

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIA POLÍTICA
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA
MENCIÓN: RELACIONES INTERNACIONALES



PROYECTO DE GRADO

**LA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA DEL DISCURSO DE EVO MORALES
DURANTE LA VIII MARCHA POR LA DEFENSA DEL TIPNIS**

POR: LUIS FELIPE LIMARINO MONTALVAN
TUTORA: LIC. KATYA VELARDE

LA PAZ-BOLIVIA
2014

**LA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA
DEL DISCURSO DE EVO MORALES
DURANTE LA VIII MARCHA POR LA
DEFENSA DEL TIPNIS**

Resumen

La contradicción performativa del discurso sucede cuando un discurso enuncia una acción que no lleva a su cabal cumplimiento o, sencillamente, no cumple. En esta investigación buscaremos mostrar como apareció esta contradicción en el discurso coyuntural de Evo Morales durante la VIII Marcha por la Defensa del TIPNIS. Para ello deberemos recurrir a la historia larga de Mojos, a las luchas indígenas por el territorio y descubrir, también, los proyectos históricos que pugnaron por ser hegemónicos en esa latitud. Siendo ya consciente de la historia larga entenderemos que la contradicción performativa sucedió por el no cumplimiento de las demandas históricas que Evo Morales prometió cumplir mediante el Mandar Obedeciendo –un principio político de matriz indígena.

Abstract

The speech performative contradiction occurs when a speech out an action that leads to their complete fulfillment or simply fails. This research will seek to show how this contradiction appeared in the short-term speech Evo Morales during VIII March for Defense of TIPNIS. To do this we use the long history of Mojos, indigenous struggles for territory and discover also the historical projects struggled to be hegemonic in that latitude. Being aware of and understand the long history that happened performative contradiction for non-compliance of the historical claims that Evo Morales promised to comply by Mandar Obedeciendo –a political principle of indigenous matrix.

ÍNDICE

LA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA DEL DISCURSO DE EVO MORALES DURANTE LA VIII MARCHA POR LA DEFENSA DEL TIPNIS

<i>Títulos</i>	<i>Páginas</i>
1. PROBLEMA.....	7
2. INTRODUCCIÓN.....	8
3. ¿QUÉ ES EL MANDAR OBEDECIENDO?.....	11
3.1. La constitución histórica del poder como dominación.....	11
3.2. Los argumentos legitimadores de la conquista.....	13
3.3. La crítica de la conquista.....	17
3.4. La enunciación del discurso del Mandar Obedeciendo.....	19
a) <u>El discurso de Evo Morales</u>	19
3.5. Origen de la concepción del Mandar Obedeciendo.....	21
3.6. La concepción de la realidad del pueblo maya-tojolabal.....	21
a) <u>Lengua y concepción de la realidad</u>	22
b) <u>Saber escuchar como condición para saber mandar</u>	24
c) <u>La autoridad no manda,</u>	26

<u>obedece</u>	
d) <u>La praxis democrática de la comunidad constituye al gobierno y al Estado y no el gobierno y el Estado a la comunidad</u>	27
e) <u>El otro como antagónico, no como enemigo</u>	28
f) <u>Coherencia</u>	29
g) <u>Escuchar, no oír</u>	30
3.7. El sujeto del poder.....	31
4. HORIZONTE HISTORICO.....	31
4.1. Mojos y el <i>consensus populi</i> de las Misiones Jesuíticas.....	33
4.2. El mito fundacional del Oriente boliviano.....	37
4.3. La conquista tardía.....	39
4.4. El deseo de la conquista: las estructuras misionales.....	41
4.5. Las primeras rebeldías contra el proyecto de poder colonial.....	43
4.6. Del mito del poder colonial al mito del Desarrollo Infinito de la Modernidad en Mojos.....	46
4.7. Surgimiento de un nuevo proyecto histórico contra-hegemónico: la utopía de la Loma Santa.....	48
a) <u>La rebelión de los guayochos</u>	51

b) <u>La búsqueda de la Loma Santa y su fracaso</u>	56
4.8. La Tierra Prometida.....	57
4.9. La Marcha por el Territorio y la Dignidad inaugura la búsqueda del Estado Plurinacional en las Tierras Bajas.....	61
5. LA CONTRADICCION PERFORMATIVA DEL DISCURSO.....	65
5.1. Un territorio resguardado por un parque.....	65
5.2. Un camino para el control geopolítico de la Amazonía.....	67
5.3. El conflicto.....	70
5.4. El momento de la contradicción.....	71
6. CONCLUSIONES.....	78
7. Bibliografía.....	83

1. PROBLEMA

“Del dicho al hecho, hay mucho trecho”, dice el refrán español que nos introduce en las no pocas veces contradictorias relaciones que surgen entre el decir discursivo y el hacer efectivo. Estas relaciones entre el decir y el hacer, por tanto, son problemáticas en cuanto son contradictorias.

En ese sentido, nuestro problema parte desde la constatación de una contradicción en una coyuntura concreta referente a las relaciones entre el decir de un discurso político y sus acciones consecuentes. De ahí que descubrimos el discurso político de Evo Morales durante la VIII Marcha por la Defensa del TIPNIS y las acciones políticas públicas consecuentes con dicho discurso como nuestro problema. Ahora bien, debemos establecer los elementos sobre los cuales vamos a desplegar nuestra exposición y que expresan opciones epistemológicas desde las cuales buscamos asumir el problema como tal. La exposición de las mismas es también, la exposición de nuestro problema.

El discurso de Evo Morales está aquí establecido como aquella enunciación referente al Mandar Obedeciendo. Por tanto, no vamos a tratar de un discurso en general ni, por lo mismo, de un discurso extrínseco a la coyuntura de la cual nos ocupamos aunque ello, por supuesto, no significa perder de vista la secuencia del tiempo largo en el cual, ineludiblemente, debemos insertar el discurso para descubrirlo como coherente o incoherente, esto es, como contradictorio.

El poder descubrir el horizonte histórico en el cual asistimos a un discurso político nos permite comprenderlo en su complejidad, esto es, en su relación, respecto a la intención de la voluntad del sujeto que enuncia dicho discurso porque así revela su proyecto. En consecuencia, la coherencia o incoherencia de un discurso no puede ni agotarse en la correspondencia jerárquica establecida por las reglas de la gramática o las lógicas formales ni en las acciones concretas realizadas en variados momentos del presente sino que, en última instancia, tiene su piedra de toque en el sentido total de las acciones realizadas en concordancia con las demandas históricas que desprende, el mismo sujeto, del proyecto que dice sostener y que busca instaurar. En nuestro caso, dichas demandas surgen de la secuencia de luchas sostenidas por el pueblo mojeño durante la historia. De ahí que conocer estas demandas no sea simplemente conocer las demandas coyunturales, esto es, tácticas, de dicho sujeto sino, sobre todo, sea conocer las demandas estructurales, o sea, históricas. La coherencia o incoherencia del discurso, pues, debe ser evaluado a la luz de la conciencia histórica¹ y no simplemente bajo la óptica formal del lenguaje.

¹ Cuando hablamos de conciencia histórica nos referimos a una actitud epistemológica ante la realidad que no puede agotarse en el sentido cognoscitivo de lo pasado sino, sobre todo, de lo futuro como construcción del presente y que no puede, por lo mismo, limitarse a una mera constatación de lo dado, por muy sofisticada que sea,

Por tanto, aquí buscamos, por un lado, adquirir conciencia de las demandas históricas del pueblo mojeño al mismo tiempo que asumimos la concepción originaria del Mandar Obedeciendo para luego, problematizar al discurso del sujeto que dice sostener dicha concepción. Por tanto, el problema de la relación entre la enunciación del discurso y la constitución de la realidad que anuncia el discurso es un problema para nosotros en cuanto descubrimos la contradicción concreta que nos revela. Podemos concluir, entonces, que nuestra investigación ha buscado asumir estos múltiples niveles del problema que surge entre el dicho y el hecho político que, de modo concreto puede ser sintetizado y expresado en la siguiente pregunta: ¿Ha sabido Evo Morales escuchar las demandas del pueblo mojeño en su discurso del Mandar Obedeciendo de manera coherente de tal modo que ha buscado superar la contradicción inherente entre el proyecto histórico colonial y el proyecto histórico de liberación de los pueblos originarios de las Tierras Bajas?

2. INTRODUCCIÓN

En este trabajo vamos a mostrar la contradicción de un discurso político concreto. En ese marco, no nos vamos a concentrar tanto en la exposición de un discurso o de una línea discursiva como en la contradicción de un discurso concreto en un tiempo determinado. Es decir, vamos a tratar sobre la contradicción performativa del discurso. ¿Qué debemos entender aquí por contradicción performativa? Por contradicción performativa entenderemos la incoherencia entre el decir y el hacer efectivo.² Hablamos, entonces, de un discurso que

sino que nos remite a un esfuerzo integral de la racionalidad y voluntad práctica, estratégica y técnica empleadas concomitantemente en función de un proyecto. Para un tratamiento más extenso de este concepto recomiendo leer la obra entera de Hugo Zemelman: *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Grito del Sujeto: La Paz. 2011

² En este trabajo optamos por un marco teórico abierto y no así por un sistema teórico. La diferencia entre marco teórico y sistema teórico debe ser aclarada. Entenderemos aquí el marco teórico como un enfoque epistemológico en el cual nos es posible construir el objeto de nuestro estudio y no simplemente darlo por hecho, por lo cual, establecemos una relación consciente del sujeto con su realidad como construcción y no como relación ontológica. En ese sentido, “antes que emplear términos teóricos “cuyo significado se especifique por medio de expresiones que ya están comprendidas y que se pueden emplear sin referencia a la teoría”, habría que trabajar con términos sin una carga teórica tan decisiva;” (ZEMELMAN, Hugo. 2009. *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. Instituto Politécnico Nacional: México D.F. p. 84) Por el contrario, el sistema teórico será entendido como un estructo conceptual, por tanto, jerárquico, blindado con hipótesis *ad hoc*, al cual adjudicamos contenidos predicativos, esto es contenidos independientes del contexto concreto en el cual la teoría es enunciada y que permiten la realización de inferencias para alcanzar conclusiones.

De ahí que en base a lo anterior, nuestro marco teórico no deba ser considerado como una referencia de contraste formal. Por el contrario, deberá ser considerado como un conjunto de proto-categorías en base a los cuales podemos lograr recortes de observación plausibles de ser comprendidos como conjeturas sobre posibilidades de transformación de la realidad. En este marco, el lenguaje queda subordinado a los objetivos del razonamiento del sujeto que piensa su realidad y no al revés, el sujeto, y por ende su construcción o discurso político epistemológico subordinados a los contenidos predefinidos de los conceptos, medios de observación y verificación. Aquí pretendemos pensar epistemológicamente y no teóricamente.

Por tanto, el concepto que aquí empleamos y que articula toda nuestra investigación tiene mucho de su origen pero será empleado en un campo concreto de nuestra realidad y, en consecuencia, sucederá lo mismo que aconteció con muchas plantas traídas a nuestro país desde otras latitudes para ser transplantadas: producirá un

anuncia acciones o, al menos, de un discurso desde el cual se pueden inferir acciones implícitas coherentes con el decir. Y es que, en política, el discurso no es solo una enunciación oral o escrita ante un público sino que implica, de modo concomitante, una acción coherente de parte de quien lo enuncia. De ahí que, en política, cuando hablamos de discursos hablamos implícitamente de fuerzas, de voluntades. Detrás del decir hay un hacer potencial o de hecho y viceversa. El discurso político promete desde una idea de futuro o reafirma un estado de cosas y, en ambos casos, es el preludeo de una praxis concreta. Por eso, cuando un discurso diverge de las acciones consecuentes hace perder poder a quien enunciándolo no lo cumple. Entonces acontece una contradicción entre el decir y el hacer. Denominamos a eso una contradicción performativa.

Para la racionalidad moderna del poder este puede parecer un problema menor. Al fin, la ética de la responsabilidad weberiana lo resuelve sin mayores contratiempos: la política, pues, desde esta perspectiva, cuenta con su propia lógica y es el menester de todo político realista el actuar consecuentemente. Esto es, si para obtener un objetivo político se debe mentir sobre las acciones públicas a realizar que así sea. Por otro lado, podemos partir desde una racionalidad no moderna, indígena, en la cual, por cierto, la coherencia entre el decir y el hacer es de fundamental importancia para la política. Las célebres máximas éticas incaicas, base normativa y moral del destruido Tawantinsuyo nos exigen, además de no robar, ni ser flojo el no mentir o *ama llulla*. La coherencia del discurso, para estas culturas, es una constante que podemos reconocer en todos los pueblos originarios del Abya Yala desde Canadá hasta la Patagonia pasando por la Amazonía. Todos los pueblos originarios de nuestro continente tienen en muy alta estima la palabra dada. La experiencia político-popular-indígena del movimiento zapatista que, desde 1994 en medio de la selva lacandona del Estado mexicano de Chiapas viene proponiendo, en sus propias palabras “una política otra” ha llamado a este acto de ser coherente con el discurso anunciado públicamente, es decir, políticamente, el Mandar Obedeciendo.

nuevo tipo de sabor e incluso de forma de la fruta según las bondades y dificultades de la tierra y el clima en el cual fue transplantada.

El concepto de *contradicción performativa* tiene un origen preciso pero un destino que, en nuestro caso, le brinda un significado de proto-categoría concreto y diferente al de su origen conceptual al interior de un sistema filosófico. El origen del mismo es la Ética del Discurso que fue elaborada por los filósofos alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel siendo este último el autor del término de contradicción performativa.

La ética del discurso de Habermas es un intento de explicar las implicaciones de la racionalidad comunicativa en el ámbito de la intuición moral y la validez normativa. Se trata de un esfuerzo complejo teórico para la reformulación de las ideas fundamentales de la ética deontológica kantiana en términos del análisis de las estructuras comunicativas. Esta ética discursiva aspira a fundar un principio moral que no esté basado en intuiciones o comprensiones de una época o cultura determinada, sino que tenga validez universal. Pese a su pretensión de universalidad, es una ética modesta. En ese marco, de manera más analítica podríamos decir que una contradicción performativa surge cuando el contenido proposicional de una declaración contradice los presupuestos que invoca.

Sin embargo, nuestro empleo del término *contradicción performativa* no estará sujeto al empleo del mismo según sus orígenes sino que nos servirá como proto-categoría en el sentido de permitimos descubrir en el recorte de realidad que nos interesa una contradicción del discurso que nos indica una contradicción de proyectos históricos.

En el caso concreto que nos ocupa, creemos que el discurso político de Evo Morales durante la VII Marcha por la Defensa del TIPNIS muestra cierta incoherencia entre el decir propio del Mandar Obedeciendo que, en repetidas ocasiones, Morales anuncio como la inspiración ética de su accionar político. En todo caso, descubrir esta contradicción implica sumergirnos en una nueva forma de conocimiento emergente todavía muy subestimado, menospreciado y, en los hechos, disminuido por siglos de colonialismo mental.

En primer lugar, pues, debemos re-conocer la historia de liberación de los pueblos indígenas de Tierras Bajas para así tener consciencia del momento histórico actual y de las demandas explícitas e implícitas que sostienen dichos pueblos y, específicamente, el pueblo mojeño que habita el parque nacional Isiboro Sécore. Por ello, comenzamos nuestra exposición por el marco histórico que necesariamente debe tener toda investigación so pena de ser muy abstracta. Y es que para quien desconoce la historia de sublevaciones y luchas de los pueblos originarios de la Amazonia, la contradicción performativa acaecida en 2011 fue como el tiro de gracia a pueblos originarios en proceso de resurrección y un balazo a los pies del mismo proceso visto desde la amazonia. Solo desde esa consciencia histórica podemos evaluar las implicaciones de la contradicción performativa de Evo Morales.

En segundo lugar, mostramos el marco normativo-ético desde el cual Evo Morales explícitamente, en numerosas declaraciones, fundamenta su praxis política: El Mandar Obedeciendo inspirado en el Movimiento Zapatista. El Mandar Obedeciendo es una concepción del poder de cuño indígena, concretamente, maya-tojolabal. Este marco normativo-ético será nuestro criterio epistemológico para discernir la coherencia o la incoherencia del discurso. Finalmente, después de una introducción al conflicto del TIPNIS, mostramos ya las condiciones del Mandar Obedeciendo que Evo Morales no cumplió, incurriendo, entonces en contradicción performativa.

De este modo establecemos desde el principio dos condiciones³ para el análisis de la contradicción performativa:

- 1) el análisis del horizonte histórico;
- 2) el análisis de la legitimidad del poder de los sujetos.

Finalizamos con las conclusiones que corresponden al último capítulo.

³ Estas dos *condiciones* son puestas por nosotros a modo de herramientas conceptuales para el análisis de lo político en el corte del tiempo-espacio de la realidad que nos ocupa en esta investigación. No partimos de un corpus teórico o metodológico consolidado. Para asumir esta posición epistemológica nos hemos inspirado en el libro de Hugo Zemelman, *De la historia a la política*. Zemelman, Hugo. 2011 (2da ed.). *De la historia a la política*. Colectivo Grito del Sujeto. La Paz-Bolivia

3. ¿QUÉ ES EL MANDAR OBEDECIENDO?

Vamos a mostrar el concepto de poder que podría dar contenido a la concepción de poder denominada Mandar Obedeciendo. Es solo una propuesta que podría ser mejorada y profundizada. En ese sentido, no vamos a determinar el significado invariable y «real» de dicha concepción sino que, en un esfuerzo por delimitar los contornos del concepto nos vamos a referir a él como dado, esto es, como definido. La razón de ello estriba en la necesidad de mostrar el contenido del predicado que el sujeto político sostiene en su discurso. Una concepción de Mandar Obedeciendo no puede ser sometida a una infinita maleabilidad según los requerimientos de la famosa responsabilidad política weberiana. Es decir, quien sostiene que manda o gobierna obedeciendo al pueblo debe, por lo menos, contar con una noción teórica y existencial sobre el origen de dicha concepción, la cual remite a la Revolución Zapatista de 1994. Por tanto, el concepto proviene de un horizonte histórico concreto y su contenido expresa una propuesta que concibe al poder como servicio y no como dominación. La forma en la cual esta propuesta puede ser aplicada, desarrollada, aumentada, por supuesto, variara según los contextos de tiempo y espacio pero, en última instancia, su piedra de toque será siempre la realidad constituida por la praxis del sujeto orientado por el contenido del predicado de una concepción del poder determinada: si la realidad producida produce más dominación, entonces el poder no está siendo ejercido como Mandar Obedeciendo.

Pues bien, veamos en qué consiste el Mandar Obedeciendo. Para ello, no obstante, debemos hacer una breve retrospectiva histórica sobre la concepción del poder como dominación para luego distinguirlo de la propuesta del poder como servicio en la propuesta concreta del pueblo maya, principal protagonista de la Revolución Zapatista.

3.1. La constitución histórica del poder como dominación

El poder tiene historia y, desde nuestra perspectiva, no es la historia de los tradicionales tratados del pensamiento político que comienzan en la Antigua Grecia y acaban en la Europa de la post-guerra. Nosotros no podemos partir ingenuamente desde presupuestos no problematizados. Por tanto, y asumiendo una posición crítica -esto es, una actitud en la cual no nos conformamos con estructuras teóricas cristalizadas- debemos comenzar a superar las concepciones hegemónicas del poder para ampliar nuestros horizontes de racionalidad.

En ese marco, consideramos al poder político desarrollado en la Modernidad, es decir, en su concepción, como la justificación teórica de una estrategia de dominación global que comienza con la conquista militar de nuestro continente debida a la necesidad de la Europa del siglo XV por establecer rutas comerciales con el entonces centro del sistema mundo antiguo. Conocemos a ese evento como la *Conquista de América*.⁴ En esa empresa los aventureros

⁴ Salvando, por supuesto, las connotaciones eurocéntricas y racistas que implica hablar de una conquista en lugar, por ejemplo, de una invasión.

españoles y portugueses serán los primeros en «descubrir» –sin ser en un primer momento conscientes de ello– territorios incognitos para la consciencia espacial europea de entonces. Estos “nuevos” territorios serán anexados militarmente y con éxito. La experiencia histórica de estas campañas de conquista funda una subjetividad dominadora. El yo poderoso que se constituye violentamente asesinando al indígena será el mito fundacional del poder en nuestra historia localizada.

El europeo, al saberse vencedor ante la impotencia del indígena que no puede contrarrestar la fuerza de la pólvora, el acero, los caballos y los perros con sus hondas, flechas, macanas y hachas de piedra crea las condiciones para la constitución de una subjetividad dominadora, una superioridad coyuntural que fue elevada a rango de eterna y natural.

El europeo, blanco, macho, poseedor rápidamente de riquezas obtenidas por el dominio sobre indios y esclavos africanos, culto en las «ciudades letradas», hizo presente en la periferia colonial, primero, pero posteriormente en el interior de la misma Europa, la autocomprensión de ser el «señor»: (*dominus* es el que manda en «la casa», *domus*). El mundo comenzó a ser *el bogar dominado* por el europeo –que durara todavía tres siglos, hasta la revolución industrial a finales del siglo XVIII, para doblegar igualmente a Asia (con excepción siempre de China, aunque en algún momento del siglo XIX estuvo a punto de perder aun su milenaria auto-determinación). (Dussel, 2009: 22)

Este modo de dominar militarmente al mundo en la Modernidad correspondió primero a las potencias ibéricas, luego holandesas, hasta la revolución industrial que permitió primero a Inglaterra y luego a Francia, después Estados Unidos, colonizar completamente el mundo.

Es en este contexto de una *experiencia* existencial de no tener ya ningún señor sobre el *ego* eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como *dominación*. El *ego dominans* pasa a ser la definición del que «puede» hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metrópolis europeas organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concretaba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto *poderoso* ante el *impotente* era interpretada como la definición misma del poder político. (*Ídem.*: 22) [Subrayados nuestros]

El Poder como dominación se constituyó históricamente. No es natural. Es producto de una intención consciente. Por eso, “Desde Hernán Cortés, el primer conquistador [...] hasta la guerra de Irak, una *Voluntad de Poder* se ha extendido sobre el planeta tierra, definiendo el poder político como dominación.” (*Ídem.*: 23) La conquista del Abay Yala es el momento fundacional de la concepción del Poder como dominación hoy en día en su máximo apogeo y crisis.

Pero el ser humano no nace con cadenas. Surgió, entonces, desde la periferia dominada y sufriende de la dominación ejercida sobre ella por las metrópolis coloniales una respuesta teórica, como primer paso para justificar una praxis concreta de liberación. Podemos sostener, con el temor a ser demasiado categóricos, que fue el fraile dominico Bartolomé de las Casas⁵ el

⁵ “Bartolomé de las Casas O.P. (Sevilla, 24 de agosto de 1474 o 14841 – Madrid, 17 de julio de 1566) fue un encomendero español y luego fraile dominico, cronista, filósofo, teólogo, jurista, «Procurador o protector universal de todos los indios de las Indias», obispo de Chiapas en el Virreinato de Nueva España -actual México-,

primer pensador político de la Modernidad que postuló al poder político como fundado en el consenso del pueblo y no en la autoridad del rey (adelantándose así a Bodin). Bartolomé fue el primero de una larga tradición contestataria en la cual nos inspiramos y de la cual solo partimos en sus manifestaciones más contemporáneas.

Esta tradición crítica del poder como dominación, creemos, hoy está presente en las propuestas del Movimiento zapatista y en el discurso político de Evo Morales. Al respecto, Enrique Dussel sostiene:

Quando en el EZLN, los zapatistas expresan que no es lo mismo que: *a)* «los que mandan mandan mandando» [...] a que *b)* «los que mandan mandan *obedeciendo*» [...] nos dan claras indicaciones para saber pensar la esencia del poder político, contra el modelo moderno del poder como dominación. (*Ídem.*: 24)

En el mismo sentido pero con otras palabras, Evo Morales, actual presidente del Estado Plurinacional de Bolivia afirmó en un discurso histórico:

La política significa una ciencia de servicio al pueblo, hay que servir al pueblo no vivir del pueblo, si esa es la política. Hay que vivir para la política y no vivir de la política. [...] Cumpliré con mi compromiso, como dice el Sub comandante Marcos, Mandar Obedeciendo al pueblo, mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano. (Evo Morales: discurso de posesión presidencial del 22 de enero del 2006)

Estamos ante una cantera de la concepción del poder político olvidada y/o negada por el pensamiento político dominante y en la cual nosotros nos apoyaremos epistemológicamente de ahora en adelante: el poder como servicio.

Pero antes de continuar con esta concepción crítica, la cual vamos a asumir como categoría para nuestro análisis, debemos mostrar un poco más cuál es la concepción antagonista a la cual haremos frente críticamente. Para ello, debemos desarrollar la perspectiva histórica para develar su contenido.

3.2. Los argumentos legitimadores de la Conquista

El mito imperial y constituyente de la cristiandad es el trasfondo del pensamiento político de Ginés de Sepúlveda⁶ quien elaboró el argumento originario para justificar la guerra contra los indios y la ocupación de sus territorios como *res nullius*.⁷

escritor y principal apologista de los indígenas.” Fuente: Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Bartolome_de_las_Casas

⁶ “Juan Ginés de Sepúlveda (Pozoblanco, Córdoba, 1490 – 1573) fue un filósofo, jurista e historiador español del siglo XVI, conocido por su defensa de la guerra justa contra los indígenas en oposición a Bartolomé de Las Casas.” Fuente: Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Gin%C3%A9s_de_Sepulveda

⁷ Este mismo argumento, será empleado para justificar la Conquista Tardía de la Amazonia pues Sepúlveda fue, desde nuestra perspectiva crítica, el primero en justificar políticamente, esto es, como sujeto que busca mediante su razón la realización de un proyecto histórico concreto, las razones por las cuales el europeo (y luego todo

Sepúlveda fue el primero en entender la importancia política de saber justificar una opción deseada para ser elegida como viable. Él fue el primero en darse a la tarea de justificar ante la conciencia de la cristiandad el cómo era legítima una guerra contra gentes que nunca habían sido enemigos de la cristiandad. Sepúlveda fue el primer pensador en fundar el argumento típico de la conquista:

Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud.⁸

Para Sepúlveda, los habitantes del Abya Yala son inferiores, con respecto a las reglas de la razón del europeo, por tanto, sus leyes son inhumanas.

Las instituciones indígenas comunitarias no tienen sentido porque no están basadas en la propiedad privada y herencia propias de la institucionalidad cristiana. La ausencia de ambas instituciones denota, para Sepúlveda, inferioridad racial:

Tienen un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [...] que no a su libertad [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos barbaros.⁹

De esta inferioridad, introducida tautológicamente (el otro es inferior porque no es igual a mí), pasa a la teoría de la Guerra Justa:

Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma, es justo, conveniente y conforme a ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre los que no tienen esas cualidades.¹⁰

Por supuesto, Sepúlveda nunca considero el derecho del indio a defenderse ante un atacante que lo definió como su enemigo. El enemigo, para el europeo es tal porque es culpable *a priori*. El mito del poder como dominación de la cristiandad moderna aparece sutilmente. Se puede y se debe una guerra de conquista porque la ignorancia culpable de los indios merece un castigo (aunque ellos nunca sepan por qué) aleccionador que, al fin, para Sepúlveda, es necesario para

proyecto histórico identificado con Occidente) debía ocupar los territorios recién descubiertos. Sepúlveda, al contrario de Las Casas, siempre fundamentara una expansión por la fuerza y adjudicara a dicha expansión una necesidad histórica superpuesta: Europa debe expandirse conquistando al mundo porque debe llevar el evangelio, esto es, la superlativa civilización humana, al resto del mundo que se debate en la barbarie. Del mismo modo y empleando la forma del argumento primigenio elaborado por Sepúlveda, la ocupación de la Amazonía durante el periodo de Ballivián será justificada en base a los mismos elementos, es decir, como una guerra de la civilización contra la barbarie.

⁸ Ginés de Sepúlveda. 1967. *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*. FCE: México. p. 85. Citado en Dussel, 2007: 196

⁹ *Ídem.*: 197

¹⁰ *Ídem.*

salvar mediante el fuego purificador de las armas a los mismos sujetos a los cuales adjudica una ignorancia invencible.

Y para confirmar este parecer San Agustín [...] añade: *Esto mostró con bastante evidencia Cristo en aquella parábola del convite: los invitados no quisieron venir y el padre de familias dijo al siervo: sal con presteza y recorre las plazas y las calles de la ciudad e introduce a los pobres [...] Todavía hay lugar. —Y dijo el Señor al siervo: sal por los caminos y por los campos y obliga a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa. Repara cómo de los primeros que habían de venir se dice: introducélos y de los últimos se dice obligálos, significa así los dos períodos de la Iglesia [...]* A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio.¹¹

Sepúlveda, fundó así una tradición que alcanzará con el pasar de los siglos su formulación más acabada en Max Weber con sus célebres definiciones del poder.

