz, Gustavo y Lünstedt, Christian 2011. *Impactos de la globalización en la transición estatal*. La Paz: Friedrich Ebert.

Bonifaz Moreno, Gustavo 2012. *Interculturalismo, descolonización y multiculturalismo. Un estado del arte para un diálogo necesario*. La Paz: FES-ILDIS.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. En: httpwww.bsolot.infowp-contentuploads-201102Bourdieu_Pierre_y_Wacquant_Loic Una_invitacion_a_la_sociologia_reflexiva (1). Recuperado el: 22/12/14.

Choque, Roberto 2010. “El movimiento indígena originario del altiplano”. En: *El Estado Plurinacional Autonomico. Alcances y límites*, Santa Cruz, Bolivia: UAGRM, OPN y FBDM.

Choquehuanca, David 2010. “25 postulados para entender el vivir bien”. En: *Rebelión. 25 postulados para entender el “Vivir Bien”*. Recuperado el 25/04/15.

Choquehuanca, David 2013. “*Sobre el vivir bien. Reflexiones de David Choquehuanca*”. En: www.youtube.com/watch?v=3_ZGxLM2RDw. Recuperado el 23/04/15.

Colque, Gonzalo, 2016. *Auge y caída del vivir bien* <http://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/702-auge-y-caida-del-vivir-bien>

Coorporativo (s.f.). III Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Abya Yala. Guatemala 26 al 30 de marzo de 2007. Recuperado el 01/02/2016 de Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas, http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche_conclusiones.php

De Souza, Boaventura 2009. *Epistemología del sur*. Siglo XXI Editores.

De Souza, Boaventura 2009. *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO y Siglo XXI. En: www.youtube.com/watch?v=GaAh7B12Nd8. Recuperado el 23/04/15.

De Souza, Boaventura 2010. “La epistemología del sur como alternativa de emancipación social”. En: <http://rebellion.org/noticia.php?id=112634>. Recuperado el 24/04/15.

EJU.TV 2014. *La indígena Justa Cabrera fue reprimida por el gobierno y ahora hace campaña por Evo*. En: <http://eju.tv/2014/07/la-indigena-justa-cabrera-fue-reprimida-por-el-gobierno-y-ahora-har-campa-paa-por-evo/>. Recuperado el 29/05/16.

Errejón Galván, Iñigo 2012. *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009)*. Memoria para optar al grado de doctor en Ciencias Políticas, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Madrid, España. En: <http://prints.ucm.es/145741T33089.pdf>. Recuperado el 17/12/13.

Exeni, José Luis 2015. “Autogobierno indígena, el desafío pendiente”. En: *La migración*. Revista de análisis político N° 14. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. En: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/la_migrana_14-2.pdf. Recuperado el 03/10/15.

Fuertes Sánchez, Nelba 2012. “CONALCAM. Una alianza por el cambio”. En: Mayorga, Fernando: *Estado, ampliación de la democracia y disputa política*. Cochabamba: Proyecto AGOB Acción de Gobernar.

Garcés, Fernando 2008. “Repensando el pasado reciente. Políticas de la diferencia e interculturalidad en Bolivia”. En: *Comunicación y Sociedad*. Cochabamba: INIAM-UMSS.

García Linera, Álvaro, et al. 2008. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores.

Gudynas, Eduardo y Acosta Espinosa, Alberto 2011. “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. En: *Utopía*

y *Praxis Latinoamericana* / Año 16 N° 53 (Abril-Junio 2011). Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216 CESA – FCES – Universidad de Zulia. Maracaibo-Venezuela. En: www.globalizacion.org/.../GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVirUtopia11.pdf. Recuperado el 25/04/15.

Huanacuni Mamani, Fernando 2010. “El vivir bien según Fernando Huanacuni” Exposición de Fernando Huanacuni, aymara boliviano, en el Foro Público “*El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos*” realizado el jueves 28 de enero en el Congreso de la República de Perú. En: servindi.org/actualidad/21892. Recuperado el 20/04/15.

López Rivas, Gísela 2010. “El protagonismo político de las organizaciones sociales cruceñas que fue invisibilizado”. En: *El Estado Plurinacional Autonomo. Alcances y límites*. Santa Cruz, Bolivia: UAGRM, OPN y FBDM.

Machicado Gallo, Rosmery 2013. *El discurso de la autonomía en la prensa de Santa Cruz, Bolivia: Entre la lucha por el poder y la visibilidad de la pluralidad democrática. El Deber 2006-2007*. Propuesta de tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. En: https://ddd.uab.cat/pub/trerecpro/2013/hdl_2072_223981/tesina_final.pdf. Recuperado el 21/04/14.

Marca M., Juan Pablo (coord.); Baigorria, Lourdes; y Velarde C., Miguel A. 2014. *Discurso y hegemonía en el proceso autonómico cruceño (2001-2013)*. Santa Cruz: PIEB, CEDIRE y Jatupeando.

Mayorga, Fernando 2016. “Democracia intercultural: procesos y desafíos”. En: *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Número 33, abril de 2016, segunda época. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacsose-20160427030024Cuaderno-N33-SegEpoca.pdf>. Recuperado el 26/05/16.

Portelli, Hugues 1977. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI editores S.A. En: <http://www.socialismo-chileno.org/febrero/Biblioteca/portelli.pdf>. Recuperado el 02/09/14.

Schavelzon, Salvador 2012. *El nacimiento de un Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz-Bolivia: CEJIS, Plural Editores.

Schilling, Almut 2009. *Identidades indígenas y demandas político jurídicas de la CSUTCB y CONAMAQ en la Constituyente boliviana*. Revista SciELO. En: www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v11n23-24/v11n23-24a10.pdf>. Recuperado el 24/09/11.