En 1558, el jesuita Manuel da Nóbrega,¹² en una carta dirigida al rey de Portugal, demarcó los principios «justos», de la evangelización en el Brasil., brinda las razones más racionales de su tiempo para extender los dominios de la corona y, por ende, de la cristiandad europea. Nóbrega echa mano también de los principios de la Guerra Justa:

Sujetándose el gentío, cesaran muchas maneras de haber esclavos mal habidos y muchos escrúpulos, porque tendrán los hombres esclavos legítimos, tomados en Guerra Justa y tendrán servicios de vasallaje de los indios y la tierra se poblara y Nuestro Señor ganara muchas almas y su S.A. tendrá mucha renta en esta tierra porque habrá muchas producciones y muchos ingenios, ya que no habrá mucho oro y plata.¹³

La evangelización en el Brasil devino guerra piadosa; cálculo de vidas: tomar prisioneros a los indios, reducirlos en cautividad y convertirlos para que éstos se arrepientan de sus horribles pecados de antropofagia, lujuria y molicie.

Otro jesuita, el padre Jose de Anchieta,¹⁴ justificado en esa fe, celebró gozoso, con casi dos mil versos, la Guerra Justa del comandante lusitano Men de Sá contra los desgraciados indios de la costa:

¹¹ Ginés de Sepúlveda. 1987. *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*. FCE: México. p. 143-145. Citado en Dussel, 1994: 74 Las cursivas son nuestras.

¹² “El Padre Manuel da Nóbrega (Sanfins do Douro, 18 de octubre de 1517 — Río de Janeiro, 18 de octubre de 1570) fue un sacerdote (jesuita) portugués, jefe de la primera misión jesuita enviada a América, cuyas cartas sirven como documentos históricos sobre el Brasil colonia y la acción jesuita en el siglo XVI. Estudió en la Universidad de Salamanca y en la Universidad de Coimbra, formándose en derecho canónico y en filosofía en 1541. Fue ordenado por la Compañía de Jesús (1544), embarcó en la armada de Tomé de Sousa (1549), de quien fuera amigo y consejero, como lo fue también de Mem de Sá, a servicio de la corona portuguesa, con la misión de dedicarse a la catequesis de los indios en la colonización de Brasil. Participó en la fundación de Salvador y de Río de Janeiro y en la lucha contra los franceses como consejero de Mem de Sá. [...] En 1563 se unió a Anchieta e iniciaron el trabajo de pacificación de los Tamoyos, que retiraron su apoyo a los invasores franceses y fueron finalmente derrotados” Fuente: Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_da_N%C3%B3brega

¹³ Citado en Ribeiro, 1995: 50

¹⁴ “José de Anchieta, conocido como el Padre Anchieta, (San Cristóbal de La Laguna, 19 de marzo de 1534 - Anchieta, 9 de junio de 1597) fue un misionero jesuita y beato español en Brasil. Nacido en Tenerife, fue enviado a la Universidad de Coimbra, Portugal, en 1548. Una vez allí ingresó en la Compañía de Jesús y fue enviado como

Quién podrá contar los gestos heroicos del Jefe al frente de los soldados, en la inmensa selva: Ciento y sesenta las aldeas incendiadas, Mil casas arruinadas por la llama devoradora, Desolados los campos, con sus riquezas, Pasados todos a espada¹⁵

Pero Anchieta no era un desalmado ni un religioso con patologías sádicas que se gozaba en el dolor ajeno. Anchieta solo estaba realizando un proyecto de poder derivado de su mito sagrado del poder como dominación. Después de todo, extender la cristiandad con la Guerra Justa era extender el evangelio. Era su mito del poder y en ello se le fue apasionadamente la vida. Años después, escribió pesaroso sobre lo que la realidad mostraba como los efectos negativos del proyecto de poder colonial portugués:

La gente [se refiere a los indios] que de veinte años a esta parte es despilfarrada [hoy podríamos decir es exterminada] en esta bahía, parece cosa que no se puede creer, porque nunca nadie cuidó que tanta gente se despilfarrase nunca.

Vamos a ver ahora los ingenios y haciendas de Bahía hallarlos llenos de negros de Guinea y muy pocos de la tierra y si preguntaran por tanta gente, dirán que murieron.¹⁶

El argumento que legitima la conquista fundado en una concepción del poder como dominación es el siguiente:¹⁷

- 1) La institucionalidad de la cristiandad europea es la institucionalidad universal.
- 2) El indio es irracional (bárbaro) porque sus instituciones no son las de la cristiandad.
- 3) Como el indio es irracional no tiene derechos.
- 4) La guerra es legítima porque es una guerra contra irracionales.

El indio fue declarado *enemigo* del europeo cristiano. El delito no fue que sus instituciones fuesen irracionales en sí, sino que eran malas, falsas, injustas, inefectivas, etc. porque no eran las instituciones de la cristiandad. Luego, los indios debían ser sometidos por la guerra. Este es el argumento originario de la dominación del mundo como *res nullius*. Es el paradigma legitimador de las guerras de invasión actuales. Se nota, inmediatamente, su falta de consistencia. Es tautológico. Por eso, aunque busca legitimar lo ilegítimo, no lo puede hacer porque la dominación no se puede legitimar sino solo como artificio o como fuerza pasional que se inculca en el inconsciente colectivo. En consecuencia, si esta magia surte efecto es porque se ampara en un mito pertinente del poder que se asume como cultura popular, es decir, como sentido común. Max Weber fue quien mejor resumió este naciente sentido común: “dominación legítima ante obedientes.”

misionero a Brasil, donde murió en 1597. Fue el fundador de la ciudad de São Paulo y uno de los fundadores de la ciudad de Río de Janeiro. [...] El Beato Padre José de Anchieta fue además el estandarizador de la lengua tupí.” Fuente: Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Jose_de_Anchieta

¹⁵ Jose de Anchieta. *De Gestis Mendi de Saa*. Citado en Ribeiro, 1995: 50

¹⁶ Citado en Ribeiro, 1995: 51

¹⁷ Todo este argumento está inspirado en el argumento de Ginés de Sepúlveda, según la interpretación de Enrique Dussel. *Cfr.* Dussel, 2007: 196

a. La crítica de la conquista

Bartolomé de las Casas fue el primero en realizar una crítica en regla de la expansión de la cristiandad europea. Partiendo desde la perspectiva india –aunque en la tradición escolástica de la universidad de Salamanca– elaboró los argumentos más radicales contra la Guerra Justa como competencia exclusiva de los cristianos.

En principio, Bartolomé argumenta contra el tomar cautivos a los indios y esclavizarlos ya que no existe causa legítima para ello. El indio nunca le declaró la guerra a ningún cristiano, por tanto la guerra contra ellos carece de legitimación en el Derecho de Gentes (el Derecho Internacional de su tiempo).

Que no haya habido causa justa parece [...] porque ni por injurias que los indios hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen (porque nunca los vieron ni conocieron), *según hacen los turcos y los moros de África*; ni porque tuviesen nuestras tierras, que en otros tiempos hubiesen sido de cristianos...¹⁸

Por tanto, de raíz, la Conquista es ilegítima o, al menos, no puede denominarse Guerra Justa. Entonces, ante la falta de argumentos sólidos solo restaría, para legitimar lo ilegítimo, echar mano de falacias. Y Bartolomé las denuncia:

[Han] publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y compilan en este libro [tantos ejemplos] Cuanto a la política, digo, no solo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveidas y con justicia prosperadas [...]¹⁹

Los juicios de valor son imprescindibles para legitimar la dominación por las armas. Por eso, la estrategia argumentativa del poder como dominación consiste en tautologías y ataques *ad hominem*. Bartolomé sabe identificarlas porque cuenta con la piedra de toque del pensamiento político crítico: la dignidad del ser humano. Él formula este criterio en el lenguaje de su época:

Desde el principio del género humano, todos los humanos, todas las tierras y todas las cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres [...] o sea francas y no sujetas a servidumbre.²⁰

Desde este criterio de discernimiento Bartolomé elabora su universo argumentativo para demostrar la ilegitimidad de la conquista (y crea, sin proponérselo, una de las primeras «teorías» de la democracia moderna) que podríamos resumir en los siguientes puntos:

- 1) Todo ser humano puede y debe tener una seria pretensión universal de verdad. Si él está en la mentira se le puede demostrar su error argumentativamente pero no por la fuerza.

¹⁸ Bartolomé de las Casas. 1522. *Tratado de los indios que se han hecho esclavos*. Citado en Dussel, 2007: 200 Las cursivas son de Dussel.

¹⁹ Bartolomé de las Casas. *Apologética historia*. Citado en Dussel, 2007: 201

²⁰ Bartolomé de las Casas. *De Regia Potestate*. Citado en Dussel, 2007: 205

- 2) Negar (desde uno mismo) que el otro puede y debe tener una seria pretensión universal de verdad es una afrenta a la humanidad del otro.
- 3) Si el Otro (otra cultura, otra totalidad institucional) está en el error se le debe demostrar con argumentos y coherencia de vida su falsedad para conmoverle la voluntad y la racionalidad de tal modo que acepte las razones de quien lo interpela.
- 4) Mientras tanto, el Otro, tiene el derecho a estar en el disenso.
- 5) Y, si a pesar de todo, el Otro persiste en el disenso, en «ignorancia invencible», se le debe conceder el tiempo que requiera para asumir su error y renegar de él, en libertad porque no se puede obligar a nadie a aceptar razones por la fuerza ni de modo instantáneo.
- 6) El consenso requiere de ciertas condiciones mínimas y de un tiempo casi siempre prolongado. Estas condiciones solo pueden ser: argumentos no contradictorios y una praxis ética coherente con aquello que se sostiene como la verdad. Alcanzar consensos con y entre los indios para lograr legitimidad es la condición para que la cristiandad impere en los nuevos territorios conquistados. Ese consenso es denominado por Bartolome el *consensus populi*:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos [El] regente o gobernador no puede ser otro sino *aquel que toda sociedad y comunidad eligió al principio*.²¹

Lo que Bartolomé dice, en el lenguaje de su época es que el poder político reside en la comunidad soberana y no en una voluntad individual. De este modo, Bartolomé deslegitima argumentativamente la Guerra Justa y todos los mecanismos jurídicos concretos desplegados desde entonces, saber: la ocupación de la tierra como *res nullius* mediante las guerras de conquista; el esclavizamiento de los indios como botín de guerra; la bula *Inter Coetera* decretada por el Papa Alejandro VI el 4 de mayo de 1493 que fue el fundamento jurídico del latifundio histórico:

... por nuestra mera liberalidad, y de ciencia cierta, y en razón de la plenitud del poder Apostolico, todas las islas y tierras firmes halladas y por hallar, descubiertas o por descubrir, para el Occidente y el Medio-Día, haciendo y construyendo una línea desde el polo Ártico [...] que sean tierras firmes o islas encontradas y por encontrar en dirección a la India, o en dirección a cualquier otra parte, a cual línea diste de cualquiera de las islas que vulgarmente son llamadas de los Açores y Cabo Verde cien leguas para o Occidente y el Medio-Día [...] A Vos y a vuestros herederos y sucesores (reyes de Castilla y León) por la autoridad de Dios omnipotente a nos concedida en S. Pedro, así como del vicariato de Jesus Cristo, el cual ejercemos en la tierra, para siempre, en tenor de las presentes, se las donamos, concedemos y entregamos con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias. Y a vos y a los sobredichos herederos y sucesores, vos hacemos, constituimos y diputamos por señores de las mismas, con pleno, libre y omnímodo poder, autoridad y

²¹ Bartolomé de las Casas. *Tratado de las doce dudas*. Citado en Dussel, 2007: 205 Las cursivas son de Dussel.

jurisdicción [...] sujetar a vos, por favor de la Divina Clemencia, las tierras firmes e islas sobredichas, y los moradores y habitantes de ellas, y reducirlos a la Fé Católica...²²

Por tanto, para Bartolomé, el poder no es un Leviatán que se impone sino un dialogador paciente que apela a la libertad de la persona. No es una Voluntad nacida de la alienación de las voluntades del común; es Voluntad General. La concepción del poder en Bartolomé de las Casas es democrática. Él no fundamenta el poder en la capacidad bélica para luego naturalizar la dominación con falacias sofisticadas. Para nuestro fraile el poder político es el poder que surge del consenso de todos. El *consensus populi*, no es solo un consenso alcanzado en el plano de la enunciación de argumentos. Bartolomé basa la legitimidad de una acción política en la coherencia existencial de quien la enuncia como justa, buena, racional, en última instancia para la vida de la comunidad. En ese marco, quien enuncia la racionalidad de una acción política debe mostrar, en su praxis, que dicha acción es racional porque libera al ser humano. Si no lo libera es irracional, luego falsa: es una contradicción performativa que se empeña en subordinar al ser humano a universales abstractos (instituciones) elaborando argumentos muy sofisticados para legitimarlas.

3.4. La enunciación del discurso del Mandar Obedeciendo

Vamos a entrar en materia. Hemos mostrado, en la historia, el discurso teórico que dio origen a la concepción del poder como dominación y su correspondiente respuesta crítica. Ahora debemos mostrar como este discurso crítico se hace presente en nuestra actualidad y contexto.

a) El discurso de Evo Morales

El 22 de Enero de 2006, Evo Morales tomaba posesión del cargo de presidente de la entonces República de Bolivia. Ante la mirada atónita de sus más acérrimos antagonistas políticos Morales enunció un discurso dilatado, de casi cuatro horas en el cual explicó su itinerario existencial, de dónde viene y a dónde quiere ir llevando consigo a Bolivia entera. Para nosotros, este primer discurso es *originario*, es decir, expresa explícitamente presupuestos normativos de su praxis política concreta en al cual podemos ya advertir elementos referentes al Mandar Obedeciendo.

En principio, Morales reconoce en este discurso a los pueblos indígenas como sujetos históricos, hasta su posesión, marginados y lacerados por el etnocidio:

Estos pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales.

²² Citado en Ribeiro, 1995: 40 El subrayado es nuestro.

Con Morales los pueblos indígenas entran en la política, y traen con ellos su propia eticidad, esto es, su modo responsable de ser ante el otro:

Queremos gobernar con esa ley que nos han dejado nuestros antepasados, el ama sua, ama llulla, ama quella, no robar, no mentir, ni ser flojo, esa es nuestra ley.

Una ética india que debe ser traducida en praxis como respuesta a una forma corrupta de hacer política durante el periodo neoliberal de nuestra historia:

Después de escuchar el informe de las comisiones de transición, he podido ver como el Estado no controla al Estado, sus instituciones. Una dependencia total, como hemos visto en lo económico, un país transnacionalizado. Su pretexto de capitalización solo ha descapitalizado al país. Su pretexto de capitalización, entiendo que hay que importar el capital en vez de exportar el capital. Solo se exporta al capital y sólo se exporta ahora como producto de esas políticas de capitalización, al ser humano. No se gobierna así estimados parlamentarios, no se gobierna así, quienes pasaron por el Palacio de Gobierno y por el Parlamento.

Desde esta concepción «negativa» del poder, Morales describe una concepción «positiva» del poder. Es la concepción de política que nos interesa:

La política significa una ciencia de servicio al pueblo, hay que servir al pueblo no vivir del pueblo, si esa es la política. Hay que vivir para la política y no vivir de la política.

La política como servicio, no como dominación; la política como servicio al pueblo, no a una comunidad abstracta, sino a los más intensamente oprimidos; la política como vocación, no como profesión; como la sustancia de la vida moral, no como cálculo egoísta. Esta concepción será el principio que Morales buscará, desde el 22 de Enero de 2006 poner en práctica de modo personal. Pero todavía, al finalizar su discurso, nos revela Morales, un elemento más de su concepción. Nos revela el origen de su concepción política: El Movimiento Zapatista, con el sub-comandante Marcos como su vocero y ejemplo de vida.

Cumpliré con mi compromiso, como dice el Sub comandante Marcos, Mandar Obedeciendo al pueblo, mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano.²³

Morales se rige por esta concepción del poder. El poder como servicio, es decir, como Mandar Obedeciendo concreto es el eje normativo de su praxis política.

Nos corresponde, ahora, explicar qué es el Mandar Obedeciendo pero, no como una teoría clausa, sino como una concepción en desarrollo sobre el poder como servicio y no como dominación. Una vez entendamos esta concepción podremos remontarnos a la realidad para realizar la crítica de la praxis de Evo Morales según su propio discurso para descubrir la coherencia entre la exigencia normativa del Mandar Obedeciendo y su realización práctica e histórica. Así podremos descubrir la contradicción performativa concreta.

²³ Discurso de posesión presidencial del 22 de Enero de 2006.

3.5. Origen de la concepción del Mandar Obedeciendo

¿Es el Mandar Obedeciendo solo un constructo teórico-conceptual *ad hoc* del movimiento zapatista? No lo creemos. En los años 70's, cuando el lingüista germano-mexicano Samuel Lenkersdorf²⁴ elaboraba un diccionario tojol'abal-español y caminaba de comunidad en comunidad en la selva de Chiapas a la caza de términos, anotó una expresión muy esclarecedora al respecto: “*Las autoridades, elegidas por nosotros, son mandadas por nosotros (ja ma'ay ya'tel kujtiki, mandar 'ay kujtik)*” (Lenkersdorf, 2011: 75)²⁵ Es, pues, una expresión muy anterior al surgimiento del zapatismo. Por eso, en la actualidad, el Mandar Obedeciendo no es solo un enunciado teórico construido para justificar acciones políticas, sino, antes que nada, es una forma viva y real de hacer política en las comunidades maya-tojolabales. El movimiento zapatista y su icono internacional, el sub-comandante Marcos surgieron en ese contexto y son producto de las reivindicaciones de ese pueblo. Si no entendemos a los mayas tojolabales no podremos entender ni al movimiento zapatista ni al Mandar Obedeciendo.

Por tanto, nos vamos a concentrar en un elemento, a nuestro juicio, fundamental para nuestros propósitos: la política como saber escuchar desde la concepción tojolabal de la realidad. Para ello nos apoyamos en el libro de Samuel Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya tojolabales*.²⁶

3.6. La concepción de la realidad del pueblo maya-tojolabal.

Para entender el Mandar Obedeciendo es necesario entender la concepción de la realidad del pueblo tojolabal. Para entender esa concepción requerimos «saber escuchar» más allá del Ser. Esto es, requerimos escuchar al Otro pero, en el caso tojolabal, el Otro no solo como humano sino también como naturaleza, como madre, como fuente de vida y no solo como medio ambiente. Por eso, empleamos aquí *concepción de la realidad* en lugar del término *cosmovisión*

²⁴ “(Lenkersdorf Schmidt, Karl Heinz Herman). (Berlín, 7 de agosto de 1926 - México, 23 noviembre 2010). Fue teólogo, doctor en filosofía y lingüista práctico. Llegó por primera vez a México en 1957. Radicó en dicho país desde 1973 hasta su muerte en 2010. Durante 20 años, desde 1973, vivió en la región tojolabal (Chiapas) junto con su familia. A partir de 1994, se estableció en la Ciudad de México, donde trabajó como investigador titular del Centro de Estudios Mayas de la UNAM. Nunca rompió sus vínculos y compromiso con los tojolabales y sus comunidades. Sus principales áreas de estudio fueron: filosofía, estudios latinoamericanos y lengua, cultura y filosofía tojolabal. Fue autor de varios libros y artículos; entre ellos *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, con el cual obtuvo el Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky en 1994. Durante sus últimos años impartió clases de lengua, cultura y filosofía tojolabal en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El conocimiento de la lengua tojolabal y su establecimiento por veinte años en aquella región le permitió conocer la cultura, la cosmovisión, la cosmovivencia y las formas organizativas de los tojolabales. Esto le permitió, no sólo realizar importantes aportaciones y reflexiones en torno a dicha cultura, sino también confrontarla con la modernidad occidental y cuestionarla.” Fuente: Wikipedia, http://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Lenkersdorf

²⁵ Nótese la ausencia de la palabra *mandar* en tojol'abal que nosotros subrayamos.

²⁶ LENKERSDORF, Carlos. 2011. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya tojolabales*. Plaza y Valdés: México.

porque entendemos la forma, el modo, en fin, la comprensión de los horizontes del Ser propias de los tojolabales como una comprensión que no se agota en la visión-del-cosmos propia de la concepción griega de la realidad y hegemónica en la concepción moderna de la realidad.

Por otro lado, la concepción de la realidad de los tojolabales implicaría sobre todo una cosmoaudición, esto es, una comprensión del ser más compleja en la cual los entes no solo son conocidos por la forma sino también por su aparecer como voz de un sujeto más allá del ámbito de lo visto. Por eso, el término cosmovisión, al menos en este caso, si fuese empleado para designar aquello concebido por los tojolabales como la realidad, encubriría su realidad y nos podría llevar a interpretar erróneamente el Mandar Obedeciendo.

Vamos a describir algunas líneas fundamentales sobre aquello que se podría entender como la relación entre el Mandar Obedeciendo como concepción del poder y el saber escuchar como concepción de la realidad.

a) Lengua y concepción de la realidad

Para Lenkersdorf nuestra cosmovisión privilegia el ver, el hacer, el hablar, expresado de modo superlativo por la estructura semántica de las lenguas modernas de origen europeo habladas en América Latina y el Caribe (español, inglés, alemán, francés, portugués). Aunque “Las lenguas se componen de palabras que se hablan y que se escuchan”, dice Lenkersdorf, no obstante, la lingüística, parte de la noción de la lengua solo hablada. Es una noción expresada en el mismo término lengua: “Es el órgano con el cual articulamos las palabras, por supuesto las habladas. De ahí que el estudio de la lengua es la investigación de lenguas habladas.” (Lenkersdorf, 2011: 12) En cambio, para el tojolabal el término lengua es expresado mediante dos términos complementarios:

ab'al y *k'umal*. El primero corresponde a la lengua o palabra *escuchada* y el segundo se refiere a la lengua o palabra *hablada*. [...] Desde la perspectiva de los hablantes de lenguas europeas se hace una distinción a la cual no estamos acostumbrados. (Lenkersdorf, 2011: 13)

Así, los tojolabales conciben la lengua como un diálogo, naturalmente, entre dos, (quien oye y quien escucha) y no como una enunciación de «se habla inglés», «se habla francés», etc. De ahí que para los tojolabales La lengua solo existe cuando la dialogan enunciándola en la comunidad de seres humanos vivos, concretos, no abstractos ni ahistoricos:

Son de igual importancia las dos. Si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire. Por eso, ya desde los términos del tojolabal, las lenguas son diádicas, por no decir dialógicas. (*Ídem.*)

Por eso, asumir la situación existencial en donde se genera el Mandar Obedeciendo implica ir más allá del saber ver cómo ven los otros su cultura (su cosmovisión). Sobre todo, consiste en

saber escuchar como las culturas originarias escuchan al Otro (ser humano y naturaleza) y dejarse afectar por ese conocimiento:

Hace falta una *cosmoaudición*, [...] porque no se trata solamente de la *cosmovisión*. Estamos enfatizando la habilidad de hablar y escuchar su lengua, (Lenkersdorf, 2011: 23)

Escuchar otra lengua, por tanto, otra concepción de la realidad, nos problematiza sobre nuestra concepción de la realidad:

En ese sentido, el escuchar la lengua desempeña un aspecto fundamental, porque al escucharla desde la perspectiva de ellos, no solo nos interpela y nos cuestiona, sino que problematiza la cultura nuestra. [...] Por eso, comenzamos a preguntarnos, ¿por qué no nos hicimos las preguntas que nos hacen desde la otra cultura? (Lenkersdorf, 2011: 26)

Desde el horizonte tojolabal nos podemos preguntar, cuestionando a la Modernidad: ¿Por qué el Poder, en la Modernidad, es concebido como dominación y no como servicio? ¿Por qué el ejercicio de este tipo de poder conlleva solo el mandar y no el obedecer? ¿Por qué los que mandan mandan mandando y los que obedecen obedecen obedeciendo? ¿Por qué los que mandan no obedecen y por qué los que obedecen no mandan? Responder estas preguntas implica preguntarse por la estructura semántica de las lenguas modernas, entre otras cosas. Implica sumergirse en la situación de las naciones originarias expresada de modo superlativo en su lengua como primer momento dada el interés de la pregunta. Sin embargo, podríamos ampliar aún más el cuestionamiento a los marcos categoriales del pensamiento político “clásico” lo cual, ineludiblemente nos llevaría hacia un cuestionamiento de la historia de la política. Podríamos también preguntarnos por la legitimidad de las estructuras políticas de nuestro presente. En fin, podríamos establecer un eje programático de crítica en regla de la modernidad desde el ángulo político del conocimiento desde una localización antropológico-epistémica: el proyecto histórico del Otro indígena.

Por ello, Lenkersdorf nos propone entender desde el idioma tojolabal la concepción de la realidad de ese pueblo que no concibe a la política desde el individuo sino desde la comunidad:

el nosotros/*ke'ntik*, [...] es el concepto clave que explica la organización socio-política del pueblo y su cultura. (Lenkersdorf, 2011: 24)

El nosotros predomina sobre el yo. Pero no es un totalitarismo de la colectividad sobre la individualidad. Por el contrario, por ejemplo, en lo que atañe a procesos políticos en la comunidad, alcanzar el consenso requiere la palabra de absolutamente todos, es decir, su aquiescencia: “No se niega la opinión o el pensar de ningún individuo porque cuenta la aportación de cada uno para el consenso. Sí este no se da, no se puede estar de acuerdo.” (Lenkersdorf, 2011: 88) Entonces, el individuo sometido a la multitud impersonal sería una aberración. “No se excluye al individuo ni se desprecia. Porque no se dice como en el nazismo: «Tú no eres nada, tu pueblo es todo».” (*Idem.*) Por el contrario, el yo es respetado como son respetados todos los *yoes* de la *nosotridad*. El yo no es todo pero la *nosotridad* es nada sin el yo o, la

nosotridad no es todo pero el *yo* es nada sin la *nosotridad*. Este poder *nosotrico* posibilita la realidad del ejercicio del poder como no-dominación en cuanto democratiza el poder como una cuestión de todos y no lo delega al Estado o a los representantes.

Constituimos el Mandar Obedeciendo en la medida de la constitución de una concepción de la realidad más cercana a la del escuchar al Otro: “la “amplitud” de las prácticas democráticas depende de la concepción del escuchar [...] se trata de un elemento constitutivo,” (Lenkersdorf, 2011: 91) Por eso, el escuchar al Otro y su consecuencia política, el Mandar Obedeciendo, resulta en una causa perdida para la racionalidad que concibe (y ejerce, practica) el poder político como dominación intrínseca de una personalidad sobre las otras. El Poder como servicio, como escucha, sólo es posible en situaciones existenciales y estructurales de *emparejamiento*, de democracia real, es decir, una democracia de cumplimiento legítimo de las demandas materiales de la comunidad política.

En resumen, el escuchar no tiene mucha fuerza de convencer a los pudientes o de imponerse a ellos. Esto, por lo demás, no es el modo de ser del escuchar. Por tanto, el escuchar está muy débil, porque no se tiene confianza en la voz del pueblo y su capacidad de encontrar decisiones viables. Muy fuerte es la idea de que el pueblo no sabe y, además, que las fuerzas del orden tienen la tarea de mantener al pueblo a distancia de las autoridades para protegerlas. Por lo dicho, la democracia del escuchar no suele convertirse en un regalo al pueblo por parte de las autoridades. (*Ídem.*)

b) Saber escuchar como condición para saber mandar

Los tojolabales esperan de su autoridad elegida el cumplimiento de una condición, para ellos, intrínseca del poder: saber escuchar a la comunidad política. Presuponen, pues, un dialogo de iguales, simétrico, entre elegidos y electores, esto “quiere decir, rigen relaciones de una democracia de iguales y participativa.” (Lenkersdorf, 2011: 27) Adviértase que la concepción política de democracia en el mundo tojolabal no existe tal y cómo nosotros la representamos, al menos, desde la concepción griega de la realidad, pero, analógicamente si existe en la practica la democracia como politicidad propia del mundo tojolabal. Existe una democracia de cuño indígena. El término análogo a democracia sería *oj j'aj j'ájtik*, significando en español, *nos emparejaremos*:

Es una democracia diferente de lo que dice Aristóteles [...] según el cual la democracia es de la multitud, es decir, de los pobres. [...] Presupone, pues, una sociedad estratificada que conduce a la democracia de la mayoría. Entre los tojolabales los pocos acomodados no conducen a tal clase de democracia, tampoco a tal tipo de organización social, sino a otra variedad de sociedad y democracia, es decir, la democracia del consenso que es participativa. (*Ídem.*)

Cuando esta democracia es puesta en riesgo por la falta de la condición del saber escuchar de la autoridad, ésta misma autoridad pierde legitimidad ante la comunidad, luego pierde autoridad. Así, no escuchar equivale a renunciar a la democracia, esto es, al *emparejamiento*, la simetría, de todos los integrantes de la comunidad política.

No se trata de una igualdad mecánica desde el punto de vista económico, cultural, de género o de otra clase. Lo que quiera decir [el *emparejarse*] es que las diferencias mencionadas siguen existiendo pero no se toman en cuenta. La persona que tiene más [recursos, saberes, títulos, etc.] no tiene más peso en el cuerpo socio-político por el emparejamiento. [...] cada uno tiene voz y voto sin más o menos importancia. Todos saben escuchar, todos son escuchadores y el escuchar no lleva títulos ni tiene género. (Lenkersdorf, 2011: 28)

Emparejarse instaaura una simetría radical concomitante a una honesta pretensión de verdad dialógica (escuchar-hablar y no solo hablar). Es una «teoría indígena del consenso en simetría real»: “Sin problema se puede prestar atención a lo que se oye, pero se requiere, además, que se reconozca a la persona que se escucha y a lo que dice.” (Lenkersdorf, 2011: 29) Por eso, este dialogar conlleva un saber escuchar primero para luego saber hablar (el discurso político, la retórica del ágora, el momento de la deliberación del parlamento), para luego, así, decidir en legitimidad (y sólo si este momento es superado en consenso unánime se continua, caso contrario, se retorna al primer momento), para luego realizar la decisión consensuada.²⁷ Podemos resumir los momentos del consenso democrático tojolabal en tres momentos:

- 1°. Escuchar-hablar-escuchar (momento de la deliberación cuya condición presupuesta es la simetría real de los participantes).
- 2°. Decisión en consenso total (momento por excelencia de la legitimación de la acción, norma, institución).
- 3°. Realización de la decisión (momento de la realización de la acción, norma, institución).

La deliberación la «democracia» tojolabal incide más en el saber escuchar, esto es, en el reconocimiento de las razones de la razón política del Otro (Otro, como ya aclaramos, no solo humano, sino también como naturaleza madre o fuente de vida) y en el dejarse afectar por las mismas, esto es, un saber colocarse en la situación del Otro (empatía), pero también, un saber solidarizarse con su situación, un extrañarse del momento ontológico, un ser escéptico del sistema vigente de dominación, un evaluar críticamente desde el *locus* de los más intensamente oprimidos; un reconocer la corporalidad sufriente de quien exige ser escuchado. Las razones del otro (razones no siempre expresadas como discurso sino también como símbolos, mitos, acciones) en una comunidad efectiva, consiste, pues, en considerar la materialidad de la realidad, la corporalidad necesitada, sensible, histórica, soñadora y contingente del interlocutor. No es un simple intercambio de palabras.

²⁷ Leonardo Boff denomina a esta nueva racionalidad empatía, es decir, una racionalidad no guerrera sino dialógica, y por tanto, más evolucionada.

c) La autoridad no manda, obedece.

La comunidad elige a sus autoridades pero ésta no aliena su poder en ellas:

Los electores, al elegir a la autoridad por consenso, no le entregan el poder de la toma de decisiones. Las funciones de la autoridad se caracterizan como sigue. En primer lugar tiene el encargo de convocar a la comunidad si surge la necesidad. Una vez reunida, le explica el problema por lo cual la convocó. Al haberlo explicado la autoridad se calla porque ahora le toca actuar a la asamblea en la cual participa la autoridad como cualquiera de los asambleístas. (*Ídem.*)

Por esa razón, el poder es delegado por la comunidad en el presidente de la asamblea pero jamás alienado. El Poder no radica en uno individual, radica en todos. El presidente es solo el rostro visible de ese poder, jamás su detentador.

el poder de gobernar no se entrega a las autoridades, sino que se mantiene horizontalmente, repartido entre todos los asambleístas que representan la autoridad máxima. Es decir, el poder es el poder *nosotrico*. Por tanto, el encargo de la autoridad es que ejecute el consenso *nosotrico* de la asamblea. La autoridad también debe haber escuchado cuidadosamente para que pueda cumplir con su tarea y mantener el consenso.” (Lenkersdorf, 2011: 79)

La autoridad máxima es la asamblea. El funcionario o autoridad electa estaría poco menos que debajo de la asamblea y su oficio consistiría en escucharla y en cumplir con lo decidido. Entonces, la autoridad escucha constantemente al pueblo y no solo una o pocas veces. Escucha al pueblo todo el tiempo. En realidad, la investidura de la autoridad es simbólica. En los hechos el poder radica en la comunidad política. Entonces, “La democracia tojolabal se funda, pues, en los consensos, es decir, en el pensar del pueblo.” (Lenkersdorf, 2011: 82) Y, sin embargo, debemos preguntarnos: ¿Es posible realizar el escuchar como elemento constituyente de la democracia participativa de cuño indígena en sociedades de millones de personas cuya cultura es no indígena? Lenkersdorf responde:

Dicen algunos que la democracia tipo tojolabal solo funciona en sociedades o comunidades pequeñas. ¿Es una crítica fundada o enuncia la bancarrota del escuchar en el contexto de la sociedad dominante? ¿No se pueden encontrar modos para poner en práctica el escuchar en las sociedades occidentales? (Lenkersdorf, 2011: 85)

El escuchar empieza en grupos pequeños, la familia, entre estudiantes, en lugares de trabajo, en mercados, pero se logra a base de estas prácticas que se pueden extender a conjuntos más amplios. Una condición fundamental es que cada *ego* no piense que tiene la mejor solución de los problemas, sino que formemos un *nosotros*. (Lenkersdorf, 2011: 86)

La dificultad no radica tanto en el modo de hacer participar a millones de personas en los procesos de decisión. La dificultad mayor consiste en transformar el núcleo duro de la subjetividad del individuo solipsista y competitivo. Esto es, el modo de existir y el modo de concebir la realidad del ciudadano moderno es la dificultad mayor, si bien no la única. Esta labor correspondería al ámbito pedagógico propiamente y, sin embargo, no podría agotarse en el mismo ya que, en última instancia, como diría Gramsci, se trata de la cuestión de crear una

nueva cultura popular, un nuevo sentido común. Constituir una politicidad estatal en sentido ampliado, una nueva constelación valórica expresada en nuevas prácticas pertinentes al proyecto histórico del sujeto indígena en cuanto conforma un bloque hegemónico. En otras palabras, si la realidad es tan esquiva para las posibilidades de realización de una concepción debemos, pues, crear las condiciones para la posibilidad de la misma. Debemos potenciar el presente en función del Mandar Obedeciendo.

d) La praxis democrática de la comunidad constituye al gobierno y al Estado y no el gobierno y el Estado a la comunidad

Entonces, el cumplimiento del Mandar Obedeciendo conlleva el cumplir con el postulado de identificación del ciudadano con el Estado. Aquí, el nosotros, sería el Estado:

la pluralidad del *nosotros* comunitario desempeña las funciones de un gobierno que ya no está en manos de uno, de un grupo, partido o clase política. Por eso podemos decir que en lugar de *gobierno* hablamos mejor de la “*institución decisoria*”, es decir, el *nosotros* que tiene el poder de decidir por consensos. Tampoco hay un centro del poder, por ejemplo un presidente, ni tampoco del estado, es decir, una capital. Porque estos centros no se han formado por la particularidad de la *institución decisoria*. [la asamblea tojolabal que concentra la extensión del poder político] Por eso hablamos del conjunto nonestado... (Lenkersdof, 2011: 104)

El Estado no sería en ese sentido la existencia de estructuras físicas en una primera instancia (carreteras, hitos fronterizos, postas, escuelas, cuarteles, etc.). El Estado serían las comunidades (rurales o urbanas) donde la práctica del Mandar Obedeciendo existiese. Donde existe una comunidad existe el Estado. Solo recién después las mediaciones estatales constituidas vendrían a potenciar el precedente Estado constituyente: la comunidad soberana originaria. La comunidad da cuenta de sí misma, auto legisla sobre sí, desde sí, por sí. La Ley positiva no tiene lugar -o si la tiene es subordinada- porque ésta no es externa sino interna.

En efecto, los tojolabales no suelen tener leyes escritas, ni siquiera existe el término correspondiente a *ley* en su idioma. Podemos decir que lo que tiene la función reguladora de la ley es el acuerdo consensuado, en tojolabal, *lajub'alxa*, ya está acordado; a saber, *entre los emparejados*. (*Ídem.*)

En el mundo tojolabal el dialogo implica menos mediaciones y más cercanía real de los dialogantes:

El escuchar en serio, en cambio, exige ante todo que nos acerquemos a la persona o a las personas que queremos escuchar y que nos escuchen. [...] Así, el *nosotros* se hace realidad tangible. La cercanía es significativa porque expresa la importancia que concedemos al otro. Nos hace falta encontrarnos en el mismo nivel. (*Ídem.*)

Pero la historia del Estado nación de nuestro continente nos muestra lo contrario. En el Estado moderno de cuño latinoamericano y dirigido por elites predomina una concepción de la realidad en la cual predomina el mandar sobre el obedecer (desde la perspectiva tojolabal).

Como no se puede legitimar al interior de las comunidades interviene en las mismas, se autoinocula; influye en sus instituciones políticas. Los procedimientos democráticos suelen ser «torcidos», en el caso de las comunidades indígenas, por lo común impulsado por intereses de desarrollo que requieren del pleno usufructo de la territorialidad indígena. Para ello, el Estado, se da variados modos de intervención en los procesos de decisión impuestos por fuera del procedimiento democrático indígena descrito (cooptación, etnocidio, etc.). El caso tojolabal ilustra un denominador común en la historia política de los pueblos indígenas: el Estado moderno y su gobierno se constituye sin ellos, fuera de ellos, a pesar de ellos.

los opositores que suelen ser el grupo de los que dominan o los pudientes, se esfuerzan para que los escuchadores que suelen ser los de abajo no tengan la oportunidad de ser escuchados y de realizar proyectos fuera de los intereses de los de arriba. Se está bombardeando constantemente a los *nosotricos* con regalos, promesas y amenazas para abstraerlos de los caminos del *nosotros*, de la comunidad que siempre busca el emparejarse con todos los hermanos. (*Ídem.*)

Lenkersdorf está haciendo una alusión al gobierno mexicano post levantamiento del EZLN. En ese caso, en una «ofensiva desarrollista» “Se registraron en estos años fuertes inversiones en caminos, hospitales, escuelas en la zona de conflicto, y los medios nacionales mostraron imágenes de *desertores* entregando sus armas y prometiendo *regresar con el gobierno*, a cambio de créditos, ganado o proyectos de vivienda.”²⁸ A nosotros nos recuerda la campaña por la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos a través del parque nacional Isiboro-Sécure.

e) El otro como antagónico, no como enemigo.

La práctica del Mandar Obedeciendo es peligrosa porque implica dejar de lado la jerarquía, las estructuras de dominación real y simbólica para remplazarlas por otras estructuras de obediencia y servicio. Mandar Obedeciendo o Gobernar Obedeciendo al pueblo será puro romanticismo, puro ruido en la boca de quien enuncie el Mandar Obedeciendo sino instaura una praxis pertinente muy exigente, incluso con los antagonistas políticos. Desmilitarizar el campo político es una tarea pendiente:

Si sabemos escuchar y acercarnos a nuestros enemigos, éstos ya no son enemigos nuestros. Pero es difícil ponerlo en práctica porque requiere que nos igualemos con el enemigo. Al escucharlo ya no será nuestro enemigo, [esto si el otro nos escucha también y si ambos contamos con un criterio en común para orientar y dar contenido al dialogo, caso contrario, el dialogo podría devaluarse] porque al escucharlo nos hemos emparejado como hermanos que dialogamos. (Lenkersdorf, 2011: 42) [Los corchetes son nuestros].

²⁸ van der Haar, Gemma. «El Movimiento Zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha». *Labour Again Publications*. En: <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/vanderhaar.pdf> (26/04/2012) p. 13

Desde la concepción del poder como servicio, en el campo político el Otro aparece como una voluntad antagónica, no como un enemigo. En ese sentido requerimos estar dispuestos a ser conmovidos en nuestras certezas políticas por la palabra interpelante del Otro:

Sí escuchamos ya no afirmamos y tampoco podemos afirmar que ya sabemos lo que les hace falta a los otros. Tampoco podemos sostener que ya no tienen que hablarnos porque ya sabemos lo que nos toca escuchar de ellos. La actitud que pretende que ya sabemos lo que nos dicen es una manera de no querer escuchar [...] El no querer escuchar equivale al rechazo del *nosotros*. (*Ídem.*)

Mandar Obedeciendo es también, entonces, una actitud existencial ante el otro, un desarmarse, un saber recibir... y un riesgo:

Al escucharlo de verdad nos desarmamos delante de él y así nos desnudamos y mostramos nuestra humanidad. A la vez, apelamos a la humanidad de él. No sabemos si la acepta. Es el riesgo del escuchar que se manifiesta en situaciones límite. (Lenkersdorf, 2011: 53)

f) Coherencia

Desde “la perspectiva tojolabal se presupone que las palabras que se escuchan se cumplen también.” (Lenkersdorf, 2011: 62) Esto es, hablar, ser escuchados, pero luego no ser consecuentes con lo dicho, con lo escuchado por los otros, es demostrar la irrealidad de lo por nosotros dicho ante los escuchadores. Cuando el hacer logra identificarse con el decir y viceversa, hay coherencia. Por el contrario, cuando el decir diverge del hacer acontece la irrealidad del hablar, su devaluación práctica y, en consecuencia, la despotenciación de la direccionalidad posible de realizar en comunidad por la pérdida de confianza que deriva en la deslegitimación de la autoridad electa.

Por tanto, el dialogo real es imposible en sociedades donde la práctica de la procedimentalidad desplaza a la legitimidad; esto es, donde la palabra es banalizada y reducida a mera gramática o, como suele acontecer en el campo político: el discurso es reducido a retórica. En este tipo de sociedades el Mandar Obedeciendo es imposible. Existen, pues, obstáculos objetivos para la praxis que deben ser superados:

Si el que habla espera que se le obedezca, no hay respeto mutuo ni tampoco dialogo. Obviamente existe una estructura socio-política que impide que se establezca una relación dialógica. [Por otro lado]... la estructura de las lenguas europeas parece determinarnos. ¿Podemos practicar el escuchar dentro de lenguas que lo excluyen? ¿Podemos hacerlo mientras las autoridades no lo acepten? (Lenkersdorf, 2011: 68)

g) Escuchar, no oír

Se contradice esta condición cuando acontece el encubrimiento de la palabra y su vaciamiento.

Esta clase de proyectos se logran al llenar los medios con propaganda específica que no deja pasar alternativas de conocimientos e información. De ahí la despolitización de sectores mayoritarios. Medios, deportes, comerciales, consumo, etc., son una parte de los esfuerzos de no escuchar lo que se considera inconveniente. A la vez, se distribuye desinformación que produce temor y angustia. (Lenkersdorf, 2011: 116)

La televisación de la realidad, esto es, el reducir la realidad a un monitor, el bobalizar al pueblo es una forma de impedir el escuchar mediante la degradación del espectador a individuo autista y pasivo. Es la perversión del escuchar.

...los pudientes, gobernantes u otros, no tienen confianza en los gobernados. Por eso, se organizan centros de preparación de escuchas que se distribuyen dentro de la población, en instituciones, cárceles y otros lugares. Su tarea es que oyen lo que la gente dice y piensa, sobre qué se comunica, qué está planeando. Siempre se escucha con la sospecha que son narcos, terroristas, violentos o revolucionarios. (Lenkersdorf, 2011: 91)

Si el escuchar no es practicado tampoco el Mandar Obedeciendo es posible. El espionaje, el rumor provocado, la calumnia, la ofensa destruyen la confianza luego la legitimidad política. Este no saber escuchar que escucha información pero no al sujeto puede ser institucionalizado. El programa de espionaje de Estados Unidos al mundo que fue denunciado por el australiano Julien Assange y los norteamericanos Edward Snowden y Bradley Manning es una muestra patente de los extremos a los cuales puede llegar el escuchar información pero no a los sujetos. Así, Estados Unidos expresa hoy, mejor que ningún otro proyecto histórico de la modernidad al poder como dominación. Este poder escucha información que sonsaca mediante el ciberespionaje. Por supuesto, es información estratégica sobre el mundo pero no trasciende a los sujetos. El calentamiento global no puede ser escuchado por Estados Unidos. No quiere suscribir y menos aún cumplir con las políticas externas concretas que implicaría la suscripción del tratado de Kioto. Sí Estados Unidos no puede escuchar el grito del sujeto... menos aun podrá escuchar el grito de la tierra.

... existe un escuchar que no produce la convivencia. Es el producto de la sociedad dominante que piensa que está amenazada constantemente por enemigos. Por tanto, se ve urgida de averiguar los planes destructivos de los «enemigos». Se exige escucharlos, acercarse a ellos para espiarlos. Éste es el concepto clave, el espionaje que se realiza de los modos más diversos y a los «enemigos» más diferentes. [Pero] Los detalles del desarrollo de esta clase del escuchar no es productivo porque sigue el camino de la destrucción que no fortalece ninguna nación sino que edifica un mundo de odio y de no querer convivir con los otros. (Lenkersdorf, 2011: 100)

3.7. El sujeto del poder.

El poder es la categoría central de la política, del pensamiento político, de la realidad conocida desde el ángulo político-epistémico. Sin embargo, existe otra categoría central que no siempre fue explicitada y que vamos a rescatar: el sujeto. El poder no puede ser sin sujeto. El predicado no puede ser sin un sujeto que lo enuncie. La realidad es constituida en función de un proyecto que tiene como últimas instancias al mito y la utopía. Pero ni mito, ni utopía, ni proyecto, ni el poder en acto pueden ser si el sujeto no existe.

Hablar del poder es hablar del sujeto. Cada sujeto produce un tipo de poder pertinente a su proyecto histórico. Y cada poder revela, a su turno, al sujeto que lo crea, lo ejerce y lo fetichiza.

Por tanto, quien ejerce el poder como dominación es un sujeto que domina o que, al menos, tiene pretensión de dominación. Un ejercicio de tal poder revela también una forma de conocer la realidad, un mito, una utopía, un marco categorial, un proyecto concreto. Podemos decir lo mismo del sujeto que busca ejercer o ejerce el poder como servicio. De ahí que debamos mostrar la constitución categorial e histórica del poder (sea como dominación, sea como servicio) y no simplemente delinearlos en sus líneas fundamentales. Para ello consideramos ineludible a la historia. Pasamos a nuestro siguiente capítulo.

4. HORIZONTE HISTÓRICO

Tener consciencia histórica no es solo ni principalmente contar con información sobre el tiempo-espacio que nos interesa conocer. Implica, más bien, consciencia integral de aquello que acontece en el momento actual en su devenir desde el pasado y hacia el futuro. Hablamos de una consciencia que no podemos agotar en el plano de la correspondencia cronológica sino que de manera más concluyente, está compuesta por la voluntad de los sujetos políticos, por sus utopías, proyectos históricos de vida, limitaciones y posibilidades determinadas por las densidades estructurales del orden vigente.

A partir de lo anterior podemos ya asumir una posición sobre el tema que nos ocupa y es la siguiente: la consciencia del boliviano todavía no ha sabido captar la totalidad de su territorio. Y ello porque todavía el boliviano no tiene consciencia del horizonte histórico producido en las Tierras Bajas. En palabras más sencillas: el boliviano no conoce la historia de la amazonia y por ello, en su consciencia nacional aparece un vacío, una falta de consistencia sobre la configuración de la realidad devenida y constituida a partir de los sujetos comunitarios amazónicos que, en un tiempo largo de la historia, fueron los precursores de la constitución del actual proceso llamado «*Proceso de Cambio*» en el territorio no andino de Bolivia.

No ser conscientes del horizonte histórico desplegado desde la época colonial ha llevado, según nosotros, a tomar iniciativas en parte erradas para el éxito del proyecto político del actual conglomerado orgánico de movimientos sociales que componen el bloque hegemónico en el poder. En ese sentido, las Tierras Bajas todavía son un campo ajeno a la influencia política de las fuerzas del bloque hegemónico en constitución. Santa Cruz y Beni han sido, hasta el momento, los baluartes inexpugnables para el Movimiento al Socialismo en sus afanes electoralistas directos y de control burocrático indirecto. Las elecciones departamentales consecutivamente perdidas solo revelan el aspecto fenoménico de un acontecimiento más profundo y complejo que, creemos nosotros, no ha podido ser descubierto suficientemente. En los hechos, los bolivianos de la zona andina carecemos de un bagaje suficiente de acumulación histórica experiencial y teórica sobre el territorio y las subjetividades amazónico-chiquitanas-mojño-orientales en su constitución y desconstitución estructural y política. Y, al carecer de esta consciencia historia llegamos a tomar decisiones tácticas y estratégicas erróneas que solo, en su fracaso, complejizan aún más el escenario que pretendemos transformar a nuestro favor.

Este proceso de extensión y control del Estado sobre las Tierras Bajas es, más bien, un proceso de reciente data y que, podemos iniciar, en su intento más serio, con la construcción de la carretera Cochabamba-Santa Cruz durante los efervescentes tiempos del estado nacionalista del 52 liderado por el primer MNR. Pero construir una carretera no implica asumir la historia del territorio que estatalizamos. Hacer Estado implica, para el Estado mismo, dejarse ocupar por las subjetividades sobre y a partir de las cuales es establecido. El estado no son las infraestructuras sino la intersubjetividad constituida comunitariamente con sentido de proyecto en una determinada población.

Por ello, afirmamos que la historia de la amazonia no está manifestada para la consciencia del boliviano andino e, incluso, para gran parte del boliviano amazónico que, a su turno, carece de consciencia sobre el devenir histórico del área andina. Existe una consciencia histórica escindida que hoy, por primera vez, podría ser asumida, negada y superada en el actual Proceso de Cambio.

Por tanto, la exposición de la historia de las Tierras Bajas es una tarea pendiente que aquí solo cumpliremos de manera principiante dados los limitados presupuestos epistemológicos con los que contamos. Al fin, esta tarea es ineludible ya que, de no abordarla difícilmente podremos escuchar la voz del sujeto que demanda, a través de la historia el cumplimiento de sus aspiraciones nacidas de la materialidad de su corporalidad necesitada. Mandar Obedeciendo involucra la capacidad de ser sensible al grito del sujeto en la historia.

4.1. Mojos y el consensus populi de las Misiones Jesuíticas

Los jesuitas ingresaron en Mojos a fines del siglo XVI como capellanes que acompañaban a maloqueros cruceños. Estos primeros religiosos se dieron a la tarea de recabar datos sobre la región, las lenguas de sus habitantes, su clima, su organización socio-política, sus creencias, sus modos de agricultura, etc. El ingresar de manera no oficial sino como curas capellanes fue parte de una estrategia misional que antes de lanzarse a la empresa recababa información para evaluar la factibilidad de la misma. Poco tiempo después de estas incursiones exploratorias, finalmente, la Provincia peruana de la Compañía de Jesús determinó la situación como apta para la misión. En 1674 Los jesuitas ingresaron a Mojos desde Santa Cruz con la intención de quedarse y ya no como simples observadores. Se instalaron definitivamente en poblaciones indígenas, aprendieron su idioma y perseveraron con ellos durante dos años hasta que en 1682 lograron fundar Nuestra Señora de Loreto, la primera reducción. Los jesuitas hicieron todo lo que era necesario para alcanzar legitimidad entre los naturales. El primer paso fue comprender a su interlocutor.

Conforme los jesuitas fueron descubriendo a su interlocutor nativo fueron también sorprendidos por nuevos elementos estructurales comunitarios que, desde su experiencia histórica europea, aparecían como realidades a las cuales debían superar, anular o, al menos asimilar con ropaje cristiano.

Así lo primero que los jesuitas descubrieron fue una organización comunitaria-política similar en cada nación conversa, es decir: “jefaturas selváticas: agricultura excedentaria, sistemas desarrollados de comercio y arte bélico, especialistas políticos y religiosos, y un sistema de creencias con una jerarquía de divinidades” (*Idem.*: 56)

Estos primeros misioneros también encontraron una estructura de relaciones comunitarias que sobrepasaba la concepción sociológica nuclear de la sagrada familia, base de la cristiandad. La familia era un concepto que el antiguo mojeño entendía de modo más amplio y laxo que el español. En ese sentido, la familia no se refería solamente al esposo o esposa e hijos e hijas sino que abarcaba al conjunto de antepasados, parientes de la esposa, parientes de la comunidad, animales y espíritus del monte, presentes todos ellos en la tierra, la casa grande y que invaden la comunidad humana durante sus fiestas:

En el suelo que pisamos está el “corazón” (samre, sámure), el cariño: la familia, la comunidad, el pueblo, el entorno querido, los parientes. También en su momento la fiesta que rehace la vida y la armonía y el tiempo verdadero y hace entrar en comunión a la gente entre sí y con los antepasados, la presencia de los abuelos en los “achu” –máscaras de antiguos y simplicidad antigua–, en la chicha, en la danza, en la comida compartida. Pampas, montes, lomas, chacos, ríos y curichis: lugares de vida, de siembra, de caza, de pesca. Hermandad de raza, de idioma, de fe, de idea, de trabajos comunes, de noche de velorio, de compartir lo cazado...²⁹

²⁹ Jorda, Enrique. “Pueblos mojos y su aportación al quehacer nacional de Bolivia.” *Moxos. Una limnocultura*. (29/05/2012). <http://www.ceam-ong.org/publicaciones-y-recursos/publicaciones/moxos-una-limnocultura>

Estas grandes familias comunitarias difícilmente ocupaban un solo lugar durante un tiempo prolongado. Eran grupos móviles que se desplazaban para sortear las inundaciones y procurar la cercanía de tierras fértiles y cotos de caza y bancos de peces. Por otro lado, hallaron estructuras de gobierno no más complejas que las de la forma de gobierno aldeano.

A pesar de los ocasionales informes sobre grandes confederaciones, los mojeños probablemente no conocieron formas de gobierno mayores a la aldea individual. Cada poblado contaba con una élite de especialistas políticos y religiosos que gozaba de diversos grados de poder y privilegios. Los jefes mojo (*achichaco*) ocupaban sus cargos más por sus proezas que por descendencia. Actuaban fundamentalmente como armonizadores y consejeros que como gobernantes. Sus privilegios funcionales consistían en el respeto de que era objeto el titular por parte de los aldeanos. [Pero no así entre los baures donde el jefe (*arama*)]... decidía si su aldea iba o no a la guerra, administraba el castigo a quienes transgredían las costumbres locales, supervisaba el cultivo de la yuca... (Block. 1997: 62)

Reunir a los indígenas en un solo sitio fue motivado tanto por la necesidad de los jesuitas de mantener un núcleo estable de población a la que se pudiese controlar como por la urgencia de los indígenas de estar a buen resguardo de las incursiones esclavistas de los españoles de Santa Cruz. Unos y otros entendieron, en sus propios términos, la conveniencia de fundar una reducción. Era necesario preservar la vida. Jesuitas e indígenas iniciaron así la constitución problemática y no exenta de contradicciones, de una cristiandad indiana. Ambos, indígenas reducidos y religiosos jesuitas, asumieron, de modo activo, la constitución de un nuevo orden político fundamentado en el *consensus populi*.³⁰ Ampliemos esto un poco más.