Suárez, Hugo José 2002. “La sociología cualitativa: el método de análisis estructural de contenido”. En: *Tinkazos* (revista boliviana en ciencias sociales), febrero 2002, Año 5 N° 11.

Tamburini Malloni, Leonardo 2010. “El movimiento indígena originario. Su rol en la construcción de la sociedad y el Estado boliviano” En: *El Estado Plurinacional Autonomo. Alcances y límites*. Santa Cruz, Bolivia: UAGRM, OPN y FBDM.

Tamburini Malloni, Leonardo 2013. “Contexto constitucional y legal de las autonomías indígenas”. En: *Autonomías indígenas*. Separata, artículo primero, Número 20-2013. Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: El País.

Tapia Mealla, Luis 2002. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz-Bolivia: Muela del Diablo Editores-CIDES-UMSA. En: http://www.cides.edu.bo/webcides/images/pdf/la_produccion_del_conocimiento_local.pdf. Recuperado el 11/08/14.

Tapia Mealla, Luis 2006. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA, Postgrado en Ciencias del Desarrollo.

Tapia Mealla, Luis 2010. “El pluralismo político-jurídico en la nueva Constitución de Bolivia”. En: *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. La Paz, Bolivia: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés.

Taylor, Charles 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vadillo Pinto, Alcides 2006. *La interculturalidad para la construcción de una sociedad más humana*. Santa Cruz: Fundación Tierra.

Vadillo Pinto, Alcides 2010. “El movimiento indígena originario. Su rol en la sociedad y el Estado”. En: *El Estado Plurinacional Autonomico. Alcances y límites*, Santa Cruz, Bolivia: UAGRM, OPN y FBDM.

Vargas Delgado, Miguel y Álvarez Paniagua, Johan 2014. *La democracia comunitaria: entre el deseo y la realidad. Pueblos indígenas chiquitano y guaraní en Santa Cruz*. Santa Cruz: PIEB, CEDIRE y Jatupeando.

Vega Camacho, Oscar 2010. “Los caminos para vivir bien - El Estado Plurinacional boliviano” En: *Ciclo ciudadanía, política y poder*. Santa Cruz, Bolivia: UAGRM, OPN y FBDM.

Zegada, María Teresa, et al. 2011. *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz-Bolivia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

10. Autores

Marisel Hinojosa Toro, politóloga con mención en gestión y administración de políticas públicas, por la Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno (UAGRM). Tiene un diplomado en Gobernabilidad y Gerencia política por la Univalle-George Washington University, es magíster en Filosofía y Ciencia Política por el CIDES-UMSA y es docente invitada en Diseño de proyectos de intervención e investigación en la Carrera de Ciencia Política y Administración Pública de la UAGRM.

Es investigadora del Centro de Investigaciones Políticas y Sociales de la carrera de Ciencia Política de la UAGRM. Ha realizado consultorías para la GIZ-regional Santa Cruz, el Observatorio Político Nacional (OPN-UAGRM) y la Fundación Friedrich Ebert (FES).

Juan Pablo Marca, politólogo y sociólogo por la UAGRM. Tiene un diplomado en Educación Superior por la UAGRM y en Metodología de Investigación en Ciencias Sociales por la U-PIEB. Es parte del Centro Regional de Investigación en Ciencias Políticas y Sociales de la UAGRM. Sus publicaciones giran en torno a discurso, identidades y sociedad civil en Santa Cruz. Destacan: *El ser autónomo en el movimiento cívico regional: una aproximación a los sucesos relevantes del proceso autonómico cruceño (2003-*

2010) (UAGRM, 2012); *Septiembre 2008 en el proceso autonómico cruceño* (UAGRM, 2012), ganadora en el género de ensayo del Concurso Nacional de Literatura convocado por la UAGRM el año 2011; *Discurso y hegemonía en el proceso autonómico cruceño (2001-2013)*, en coautoría con Lourdes Baigorria y Miguel Ángel Velarde (PIEB, CEDURE y Jatupeando, 2014).

Iracema Torrez Souza es licenciada en Idiomas con mención en Docencia por la Universidad Mayor Real y Pontificia San Francisco Xavier de Chuquisaca. Es politóloga con mención en Gestión y Administración de Políticas Públicas por la UAGRM; tiene un diplomado en Gobernabilidad y Gerencia Política por la Univalle-George Washington University; es magíster en Educación Superior por la UAGRM, docente de la asignatura Tipos de Estados y Sistemas de Gobierno en la Carrera de Ciencia Política y Administración Pública de la UAGRM. Conformar el equipo de investigadores del Centro Regional de Investigación Política y Social de la carrera de Ciencia Política de la UAGRM.

Roger Emilio Tuero Velásquez, licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la UNAM de México, es docente a tiempo completo de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM). Ha sido director de la carrera de Ciencia Política y Administración Pública (2003-2005), creador y coordinador del Foro Ciudadano en 2004, fundador y director del OPN-UAGRM en el período 2005-2012. Actualmente se desempeña como director del Centro Regional de Investigación Política y Social de la UAGRM. Algunas de sus publicaciones son: “Autonomía, inclusión y democracia”, en: *Autonomías departamentales en Bolivia: ¿Oportunidad democrática o factor de polarización regional y étnica?* (Konrad Adenauer Stiftung – KAS y Asociación Boliviana de Ciencias Políticas, 2007), “Notas sobre contenidos discursivos, hegemonía y cambios en las élites cruceñas”, en: *Ciclo Ciudadanía*,

política y poder (OPN-UAGRM y Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 2010) y “Dualismo y confrontación en la historia de Bolivia”, en: *Reflexiones críticas al proceso de cambio en Bolivia. Una visión desde Santa Cruz* (UAGRM, 2010).