³⁰ Al menos cuatro investigadores concuerdan con esta posición, con diferentes matices, David Block, por ejemplo: “Una versión india de la historia del siglo jesuítico subraya la importancia de la participación aborígen en la formación y funcionamiento de la cultura reduccional. Lejos de la pasividad, los pueblos sabaneros adoptaron una serie de decisiones conscientes basadas en su propio interés: recibir los regalos de los misioneros y luego, a ellos mismos; abandonar sus aldeas y entrar en las reducciones; finalmente aceptar los nuevos regímenes de subsistencia, organización social y espiritualidad.” (Block. 1997: 153) Desde una perspectiva teológica-misionológica, Walter D’Alía Abularach, en su obra *La utopía reduccional de Moxos. Paradigma de evangelización*, (todo un alegato coherente sobre el *consensus populi* alcanzado por los jesuitas en Mojos) nos dice: “No se puede entender el florecimiento de las reducciones si no se [considera] la coherencia evangélica” (D’Alía, 2008: 114) La coherencia es una de las condiciones del *consensus populi*. Igualmente Roberto Tomichá Charupá (¿el único intelectual indígena de Tierras Bajas?) con su concienzuda y erudita tesis doctoral sobre las misiones de Chiquitos —que se podría hacer extensiva a las misiones de Mojos en muchos aspectos— nos reitera la misma idea: la evangelización y constitución de una cristiandad indiana en Mojos y Chiquitos fue producto de un consenso y no de una conquista violenta (lo cual, por supuesto, no fue perfecta ni completa pero sí hegemónica) Cfr. TOMICHÁ, Charupá Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)* Editorial Verbo Divino-Ordo Fratrum Minorum Conv.- UCB: Cochabamba. En ese sentido, ya no se podría sostener, a modo de leyenda negra jesuítica, la suposición de que las reducciones de Mojos, Chiquitos y el Paraguay basaron su constitución en la pura coacción socapada, la reducción disciplinada a la Foucauld, controlada como un panóptico: “Las reducciones eran auténticas ciudadelas artesanales construidas para concentrar a la población indígena que era perseguida en los bosques “cargada de amarras y llevada así a las misiones, a menudo hasta Concepción o Santiago de Chiquitos.” (Linera, 2012: 17) [La cita en cursiva es de la célebre obra de Alcide D’Orbigny, *Viaje a la América Meridional*, escritas décadas después de la expulsión de los jesuitas] En esta visión ideologizada el indio siempre es el desamparado, el pobre diablo cautivo que recibe la doctrina para salvar su alma, el pasivo, el receptivo, el que escucha, el sufrido, la oveja a merced de lobos con sotana. Por supuesto, aceptamos que, “La intención declarada de los jesuitas en su desarrollo del sistema reduccional en Mojos era nada menos que la transformación de estos ignorantes de las leyes y del gobierno en comunidades que reflejaran las concepciones europeas sobre una sociedad ordenada. Esta metamorfosis implicaba, en la jerga de los misioneros,

La intención declarada de los jesuitas en su desarrollo del sistema reduccional en Mojos era nada menos que la transformación de estos ignorantes de las leyes y del gobierno en comunidades que reflejaran las concepciones europeas sobre una sociedad ordenada. Esta metamorfosis implicaba, en la jerga de los misioneros, la transformación de los indios de gentiles en neófitos cristianos.³¹

Los jesuitas creyeron tener en sus manos a sus emilios y eloisas. Así veían los jesuitas a sus pupilos que tan propiciamente se les habían entregado. Creyeron, en un principio, que la cultura europea sería fácilmente implantada en lo más profundo del ser de los mojeños. No tardaron, sin embargo, en darse cuenta de la irrealidad de sus optimistas suposiciones porque en los hechos, sus neófitos asumieron papeles políticos que sobrepasaron en muchos casos sus expectativas paternalistas.

En ese sentido, no todo fue consenso, reciprocidad, concesiones mutuas y buen gobierno entre jesuitas y autóctonos de la sabana. Desde la fundación de Nuestra señora de Loreto en 1682 se dio una seguidilla de exitosas nuevas fundaciones que no siempre fueron aceptadas por los mojeños. Trinidad se fundó en 1687, San Ignacio en 1689, San Javier en 1691, San Borja, San Miguel, San Pedro, ... San Luis, hasta que el 16 de septiembre de 1703 el P. Cipriano Barace, en su afán misionero de conversión de los gentiles, cayó asaetado al noreste de Trinidad por flechas de los Baure. Era la primera nación mojeña que se resistía de modo vehemente e inmediato al proyecto de asimilación al sistema reduccional. Las reacciones no se hicieron esperar. Los jesuitas solicitaron una expedición punitiva desde Santa Cruz que llegó pronta a la región de los Baure y les hizo pagar “caro el asesinato del P. Barace, pues el ejército del gobernador ahorcó a varios indios sospechosos de haber participado en el asesinato y tomo unos 250 cautivos en su vuelta a Santa Cruz.” (Block. 1997: 81) El mensaje fue brutal y contundente y la situación apremiante. Por un lado, las maloqueras de cruceños desalmados y *bandeirantes* mamelucos portugueses amenazando con raer de la haz de la tierra a los indígenas y por otro, el fervor misionero que en su imaginación les atormentaba la consciencia (cada indio que moría sin haberse bautizado estaba destinado a calcinarse en el infierno), apremiaba al proyecto misionero a consolidarse en una especie de fin que justifica los medios y que, sin

la transformación de los indios de gentiles en neófitos cristianos.” (Block. 1997: 125) pero no creemos que se pueda generalizar tanto y dar por hecho que toda evangelización fue colonización pura y violenta. En primer lugar, el libro de Linera cita un fragmento que hace alusión a las misiones franciscanas que no son una continuidad histórica idéntica de las misiones jesuitas. Los carismas son diferentes, la Iglesia, el Estado, el Mercado, los opresores y sus defensores. En segundo lugar, las misiones de Mojos, Chiquitos y el Paraguay fueron exitosas porque se basaron en el *consensus populi* desde los primeros momentos de la evangelización con excepciones que confirmaron la regla por ejemplo, la del Brasil. *Cfr.* Ribeiro, Darcy. 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo. En ese sentido, cuando Linera, en su libro *Geopolítica de la amazonia*. 2012, cita al jesuita José de Acosta (que escribe desde el Brasil en ese entonces colonia de Portugal) como su testigo para afirmar que “Las misiones tenían por objeto el que los indígenas evitaran “los peligros de convertirse en bestias” y el de “promocionarlos, es decir humanizarlos por la educación como paso previo para su cristianización”; (Linera, 2012: *idem.*) generaliza una situación del Brasil colonial a nuestro contexto y no sabe distinguir entre constitución de estructuras y subjetividades del orden del poder en tiempos y espacios concretos. De este modo, todos los gatos son pardos y todas las reducciones fueron opresoras; la religión es el opio del pueblo, etc. Consideramos la obra ya citada de Roberto Tomichá como un ejemplo de investigación crítica-evaluativa sobre las dimensiones e implicaciones de un proyecto histórico que fue liberador para su tiempo y que hoy puede darnos muchas luces para la constitución del nuevo estado plurinacional en las Tierras Bajas.

³¹ *Idem.*: 125

embargo, no prospero ya que no tardaron en superar las resistencias indígenas de manera pacífica, optando, entonces, por el modo lascasiano de conversión racional, dialogada y argumentada que fue aplicada en Mojos:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad³²

Traer al Otro a la comunidad de argumentación y convencerlo de su «error» con intención sincera (por supuesto, hubo excepciones, pero éstas solo confirmaron la regla). La experiencia jesuita chiquitana de conversión fue idéntica:

Así, en el dialogo entre Lucas caballero con sus cuatro interpretes quimomecas y tapacurás sobre el cuidado y la protección que brindaban las divinidades indígenas a sus fieles, el jesuita refuta tal creencia haciéndoles notar por qué motivo entonces sus dioses no les avisaron la llegada de los españoles para que pudiesen al menos prepararse a la defensa. Los nativos respondieron que sí les habían avisado de tal llegada, “pero como mienten tantas veces, no les creyeron ésta...” Este argumento de la mentira de los dioses manasicas, reconocidos por ellos mismos, será luego un punto favorable a la afirmación del cristianismo, al reconocimiento del propio error indígena y a la aceptación de las razones expuestas por los religiosos. (Tomichá, 2002: 474)

Y pacíficamente fue como los jesuitas lograron alcanzar el consenso requerido para consolidar el sistema misional ya que poco tiempo después de la muerte de Barace el padre Lorenzo Legardo ingresó, esta vez resguardado por indios armados, (su guardia personal) nuevamente a territorio Baure y encontró la misma animadversión que a Barace le costó la vida, empujándolo a huir para salvar la suya. La resistencia continuó hasta que el padre Orellana volvió con bienes y ganado logrando, al fin, ante la perspectiva de tan enorme regalo, sazonar las voluntades de aquellos indómitos baures que, al fin, optaron por entrar en las reducciones.

Pero los conflictos no terminaron ahí. En San Borja, a principios de 1700, los indios reducidos imitaron expulsaron a sus administradores jesuitas a la sabana en plena época de lluvias. La razón: insuficiente provisión de herramientas de hierro. Al igual que con los Baure los jesuitas solicitaron un destacamento de Santa Cruz que pasada la época de lluvias acompañó el regreso de los padres a la reducción rebelde la cual se retomó sin mayores inconvenientes. Luego, en plena *pax jesuitica*, en 1729, los templos de San José y San Luis fueron devorados por el fuego y aunque nunca se descubrió al culpable era evidente que existían rescoldos de disenso en dichas comunidades. Pero estos no fueron aplacados a sangre y fuego.

En consecuencia los jesuitas de Mojos, Chiquitos y el Paraguay, con todas sus limitaciones y errores, discernieron el proyecto histórico de poder de la cristiandad europea española y optaron por no seguirlo. Ello fue intolerable para las élites y el sistema colonial en su conjunto pero, sobre todo, fue insufrible para un mito del poder surgido al fuego de la Conquista y que

³² Bartolome de las Casas. *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. 1536. Citado en Dussel, 1994: 79

pronto encontraría en una personalidad su praxis concreta al sur de Mojos, y muy cerca de la Chiquitanía.

4.2. El mito fundacional del Oriente boliviano.

El Cuzco sirvió de plataforma para las primeras expediciones a la selva compuestas de españoles urgidos por riqueza pero desplazados por los primeros adelantados que ya habían conquistado el imperio incaico. Desde los primeros años de la Conquista Mojos (o Moxos en español arcaico) fue percibido por los españoles como un territorio promisorio y como un paraíso perdido: el Gran Paititi, un gran imperio pleno de riquezas y una oportunidad para alcanzar la gloria de ser elevado de vil soldado a importante señor. Todo español promedio de entonces anhelaba ser también un Cortez o un Pizarro.

El sometimiento del Paititi para los españoles fue no solo un anhelo por riqueza, dominio y molicie. Fue el sentido de su vida; la riqueza venía por añadidura al extender el dominio de la cristiandad. A ese sentido de vida, a ese proyecto de poder y de Estado le llamaron, utópicamente, El Dorado.

En 1567 Juan Álvarez Maldonado ingresó con miles de indios y cientos de españoles por Apolobamba en pos del mítico reino pero fracasó estrepitosamente. A su regreso, en el Cuzco, arruinado pero con la memoria culpable de haber estado muy cerca de su Dorado, redactó lo siguiente:

Pasado el río llamado Paitite, [probablemente el río Beni] la qual tierra tiene llanos que enpieçan desde pasado el dicho río; estos llanos ternán de ancho quinze leguas, poco más, según la cuenta de los yndios, hasta una cordillera de sierra alta de nieves, [probablemente el escudo precámbrico brasilero] que la semejan los yndios que la an visto como la del Pirú, pelada; los moradores de los llanos se llaman Corocoros, y los de la sierra se llaman Pamaynos. Desta sierra dan noticia ser muy rrica de metales; en ella ay grandísimo poder de gente, al modo de los del Pirú y de las mismas cirimonias y del mismo ganado y traje, y dizen que los Yngas del Pirú vinieron dellos. Es tanta gente y tan fuerte y diestra en la guerra, que con ser el Inga del Pirú tan gran conquistador, aunque enbió al Paitite por muchas vezes á muchos Capitanes, no se pudo valer con ellos, antes los desbarataron muchas vezes; y visto por el Ynga quán poco poderoso era para contra ellos, determinó de comunicarse con el gran Señor del Paitite y por vía de presentes, y mandó el Ynga que le hiziesen junto al río Paitite dos fortalezas de su nombre [probablemente las pucaras de Ixiamas y Riberalta, hoy todavía existentes] por memoria de que avía llegado allí su gente.³³ [Los corchetes son nuestros]

Sin embargo, el Dorado nunca pudo ser descubierto desde el Cuzco. Desde 1538 hasta 1680,³⁴ 34 expediciones de españoles ansiosos ingresaron por Apolobamba y todas fracasaron en su ambición mayor: descubrir El Dorado, someterlo y vivir a las expensas de la explotación de sus míticas riquezas metalíferas.

³³ Informe de Juan Álvarez Maldonado. Citado en Tyuleneva, 2010: 40

³⁴ *Cfr.* Ibáñez, 2011: 116-118

En 1557, un explorador intrépido y ansioso de oro, esclavos pero sobre todo de grandeza, llamado Ñuflo de Chávez remontó el río Paraguay desde Asunción hasta los Pantanales de Xarayes (hoy conocido como el Pantanal) desde donde se lanzó, ambicioso y torciendo su ruta original, hacia el oeste para al fin, cansado del hostigamiento de los indios, fundar la Nueva Asunción, (la Santa Cruz de hoy). Resolvió que si El Dorado no se dejaba encontrar, entonces su Santa Cruz sería El Dorado.

La fundación de Santa Cruz significó el cambio de orientación de la búsqueda de El Dorado y también la transformación del significado del mismo. El Dorado deja de existir como una realidad externa que moviliza la voluntad de los conquistadores pero se instala aún más profundamente en la subjetividad emprendedora de los primeros habitantes de Santa Cruz. Se vuelve utopía, es decir, acicate de la voluntad. Se hace carne en Ñuflo de Chávez, el primero en mostrar el paradigma de las posibilidades del saqueo. Fue él quien fundó la visión geopolítica colonial del Oriente Boliviano.³⁵ De norte a sur, según su proyecto, Santa Cruz sería una ciudad de paso entre el Alto Perú y el Río de la Plata; sus habitantes explotarían las riquezas auríferas y diamantinas del actual Mato Grosso, hoy bajo soberanía brasilera mientras que la fértil campiña sería cultivada por los indios esclavizados.³⁶ Desde Ñuflo de Chávez los cruceños españoles fueron los primeros en entender que El Dorado no era solo una leyenda, sino también una posibilidad: la posibilidad del señorío mediante el esclavizamiento y despojo de tierras.

Por consiguiente, “al diluirse la visión del Dorado, las instituciones nacidas para impulsar la conquista se convirtieron en los nervios de una sociedad instalada.”(Block, David. 1997: 66) Santa Cruz se constituyó desde sus inicios como una ciudad cuya economía se sustentaba en la trata de esclavos. Esclavos que obtenían en sucesivas expediciones hacia los llanos de Mojos, El Dorado de Ñuflo de Chávez Ortiz. La expulsión de los jesuitas aceleró este proyecto y permitió al cruceño invadir la Amazonía. Para ello, para cumplir su mito y alcanzar así su

³⁵ Debemos distinguir entre Oriente, Chiquitania y Moxitania, Amazonia y Chaco. El Oriente es ya una concepción mítica del espacio. Proviene de la colonia que identificaba esta orientación cardinal con las civilizaciones opulentas del Asia de los siglos XV-XVII. Es una concepción medieval europea de lo anhelado pero también de lo exótico. Con este sustrato mítico hoy todavía se emplea este término: cuando hablamos del Oriente boliviano evocamos el cuerno de la abundancia, las bellas mujeres, los bellos paisajes, la posibilidad del enriquecimiento del emprendedor, en fin, el mito de El Dorado. Se trata más de un espacio imaginario aunque podemos situarlo en la ciudad de Santa Cruz y en todos los ámbitos donde la agro-industria extractiva y el negocio de especulación de tierras están presentes. En cuanto mito permite la constitución de un proyecto. Se trata del mito del progreso infinito que asimila elementos locales para su expresión: el «modelo cruceño» de la economía, es el nombre de este mito y tiene amplia aceptación en las conciencias de muchos habitantes de las Tierras Bajas. La Chiquitania y la Moxitania, en cambio, son espacios distintos. Ambos se consolidan como entidades territoriales que aúnan naciones originarias heterogéneas a partir del sistema misional jesuítico, hoy todavía vigente. Conservan todavía, aunque de modo muy precario y reducido, el mito del proyecto liberador cristiano. En cambio, la Amazonia y el Chaco son espacios habitados por naciones originarias —no reducidas o brevemente reducidas— e invadidos tardíamente. Uno está situado el norte de nuestro territorio, el otro al sur. A cada uno de los espacios mencionados les corresponden ecosistemas diversos. Por tanto, las Tierras Bajas, sería el término para denominar a este conjunto de espacios y ecosistemas heterogéneos que contienen culturas heterogéneas: originarias, migrantes e inmigrantes. Es tiempo de comenzar a dejar de concebir las Tierras Bajas como un espacio homogéneo.

³⁶ *Cfr.* René-Moreno, 1974: 203

utopía de prosperidad, tuvieron que desconstituir, en la práctica y en la teoría, el mito de la cristiandad indiana y su respectiva expresión material, la utopía reduccional de Mojos.

4.3. La Conquista Tardía

Cuando los borbones ocuparon el trono de la corona española en 1700 inmediatamente comenzaron a implantar nuevas ideas sobre la gestión de su imperio. Eran partidarios de la Ilustración. Las misiones jesuíticas aparecieron a la conciencia de los reyes de este linaje como territorios ajenos y extraños a su poder y proyecto colonial. En consecuencia, en 1767, los jesuitas fueron expulsados de todo el imperio español, desde las Indias hasta las Filipinas. Al marcharse la Compañía de Jesús dejaban tras de sí, a medio hacer, uno de los experimentos más inverosímiles de la Ilustración en tierras americanas: la cristiandad indiana.

Rápidamente, apenas expulsado el último jesuita de los llanos de Mojos y la meseta de Chiquitos, en el Alto Perú, los burócratas del régimen colonial que nunca habían pisado una hormiga ni sufrido la picadura de un mosquito mojeño, elaboraron ampulosos planes para mejor aprovechar las riquezas dejadas por los jesuitas en su repentino extrañamiento. “compraron los magistrados esos días á precio de oro unos enormes tomos,” –decía René-Moreno– “que pudieron con afán haberse en Chuquisaca en forma de adobes y remitiéronselos al gobernador de Mojos para que sobre este cimiento edificase secular y antiteocráticamente la nueva provincia.” (René-Moreno, 1974: 33) La primera reacción de aquellas mentalidades leguleyas y caducas, cuya voluntad de estatalidad se reducía al circuito Charcas-Potosí-Lima, consistió en enviar las Leyes de Indias a un lugar donde jamás rigieron ni podrían regir porque para ello hubieran debido existir antes estructuras coloniales típicas que jamás pudieron constituir.

El desconocimiento y desinterés de las tierras de misiones para el Estado colonial era vergonzoso, no solo porque estuvo su administración, durante casi un siglo, bajo el régimen de la Compañía de Jesús, sino, sobre todo, porque era un territorio de frontera, por tanto, de segunda categoría. Pero no solo eso, Mojos y Alto Perú eran completamente opuestos. Resultado uno de la hegemonía de un proyecto colonizador, producto el otro de una utopía indiana hereje. La fe era el único vínculo entre unos y otros. Fe que, no obstante, se revelaría distinta conforme el español fuese revelando su proyecto histórico de poder. El modo de producción misional era opuesto al modo de producción colonial porque el producto final se repartía y no se basaba en el trabajo esclavo: “Los misioneros mantuvieron como base de la organización social de las reducciones la organización que encontraron porque se dieron cuenta de la importancia de la comunidad para la conversión y la vivencia de la fe de los individuos,” (D’alía, 2008: 115); la politicidad del mojeño estaba fundada en la producción de obras de arte, música y la práctica de oficios técnicos (talabartería, zapatería, carpintería, etc.) las autoridades establecidas eran indígenas legítimamente electas y no existían grandes diferencias económicas entre los miembros de la comunidad; los centros urbanos estaban

racionalmente planificados y no crecían desordenadamente; el mojeño no buscaba sino vivir esta vida de modo agradable, no quería acumular porque, en su concepción, Mojos era una tierra hermosa y estaba viva y no era un gran almacén de mercaderías prestas a ser consumidas, transformadas, comercializadas. De ahí que Mojos aparecía a la conciencia estatal colonial como un territorio al que se debía conquistar, no tanto geográficamente, porque ya se sabía que existía y que estaba bajo el dominio de la Corona, sino administrativamente, o sea, mediante la ocupación real de las estructuras de gestión del sistema misional que, también, aparecía como un sistema opuesto y divergente al sistema colonial y, por ende, un lugar en el que indios y riquezas naturales no rendían tributo.

Pues bien, Mojos sufrió una Conquista Tardía que en su proceso reveló a sus héroes conquistadores. Surgió, la posibilidad de constitución de dos grandes personalidades, o sea, de dos grandes formas de ser políticamente en la historia. En Mojos nacieron dos grandes subjetividades que, con el transcurrir del tiempo, sufrieron mutaciones sin perder su esencia. Comprender a estas dos grandes personalidades nos permite comprender la politicidad del beniano contemporáneo: el burócrata y el cura.

Unos y otros expresaron a su modo la política colonial de este lado del país. Con el advenimiento de la república los curas mutaron en empresarios y los burócratas se dieron a la tarea de empeñarse en reyertas provincianas para conservar cargos que les permitan acceder a un cierto statu quo. Pero consideremos un poco más la tarjeta de presentación de estas dos personalidades ejemplares.

El obispo de Santa Cruz, ansioso por extender su obispado hasta Mojos pronto ordenó funcionarios eclesiásticos que, ante la inminente expulsión de los jesuitas, fueron reclutados *incontinenti* para ocupar los cargos vacantes de las misiones sin cuidar si su formación había sido completada. Es más, “De los cincuenta y cinco hombres que sirvieron en las reducciones entre 1767 y 1790, sólo veintidós (40%) eran sacerdotes.” (Block, 1997.: 192) Estos «curas» se dedicaron al comercio con Santa Cruz en detrimento de sus sagradas funciones (las cuales, en muchos casos, eran un pretexto para radicar en las misiones) Esquilmaban a los pueblos en donde radicaban; “en la práctica parecieron actuar como agentes de las actividades comerciales familiares radicadas en Santa Cruz.” (Block, 1997.: 191) El Gobernador Eimeric escribía a los oidores de la Plata que...

“en julio del año pasado de sesenta y nueve [1969] me encontraba de camino a San Pedro cuando me topé con algunos Canisianos que salían del pueblo y al preguntarles las razones, me respondieron ‘por el cura’... y me dijeron también que habían llegado Itonamas a San Pedro trayendo algunas cestas que su cura trataba de robar”.³⁷

Con los curas llegaron los Gobernadores. El espíritu de la nueva administración borbónica requería gente dispuesta a cumplir con su función de manera profesional y leal, al mismo tiempo que se dedicaba a instaurar la nueva política económica deseada:

³⁷ Citado en Block, 1997: 203

*se pondrá interinamente por Provincias a un gobernador a nombre de su magestad que sea persona de acreditada probidad y resida en la cabeza de las Misiones y atienda al gobierno de los Pueblos conforme a las leyes de Indias; y será bueno establecer allí algunos españoles, abriendo y facilitando el comercio recíproco.*³⁸

Una vez instalados en sus puestos lograron producir un excedente —que jamás pudo ser en la época jesuítica— a costa del empleo extensivo del terreno dedicado al cultivo de especies comerciales (cacao, caña de azúcar, etc.) y el incremento de la elaboración del sebo para su exportación. Al mismo tiempo, para mantener ese tren de producción requirieron explotar la mano de obra indígena. Surgió, entonces, el primer desencuentro entre proyectos históricos, entre españoles (civiles) y mojeños. Pero antes, debemos mostrar la estructura institucional a la que llegaron curas y gobernadores como caídos del cielo.

El sistema reduccional se extendió a lo largo de la franja que separaba las estribaciones andinas de las cuencas del Plata y el Amazonas. Su función geopolítica principal, si lo consideramos desde la perspectiva del Imperio español, consistió en proteger las posesiones españolas de las pretensiones portuguesas. Ello explica la facilidad con que la Corona concedió amplios márgenes de maniobra a la Compañía de Jesús durante la consolidación de su obra. En los hechos, las misiones eran un estado al interior de otro estado. Un estado «teocrático», ciertamente, pero con especificidades que lo destacaban de cualquier otra «formación asiática» despótica. Es decir, todavía resta por estudiar el sistema misional más allá de los prejuicios derivados de la leyenda negra jesuítica.

4.4. El deseo de la conquista: las estructuras misionales

En 1700 el jesuita Francisco de Altamirano llegó a Mojos con el cargo de Visitador, lo cual significaba que podía tomar decisiones trascendentales sobre la mejor manera de llevar adelante la empresa jesuítica. Así, después de haber hecho una gira de inspección por todas las reducciones, alcanzó ciertas conclusiones que determinarían la configuración institucional religioso-administrativa de las misiones de Mojos en sus líneas más fundamentales hasta bien entrado el siglo XIX.

El plan de acción del administrador era global: reunir la población nativa, satisfacer sus necesidades materiales, enseñarles una lengua común e instruirles en las artes, oficios y religión europeos. Resumiendo, el padre Altamirano proponía la creación de un mundo europeo en Mojos: en su modelo, los europeos establecían las reglas y los indios las cumplían; (Block, 1997: 79)

Al igual que el virrey Toledo solo que con fines diferentes, Altamirano potencio las posibilidades reales de construcción de la empresa jesuítica.

Fomentó la agricultura:

³⁸ Citado en Block. 1997: 184

Ordenó que se plantara arroz inundadizo, hortalizas europeas y caña dulce para enriquecer el inventario vegetal autóctono. Decidió que cada reducción tuviera vacas y bueyes para carne y transporte; gallinas, para carne y huevos. [...] mandó que cada reducción destinara tierras comunales para el cultivo de la caña de azúcar, arroz y algodón para su exportación a Charcas. (Block, 1997: 79)

Innovó el aparato productivo originario:

...decidió que los indios que vivieran en las reducciones debían recibir instrucción en oficios europeos tales como carpintería, albañilería y herrería. (*Ídem*)

Determino la forma de regir los asuntos públicos en la misión:

partiendo de la premisa de que “*la vida política conduce mucho para las costumbres cristianas* [...] Para introducir la vida política en las reducciones. Altamirano ordeno la forma de cabildo para el gobierno local. Ajustándose a los modelos españoles y a los de las reducciones paraguayas, hizo que los neófitos de cada reducción eligieran cada año a sus autoridades. Bajo la guía del sacerdote, estas autoridades hacen cumplir las leyes de la comunidad y castigan a quienes las transgreden. (*Ídem*)”

Altamirano buscaba con la implantación del cabildo como forma de gobierno la consolidación de su modelo utópico de cristiandad a la europea, pero no contó que, en la práctica, la autoridad sería ejercida también (y de modo más evidente) por los antiguos caciques tribales en quienes se delegó el cargo de jefes del cabildo. Esta institución europea, altamente funcional a la dirección jesuita, era europea solo en su forma, el contenido era indígena: “los jesuitas lejos de dejar de lado a los aborígenes para la planificación, cimentación y organización de cada reducción se apoyaron en la cultura moxeña, asumiendo la estructura precolombina como base de la urbanización de los evangelizados” (D’alia, 2008: 43)

Finalmente, fue Altamirano quien ordeno al P. Pedro Marban la sistematización de la lengua *moxa* para establecer una lengua hegemónica en el sistema reduccional. Bien pronto entendieron los jesuitas que no es factible constituir un proyecto estatal sin la lengua. Y es que, además de los insectos, la humedad y el calor los jesuitas encontraron uno de sus principales obstáculos a su proyecto en la lengua. Los nativos de estas tierras hablaban muchas lenguas. Ante esa confusión, primero se impuso la paciencia de aprenderlas, luego correspondió su sistematización gramatical, labor que correspondió de modo mejor logrado al P. Pedro Marbán con su monumental *Arte y vocabulario de la lengua Moxa*, editada en Lima en 1701. Lograda esto los *padres* se dieron a la tarea de enseñarla como materia elemental para los niños. Esta sistematización gramatical tenía como fin la uniformización progresiva de la multitud de lenguas vivas que todavía hablaban los neófitos de las reducciones en sus primeros tiempos. Los jesuitas requerían el manejo de una *lingua franca* para la mejor administración de sus misiones. Esa lengua fue la mojeña, no la española.

La división social del trabajo concebida por Altamirano requería fundamentalmente de dos clases: La familia y el pueblo. Los primeros se especializaban en algún oficio (herrerros, monaguillos, músicos, carpinteros, etc.) o ejercían cargos políticos de administración. Eran la élite de esta sociedad. Los segundos se dedicaban a labores de subsistencia (labriegos,

vaqueros, etc.) y construcción (obreros, ayudantes, etc.), eran la mano de obra de la sociedad reduccional. Altamirano concibió, pues, una sociedad estratificada y especializada, potenciada en su aparato productivo pero que no supo trascender las jerarquías sociales de la colonia, solo reproducirlas, confiando la tensión entre «los de abajo» y «los de arriba» a los lazos intrafamiliares existentes desde antes de la constitución de las reducciones, es decir, los lazos comunitarios, garantía de la cohesión interna de cada reducción:

como el poder y el privilegio dividían la sociedad reduccional, las redes intrafamiliares atravesaban la Familia y el Pueblo, dándoles cohesión. Estas redes tendían puentes entre las barreras culturales tradicionales existentes en la reducción y permitían que la población que se encontraba fuera de la élite accediera al grupo que detentaba el poder. (Block. 1997: 139)

A esta formación económico-social; a este sujeto comunitario mojeño, llegaron los curas y gobernadores, cuando llegó el lejanísimo estado colonial, cuando los jesuitas fueron expulsados de un territorio en el cual, durante casi un siglo, generaciones de mojeños vivieron y murieron sin haber experimentado el yugo español en su dureza y sordidez. Situación, por cierto, que fue drásticamente trastornada cuando los jesuitas fueron expulsados del imperio español para ser llamados a la santa sede, o fueron apresados para podrirse encerrados en mazmorras. La llegada de curas y gobernadores fue la primera tentativa por colonizar un territorio incolonizado, valga el término. Quizá ni la corona española, ni los curas rapaces, ni los administradores eficaces lo supieron, pero, desde el principio, unos y otros se empeñaron en destruir lo que estaban encomendados a cuidar. La cultura reduccional fue una obra titánica y heroica de construcción de dos civilizaciones. El fundamento de las voluntades aunadas por el consenso en cada reducción, en el sistema reduccional en su conjunto, fue la producción, reproducción y desarrollo de la vida del indígena amenazado de muerte por el sistema colonial imperante. Entre jesuitas y mojeños existió un evento constituyente, un acuerdo que no fue respetado por los nuevos administradores temporales y espirituales de Mojos, provocando, así, la destrucción de una civilización inédita en la historia: la cristiandad indiana. La destrucción de este proyecto es la conquista tardía de Mojos

4.5. Las primeras rebeldías contra el proyecto de poder colonial

Mojos, desde la expulsión de los jesuitas, dejó de ser aquel territorio clausurado al *imperium* español. Lentamente, curas y gobernadores fueron posicionándose en la nueva institucionalidad creada *ad hoc* para llenar el vacío de poder dejado por los jesuitas. Este posicionamiento, sin embargo, dejó en el aire aquellos términos implícitos del *consensus populi* originario. Veamos cómo.

Lázaro de Rivera, el segundo gobernador de Mojos en 1784, delinee los pilares estructurales sobre los cuales el sistema reduccional iba a redireccionar sus políticas económicas para alcanzar los propósitos mercantilistas anhelados por los borbones. El sebo, el cacao y el algodón serían los pilares de sus políticas públicas a las cuales denominó *Nuevo Plan*. Ribera

estabilizó los hatos ganaderos al concentrarlos para aumentar su número y dedico mayor número de vaqueros a su cuidado, logrando así obtener un número suficiente de reses para destinarlas a la producción de sebo consignada a la exportación. No obstante, surgieron en el acto los primeros síntomas de inviabilidad de su plan ya que "...para levantar un edificio sobre el sebo habría que haber sacrificado un gran número de ganado, mucho mayor que el necesario para alimentar a los indios de las reducciones." (Block. 1997: 195) Ribera también aumento los campos de cultivo de cacao y algodón hasta en un 700%. Introdujo mejoras en la elaboración y transporte de dichos productos. Logró, por fin, un excedente de 65.000 pesos en parte gracias a "la sustitución de los cultivos alimenticios y del empleo siempre en aumento de mano de obra india" (Block. 1997: 198)

Al fin, desde los chacos, estancias, ingenios, desde la fatiga y la humillación, el mojeño sintió sobre su corporalidad el peso de un nuevo sistema misional funcional a la producción de excedente para la Corona española pero que, en sus efectos, los esquilmba más y más

En 1792 llegó a San Pedro de Mojos el sucesor de Rivera, Miguel Zamora y Treviño. Para entonces el descontento de los indígenas ya había fermentado lo suficiente. Éstos, "acusaban a Zamora de no respetar sus costumbres, es decir las tradiciones de la cultura reduccional. También les imputaban el administrar justicia al margen de los cabildos locales y de obligar a los miembros de la Familia a trabajar en los campos." (Block. 1997: 187) No obstante los síntomas de descomposición, Zamora no supo medir la influencia real de las autoridades indígenas soliviantadas ante la codicia de los curas y la incompetencia de sus predecesores en el cargo.

Zamora no supo advertir la preponderancia de una élite indígena presente en todas las misiones mediante las alianzas familiares y que exhibían su condición mediante la ostentación simbólica de su cargo al ataviarse con géneros españoles propios de las autoridades. Para su reproducción en cuanto élites, era común el enviar a sus hijos a estudiar letras españolas a La Plata con tal de prepararlos para sus futuras responsabilidades como autoridades. Esta élite tenía un nombre puesto por los jesuitas: La Familia.

La Familia se revelaba como una verdadera élite autóctona consciente de su lugar e influencia en el sistema reduccional ante los abusos de poder de curas y gobernadores. Y fue muy hábil en conservar de modo certero ante las postreras autoridades españolas su poder empleando habilidosamente la jurisprudencia vigente. Cualquier acción en contra del orden político vigente de la cristiandad indiana podía ser denunciada por La Familia apelando a la institución española de la *Representación*. Así, el reclamo ante las autoridades apareció como una suprema estrategia. Los indios se aficionaron a explotar el abismo creciente entre gobernadores y curas, recurriendo a los unos para obtener justicia contra los otros. (Block. 1997: 206)

Pero las estrategias jurídicas no fueron las únicas. En ocasiones se actuó de hecho. En 1801 Zamora fue excolmulgado por los curas, situación que fue aprovechada por los indígenas para expulsarlo de Mojos por una simple iniciativa: El cacique de San Pedro, el canichana Juan

Marasa, llevo todo su menaje hasta la reducción de San Javier y a Zamora hasta Santa Cruz. Es decir, lo despacho fuera de las misiones sólo con lo que tenía puesto. Ante la impopularidad de los gobernadores el poder de los Corregidores (una especie de gobernador indígena) de La Familia gozaba de más legitimidad que nunca. Maraza, decían en ese entonces los indios, era el gobernador de Mojos.

...la violenta acción de Marasa y la capitulación de Zamora reflejan el poder de los caciques en las reducciones postjesuiticas. De hecho, la incapacidad de los curas y administradores para mostrarse dignos sucesores de los jesuitas menoscabó el poder de la dirección europea en las reducciones, favoreciendo al mismo tiempo el poder de la dirección autóctona. (*Ídem.*)

Zamora, para salvar su vida, dejó Mojos y fue sucedido por Antonio Álvarez de Sotomayor quien en 1804 quiso domeñar la ira de los autores de la expulsión de su predecesor. Diseñó un plan sencillo de castigo. El primero en su lista fue el cacique corregidor de Trinidad, Pedro Ignacio Muiba a quien encarceló provocando que Trinidad, San Pedro, Exaltación y otras reducciones se rebelen contra su autoridad incrementando aún más el descontento de las misiones con el poder colonial. Y, al igual que Zamora, prefirió abandonar Mojos para preservar su vida. Sucedióle Pedro Pablo de Urquijo quien intentó continuar con las directrices inviables del *Nuevo Plan* concebido por Ribera lo cual, como era de esperar, provocó la cólera de los mojeños quienes cercaron Trinidad. Corría 1811. Después de Urquijo se dio una corridilla de gobernadores temporales sin mayores novedades hasta que en 1819 llegó a Mojos quien habría de ser el último gobernador de la Corona y del Imperio español en estos territorios, Francisco Javier Velasco. Velasco era un militar enterado del conflicto entre patriotas y realistas que por todo el continente amenazaba con poner fin a tres siglos de dominación ibérica. Sabía que el acato a su autoridad peligraba por deslegitimación progresiva del orden colonial y que eran tiempos de polarización y muerte. Optó, entonces por ser aún más implacable que sus predecesores. Así, cuando el cacique de San Pedro, el canichana Juan Marasa, el despachador de Zamora, se negó a entregarle el bastón de mando de su corregimiento, le disparó a quemarropa matándolo en el acto, a plena luz, ante la vista de todos: “El resultado fue predecible y rápido. Los indios de San Pedro se levantaron, encerrando al Gobernador y a los curas en el depósito real. Todos fueron sacrificados cuando los insurrectos pegaron fuego al edificio,” (Block. 1997: 190) Hasta 1824, Mojos permaneció bajo la tutela de los caciques corregidores constituyéndose así en una auténtica república independiente del régimen español que solo claudicó ante el envío de un regimiento desde Santa Cruz un año antes de la independencia formal de Bolivia.

4.6. Del mito del poder colonial al mito del Desarrollo Infinito de la Modernidad en Mojos

Mojos alcanzó la independencia política y formal de Bolivia en 1825 pero no pudo independizarse de las estructuras sociales impuestas por curas y gobernadores. Lo mismo sucedió en el nivel ideológico en el cual, al mismo tiempo que se abandonaba el mito de El Dorado, se asumía el nuevo mito del Progreso Infinito. Se abandonaba un mito del poder como dominación para asumir, con gusto, otro nuevo. La concepción jerárquica racial heredada de los españoles fue transformada por el advenimiento del evolucionismo del británico Spencer, inspirado en la obra de Darwin. La economía colonial fue asumida por la nueva potencia naviera de turno, Inglaterra, con su nuevo *elán* jurídico de igualdad, propiedad privada y dejar hacer, dejar pasar. El Estado fue ocupado por los descendientes de criollos y españoles arrepentidos de su afiliación monárquica en las postreras horas de la derrota. Los que lucharon por una patria sin amo murieron en los campos de batalla o fueron condenados al ostracismo. La independencia de Bolivia significó, pues, el mantenimiento remozado de lo viejo a la par del advenimiento de nuevas formas viejas de dominación.

La independencia no significó ningún cambio a esta tendencia destructiva amparada en las buenas intenciones. La corona española envió a curas y gobernadores para salvaguardar el sistema reduccional, recién salido del huevo, hasta que este estuviera lo suficientemente maduro como para integrarse al sistema colonial en su conjunto. Estas dos personalidades, llegados a Mojos como conquistadores pacíficos, fueron los primeros en mostrar el paradigma del saqueo, o sea, el paradigma de la praxis política del nuevo proyecto de poder fundado, en esta ocasión ya no en el mito del poder colonial (el Dorado) sino en el naciente mito del poder de la Modernidad triunfante como Capitalismo: el mito del desarrollo o progreso infinito. Ambas personalidades son fundacionales de la vieja crónica y mal gobierno que desde entonces asoló a Mojos y los mojeños. Con los curas el comercio de mercaderías y cosas afines adquiere rango de negocio lucrativo y floreciente, entre y a costa de los indios; con los gobernadores, la élite política beniana toma sus primeras lecciones: lo que cuenta es mandar sobre Mojos, luego, los indios son útiles. Surgió así el marco mítico, en medio de estructuras coloniales supeditadas al mercado mundial hegemónico entonces por Inglaterra.

Veamos cómo.

Lograda la independencia, Mojos se mantuvo bajo la administración eclesiástica y civil de Santa Cruz hasta 1842, cuando cambia de nombre y es refundado como departamento del Beni por el entonces presidente de Bolivia, José Ballivián. Así, la historia da un nuevo vuelco para fijarse en nuevos quicios. Con el nacimiento del Beni asistimos a la mutación del mito de El Dorado en el naciente y triunfante mito del Progreso Infinito:

desde la perspectiva aventajada de los Andes, Mojos aparecía como una tierra de grandes promesas; un temprano burócrata republicano recopiló una serie de cuadros para ilustrar la riqueza de Loreto en 1829: calculando el valor del patrimonio del pueblo en ganado, tejidos y productos agrícolas, Rursindo Vargas

llegó a la cifra de 159:320 pesos, proyectando una ganancia del 10%, monto siete veces superior a los ingresos reales de los años treinta. (Block, 1997: 219)

Mojos, una vez más, atraía porque era el territorio de la promisión y la riqueza fácil aunque distante. Españoles y bolivianos, cruceños o andinos, no diferían en absoluto de aquello. Para todos ellos el Dorado siempre estuvo ahí aunque cambiase de nombre ya que el contenido continuaba siendo el mismo. Qué más daba, al fin, que el mito del poder fuese llamado, a partir de la creación del Beni, progreso. No dice, acaso, el lema del escudo departamental: «El progreso del Beni será obra de los mismos benianos». Desde la fundación del Beni, el mito del progreso, y su ideología pertinente y oriunda, el positivismo latinoamericano, ingresa en la selva amazónica e influye decisivamente en la suerte de quienes la habitan. A partir de entonces se vuelven reiterativas las alusiones al nuevo mito, tanto en cartas como en leyes, como uno de los motivos para la ocupación del territorio mojeño y amazónico. Ocupar, esto es, invadir *res nullius* (territorio lleno de árboles pero vacío de hombres) era la idea noble de la época. Alcanzarla ennoblecía y justificaba el enriquecimiento a costa del expolio de la naturaleza y los oriundos del lugar.

Estas son las palabras del ministro de Estado de Ballivián respecto a las razones para fundar un nuevo departamento:

El gobierno, continuando el sistema de creación y progresos del Beni, ha dispuesto con profusión adjudicaciones gratuitas de terrenos a cualquier individuo que lo ha solicitado en la comprensión del nuevo departamento.³⁹ [El subrayado es mío]

Las razones, sin embargo, no podrían solo inferirse de este corto fragmento sino fuera porque, en ese momento, el eje del mundo giraba sobre el Atlántico. Y Ballivián lo sabía. Su proyecto orientalista concebía a la Amazonía como una vía anegada pero practicable hacia el Moderno Mercado mundo hegemonizado por Inglaterra. La creación del Beni, a mediano plazo, formó parte de una estrategia geopolítica fallida para alcanzar el Atlántico que tenía como motivación profunda, esto es, mítica, a la libre empresa, la propiedad privada y el comercio que podría haber sido más pronto alcanzada si la conexión hubiese podido ser realizada de manera mediata. Tal fue el contenido del optimista decreto supremo del 18 de noviembre de 1842.

Considerando:

1° que los pueblos de misiones de la provincia de mojos se hallan reducidos a un deplorable estado de esclavitud, de opresión y de miseria, llegando al extremo de exigirse, aun de las mujeres, trabajos y servicios que no pueden sobrellevar;

2° Que las preciosas garantías de las diversas constituciones y leyes que se han dictado en la república a favor de los bolivianos, no han sido extensivas a los desgraciados moradores de aquellas vastas comarcas;

3° Que las abundantes fuentes que pueden derramar la prosperidad y la riqueza de aquella provincia y hacerla refluir sobre el resto de la república, se hallan obstruidas por el muy pernicioso sistema de un coloniaje mezquino y destructor que se ha establecido;

³⁹ Citado en GUITERAS, 2012: 208

4° Que el régimen gubernativo a que están sometidos los infelices indígenas de aquella provincia es contrario a la naturaleza, a la ilustración, a los principios constitucionales proclamados por la república y no puede continuar sin óprobio del gobierno que lo autorice;

5° Qué es un deber del gobierno procurar el aumento de la riqueza pública, objeto que no se puede conseguir sin propiedad, sin comercio y sin los demás géneros de industria.

Con este decreto, se abrían las puertas de Mojos al Mercado Mundial y al emprendimiento de cuanto arrojado hombre quisiera. Así comenzó a conformarse la sociedad beniana moderna. Pronto entraron en escena los sujetos capaces de llevar adelante tal proyecto: Los carayanas. Con ellos llegó el floreciente proyecto liberal de la época y en ellos adquirió consistencia existencial, es decir, realidad histórica.⁴⁰ Los carayanas consolidaron el proyecto histórico de la Modernidad en la amazonía. Ellos fueron los sujetos que hicieron del poder como dominación una realidad palpable. Ellos instauraron el orden vigente que todavía predomina en el Beni.

4.7. Surgimiento de un nuevo proyecto histórico contra-hegemónico: la utopía de la Loma Santa

Debemos distinguir entre mito y utopía. Debemos, también, aclarar el significado concreto de proyecto histórico.

El mito puede expresarse explícitamente como un relato sobre el origen del mundo. Y, así como describe el origen, también describe los marcos en base a los cuales el mundo creado puede sostenerse. El mito, entonces, es una concepción de la realidad. Por ello, sostener que los mitos corresponden únicamente a etapas históricas anteriores de la humanidad es no saber entender ni la función de los mitos en la organización política del actual mundo globalizado ni saber, por lo mismo, advertir su presencia ineludible para el ejercicio del poder.

El mito, pues, no es solo un relato fantástico, sino, sobre todo, es un marco categorial, esto es, una constelación de ideas que sostiene el ser humano sobre lo posible e imposible de ser históricamente realizado. Los griegos, por ejemplo, merced a sus mitos, organizaron una sociedad esclavista, de democracia y reducida a los hombres propietarios. La polis era, para ellos, el lugar ideal donde la armonía —concepto cardinal de su organización política— en los hechos, existía. No podía ser de otra manera so pena de reproducir la organización política de los bárbaros, o sea, de los pueblos de la Europa de entonces. Y, sobre todo, no podía ser de otra manera porque los dioses griegos estaban así organizados. Vivían en el Olimpo, preocupados a tiempo entero en vigilar, sancionar y castigar a quien, como Prometeo, osara trasgredir el orden divino establecido. Para los griegos, los dioses gozaban la historia y los seres

⁴⁰ Para nuestra desgracia, esta etapa histórica del Beni no ha sido, todavía, suficientemente estudiada por los especialistas, es decir, por los historiadores. Existen, es cierto, investigaciones recientes que arrojan luz sobre un periodo en el cual surge una nueva elite descendiente espiritual de los curas y gobernadores por ejemplo, la obra de la historiadora española GUITERAS M., *Anna. 2012. De los Llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni. 1842-1938. Instituto de Misionología-Editorial Itinerarios-Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia: Cochabamba*

humanos la padecían como *Moirra*, esto es, como destino. El relato de la *Odisea* de Homero, sin embargo, es una excepción a este modo mítico de concebir la realidad pero solo confirma la regla por excepción.

El marco categorial mítico, pues, es el fundamento epistemológico desde el cual planteamos la posibilidad o imposibilidad de proyectos históricos que constituimos en función de utopías. ¿Qué entendemos por utopías?

La utopía aparece como concepto político desde el momento en el cual el ser humano comienza a experimentar el poder ser dueño y señor de la historia. En ese marco, podemos situar el surgimiento de la utopía en dos momentos históricos: El primero puede ser localizado entre el antiguo Egipto e Israel. Podría, entonces, tratarse de la utopía política más antigua de la humanidad. Hablamos de la Búsqueda de la Tierra Prometida o del Éxodo. Esta utopía está narrada como un relato simbólico de un pueblo sometido a servidumbre y esclavitud en el Egipto de los faraones. El pueblo, entonces, asume un mito: el mito del Dios que salva a su pueblo

Yavé dijo: «He visto la humillación de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltrataban sus mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos, y por esta razón estoy bajando, para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel, al territorio de los cananeos, de los heteos, de los amorreos, los fereceos, los jeveos y los jebuseos. El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto cómo los egipcios los oprimen. Ve, pues, Yo te envío a Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel.» *Exodo 3, 7-10*

Este Dios elige a un héroe que acepta su misión: Moisés. Este héroe es considerado como el estadista del antiguo Israel, o sea, como el constitutor del Estado israelita. Surge, entonces, del mito, un héroe y una utopía: un lugar en el cual, en efecto, los esclavos del Faraón podrán ser libres, dignos y podrán alimentarse con leche y miel. Con el relato del Éxodo, surge la conciencia de la dignidad del ser humano, es decir, la conciencia de ser señor y no esclavo lo cual, al fin, implica la consciencia de poder constituir su propia realidad en función de un utopía.

El segundo momento histórico del surgimiento del concepto de utopía surge en la Europa colonizadora y exploradora del mundo de los siglos XV y XVII. Moro en Inglaterra y Campanella en Italia dan expresión a la ampliación del horizonte histórico y existencial de la, hasta entonces, medieval y atrasada Europa. Ambos pensadores muestran que, a partir de entonces, el ser humano puede asumir su destino no como inexorable sino como alternativa. Los territorios descubiertos para la consciencia geográfica y cultural europea no son simples lugares donde abundan los recursos naturales sino son, ante todo, lugares en los cuales el ser humano puede constituir la civilización cristiana europea desde nuevos cimientos. Un *Nuevo Mundo* es posible. Esta utopía fue asumida por los *pilgrims* británicos, en particular por los cuáqueros y, al fin, formo parte de la ideología del Estado norteamericano en su expansión hacia el *far west*: Estados Unidos estaba destinado, por la providencia, a conquistar los territorios de salvajes pieles rojas para construir, en los hechos, el Nuevo Mundo. A esta utopía

la denominaron *Manifest Destiny* y formo, en efecto, al moderno Estado norteamericano, capitalista, imperialista y conservador religioso de la actualidad.

La utopía es un concepto que expresa la idea de sociedad deseada. Su expresión no siempre aparece arropada por un lenguaje religioso explícito aunque, su formulación es siempre religiosa, o sea, aparece como una promesa más allá de lo presente. En ese marco podemos hablar de las utopías extremas modernas más influyentes: del Estado socialista o del Estado capitalista; de la utopía del mercado total o de la centralización del mercado, etc.

Para ser realizada, la utopía requiere ser concretada como un proyecto pues, de otro modo sería solo un bello e inútil pensamiento que sueña con superar las condiciones negativas del presente. El proyecto, pues, brinda las posibilidades reales de implementación de la utopía en un espacio y tiempo determinados. El proyecto histórico, entonces, es siempre un proyecto de poder en cuanto las voluntades que lo sostienen procuran organizar la realidad según una idea de sociedad, o sea, según una utopía. No podemos cambiar la sociedad si no nos asumimos como poderosos, o sea, capaces de hacer historia. Pero, el poder ser poderosos requiere de mediaciones factibles, legítimas y materiales. El proyecto histórico, permite, pues, discernir cuales de todas esas mediaciones podrían ser desarrolladas y con qué sentido.

En todo caso, mito, utopía y proyecto, no siempre pueden ser bien distinguidos unos de otros. Un proyecto histórico puede revelarse, en el transcurso de su realización como un mito y un mito devenir utopía o ser, simultáneamente, mito y utopía.

Pues bien, la política es el espacio donde los mitos, proyectos y utopías aterrizan. Aterrizan y pugnan en la tierra como en el cielo. El modo de ejercer el poder no está solo determinado por la normativa, las instituciones, las prácticas acostumbradas, las posibilidades tecnológicas. El poder adquiere sentido al interior del relato mítico que le presupone. La normativa, las instituciones, las prácticas acostumbradas, las posibilidades tecnológicas, etc., son discernidas según el mito constituyente que es como la última palabra, el «así es la vida». Por eso son mitos del poder, porque determinan marcos categoriales al interior de los cuales podemos distinguir lo posible de lo imposible. Definen utopías que luchan históricamente por imponer proyectos de sociedades. Pero cada época histórica tiene sus retos y el ser humano echa mano de los mitos más convenientes, los crea o los recrea.

Que el poder se base en un mito no significa que el poder sea dominación. Mito no es sinónimo de opresión, oscurantismo. Existen mitos del poder que son mitos liberadores. Existen desde el principio de la historia, es más, el cristianismo está fundado sobre el mito del ser humano que se hizo Dios que puede expresarse así: que la humanidad del ser humano haya sido divinizada significa que el ser humano no puede ser sujeto de ningún tipo de oprobio. Otro mito fundante nos llega desde el judaísmo. Se trata del mito del Éxodo, de los esclavos que salen de Egipto para buscar su libertad en una tierra que mana leche y miel. En ese marco, los mitos del poder tienen sus respectivos dioses.

a) La rebelión de los guayochos

Ya vimos como el español primero (en sus diversos personajes), luego sus descendientes, el carayana y el Estado boliviano poseído por ideas extranjeras, actuaron teniendo siempre como referente último de su acción un mito del poder como dominación. Hasta el momento hemos manifestado el mito del poder del conquistador. Ahora nos toca mostrar el mito liberador del pueblo mojeño. Se trata del mito de la Loma Santa. Este mito es la respuesta de los mojeños al mito opresor y sacrificial del progreso o desarrollo infinito de la modernidad.

En base a estas aclaraciones analicemos el mito de la Loma Santa y sus implicaciones políticas.

Si analizásemos solo formalmente el relato difícilmente podríamos entender el significado del mito para su contexto. Debemos mostrar el mito en su situación originante. Solo entonces adquiere capacidad de convocatoria. En principio, el mito de la búsqueda de la Loma Santa es el siguiente:⁴¹

...Antes de que el gran capitán se fue de nosotros para quedarse allá, él nos contó:

En una colina, rodeada por una inmensa llanura, vive un viejo que espera a los Moxeños, actualmente sufridos por ser peones de los “carayanas”. El viejo puede ser indistintamente fuerza de Dios o el mismo San miguel en persona.

Quienes quisieran entrar tienen que dejar lo que tienen con la seguridad que lo encontraran allá a su llegada, e ir todos los moxeños a la Loma Santa guiados por el Mesías, para poder llegar allí hay que bregar harto, puej hay caimanes, tigres, víboras y toda clase de bichos. También hay que pasar por una montonera de curichis y bajíos, navegar por ríos y jalar la canoa por yomomales, cualquier cosa que pasan y ya se mueren, se va danzando, cantando y rezando todos; luego, al llegar a cierto lugar se deja la ropa puesta y se pone la blanca, hay que dejar ir las canoas por la corriente, porque desde allá solo se puede ir a pie. Hay que pasar por una laguna que lleva a la Loma Santa, tiene que ir la familia entera, solo se admitía hablar en lengua moxeña y estaba prohibido el uso del castellano. Todos tenían que estar casado (aun los niños de corta edad). Los malos no entran porque es el camino de Dios, es el camino par llegar a la Loma Santa; los de buen corazón llegan allá, los que piensan mal no llegan.

⁴¹ Hay muchas versiones sobre este mito pero todas coinciden en lo fundamental. Cfr. RIESTER, Jürgen. 1976. *En busca de la Loma Santa*. Amigos del Libro: La Paz-Cochabamba. Nosotros nos servimos de la versión manuscrita hallada por el religioso jesuita Víctor Villavicencio a principios de los 90's del siglo pasado en el Parque Nacional Isiboro- Sécure. La «carta» manuscrita fue citada por partes en D'Alia, 2008: 91-102. Es la obra de la cual nos servimos.

La Loma Santa está encantada, pues los Carayanas la ven y no se dan cuenta de que es ella; pero allí los mojeños van a encontrar de todas clases de chacos, ganado y animales de montes para cacería. Allí no falta nada y todo es bien bonito, los demás que ya viven allá son como nosotros pero nadie se pelea con nadie y todo lo que hay alcanza pa' todos.

Es seguro que la Loma Santa está allá, pero no podemos hallarla andando solo. Debemos buscarla todos juntos. Los que andan solos no la hallan, serán terminados. Todos los mojeños deben andar juntos, entonces hallaremos la felicidad en la Loma Santa...

Todo este relato tiene un con-texto, una situación que da sentido liberador al texto. Este contexto adquiere un significado para el sujeto que lleva adelante la realización de su liberación en función a un mito, utopía y/o proyecto. Por tanto, esta situación es leída desde un universo de significados. En este caso, el contexto de opresión que experimentó el pueblo mojeño es leído, por ellos mismos, indígenas cristianizados, desde el libro del éxodo:

1º El pueblo esclavo en Egipto:

Miren, los israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros; vamos a vencerlos con astucia, porque si no crecerán; y si se declara la guerra, se aliarán con el enemigo, nos atacarán y después se marcharán de nuestra tierra. Entonces, nombraron capataces que los explotaran con trabajos forzados en la construcción de las ciudades granero de Pitón y Ramsés. Pero cuanto más los oprimían, ellos más crecían y se propagaban. Hartos de los israelitas, los egipcios les impusieron trabajos penosos, y les amargaron la vida con dura esclavitud, imponiéndoles los duros trabajos de la preparación de la arcilla, de la fabricación de los ladrillos y toda clase de trabajos del campo. *Éxodo 1, 9-14*

El pueblo mojeño padece las exacciones de los carayanas que se amparan en las leyes liberales para justificar la ocupación de tierras comunitarias. La fe cristiana es solo aparente porque no hay coherencia entre lo que se dice y lo que se practica. El auge de la goma causa gran mortandad:

...los vejámenes que sufrimos de los carayanas; se nos lleva río arriba y río abajo, y hasta el [río] madera mismo, en donde tantos perecen, por lo que nos quieren dar, y si no les servimos a gusto, nos dan guasca; ya no nos han dejado ni un palmo de tierra en donde hacer un chaco o levantar una casa; de ellos solo aprendemos vicios, sobre todo la embriaguez; ridiculizan e impiden a la fuerza nuestras fiestas y practicas cristianas, y de esta manera pronto perderá el pueblo su religión del todo.⁴²

La llegada del hombre blanco-mestizo a los llanos de Mojos fue una desgracia para los mojeños, herederos de la cultura reduccional. Las estructuras institucionales de gobierno indígena, el cabildo y la familia fueron desplazadas por autoridades ajenas a su propia politicidad. La burocracia estatal se incrementó aún más que en la época de los gobernadores españoles. En cada pueblo existía un corregidor, representante del Estado, concomitante al corregidor del cabildo indigenal. Los comerciantes ya pudieron instalarse definitivamente en las poblaciones y adquirieron una gran capacidad de influencia en los asuntos públicos colocando en muchos casos en apuros a los mismos caciques al tornarse sus acreedores. Por fin, “los jefes

⁴² Gomez de Arteche. Citado en Guiteras, 2012: 192

autóctonos de Mojos fueron quedando marginados a medida que la estructura social se iba haciendo más estratificada, más elitista, más homogénea.” (Block, 1997: 236) Una época terminaba con el ingreso del Estado boliviano a Mojos y del mercado mundial. Las estructuras reduccionales, base del poder de los caciques indígenas, al ser desplazadas llevaron consigo las relaciones de poder indígenas establecidas en la época colonial a su casi extinción. Asistimos a la crisis del sistema misional, de la cultura reduccional, de sus instituciones, de su temporalidad festiva; es la crisis de una comunidad milenaria amenazada de extinción por etnofagia, sometimiento servil y esclavizamiento masivo. El proyecto utópico de una cristiandad indiana sufre su mayor embate desde la expulsión de los jesuitas.

Esta crisis no fue producida por las contradicciones internas de la comunidad. Existían, es cierto, conflictos interétnicos pero fueron superados por una fe común y un producto social distribuido equitativamente. La crisis es efecto de la injerencia de un sujeto externo a la cultura reduccional con superior capacidad bélica y justificado por el marco jurídico de la república liberal. Este sujeto ha invadido el espacio de la comunidad para, desde la comodidad de emplazamientos ya logrados en medio de la selva, desplazarse luego a regiones plenas de recursos naturales para su explotación. El carayana (hombre blanco), pues, necesitaba de las poblaciones reducidas de Mojos para continuar con el proyecto de Ñuflo de Chávez, el fundador de Santa Cruz: control del eje norte-sur; explotación de recursos naturales. Y todo ello mediante la invasión y población de territorios con españoles, es decir, cruceños descendientes de españoles. El descubrimiento de la quina en el alto Amazonas solo permitió fortalecer al sujeto emprendedor y aventurero que mediante el expolio de los recursos naturales y el empleo de mano de obra barata y, en los hechos, esclava, comenzó a constituir densidades estructurales pertinentes a su proyecto histórico.

En el proceso de extracción de la quina los mojeños fueron empleados como expertos remeros. Llevaban desde los centros de Acopio de Reyes y Santa Rosa los embalajes de cascarilla de quina hasta La Paz merced al transporte fluvial que el río Beni permitía. De este modo, muchos mojeños emigraron desde sus núcleos poblacionales estableciéndose en otras poblaciones cuyo origen no era reduccional. Las comunidades comenzaron a ser desestructuradas. Pero el verdadero infierno comenzó en 1870 cuando Goodyear perfeccionó la vulcanización del caucho (*Hevea Brasiliensis*) provocando así su demanda masiva para la naciente industria automotriz que requería de neumáticos para las ruedas de sus automóviles. La demanda era evidente y jugosas las ganancias de quien supiera satisfacerla pero la materia prima solo existía en la selva amazónica. No tardo, entonces, en ser implementada todo un sistema de división social del trabajo que comenzaba con la figura del *enganche* y acababa en la figura jurídica de la Ley de Tierras Baldías de 1905.

El enganche consistía en la suscripción simbólica de un contrato mediante el cual el empleador (blanco) prometía un enriquecimiento rápido al crédulo indígena cuando, en la realidad, una vez sacado de su comunidad era llevado al Alto Amazonas donde se lo explotaba, sin paga,

adeudándolo con la pulpería de la barraca que le vendía sus productos a precios astronómicos y embrutecía fomentándole el vicio por el alcohol.

Edward D. Matthews calculó que, entre 1862 y 1872, el Beni perdió anualmente un promedio de mil hombres. Y sabía a dónde se habían dirigido: “*la razón de esta baja de la población india [de Mojos] hay que encontrarla, sin duda, en los funestos efectos para Bolivia de la recolección de la goma en los ríos Madera y Purus*” (Block, 1997: 232)

La Ley de Tierras Baldías buscaba controlar un territorio incontrolable. Fue emitida en el espíritu liberal de la época, confiada a la sencillez de los principios del mercado y la estrechez de un Estado que ya estaba comenzando a ser ocupado por la Rosca Minera. Sus propósitos eran simples: “ejercer un control más exhaustivo de la propiedad de la región y asegurar la entrada de ingresos a las arcas estatales.” (Guiteras, 2012: 175) En lo esencial, sin embargo, continuaba con el espíritu civilizatorio del proyecto orientalista de Ballivián de ocupar la *res nullius* amazónica desplazando al salvaje, de traer el Mercado al desierto verde, la igualdad, las buenas leyes y la propiedad a Mojos permitiendo la compra de hasta 20.000 hectáreas por lote solicitado.⁴³ Por ello: “entre los años de 1905 y 1915 tuvo lugar un auge sin precedentes en las solicitudes de tierras por parte de grupos blanco-mestizos.” (Guiteras, 2012: 231) permitiendo la consolidación de una élite venida desde Santa Cruz con los Curas, primero, los comerciantes después; que luego mutaron en empresarios de la goma; que luego acapararon tierras en Mojos para volverse ganaderos y madereros. Esta es la genealogía del poder de la actual élite económica-política del Beni que hoy es tal a costa de impedir “la expansión de la frontera demográfica, la urbanización, etc., de las Tierras Bajas, y en especial del área amazónica;” (Guiteras, 2012: 235)

2º El pueblo marcha hacia su liberación. Abandona Egipto:

El Señor Dios de sus padres, de Abrahán, de Isaac y de Jacob, se me apareció y me ha dicho: Los tengo presentes y veo cómo los tratan los egipcios. He decidido sacarlos de la opresión egipcia y hacerlos subir al país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel. Ellos te harán caso, y tú, con las autoridades de Israel, te presentarás al rey de Egipto y le dirás: El Señor Dios de los hebreos nos ha salido al encuentro, y nosotros tenemos que hacer un viaje de tres jornadas por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor nuestro Dios. *Exodo 3, 16-18*

Se inició así un éxodo de las reducciones hacia el campo. Sin embargo, los mojeños no retornaron a su antiguo modo nómada de existencia. La cultura reduccional, obra fusionada de jesuitas y autóctonos los dejó marcados para siempre. Los mojeños se alejaron de los núcleos poblacionales crecientemente ocupados por los blancos solo para fundar otras poblaciones donde pudiesen producir, reproducir y ampliar su vida según su mito liberador de la cual ellos eran portadores existenciales.

⁴³ El solicitante podía pedir más de un lote y debía pagar la irrisoria suma de 10 centavos por hectárea si la declaraba para uso agrícola o 10 bolivianos si la dedicaba a la extracción de goma, *hevea brasiliensis*.

Mis ya abatidos paisanos, quienes viendo que paulatinamente se les despoja de los más cercanos y mejores terrenos que cultivan en proporción a su mezquina arbitrio, hace [...] tomado el recurso, bien a pesar suyo de emigrar del centro civilizado de esta capital ya a largas distancias y ya a las mortíferas regiones del Madera, abandonando con dolor a sus familias, pero llevando el íntimo convencimiento de llevar allí una mejor vida o de merecer una especial consideración como seres racionales.⁴⁴

En esas circunstancias surgió un líder religioso, un profeta indígena en el sentido estricto del término. El Moisés que guía al pueblo elegido a su liberación:

Así las cosas, apareció en San Lorenzo, uno de los nuevos pueblos fundados al huir de Trinidad, un anciano itonama, Andrés Guayocho, que compartía la suerte de los trinitarios. Se presentaba como profeta enviado por Dios para ayudar a su pueblo. Predicaba que el fin del mundo estaba cerca; que Dios quería que su pueblo fuera San Lorenzo, y no Trinidad, que era un pueblo perdido; que Dios se había compadecido de los trinitarios y los llevaría a tierras nuevas donde vivirían felices y en paz.⁴⁵

Miles de indígenas agobiados por la servidumbre y la humillación oyeron la convocatoria de Guayocho, su nuevo sacerdote, (*choquigua* en itonama) y cogiendo solo las cosas indispensables tomaron rumbo a la selva del Sécuré, hacia San Lorenzo, el nuevo rancharío fundado por este profeta. El entonces prefecto Daniel Suarez lo recuerda como la suma de perversidades atávicas:

resto último de las supersticiones primitivas de esta raza. [Él, Guayocho,] Supo explotar esos odios, halagar las pasiones más vergonzosas, engañar la supersticiosa credulidad de los suyos, haciéndose creer, mediante su ventriloquismo, en la próxima ruina de Trinidad y de la raza blanca, en la encarnación de Dios en su persona, y en la necesidad de abandonar la iglesia de Trinidad y a su párroco. Constituyéndose en la capilla de San Lorenzo, al lado de las imágenes de los santos, en verdadero objeto de adoración, disputó al pastor de Trinidad sus ovejas, el culto a Dios y los hombres a la civilización.⁴⁶ [lucha de dioses: lucha política].

Las estancias fueron vaciándose de peones y los enganchadores, cada vez más en lo sucesivo, hallaban pueblos despoblados donde no se podía encontrar ni hombre, ni mujer para enviarlos al Madera que era como fueron enviados los indios a la Mita en Potosí: para no volver jamás. No tardo, entonces, el vecindario de Trinidad en quedar perturbado ante la ausencia de tanto indio fugado ya al monte en pos de una utopía: La Loma Santa

Esto preocupó sobremanera a los carayanas de la ciudad y fue rápida su reacción. Enviaron treinta rifles a San Lorenzo. Estos llegaron a la población después de haber profanado templos y mujeres indígenas en el camino. Llegaron sin invitación y se instalaron en el templo de la población como si nada hubiese pasado.⁴⁷ No pudieron vivir una noche más. Fueron inmolados por los indígenas prófugos que indignados hicieron una matanza de veintiuno de ellos huyendo el resto hacia Trinidad. Al enterarse de ese suceso, los carayanas fueron poseídos

⁴⁴ Citado en Guiteras, 2012: 190

⁴⁵ Jorda, Enrique. "Pueblos mojos y su aportación al quehacer nacional de Bolivia." *op. cit.*

⁴⁶ Citado en RENÉ-MORENO, 1974: 76 [el subrayado es mío]

⁴⁷ El episodio recuerda a la masacre de Mohoza durante la Guerra Civil entre La Paz y Sucre. La historia aparece como una gota de agua idéntica, la una a la otra.

por el delirio de persecución. En su temor concibieron que los indios tuvieran planeado hacer desaparecer Trinidad del mapa y a ellos con la ciudad.

El 9 de mayo de 1887, fiesta de la Ascensión, los trinitarios de Trinidad con su cabildo se dirigieron inocentemente al templo a celebrar la festividad. Hombres y mujeres fueron sacados al cuartel. Las memes (mujeres mayores) recibían de 200 a 300 azotes y los taitas (hombres mayores) de 500 a 600, para que declararan lo que querían a los blancos.⁴⁸

Para evitar la muerte muchos mojeños huyeron al monte y tras ellos cien rifleros carayanas cargados de odio para encontrarlos y escarmentarlos. Los rifleros se dirigieron a San Lorenzo para incendiarla, cogieron a Guayocho y le azotaron hasta matarlo. De este modo demostraban los carayanas la capacidad de imponer su proyecto.

b) La búsqueda de la Loma Santa... y su fracaso

3° *La llegada a la Tierra Prometida:*

La Tierra Prometida es la Loma Santa. Pero no se trata de una promesa futura. Es una realidad que se debe alcanzar con muchos esfuerzos poniendo incluso la vida en riesgo:

“Quienes quisieran entrar tienen que dejar lo que tienen con la seguridad que lo encontrarán allá a su llegada, [...] para poder llegar allí hay que bregar harto, puej hay caimanes, tigres, víboras y toda clase de bichos. También hay que pasar por una montonera de curichis y bajíos, navegar por ríos y jalar la canoa por yomomales, cualquier cosa que pasan y ya se mueren,”⁴⁹

Acaecida la gran represión en Trinidad y San Lorenzo quedó todavía un resto de esclavos fugitivos que se establecieron en la margen occidental del río Mamoré. Así nacieron las poblaciones de San Lorenzo (reconstruida), Rosario, San Francisco, San Ambrosio, San Antonio, Todos Santos y otros rancheríos que todavía hoy existen. La búsqueda de la Loma Santa alejó a los mojeños del yugo carayana y los llevó a poblar lo que hoy conocemos como el TIPNIS.

Y fue en estos núcleos donde, alejados de la población criolla, los indígenas reformularon el patrón cultural heredado de los jesuitas a través del cabildo, el ordenamiento urbano, las actividades agrícolas, ganaderas, artesanales y, en gran medida, la praxis religiosa y festiva católica. En síntesis, reimplantaron el ordenamiento social, político, religioso y ritual de la comunidad. (Cfr. Guiteras, 2012: 194) La utopía indígena cristiana volvía a renacer. Al frente de este nuevo proyecto estaba un nuevo héroe: José Santos Noco Guaji, el «corregidor ejemplar», ávido lector de cuanto pasaba en el escenario local y nacional. Hablaba y escribía muy bien el

⁴⁸ Jorda, Enrique. “Pueblos mojos y su aportación al quehacer nacional de Bolivia.” *Moxos. Una limnocultura*. <http://www.ceam-ong.org/publicaciones-y-recursos/publicaciones/moxos-una-limnocultura> (29/05/2012)

⁴⁹ D’alia, 2008: 91-102

mojeño y el español. Era el último de los grandes corregidores-caciques ilustrados y representaba a toda la región del Sécore. Era el *Fac Totum* entre el río Sécore y el río Mamoré. En esa región, por mandato suyo, ningún hombre blanco-mestizo podía permanecer por más de 24 horas. Podemos resumir los lineamientos generales de su proyecto en tres aspectos:

1. Conformar un espacio propio donde se respete la identidad indígena sin renegar del Estado boliviano:

Desde este pueblo apartado que fundo mi antecesor [San Lorenzo] *Guayocho*, buscando un asilo seguro para nuestra raza desheredada [...] cuyo intérprete me reconocen, naturales y blancos, quiero también decir [...] a los hombres dirigentes de los destinos del país y a los representantes del departamento que nosotros [...] pertenecemos a la familia boliviana y tenemos derecho a que se nos dispense la misma protección.⁵⁰

2. Conservar y fomentar el culto de la praxis católica como forma de integración a la civilización:

...nos enseñen a nosotros y a nuestros hijos el *castellano*, porque el idioma es un fuerte vínculo de unión [y] que se nos fomente el culto católico, que nos sustrajo del barbarismo y nos incorporo hace dos siglos al régimen de la civilización en el que permanecemos fieles, conservando nuestros cantos y danzas, que nos enseñaron nuestros verdaderos padres los Jesuitas.⁵¹

3. Una mayor y más equitativa participación en la distribución del producto social.

...que con las maquinas nos enseñen a explotar, con mejor provecho, las privilegiadas riquezas de nuestro suelo [...]

Si el ganado cerril se ha de hacer partija entre los ahijados del Gobierno, se nos adjudique en lotes [...] como a primeros comunarios y ocupantes del suelo⁵²

Santos Noco murió en 1926. Su proyecto nunca prosperó y las tierras de la orilla occidental del Mamoré comenzaron a ser lentamente invadidas por los carayanas. La utopía de la Loma Santa tuvo que esperar aún más tiempo para su realización.

4.8. La Tierra Prometida

Mojos es una planicie que abarca alrededor de 200.000 km². Se encuentra en toda su extensión en el departamento del Beni, alejado de la cordillera de los Andes y del grandioso río Amazonas, lo cual resulta en una peculiar conformación de sus ecosistemas determinando por

⁵⁰ Carta de José Santos Noco publicada en *La Democracia*, "Inserciones" (Trinidad, n° 72, 09/07/1905) Citado en Guiteras, 2012: 197

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

ello su difícil acceso y, hasta hoy, aislamiento natural del resto del país. ¿Fue así desde la época precolombina?

Desde el espacio aéreo, cuando se contempla su superficie nos pareciera estar contemplando la anatomía viva de la tierra, las arterias: sus ríos; su sangre: el agua. Miles de lagunas salpican todos estos llanos. Es como si la vida hubiese tenido un gran parto, una gran expulsión de vivientes desde sus entrañas y fuesen estos ríos, estas aguas y estas lagunas restos de sangre eterna incoagulable, regados por toda la superficie de su piel vegetal.

Los primeros habitantes de estas aguas llegaron caminando desde lejos, desde el Caribe llegaron a las costas de lo que hoy conocemos como la actual Venezuela. Fueron los Arawak, un pueblo caminante que al llegar a estos llanos se volvió también navegante. Llegaron a Mojos para amarlo y crear su destino. Así como crearon en medio del agua un mundo de la vida, una «Limnocultura», esto es, una cultura cuya concepción de la realidad está ligada a su relación orgánica con el agua.

El agua en Mojos significa riqueza, riqueza biológica, productividad, y el manejo del agua en Mojos significa la posibilidad de sustento, la comunicación a través de sus ríos y canales, el alimento de sus gentes.⁵³

Mojos solo cuenta con dos estaciones, la estación seca y la estación de lluvias. La transición de una estación a otra es muy marcada, muy dramática. Esta siempre inevitable presencia y necesidad del agua pareciera contraria a la inmensa riqueza ictiológica y vegetal, que así como pulula y hierve de vitalidad en la época de lluvias (de octubre a marzo), sabe adaptarse a la época seca, escondiéndose entre el barro hasta que éste seca completamente.⁵⁴ Si pudiésemos elevarnos hasta una altura considerable, en el aire podríamos distinguir las zonas del bosque en galería del norte y que limitan con las estribaciones andinas (el Isiboro-Sécure), un santuario de aves al cual Guayocho dirigió a su pueblo para ser digno y vivir en paz consigo mismo y con la tierra. En este lugar la sabana abierta ofrece el paisaje más característico del Beni, con el sol del ocaso incendiando las pampas; los inmensos y dañinos hatos vacunos que engordan el bolsillo de los grandes ganaderos; las tierras colindantes con los ríos más caudalosos: Beni, Mamoré, Guaporé.

Surgió, pues, en esta tierra hermosa una subjetividad capaz de saber tanto adecuarse a los ritmos de la naturaleza como de saber recrearla para sus particulares propósitos de sobrevivencia:

⁵³ “Prologo”. 29/05/2012. *Mojos. Una limnocultura*. “<http://www.ceam-ong.org/publicaciones-y-recursos/publicaciones/Mojos-una-limnocultura>” CEAM-HOYAM.

⁵⁴ El pez Buchere (*Hoplosternum littorale*) por ejemplo, puede sobrevivir a periodos más o menos prolongados de sequía al enterrarse en el lodo. Su aspecto es el de un pez blindado recubierto de gruesas y geométricas escamas que lo protegen de los candentes rayos solares que evaporan las lagunas donde habita. Sin embargo, el aspecto más sorprendente de esta especie radica en su capacidad de respirar oxígeno directamente del aire sin necesitar de branquias cuando el agua se evapora dejando seco el paramo que anteriormente estaba cubierto de agua. Este pez es muy apreciado por su carne.

Los antiguos mojeños modificaron el medio a fin de obtener, durante todo el año, el agua y la fertilidad necesarias para sus lagunas y para sus cultivos.⁵⁵

Fue en Mojos donde surgió la cultura hidráulica más extensa de todo el continente. Lo antiguos mojeños crearon un complejo hidráulico monumental y amplio “para la transformación productiva de su ecosistema de inundación”⁵⁶, hoy en día todavía poco estudiado.

Toda la geografía de Mojos está marcada por la presencia de numerosos restos precolombinos: campos de cultivo, canales de transporte y riego, diques, terraplenes y lomas o mounds que contienen numerosos restos arqueológicos.⁵⁷

Cuando se contemplan desde el aire estas modificaciones en la sabana nos asalta la perplejidad. Inmediatamente comprendemos que los cientos y miles de terraplenes y canales artificiales que, en algunos casos, miden hasta 20 kilómetros de extensión, capaces de contener y redireccionar las anuales inundaciones de los ríos, no pudieron ser obra de unas cuantas tribus guerreras. En Mojos existió una gran civilización que colapsó, todavía no sabemos cuándo ni cómo. Aquí existió un Estado, un Mercado, una Cultura, una Teología.

Mojos, pues, para desgracia de quienes no conocen su historia, no es simplemente una región exuberante poblada por naciones nómadas, tecnológicamente atrasadas –si se comparan con las culturas andinas–, carentes de tradición histórica, de memoria. Esta concepción implica una construcción histórica racista pues, por un lado, se coloca en la parte inferior de la jerarquía cultural a las culturas amazónicas y en la superior a las culturas andinas. Esta es una concepción, a la par de jerárquica, colonial. Reproduce en la conciencia del cognoscente acostumbrado a la repetición de esquemas dados una novela según la cual todo lo más importante habría sucedido en la zona andina. Las Tierras Bajas, habrían vivido al margen de la historia.

Hoy asistimos al desmoronamiento de dicha tradición histórica.

En la obra *El martirio de Laureano Ibañez*⁵⁸ del historiador argentino, Pablo Ibañez Bonillo, éste sostiene que la etnología tradicional a partir de la obra *Handbook of South American Indians*, de Julian Steward habría fundamentado esta óptica histórica:

Esta obra supone la creación de un modelo estándar de interpretación de las poblaciones amazónicas, que quedan reducidas de una manera homogénea al modelo de sociedades horticultoras de tala y quema situadas en un escalón intermedio de la escala evolutiva. (Ibañez, 2011: 24)

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ídem.*: 2

⁵⁷ *Ídem.*: 3

⁵⁸ IBÁÑEZ, Pablo B. 2011. *El martirio de Laureano Ibañez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII*. FOBOMADE: La Paz p. 19-26

La obra de Steward sería la obra precursora en establecer un parámetro según el cual los pueblos amazónicos estarían fatalmente limitados por sus ecosistemas, por tanto, dependientes de sus relaciones con las zonas andinas, las cuales, debido a la diversidad de pisos ecológicos, serían más prodigas para cualquier proyecto civilizatorio. Este considerar a las Tierras Bajas como de bajo nivel civilización sería la tesis propia de la tradición académica de la *Cultural Ethnology*. Esta tesis antropológica encontró en la crítica estructuralista de Levy-Straus su mayor crítico pero, a su vez, su mayor confirmación ya que, si bien el francés desechó los condicionamientos geográficos como determinantes irrebasables para cualquier emprendimiento civilizaciones propuso otra determinación categorial al elaborar los términos «sociedades calientes» y «sociedades frías». Para Levy-Straus las culturas calientes tendrían aptitud para el progreso histórico en tanto que las culturas frías tenderían a ser renuentes al cambio histórico. Esto es, independientemente de las condiciones geográficas el *etos* de las culturas sería, en última instancia, el determinante irrebasable. Dicho de otro modo, existirían culturas que por su forma profunda de ser estarían más predispuesta a brillar en el firmamento de la historia en tanto que otras serían, en el mejor de los casos, estrellas fugaces. Las culturas amazónicas serían, entonces, «sociedades frías».

Este remozamiento del condicionamiento geográfico a condicionamiento cultural pronto encontró nuevas críticas. Así, surgió el debate entre la obra de la antropóloga Betty J. Meggers publicada en 1971, *Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio* y las investigaciones de la arqueóloga Anna C. Roosevelt en la década de los 80' en la isla de Marajó, en la desembocadura del Amazonas. Nos interesa la posición de ésta última que sostendría que...

Marajó fue 'uno de los logros culturales indígenas más extraordinarios del Nuevo Mundo', un centro neurálgico que existió durante más de mil años; 'posiblemente tenía más de 100.000' habitantes y abarcaba miles de kilómetros cuadrados. Más que dañar la jungla, la 'gran población, la subsistencia intensiva y el importante sistema de obras públicas' de Marajó supusieron grandes mejoras: los lugares anteriormente ocupados por los marajoara mostraron un exuberante y diverso desarrollo⁵⁹

Roosevelt abriría, así, una brecha en el parámetro histórico de las Tierras Bajas como civilizacionalmente atrasadas. Marajó, entonces, sería una de las grandes civilizaciones de la Amazonía, insuficientemente estudiadas... ¿Por qué? Esta es una respuesta que debemos comenzar a respondernos pues necesitamos comenzar a reconstituir una historia que sea pertinente al Estado Plurinacional. Dicha historia debería partir desde una multilocalización y no agotarse únicamente en el espacio andino.

Es necesario superar la concepción histórica de lo andino como dinámico e interconectado y lo amazónico como estático y disgregado y, entre ambos, solo relaciones de intercambio comercial mínimo en las fronteras de sus ecosistemas. Debemos romper con este gran dogma histórico-ideológico que ha ensombrecido una mayor consciencia histórica del devenir de la Amazonía.

⁵⁹ Mann, Charles C. 2006. *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Editorial Taurus: Madrid. p. 390 citado en IBÁÑEZ, Pablo B. *op. cit.* p. 24

Porque ése es el otro gran mito que ha ensombrecido la investigación histórica de la Amazonía. Desde el siglo XIX, e incluso antes, se ha dado por sentado en la comunidad científica que la Amazonía era un universo cerrado e impenetrable, donde las comunicaciones eran prácticamente inexistentes. En ese entorno salvaje, era absurdo imaginar un contacto prolongado y fluido entre los pueblos amazónicos y otros grupos humanos situados en las alturas andinas o en otras regiones distantes.⁶⁰

Los pueblos de Mojos no son simples tribus bárbaras civilizadas por los jesuitas. Es un pueblo con una tradición cultural tan o más compleja que la de los pueblos andinos con los cuales comparten en común la concepción de la naturaleza como fuente de vida. De ahí que, posiblemente, no se deba buscar su grandeza pasada en estructuras de roca sino en la modificación respetuosa de la naturaleza o, de la Casa Grande, como ellos la denominan.

Un número cada vez más grande de investigadores ha llegado a la conclusión de que la cuenca del Amazonas [...] Lejos de ser la tierra virgen intemporal y con un millón de años de antigüedad que muestran las postales, [...] es el resultado de una interacción histórica entre el medioambiente y el ser humano.⁶¹

...durante mucho tiempo unos pobladores inteligentes, que conocían trucos que nosotros aún estamos por aprender, utilizaron grandes parcelas de la Amazonia sin destruirla. Ante un problema ecológico, los indios lo resolvían. En vez de adaptarse a la naturaleza, la creaban. Estaban en pleno proceso de formación de la tierra cuando apareció Colón y lo echó todo a perder.⁶²

Lo anterior, más que una reivindicación, es una advertencia epistemológica, ya que se tiende a enfocar el conocimiento socio-histórico de las Tierras Bajas desde un parámetro falso que determina el devenir histórico como débil en esta parte de la geografía del país.

4.9. La Marcha por el Territorio y la Dignidad inaugura la búsqueda del Estado Plurinacional en las Tierras Bajas

A mediados del siglo XX la Búsqueda de la Loma Santa devino proyecto político concreto sin perder su esencia mítica. Por ello, la expresión política estratégica por excelencia del pueblo mojeño actual son las Marchas. Estas se inauguran con la famosa marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990. En ese marco, compartimos la tesis de Susana Lehm en su libro *La búsqueda de la Loma Santa*⁶³ según la cual la Marcha por el Territorio y la Dignidad tiene una relación esencial con el significado de la Búsqueda de la Loma Santa como movimiento de redención existencial. Políticamente, la Búsqueda de la Loma Santa consiste en la movilización de poblaciones enteras que abandonan sus poblados para iniciar un éxodo en la búsqueda empírica de otro lugar donde las relaciones de dominación política, explotación económica y

⁶⁰ IBÁÑEZ, Pablo B. *op. cit.* p. 25

⁶¹ Mann, Charles C. 2006. *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Editorial Taurus: Madrid. p. 378 citado en AA.VV. 2007. *Territorialidad de la dominación: La integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica: Buenos Aires. p. 7

⁶² *Ídem*.

⁶³ LEHM, Ardaya Zulema. 1999. *La búsqueda de la Loma Santa*. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM

alienación cultural no se encuentren enraizadas en la cotidianidad de la existencia comunitaria ni en sus estructuras institucionales ni en la subjetividad de los integrantes de la comunidad. Este mito radica en el imaginario del mojeño y del habitante originario de la amazonia en general.

La búsqueda de la Loma Santa es un mito que promueve un movimiento comunitario de liberación que adquiere diferentes expresiones según el contexto histórico. La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 inaugura la nueva forma que adquiere este mito. Desde entonces, las Marchas serán nuevos éxodos hacia la Loma Santa pero ya no como huida sino como ir al encuentro del problema. Por ello, no se puede entender la Marcha por el Territorio y la Dignidad sin entender el núcleo mítico desde el cual se deriva como proyecto político estratégico. Continuemos con nuestra narración histórica asumiendo este nuevo elemento.

a partir de la década de 1950, la consolidación de una ganadería expansiva en el Beni condujo a la expulsión de muchas comunidades indígenas [Además] El proceso de migración campo-ciudad o, si se quiere el retorno a las ex-reducciones, fue impulsada por una gran inundación ocurrida en 1975 (Lehm, 1999: 99)

Las grandes extensiones habitables de Mojos (porque existen también territorios que no son aptos para la existencia de concentraciones humanas ya que tienden a ser terrenos inundadizos) comenzaron a ser apropiadas por latifundistas. Es un proceso que ya se inició con la creación del Beni y que sólo se profundizó a partir de 1950. Muchos “huyeron” retornando a las ciudades o centros urbanos.

Los «migrantes» se concentraron en los barrios marginales de Trinidad, principalmente en una zona conocida actualmente como del «Cabildo Indigenal de Trinidad». Allí, en 1968, el Corregidor, Miguel Noe Moya gestionó ante la alcaldía la dotación de un terreno para la construcción de la sede del Cabildo, obteniendo diez mil metros cuadrados. Poco a poco los mojeños, provenientes principalmente de las comunidades ribereñas del Mamoré se asentaron alrededor de la sede del Cabildo. (*Ídem*)

Los habitantes de los llanos se concentran en la ciudad y centros urbanos del Beni. Retornan. Forman un barrio: Pompei o Pompeya. Y es en los centros urbanos donde los hijos de aquellos primeros migrantes comienzan a organizar a los pueblos indígenas despojados de territorio. La CIDOB, la Central de Cabildos Indigenales Mojeños fue fundada por indígenas urbanos migrantes, en Santa Cruz y Trinidad respectivamente. La reconstitución *formal* de estas naciones originarias comienza cuando la CIDOB, en 1987, se torna la plataforma de lucha de todos estos pueblos. La CIDOB comienza su vida pública enarbolando las siguientes demandas:

1. El reconocimiento legal de los Territorios Indígenas.
2. El reconocimiento legal de las organizaciones indígenas y autoridades tradicionales.
3. El mejoramiento de las condiciones económicas, salud y educación de las poblaciones indígenas.
4. El respeto a, y recuperación de las culturas indígenas. (*Ídem*: 102)

Los indígenas elaboran sus demandas exigiendo el control efectivo sobre el territorio; legitimidad, esto es, reconocimiento de la politicidad de los pueblos indígenas y el mejoramiento cualitativo de la vida y respeto y fomento de la cultura originaria. Cuando se inició la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 se buscó alcanzar la satisfacción de estas cuatro demandas. En ese marco, la demanda (2) concierne al modo de hacer política de los pueblos originarios que no sería ni factible (1) si su territorio no fuese propio, protegido, sagrado ni cumpliría con el mejoramiento cualitativo de la vida, el respeto y fomento de la cultura si no hubiese un territorio ni una forma adecuada de hacer política, pertinente a ese proyecto expresado en demandas. La demanda por un territorio (1), no se agota en la formalidad de la reivindicación ni en la acción estratégica para conseguirlo sino que tiene un contenido material, o sea, un objetivo existencial y vital último:

En principio, la idea de Territorio no era más que una consigna enarbolada por los dirigentes indígenas de origen urbano. Fue el relacionamiento con las comunidades rurales y, particularmente, con las comunidades de Búsqueda de la Loma Santa lo que condujo a que dicha consigna se llenara de un contenido concreto. (*Ídem.*)

Este contenido concreto es una utopía espiritual y, por ello, existencial. Esto revela algo. Si en la razón política occidental se concibe la Utopía como *un lugar* que no existe, al cual las sociedades modernas se pueden acercar asintóticamente, por el contrario, para los mojeños ese lugar sí existe pero hay que buscarlo en un territorio aunque cada vez de nuevo. La utopía para el mojeño no es una simple idea: es un lugar, es un territorio. Esto es, la condición de la política (entendida en un sentido amplio como la capacidad de los grupos humanos para llevar adelante un proyecto, una concepción de la plenitud humana pero de manera factible) es la existencia del territorio. Territorio no entendido como simple espacio geográfico sino como espacio vivo, histórico, capaz de permitir la producción y reproducción de la comunidad de la vida. Esto es, sin naturaleza el ser humano no puede realizar proyecto histórico alguno. Por eso, el territorio es condición de la utopía y ésta adquiere rango de factible en cuanto se garantiza la vida de la naturaleza.

En el marco del carácter milenarista de su movimiento, donde se articula «lo sagrado» con «lo profano», los buscadores de la Loma Santa se encontraban ante el problema de proteger el lugar sagrado –objeto de sus búsquedas– de la invasión creciente de empresarios madereros y colonizadores. Esta circunstancia los condujo a una constatación fundamental referida a que la legislación vigente no posibilitaba consolidar un espacio lo suficientemente amplio para proteger su Loma Santa. Sobre esta base, la idea de demandar un territorio cobraba sentido. (*Ídem.*: 107) [Subrayados nuestros.]

Este cambio de dirección inevitablemente trastoca el orden jurídico. “El fin del mundo” proclamado por Guayocho anuncia el posible advenimiento de un nuevo orden político que se experimenta como un retorno al territorio –fuente de vida, condición de politicidad– de parte de los indígenas y como el debilitamiento del régimen de propiedad de parte de los latifundistas y madereros del Beni. No por nada cuando la primera marcha indígena partió de Trinidad a La Paz...

La empresa privada, algunos sectores del movimiento cívico beniano y el Colegio de Ingenieros Forestales intentaron deslegitimar la Marcha Indígena, [...] reconocían la justicia de las demandas indígenas, pero no estaban dispuestos a ceder un palmo de tierra o de sus concesiones forestales. (*Idem.*: 119)

Los indígenas comprendieron que el expolio de su territorio, el desconocimiento de su politicidad y cultura se ampara en la fuerza de la Ley, esto es, en última instancia, en la Constitución Política del Estado. Por ello, la CIDOB, fue la primera organización que tomó consciencia de la necesidad de constituir un nuevo orden político ante el orden viejo y neoliberal, ante la crisis del sistema de partidos y su hipócrita democracia representativa:

El 2000, la confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), planteó ante la sociedad boliviana, la Asamblea Nacional Constituyente como la única vía para una solución pacífica de la profunda crisis del sistema político, económico y social del país [...]...la CIDOB “madrugó a casi todos”, porque se adelantó a todos los sectores del país no solo en los planteamientos, sino también en el comportamiento. (Quiroga, 2005: 11)

El 16 de agosto de 1990 partieron 300 indígenas de la ciudad de Trinidad. Antes de la partida se celebró una misa en la catedral de esa ciudad. Cuando la Marcha arribó a La Paz se componía ya de 800 indígenas de Tierras Bajas y, del mismo modo que en Trinidad:

Poco antes de la llegada a La Paz los dirigentes indígenas solicitaron a la Conferencia Episcopal Boliviana que, a la llegada a La Paz, los obispos oficien una misa «de acción de gracias»,

Simbólicamente, en relación al componente «secular» de la Marcha, el hecho de llegar a la plaza Murillo de La Paz se constituyó en un objetivo fundamental, basado en la percepción de que ese espacio significaba el «centro del poder estatal». En la Plaza Murillo, con su Palacio Ejecutivo y Legislativo y su Catedral –donde los indígenas solicitaron se realice la misa de bienvenida– se expresaba el juego de «lo religioso» y «lo secular». (Lehm, 1999: 120)

La política indígena amazónica tiene una naturaleza intrínsecamente mítica. Y esto lo constata Lehm cuando entiende que la Marcha Indígena llega al tramo de la carretera conocida como la Cumbre y cita una declaración de Marcial Fabricano que evidencia la *teología política* que dió sentido a la Marcha por el Territorio y la Dignidad:

“...el valor del pueblo indígena es invencible, así como nuestros antepasados, así como nuestros abuelos, como Pedro Ignacio Muiba, así como Santos Noco Guaji, así como Andrés Guayocho, así como todos ellos caminaron en columnas, ahora estos hijos de esos antepasados estamos cumpliendo una tarea que quizá quedo inconclusa...”⁶⁴

Ese es el contenido concreto del núcleo mítico que fue capaz de poner en crisis el orden jurídico de la Conquista Tardía, es decir, la base formal del orden político neoliberal mediante la recuperación del territorio. El sujeto comunitario mojeño surgió con fuerza y demandas propias expresando así una acumulación histórica hasta entonces desconocida pro lo suficientemente lucida como para plantear, como proyecto histórico, la constitución de un nuevo país mediante la convocatoria a una nueva Asamblea Nacional Constituyente revelando

⁶⁴ *Cit.* en Lehm, 1999: 120

así, en la política, una espiritualidad utópica capaz de abrir una nueva etapa en la historia del país y el continente.

5. LA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA DEL DISCURSO

La contradicción acontece en un tiempo y espacio determinado. Nos corresponde ahora situarlo.

5.1. Un territorio resguardado por un parque

La sigla TIPNIS significa Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure. Por tanto, tal sigla alude a un territorio cuya condición estatal es la de ser tanto un área protegida como un lugar sagrado (en última instancia en eso consiste la territorialidad indígena).

El TIPNIS abarca 1.091.656 hectáreas. Habitan en él tres naciones indígenas: los mojeño-trinitarios; los yuracares; los t'siman. Es necesario reconocer que, en las últimas décadas, la población migrante de otras partes del país, de origen andino y mestizo, se incrementó en el lugar al tiempo que la población indígena disminuía, de 4.563 habitantes del parque a 3.991 personas. (*Cfr.* García, 2012: 39)

El Decreto Ley n° 07401, del año 1965, promulgado por el entonces presidente René Barrientos Ortuño, garantiza constitucionalmente su cualidad jurídica de área protegida por el Estado boliviano.

Sin embargo, constituir un área protegida en una época en la que las dolencias ecológicas no estaban tan omnipresentes como ahora, sino, por el contrario, todavía pervivía la idea de la tierra como un lugar de recursos ilimitados y cuando, por añadidura, nuestro país atravesaba el nacional-populismo con su afán industrializador y colonizador, pareciera ilógico si lo vemos en retrospectiva. Y sin embargo, Barrientos Ortuño promulgo el decreto. ¿Por qué? Según la antropóloga Sarela Paz,⁶⁵ la responsabilidad le atañe a dos extranjeros.

...los entretelones de la historia nos muestran a dos personas ligadas a los pueblos indígenas que habitaban el TIPNIS. Hans Hoffman, un explorador habitante del antiguo pueblo de Todos Santos (río Chapare), y un misionero jesuita llamado padre Erick, ambos mantenían vínculos culturales y religiosos con las comunidades indígenas de la zona y coincidieron en la necesidad de que el Estado delimite un lugar de refugio para las comunidades indígenas amazónicas, puesto que la colonización proyectada en los años 50 y 60 en la zona del Chapare implicaba la ocupación de territorio de los pueblos indígenas amazónicos. (Paz, 2012: 7)

⁶⁵ PAZ, Sarela. "La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur". En FE y Pueblo 2012. ISEAT: La Paz

Pero Sarela Paz no brinda más detalles respecto al accionar específico de estos dos personajes, ciertamente influyentes, para gestionar un área protegida, nada más ni nada menos que ante el presidente de Bolivia, René Barrientos Ortuño, militar, golpista, un hombre arrojado y entrenado en la Escuela de las Américas. De cualquier modo, nos interesa conocer el territorio y, por el momento, concluimos en que éste se creó por el lobby de dos bienhechores extranjeros, amigos de los pueblos originarios del lugar que, ante el avance inminente de la civilización vía colonización (la famosa Marcha hacia el Oriente) mediante contingentes de campesinos de origen aimara y quechua, entendieron que se debía proteger tanto las condiciones de reproducción de la selva como la cultura de los pueblos que habitan en y gracias a ella.

No obstante, García Linera en *Geopolítica de la amazonia*, (*op. cit.*) nos aclara que, dados el conflicto de límites entre los departamentos de Cochabamba y Beni, Barrientos optó por crear el área protegida para disipar las desavenencias entre ambos departamentos:

La fijación de límites entre ambos departamentos fue la causa de numerosos conflictos regionales desde hace más de 100 años, uno de los motivos por los cuales el dictador militar Barrientos declaró a la zona como Parque Nacional (PNIS), a través del Decreto-Ley N° 07401, del 22 de noviembre de 1965, delimitándolo entre los ríos Isiboro y Sécuré. (García, 2012: 37)

Pero, el hecho de ser sólo un área protegida no satisfizo a los propios habitantes del lugar. En 1990 se realizó la maratónica Marcha por el Territorio y la Dignidad de los pueblos indígenas de las Tierras Bajas. Recordemos que Jaime Paz Zamora, presidente de la Bolivia de entonces, decretó la Ley n° 22619 cuando comprendió que la Marcha, en su arribo a la ciudad de La Paz, avanzaba incontenible en sus demandas y que oponerse hubiese sido fatal para su popularidad política. Así, gracias a esta Marcha el Estado boliviano suscribió el Convenio 169 de la OIT. Realizó una reforma constitucional donde se introduce la figura del territorio indígena (TCO: Tierra Comunitaria de Origen) que, fue reconocida en la Ley INRA, resolución 000002 promulgada en 1996.

De este modo, el nombre TIPNIS expresa los derechos adquiridos de los pueblos indígenas, mojeño-trinitario, yuracaré y tsimane, al interior del territorio boliviano. Estos derechos adquiridos les facultan para ser consultados cuando el estado pretenda actuar sobre su territorio. La CPE es muy clara al respecto

Artículo 30:

II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

4. A la libre determinación y territorialidad.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.

8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.

5.2. Un camino para el control geopolítico de la Amazonía

El TIPNIS se encuentra situado en el corazón de Bolivia. Geopolíticamente, su control estatal es de vital importancia para el Estado, según las consideraciones del actual gobierno. En la actual coyuntura histórica el gobierno boliviano tienen el firme propósito de alcanzar, por primera vez en nuestra sufrida historia, el control estatal del territorio mediante la construcción de carreteras asfaltadas para, merced a ellas, garantizar la vertebración de todas las regiones de Bolivia entre sí. Vistas las cosas así, los efectos económicos y culturales serían positivos.

Por tanto, la carretera que el gobierno actual pretende construir *atravesando* el TIPNIS tiene como fin dicho propósito. Esta es la posición gubernamental hecha pública tanto en comunicados desde el ejecutivo como a través de opiniones de ministros, diputados, senadores y especialistas que se avienen al gobierno. No obstante, estamos informados sobre las posibles motivaciones recónditas de una carretera que debería atravesar el TIPNIS no solo para garantizar el control geopolítico de la territorialidad estatal sino, sobre todo, para garantizar la expansión de la frontera agrícola de los productores de hoja de coca de origen quechua y aimara asentados en el polígono 7 y, también, al mismo tiempo, garantizar el acceso fácil de la tecnología e insumos requeridos para la explotación hidrocarburífera de la zona. Amén del Plan IRSA de integración (¿o desintegración?) continental. Estas posibles motivaciones no deben ser descartadas pero comprobarlas está fuera de nuestro alcance. Por el momento, sólo nos abocaremos a describir aquella posición pública que el gobierno alega como el motivo único para la construcción de una carretera que debe, necesariamente, atravesar el territorio del TIPNIS por el medio. Para ello nos apoyamos en el libro de Álvaro García Linera, *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*.⁶⁶

Continuemos.

⁶⁶ GARCIA L., Álvaro. 2012. *op. cit.*

En primer lugar, la carretera sería la respuesta a un largo anhelo histórico, desde la época colonial, deseado tanto por cochabambinos como por benianos aunque rechazado por las élites cruceñas. Los ejemplos son muchos.

En 1763, la Real Audiencia de Charcas, con la intención de expulsar a los portugueses que reiteradamente invadían el margen izquierdo del Río Iténez, mandó a explorar una ruta que comunicara directamente Cochabamba con Moxos. (*Ídem.* 53)

... a principios de 1700 ya había una ruta que iba desde Colomi, el Ajial, que bajaba hasta la Misión de Santa Rosa y la Misión de Loreto (en la provincia de Moxos). (*Ídem.* 54)

En 1781 se estableció una ruta segura y estable de tránsito entre las regiones que funcionó poco menos de una década hasta que, con el argumento de que con ella se debilitaba el comercio entre Santa Cruz y Moxos, y también disminuía la atención espiritual del Obispo de Santa Cruz sobre Moxos, la ruta fue gradualmente abandonada. (*Ídem.*)

En 1825, el Libertador Sucre mandó a consultar a los pobladores de Cochabamba acerca de las medidas más importantes que el Libertador Bolívar podría llevar adelante a favor de la región. La respuesta fue la vinculación entre Cochabamba y Moxos. (*Ídem.* 55)

En 1915, pobladores benianos en una carta al Presidente de la República con un extenso alegato contra el abandono de la región, volverán a plantear la construcción del camino entre Cochabamba y Trinidad. (*Ídem.* 56)

En 1920, mediante Decreto Supremo del 2 de octubre de 1920, Bautista Saavedra anuncia la apertura del camino “Cochabamba a Moxos” a cargo del Regimiento de Zapadores. (*Ídem.*)

En 1928, un parlamentario beniano en una memorable alocución afirmará: “Bolivia ha recibido la lección más dura con el descuido de la región oriental (...) El desastre del Acre, esa pérdida de 191.000 km², es un severo golpe a Bolivia, y la más agravadora de las invitaciones para hacer obras de vinculación nacional (...)”. El diputado planteó entonces la necesidad no sólo de un camino entre Cochabamba y el Beni, sino también de que el ferrocarril que tenía que comunicar Cochabamba con Santa Cruz, trazara además una ruta desde el Chapare al Beni. (*Ídem.* 57)

Y así hasta la actualidad cuando...

en 1998, se declara el tramo Yucumo-San Borja-San Ignacio-Trinidad como la ruta fundamental 602 (D.S. 25134); el 2003, el Servicio Nacional de Caminos incorpora la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos como una ruta complementaria a la Red Fundamental de carreteras (D.S. 26996); y también el 2003 (24 de octubre), el Presidente Mesa promulga la Ley N° 2530, que establece autorizar al Poder Ejecutivo la búsqueda de financiamiento para la construcción y asfaltado de la carretera Cochabamba-Trinidad. Finalmente, el año 2006, mediante Ley de la República se establece nuevamente como prioridad la construcción de este camino (*Ídem.* 58)

En coherencia con lo anterior, la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos no puede estar motivada por la conexión con la red del corredore continental llamada IRSA, sino por las ventajas de una rápida conexión entre los valles y las llanuras de Bolivia:

El Plan IIRSA fue diseñado para crear corredores bioceánicos que vinculen el este brasilero con el Océano Pacífico y los mercados de Asia. La carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos NO vincula el eje trocal del país (La Paz-Cochabamba-Santa Cruz), con ninguna carretera o eje vial brasilero. [...] Ningún cargamento de soya o de madera brasilera llegará a ningún puerto con esta carretera, lo único que llegará a Trinidad o Cochabamba son personas y productos bolivianos, que actualmente tardan dos o tres días para arribar de un lugar al otro, pero que con el nuevo camino lo harán en cuatro horas. (*Ídem.* 59)

Para Linera, la construcción de la carretera permitiría quebrar la estructura de poder hacendal-patrimonial típica de la Amazonía y los llanos de Mojos desde hace ya más de cien años:

La carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos lo que hará es sentar la presencia del Estado boliviano en la Amazonía donde, ante la ausencia de éste, lo que predomina son los poderes fácticos de terratenientes y madereros (muchos de ellos extranjeros). (*Ídem.*)

Estos poderes facticos subyugando a la población indígena y campesina mediante las relaciones propias de un modo de producción que se sustenta en la renta de la tierra serian a su vez subyugados a la élite cruceña que monopoliza el procesamiento de la carne para el consumo interno de Bolivia:

En cierta medida, el propio desarrollo del Beni sustentado en la ganadería, está limitado por la gigantesca transferencia de renta regional hacia la élite que monopoliza el procesamiento de la carne y la fijación de sus precios de venta a nivel nacional. Se trata de una élite detentadora de la renta en su distribución (aunque no en su producción) y por tanto una clase terrateniente en sí. (*Ídem.* 34)

Además, la apertura de la carretera solo debería consolidar tramos carreteros ya abiertos. Es decir, según Linera, la construcción de la carretera pavimentada no tendría un efecto ambiental considerable:

Del total de la longitud de la carretera, por el lado sur ya existe un camino sin pavimento de 103 km. Igualmente, por el lado norte ya se tienen abiertos 143 km. como carretera sin pavimentar. Eso significa, que de los 306 kilómetros, solamente 60 no existen como tramo carretero, cifra que representa menos del 19% del total. (*Ídem.* 67)

Como se aprecia, la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos no va a destruir un “bosque virgen”, porque dentro del Parque Nacional ya existe un 85% de tramo carretero; y si tomamos en cuenta el ancho de la carretera, la totalidad de hectáreas de bosque que deberían ser afectadas son 200. Incluso, para no afectar el núcleo del Parque y la transitabilidad de los seres vivos en su interior, se ha planteado construir una carretera ecológica en ese tramo de 16,7 km. (*Ídem.* 68)

Finalmente, para Linera, no existe otra alternativa por razones de factibilidad técnica:

... para llegar a Moxos desde el Chapare, la única ruta viable es la que pasa por el centro del Parque Isiboro-Sécure, ya que al lado derecho y por fuera de él tenemos innumerables lagunas, pantanos, áreas permanentemente inundadas, curichales y ríos que cambian continuamente de curso; lo que hace técnicamente imposible una ruta estable de tránsito. Y por el lado izquierdo, existe una empinada serranía de tierra deleznable, tan o más inestable que la que se tiene en la zona del sillar, en la actual carretera Cochabamba-Santa Cruz. (*Ídem.*)

Estas serían las razones para construir la carretera que uniría San Ignacio de Mojos en el Beni con Villa Tunari en Cochabamba:

- 1) una demanda histórica de vertebración de la Amazonía con el resto del país;
- 2) necesidad de control de la territorialidad de parte del Estado para romper con las estructuras de poder gamonal de la región amazónica;
- 3) necesidad de comunicación para romper la subsunción capitalista de la economía beniana a la cruceña
- 4) factibilidad técnica: no es posible otro trazado.

5.3. El conflicto

Por lo descrito anteriormente: el hecho de que el territorio del Isiboro-Sécure es un parque nacional y un territorio indígena que cuenta con garantías jurídicas constitucionales y del derecho Internacional; las razones por las cuales la construcción de la carretera Villa Tunari San Ignacio de Mojos se vuelve un imperativo que debe ser traducido a políticas públicas por parte del actual gobierno, llegamos al momento en el cual los dos sujetos antes separados por el análisis se encuentran ahora unidos pero en conflicto.

Pues bien, este proyecto de integración caminera se consolida para su construcción mediante Ley de la República en el 2006. Pero, la Ley por sí misma no puede cambiar nada. La transformación depende de la praxis de los sujetos. Así, el 2007 es aprobada la construcción de la carretera sin la participación deliberativa de los pueblos que habitan en el TIPNIS, esto es, de los más directamente afectados que, a partir de entonces, se descubrirían así mismos como los excluidos del denominado «proceso de cambio» iniciando una serie de protestas que culminarían en el éxito de la VII Marcha indígena y el fracaso de la VIII Marcha indígena. En abril de 2011 la Asamblea Legislativa Plurinacional aprobó el crédito otorgado por el *Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social do Brasil* (BANDES) para la construcción de dicha carretera. La suerte estaba echada.

Los pueblos indígenas que habitan en el TIPNIS consideraron que la construcción de la carretera a través de su territorio atentaría contra su mundo de la vida cotidiano a tal punto que los llevaría a la degeneración de su cultura ante la masiva migración favorecida por aquella ruta de penetración. Para ellos, la carretera representaba, y todavía representa, una vía de disgregación antes que una de congregación.⁶⁷

⁶⁷ Si bien podemos atenuar esta afirmación, sabemos que existe, al menos, un porcentaje importante de la población que habita en el TIPNIS que no concuerda con la posición del gobierno.

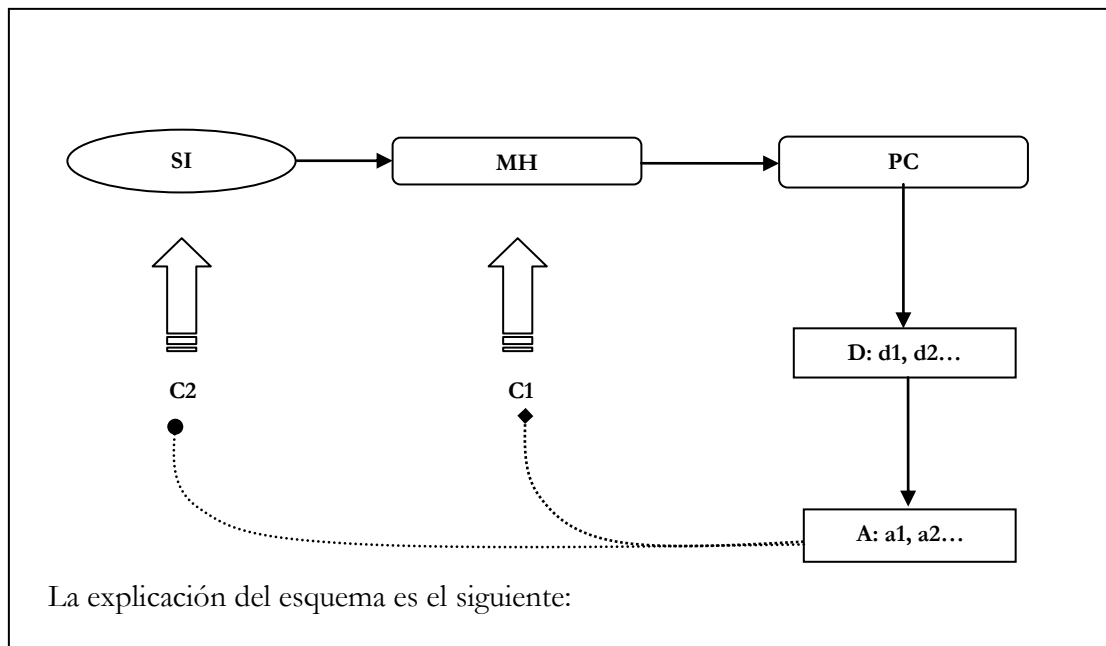
Por tanto, la dirigencia indígena de la mayoría de las comunidades convocó a un encuentro territorial –máxima instancia decisoria en el TIPNIS– donde se emitió un voto resolutivo donde, claramente, los pueblos indígenas del TIPNIS se oponían no a la carretera, sino a la funesta posibilidad de que ésta pueda dividir su territorialidad tan heroicamente lograda a través de los siglos.

Así comenzó el conflicto más intenso (después del intento secesionista de la oligarquía cruceña) del denominado Proceso de Cambio.

5.4. El momento de la contradicción

Teniendo ya presente el horizonte histórico del discurso y los elementos críticos mínimos pero suficientes queremos mostrar ahora el momento en el cual el discurso fue separado de la práctica. No está de más recordar que esta contradicción se realiza en una situación coyuntural determinada cronológicamente por el principio y fin del conflicto durante la VIII Marcha por la Defensa del TIPNIS. Por tanto, las conclusiones son muy específicas y no se pueden generalizar mecánicamente al resto del periodo del mandato de Evo Morales. En ese marco, la crítica que vamos a realizar es evaluativa.

Para «descubrir» la contradicción entre el discurso y las acciones políticas proponemos el siguiente esquema de interpretación⁶⁸:



⁶⁸ Como tal, es un esquema de interpretación, es decir, una guía para descubrir y no un guion para comprobar.

1. *(SI) Situación inicial:* Es la historia larga y corta, el contexto histórico del problema. En nuestro caso, el devenir histórico del pueblo mojeño (nuestro horizonte histórico que ya hemos desarrollado suficientemente) pero también es la historia reciente de Bolivia: “*Después de escuchar el informe de las comisiones de transición, he podido ver como el Estado no controla al Estado, sus instituciones. Una dependencia total, como hemos visto en lo económico, un país transnacionalizado. Su pretexto de capitalización solo ha descapitalizado al país.*” Las luchas indígenas y el periodo neoliberal delimitan la situación inicial desde la cual el «héroe» asume su mandato, su misión.
2. *(MH) Mandato del héroe:* El héroe asume su mandato y lo explicita discursivamente: “*Cumpliré con mi compromiso, como dice el Sub comandante Marcos, mandar obedeciendo al pueblo, mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano.*”
3. *(PC) Prueba de calificación:* Es la situación coyuntural en la cual el héroe es probado, evaluado. En nuestro caso, el héroe es interpelado por un sujeto comunitario indígena de la amazonia durante el conflicto del TIPNIS. Ya hemos desarrollado esto en el párrafo 4.3.
4. *(D) Demanda:* El sujeto interpelante presente demandas ante el héroe. La VII Marcha indígena demandó 13 puntos que luego fueron ampliados a 16 para adquirir más convocatoria sumando el apoyo de otros pueblos de Tierras Bajas. El «núcleo» del conflicto, sin embargo, es el derecho al Territorio. Este derecho fue expresado en cuatro demandas.
5. *(A) Acuerdo:* Son respuestas a las demandas. Los acuerdos implican acciones consiguientes que dan contenido de realidad al acuerdo.

A continuación presentamos un resumen de las demandas y acuerdos que fueron suscitados en dicha coyuntura.

DEMANDA 1	ACUERDO
<p><i>Rechazo de la construcción de la carretera Villa Tunari- San Ignacio de Mojos que afecta a los territorios TIPNIS, TIM y TIMI.</i></p>	<p>1) (Acápito 2 del acuerdo): Una vez promulgada en el Palacio de Gobierno la Ley 180, el lunes 24 de octubre del año en curso, con las observaciones enviadas a la Asamblea Legislativa Plurinacional por el Presidente del Estado Plurinacional, Evo Morales Ayma, en presencia de todos los marchistas indígenas, de inmediato se trabajará en su reglamento, de manera conjunta.</p> <p>2) El acuerdo hace referencia a la Ley 180 de Protección del</p>

	<p>TIPNIS. De esta norma, el artículo 3 responde a la demanda: (CARRETERAS POR EL TIPNIS). Se dispone que la carretera Villa Tunari–San Ignacio de Moxos, como cualquier otra, no atravesará el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – ‘TIPNIS’’. No se menciona al TIM ni al TIMI. Sí se hace referencia a los pueblos Yuracaré, Mojeño-Trinitario y T’simane, pero como habitantes del TIPNIS.</p>
--	--

DEMANDA 2	ACUERDO
<p><i>Paralización inmediata de: El estudio socio ambiental de la carretera y las obras y actividades de construcción de la carretera.</i></p> <p><i>Retiro de maquinarias, campamentos y personal que se encuentren en la construcción de la carretera.</i></p>	<p>3) Sin respuesta expresa, salvo lo indicado en el acápite 2 del acuerdo.</p>

DEMANDA 3	ACUERDO
<p><i>Abrogación y anulación de leyes y normas sobre la construcción de la carretera.</i></p>	<p>4) Sin respuesta.</p>

DEMANDA 4	ACUERDO
<p><i>Si bien no hubo una demanda específica en el documento de la plataforma, podemos explicitarla en base al acuerdo al cual se llegó: Desalojo de asentamientos de colonizadores que hayan sobrepasado la línea roja del polígono 7.</i></p>	<p>5) Se realizará una inspección mixta en el plazo de 30 días a partir de la fecha. No se permitirá ningún avasallamiento y todo asentamiento ilegal fuera de la línea roja y dentro del parque, de encontrarse</p>

	serán desalojados de manera inmediata en aplicación a la ley No 1715 modificada por la Ley 3545 y su reglamento de las normas agrarias vigentes, además de la ley de Protección del TIPNIS (acápito 1 del acuerdo).
--	---

1. *C1) Coherencia:* Cuando el acuerdo responde a una demanda y es cumplido dentro de los marcos críticos del Mandar Obedeciendo (parágrafo 2.6) el acuerdo adquiere realidad y el héroe cumple con su mandato.
2. *(C2) Contradicción:* Cuando el acuerdo no responde a una demanda o responde a la misma pero fuera de los marcos normativos del Mandar Obedeciendo el acuerdo deviene contradictorio y lleva a la comunidad política al estado de situación inicial del poder como dominación.

Ahora, una vez elaborado el marco categorial desde el cual vamos a realizar la lectura de la contradicción performativa, pasemos a descubrirla en los hechos para a mostrar aquellos momentos en los cuales creemos Evo Morales incurrió en contradicción performativa.

1^{er} momento

10 de noviembre del 2011

Evo Morales lleva a cabo una interesante estrategia formal de principios del Mandar Obedeciendo para, sin ser incoherente con los acuerdos del 24 de octubre de 2011, salvar su responsabilidad con otros actores. Asiste a la conmemoración del levantamiento del indígena trinitario Pedro Ignacio Muiba en s. Ignacio de Mojos. En dicha conmemoración declara explícitamente que:

- a) La VIII Marcha sirvió para beneficiar a particulares;
- b) s. Ignacio no se hizo escuchar en sus demandas;
- c) corresponde, pues, ahora al pueblo organizarse para alcanzar sus anhelos (hacerse escuchar):

Tal vez mi error fue no haber venido acá durante la marcha a escucharles a ustedes, pero también es su responsabilidad hacerse escuchar con el pueblo boliviano. Lamento mucho que algunos compañeros defendieran sus intereses de carácter político y económico y no velaran los intereses de San Ignacio de

Moxos y del departamento del Beni. (Ahora) es una decisión de ustedes. Yo dejo (el caso) en manos de ustedes y salvo mi responsabilidad histórica⁶⁹

En ese sentido, Morales afirma que el conflicto del TIPNIS, la *Prueba de calificación*, (3), fue una prueba falsa, por tanto, las demandas (D) y los acuerdos (A) también lo son. Pero, al hacerlo, el héroe, (Evo Morales) incurre en contradicción (C2) con el sujeto comunitario mojeño. Es decir, Morales, desecha al sujeto comunitario mojeño y asume la existencia de otro sujeto que también demanda ser escuchado: s. Ignacio de Mojos. Cuando Morales dice, “(Ahora) es una decisión de ustedes. Yo dejo (el caso) en manos de ustedes y salvo mi responsabilidad histórica”, está colocándose en la situación de quien espera un nuevo mandato (MH) de la comunidad organizada antagónica al sujeto comunitario mojeño. Así, por un lado, cumple con el principio de la *autoridad que no manda, sino obedece* y de la *comunidad que constituye al Estado*. Sin embargo, al realizar esta acrobacia formal, lógicamente consistente, incurre en contradicción performativa porque desecha a un actor, al cual descalifica como falso: “Lamento mucho que algunos compañeros defendieran sus intereses de carácter político y económico”, es decir, su discurso es *incoherente*.

2^{do} momento

25 de noviembre de 2011

Evo Morales tuvo una reunión con una delegación de corregidores que, al parecer, no representaban a las comunidades del TIPNIS según las declaraciones de Fernando Vargas. Entonces, Morales recibe un nuevo mandato (MH) en medio de la marcha del CONISUR, una nueva prueba de calificación (PC). Esta marcha demanda (D) la reforma o anulación de la Ley 180 para que la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos atraviese el TIPNIS. Sin embargo no existe todavía un acuerdo (A). En este caso Morales y la delegación realizan el principio de la *comunidad que constituye al Estado*. Morales, al brindarse a escuchar a las comunidades se constituye como *una autoridad que no manda, sino obedece*. Al parecer, no existe contradicción performativa, al menos, con los nuevos actores.

3^{er} momento

28 de diciembre de 2011

Evo Morales hace declaraciones a la prensa reprochándole su ayuda a las ONG's y DDHH; aseguro que los indígenas del CONISUR son los verdaderos habitantes del TIPNIS; insistió en la necesidad de modificar la Ley 180; manifestó que quienes se oponen a la construcción de la carretera son resentidos del MAS. Morales descalifica una vez más a las voces opositoras como inauténticas y desecha las demandas del sujeto comunitario mojeño, por tanto, una vez más, como en s. Ignacio de Mojos se coloca en una situación originaria (SI) a la espera de un mandato (MH) de los «auténticos indígenas». A partir de este momento, Morales reniega del

⁶⁹ La Prensa, 11 de noviembre 2011, A7

Mandar Obedeciendo que manifestó al firmar la Ley 180 y renueva la situación originaria. Morales fetichiza su poder y corta los vínculos con las comunidades en disenso del TIPNIS para Mandar Obedeciendo solo a los nuevos actores coyunturales.

4^{to} momento

22 de enero de 2012

Morales hace nuevas declaraciones a la prensa.

Salvamos nuestra responsabilidad garantizando el financiamiento para la construcción del camino... No es obligación del Gobierno cambiar la ley corta, que los dirigentes expliquen a sus bases por qué hay que construir el camino o por que no. Es un problema de las organizaciones.⁷⁰

Morales no es sincero ya que por un lado, en anteriores declaraciones insistió en la necesidad de reformar la Ley 180 y por el otro remite esa necesidad en las organizaciones sociales, por tanto, el discurso es ambiguo y carece de *veracidad*. En la misma declaración alude al accionar de los indígenas a quienes, tomados como *masa*, esto es como grupo manejado por una vanguardia designa como *humildes*: “Cuando los humildes indígenas tomaron la plaza Murillo, solo faltó un empujoncito para que tomaran el Palacio Quemado” La declaración es ambigua, por un lado habla de «humildes indígenas» pero por el otro los denuncia como posibles subversivos capaces de lograr un golpe de Estado, el discurso no es *veraz* porque intenta expresar una denuncia en un lenguaje políticamente correcto.

5^{to} momento

30 enero de 2012

La Marcha del CONISUR arriba a La Paz. Evo Morales recibe una delegación de la Marcha en el palacio de gobierno. Continuamos con la nueva situación originaria instaurada por Morales. La delegación de la marcha plantea sus demandas (*D*) y Morales las *escucha para saber mandar* para así legitimar sus acciones desde los actores sociales que protagonizaron la marcha del CONISUR.

6^{to} momento

Febrero 10 de 2012

El presidente promulga la Ley 222 de consulta previa. Las dadivas (motores de luz y fuera de borda, alimentos, etc.) comienzan en el TIPNIS. El gobierno comienza a llenar de regalos a las comunidades en una situación muy similar a la de Chiapas, en la cual el Estado mexicano promete proyectos de desarrollo inmediato para sazonar las voluntades de las comunidades del

⁷⁰ La Prensa, 23 de enero 2012, A4

TIPNIS. Así, incurre en *la constitución del Estado a costa de la voluntad de las comunidades*, otra contradicción performativa.

7^{mo} momento

Abril 10 de 2012

El presidente anuncia la intención de terminar la relación contractual con OAS pero el 11 de abril el vicepresidente anuncia que la carretera entre Cochabamba y Beni continuara siendo prioridad nacional. De nuevo, incurre en falta de *veracidad* porque, por un lado, anuncia la disolución de la amenaza sobre el TIPNIS pero, poco después, el mismo ejecutivo anuncia que la construcción de la carretera continuara siendo de prioridad nacional. Descartamos pugnas internas, más bien, creemos que se trata de una estrategia de desinformación para ocultar las intenciones reales del ejecutivo y el presidente.

8^{vo} momento

Abril 20 de 2012

Quisiera recorrer (sobrevolar) con ustedes el TIPNIS e irnos con dirección a Santa Rosa del Isiboro, ahí verán las lagunas y los pantanales para que vean si por ahí se puede hacer un camino, porque hay algunos medioambientalistas que dicen cualquier tontería sin conocer la zona.⁷¹

La suerte está echada, Morales buscará la construcción de la carretera por el medio del TIPNIS, para ello legitimara su decisión en una consulta *a posteriori*. El poder, en esta coyuntura, fue ejercido como dominación, no como servicio.

⁷¹ La Prensa, 20 de abril 2012, A6

6. CONCLUSIONES

El denominado Proceso de Cambio debe ser pensado lo cual, de por sí, es una tarea gigantesca pero ineludible. Entonces, requerimos abordarlo desde diversos frentes para, así, no agotarnos en soluciones absolutas. El Proceso de Cambio es una tarea de constitución nacional que involucra a todos puesto que hablamos de un proyecto de vida. En ese marco, aquí no hemos optado por colocarnos como un sujeto ante su objeto. Hemos preferido ser parte de la solución para no ser parte del problema, esto es, la incapacidad de involucrarse en la vida del concepto. Después de todo, el éxito de un país es el éxito de los individuos que lo componen. Por lo mismo, la constitución del proceso actual es una tarea de todos que, tomados de uno en uno, con nuestra singularidad e infinitud, construimos en nuestra cotidianidad. La política, no solo es decidida en los niveles del Estado, en sentido estricto: el Estado es también la sociedad civil y, por tanto, *todo es político*.

Pues bien, aquí nos hemos abocado a pensar políticamente el Proceso de Cambio enfocándonos en una concepción del poder. Y lo hemos hecho de este modo para colaborar con la construcción conceptual de conceptos que surgieron como novedad en el transcurso del último quinquenio: Vivir Bien; Soberanía Alimentaria; Diplomacia de los Pueblos; Mandar o Gobernar Obedeciendo; Descolonización, entre otros. Estos conceptos son expresiones de voluntades que buscan constituir una realidad distinta a la impuesta, en el largo plazo, por la colonización de las potencias europeas y, en el corto plazo, impuesta por Estados Unidos mediante el neoliberalismo. Ahora bien, la faena no puede limitarse al simple reemplazo de prácticas y concepciones. Pretender realizar una especie de trasplante de elementos no puede agotar el problema que nos plantea el Proceso de Cambio. Debemos, pues, comenzar a preguntarnos nuevas preguntas para asumir los nuevos problemas. O, dicho de otro modo, debemos comenzar a pensar más allá del marco categorial de la ciencia moderna, más allá de los horizontes de la razón de la modernidad, más allá de la Totalidad para descubrir al Otro encubierto.

Hemos buscado separarnos de los fundamentos políticos de la modernidad y no para renegar de los mismos mediante la negación nihilista (que no es lo mismo que la negación dialectica) de tal modo que, conscientemente, podamos asumir la constitución del contenido de nuestros conceptos, por consiguiente, hemos buscado conocer nuestra historia políticamente, esto es, no como una explicación genética-causal del actual orden vigente sino como secuencia de coyunturas en las cuales, los sujetos inciden constantemente para moldearla según sus proyectos.

De ahí que las conclusiones de nuestra investigación serán, entonces, una exposición de elementos de los cuales podemos echar mano para la potenciación del presente y no tanto una evocación del presente.

- 1) En principio, hemos demostrado como el poder es una construcción teórica histórica. Cada época produce las concepciones en las cuales basa su razón de ser. El ser humano no es pura acción ni los héroes son voluntad pura. Por tanto, la concepción del poder que hoy continua siendo la hegemónica, tanto en los ámbitos económicos como en el sentido común, tiene tiempo y espacio de nacimiento y, por tanto, puede ser superada. Vimos, pues, como la Modernidad, es decir, el horizonte civilizacional llevado primero por Europa, luego Estados Unidos a partir de la invasión, conquista y colonización de los territorios de América, luego África, Asia y Oceanía, fue el principio no solo de la expansión geopolítica de una cultura, sino, también el principio de la posibilidad de la consolidación de un proyecto que opto por políticamente dominar al resto del mundo. Esta experiencia fue la que dio inicio al desarrollo del pensamiento político moderno marcado por la impronta del poder como dominación intrínseca o, la dominación como esencia del poder. Esta concepción no permaneció incólume sino que dio origen a una tradición contestataria del pensamiento que, aquí solo expusimos concisamente en dos de sus momentos⁷²: la crítica de la Conquista desde la concepción del poder como fundado en el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas y la crítica del poder como mandato del movimiento zapatista: el Mandar Obedeciendo.
- 2) En segundo lugar, hemos demostrado como en las denominadas Tierras Bajas, más propiamente en la Moxitanía, los mojeños produjeron una civilización compleja que sufrió transformaciones en el transcurso del tiempo. Esta civilización asumió, en el momento de la Conquista, la fe cristiana traída por los jesuitas. A partir de ese momento los mojeños comenzaron a constituir, de mano de los jesuitas, un proyecto civilizacional inédito: la cristiandad indiana. Este proyecto fue, desde nuestra perspectiva, una afrenta al proyecto civilizacional de la Modernidad porque contradecía el orden colonial establecido. En las misiones, con todas las limitaciones, prejuicios y paternalismo que con razón podemos achacarle a los jesuitas de dicho tiempo, existió un orden político legítimo en el cual los mojeños alcanzaron un bienestar que todavía hoy, pasados ya poco más de dos siglos, rememoran como una época de abundancia y gloria. Este proyecto fue abortado dejando a merced de los nuevos sujetos políticos traídos, primero por la colonia y luego por el naciente Estado boliviano, formaciones económico-comunitarias con profundos valores espirituales, políticos y económicos que fueron empleados por estos nuevos sujetos para sus particulares, cortoplacistas y rentables proyectos de

⁷² Creemos que un balance general de esta tradición debería incluir, por lo menos, a los siguientes pensadores y etapas históricas: el pensamiento profético del Israel antiguo y los primeros tiempos del cristianismo y el islam; Guaman Poma de Ayala; Bartolomé de las Casas; el pensamiento de la emancipación latinoamericana; José Martí; la revolución zapatista; la obra ética-política de Enrique Dussel.

acumulación originaria primitiva mediante el paradigma del saqueo (apropiación de tierras, comercio y explotación de la fuerza de trabajo y riquezas naturales). De este modo, al tiempo que esquilaban al sujeto comunitario mojeño socavaban los fundamentos del proyecto civilizacional de la cristiandad indiana: el bienestar de la corporalidad del mojeño; el equilibrio frágil del ecosistema de la sabana mojeña y el *consensus populi* o acuerdo comunitario para constituir una comunidad no colonial, socialista y cristiana-indígena en el sentido profundo de la palabra. Este proyecto fue destruido y el sujeto comunitario mojeño fue destinado al exterminio al empleársele como mano de obra en las mortíferas regiones del Alto Amazonas durante la época del auge de la goma. Comienza, entonces, una nueva iniciativa del sujeto comunitario mojeño ante la inminente situación límite de desaparición real de su cultura por el exterminio o disolución en el mestizaje. Surge un líder en la figura de un profeta (Guayocho) que convoca a todos los integrantes del sujeto comunitario mojeño a reconstituirse como pueblo en un nuevo proyecto que tuvo como lugar las selvas del Sécore: es la búsqueda de la Loma Santa. Esta primera tentativa de reconstitución del proyecto de la cristiandad indiana fue ahogada en sangre pero no fue agotada en su ímpetu porque muchos mojeños decidieron radicar alejados de la civilización carayana. Estos mojeños consolidaron definitivamente los nuevos núcleos poblacionales en los cuales buscaron resucitar la cultura reduccional para lo cual lograron, en los hechos, vivir como en un Estado autónomo, apartados del *imperium* de la ley boliviana. Este periodo duro lo que la vida de la autoridad máxima del Sécore de ese entonces, el corregidor Santos Noco Guaji. Pasado casi un siglo de aquella tentativa de reconstitución, el sujeto comunitario mojeño comienza una nueva etapa de su reconstitución. Ante la invasión de las empresas madereras, grandes ganaderos y los denominados colonizadores de la zona del Isiboro-Sécore, los mojeños deciden emprender una nueva búsqueda de la Loma Santa pero ya no en el sentido de huida sino en el sentido de búsqueda del problema, es decir, ir a la búsqueda de la causa de la opresión para superarla. Dicha causa estaba, para ellos, en el mismo Estado. Así, la nueva búsqueda de la Loma Santa no partió desde Trinidad al Sécore sino desde Trinidad a La Paz, exigiendo la creación del TIPNIS y la convocatoria a una nueva Asamblea Constituyente. La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 fue el principio del actual Proceso de Cambio que estamos viviendo.

- 3) Pues bien, llegados a este punto de las secuencias históricas, asistimos a la instauración de un nuevo proceso estructural: el Denominado proceso de Cambio. Desde el 2006 experimentamos un proceso que pugna constantemente por consolidarse a través de las acciones locales y/o nacionales de los denominados movimientos sociales que operan tácticas en función de una estrategia de largo

plazo cuyo contenido no está predefinido. A diferencia de las tendencias izquierdistas del periodo de la Guerra Fría, hoy, en Bolivia y en general en los países que atraviesan la Primavera Política latinoamericana, no existe un guion sobre los pasos a dar, sobre las etapas por superar, sobre la utopía por alcanzar. Decir que el socialismo es el camino, el método y el fin del presente es decir una verdad a medias. Más bien, podemos afirmar que han surgido variadas propuestas sobre el futuro deseado como fin y alternativa al presente globalizado bajo la égida del neoliberalismo. En ese marco, la propuesta política no puede agotarse en el paradigma de la revolución sino que busca, a tientas, de manera consciente o inconsciente, alternativas a la dominación mundial ejercida por los centros de poder. Dicha dominación, pues, ha sido asumida por el actual presidente de nuestro Estado Plurinacional como un proceso en el cual los “pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos”. De ese modo, Evo Morales propone activar una nueva noción de lo político en cuanto praxis y concepción pertinente al proyecto negado de los pueblos indígenas. Para ello parte de la experiencia de la revolución zapatista. Entonces, para Morales, en sus propias palabras: “La política significa una ciencia de servicio al pueblo, hay que servir al pueblo no vivir del pueblo, si esa es la política. Hay que vivir para la política y no vivir de la política.” Como ya demostramos, esta concepción no es una propuesta aislada y pionera sino que es la respuesta política contemporánea al proyecto civilizatorio de la Modernidad y Morales la asume. Lo anterior nos lleva a la siguiente conclusión...

- 4) ¿Ha sido Evo Morales incoherente con aquello que el mismo afirmó, en repetidas ocasiones, como el eje cardinal de su praxis política, esto es, el Mandar Obedeciendo? Nuestra respuesta es sí. Ha sido incoherente con el Mandar Obedeciendo propuesto por el movimiento zapatista. Ha sido incoherente con dicha concepción del poder y, por tanto, ha cometido una contradicción performativa durante la coyuntura de la Marcha Indígena por la defensa del TIPNIS del 2011. Para ello nos bastó contrastar discursos con situaciones concretas para descubrir, entre las acciones y la enunciación del sentido de las acciones, una incoherencia que recordó en muchas ocasiones los momentos más gloriosos de las personalidades políticas neoliberales que el mismo Morales dijo que no iba a representar en su mandato.
- 5) Pero la intención de esta investigación no fue la de buscar encontrar la contradicción para asumir la decepción, el desengaño y el escepticismo como eje epistemológico desde el cual criticar destructivamente el denominado Proceso de

Cambio. Por el contrario, El punto, pues, que nos faltaría aquí mostrar es el de la enorme dificultad de construcción de nuevos contenidos no solo en el nivel de los universales abstractos o conceptos trascendentales como los llamaría Kant sino, sobre todo, en el nivel de las prácticas cotidianas, de las estructuras reales de poder, de los valores y las ideologías. Por consiguiente, esta investigación muestra una limitación: del mismo modo como hemos demostrado la contradicción performativa del Mandar Obedeciendo en una coyuntura concreta podríamos demostrar los momentos en los cuales, efectivamente, Evo Morales ha sido coherente con dicho postulado. Un estudio de estos momentos podría, quizá ser más rico pues nos llevaría a descubrir las soluciones efectivas mediante las cuales nuestro personaje actualizó el concepto del Mandar Obedeciendo. En otras palabras, nos resta por descubrir el momento positivo de la construcción de la nueva política anunciado por Morales.

- 6) Finalmente, debemos hacer un balance general de la historia del poder desde nuestra perspectiva. La historia de nuestro continente, desde la Conquista hasta nuestros días, puede ser comprendida, desde el ángulo político del conocimiento, como una secuencia de coyunturas en las cuales los sujetos han buscado direccionar la historia en función de sus proyectos. En este trafago de proyectos superpuestos unos a otros en multiniveles complejos han prevalecido dos concepciones del poder: como dominación y como servicio. Una de las intenciones de nuestra investigación ha sido la de mostrar como la coyuntura de la Marcha Indígena por la defensa del TIPNIS del 2011 es una más de las coyunturas correspondientes a dicha pugna por imponer un sentido a la historia.

7. BIBLIOGRAFÍA

1. AA.VV. 29/05/2012. *Moxos. Una limnocultura*. “<http://www.ceam-ong.org/publicaciones-y-recursos/publicaciones/moxos-una-limnocultura>” CEAM-HOYAM.
2. AA.VV. 2007. *Territorialidad de la dominación: La integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica: Buenos Aires.
3. AA. VV. 2011. *II Ciclo de Seminarios internacionales Pensando el Mundo desde Bolivia*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz.
4. BAUTISTA S., Rafael. 2011. *Hacia una fundamentación del Pensamiento Crítico. Un dialogo con Zemelman, Dussel y Hinkelammert*. Rincón ediciones: La Paz
5. BAUTISTA s., Juan José. 2010. *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. rincón ediciones-Grito del Sujeto: La Paz.
 - 2012. *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. rincón ediciones: La Paz
6. BAZOBERRY Ch., Oscar. 2008. *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*. CIPCA-PIEB: La Paz.
7. BLOCK, David. 1997. *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Historia boliviana: Sucre
8. D'ALÍA, Walter. 2008. *La utopía reduccional de Moxos. Paradigma de evangelización*. Verbo Divino: Cochabamba
9. DUSSEL, Enrique. 1994. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la «Modernidad»*. La Paz: Plural Editores
 - 2000. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta
 - 2007. *Política de la Liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta
 - 2009. *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Madrid: Trotta
10. FUNDACIÓN TIERRA. 2012. *Marcha indígena por al TIPNIS*. Fundación Tierra: La Paz.

11. GARCIA L., Álvaro. 2012. *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional: La Paz.
12. GUITERAS M., Anna. 2012. *De los Llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni. 1842-1938*. Instituto de Misionología-Editorial Itinerarios-Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia: Cochabamba
13. GUZMÁN T., Ismael. 2004. *Provincia Mojos. Tierra, territorio y desarrollo*. CIPCA-Fundación Tierra: La Paz
14. HINKELAMMERT, Franz. 2000. *Crítica a la razón utópica*. DEI: San José
 - 2007. *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. DEI: San José
 - 2008. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. DEI: San José
 - 2010. *La maldición que pesa sobre la Ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlequín.
15. IBÁÑEZ, Pablo B. 2011. *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII*. FOBOMADE: La Paz
16. LENKERSDORF, Carlos. 2011. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya tojolabales*. Plaza y Valdés: México.
17. LEHM, Ardaya Zulema. 1999. *La búsqueda de la Loma Santa*. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM AMERICA: Santa Cruz
18. MOLINA C., Silvia. 2010. *Corredor Norte. Nación Integrada o país de tránsito*. FOBOMADE: La Paz.
19. PAZ, Sarela. 2012. "La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur". En FE y Pueblo ISEAT: La Paz
20. QUIROGA, Juan Carlos Ramiro. 2005. *Constitución e indígenas*. Pulso: La Paz
21. RAMONET, Ignacio. 2006. *Propagandas silenciosas. Masas, televisión y cine*. Fondo Cultural del ALBA: La Habana.

22. RENÉ-MORENO, Gabriel. 1974. *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. Librería Editorial “Juventud”: La Paz
23. RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo.
24. RIESTER, Jürgen. 1976. *En busca de la Loma Santa*. Amigos del Libro: La Paz-Cochabamba.
25. SORUCO, Ximena (coord.). 2008. *Los barones del Oriente. El Poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Fundación Tierra: Santa Cruz
26. TOMICHÁ, Charupá Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)* Editorial Verbo Divino-Ordo Fratrum Minorun Conv.-UCB: Cochabamba
27. TORRICO, Canaviri Gualberto. 1992. *Marcha por el territorio y la dignidad*. Tesis de licenciatura. Facultad de Derecho y Ciencia Política: UMSA
28. TYULENEVA, Vera. 2010. *Cuatro viajes a la Amazonia Boliviana*. FOBOMADE: La Paz
29. WASINGER E., José Ignacio. 2011. *Las inmensas tierras de la Nación Toromona*. Expedición Madidi-FOBOMADE: La Paz
30. ZEMELMAN, Hugo. 2009. *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. Instituto Politécnico Nacional: México D.F.
- 2011. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Grito del Sujeto: La Paz