

Octava Marcha Indígena en Bolivia

Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas

Ismael Gúzman

La Paz – Bolivia

2012



Cuadernos de
investigación **77**

Esta publicación cuenta con el financiamiento de FADES y EED.

Guzmán, Ismael

Octava marcha indígena en Bolivia: Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas / Ismael Guzmán. - La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2012.

172, 8 p.; il; map.; 15.5 x 21 cm. - (Cuadernos de Investigación; N° 77)

D.L.: 4-1-1353-12

ISBN: 978-99954-35-74-5

/ PARQUE NACIONAL ISIBORO-SECURE / TERRITORIO INDÍGENA / TIPNIS / MARCHAS INDÍGENAS / LIDERAZGOS EMERGENTES / LÍDERES INDÍGENAS / MUJERES INDÍGENAS / PARTICIPACIÓN DE LA MUJER / ORGANIZACIONES INDÍGENAS / MOVIMIENTOS INDÍGENAS / CONFLICTOS SOCIALES / VIOLENCIA / INTERCULTURALIDAD / PUEBLOS INDÍGENAS / CIDOB / CONAMAQ / CPEM-B / APG / CPILAP / OICH / CMIB / CIRABO / CIPOAP /

D.R. © 2012 Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)

Casilla 5854, La Paz - Bolivia

Teléfono: (591-2) 2910797 - Fax (591-2) 2910796

Calle Claudio Peñaranda N° 2706, esquina Vincenti, Sopocachi

Correo electrónico: cipca@cipca.org.bo

Website: www.cipca.org.bo

Producción: Grupo Design

Diseño de tapa y contratapa: Narda Rueda Z.

Marzo 2012

Impreso en Bolivia

Contenido

Introducción.	1
1. La defensa del territorio indígena, una tarea común y una causa singular.	7
El contraste de visiones, una consideración general.	7
La concepción indígena del territorio.	13
El sentido de la marcha indígena.	15
La plataforma de demandas de la VIII Marcha Indígena.	21
Los antecedentes y preámbulos de la VIII Marcha Indígena.	24
Estructura orgánica de la marcha indígena.	29
2. Rasgos del día a día de la marcha.	33
Los días previos a la marcha indígena.	33
La marcha indígena en sus pasos y sus pausas.	34
El reencuentro de los reprimidos.	50
3. El recorrido socioterritorial de la marcha indígena.	55
Espacios de referencia étnica.	56
Espacios de referencia político-administrativa.	60
La sociedad ante la marcha indígena en los espacios locales.	61
Los mensajes ideológicos para la marcha indígena.	65
Rasgos de una inmensidad estadística.	67
4. Los rasgos de la represión policial a la marcha.	71
Rasgos testimoniales de la represión.	72
La crueldad campeante.	76
Algunos nombres de muchos afectados.	78
5. Los personajes de la marcha indígena.	83
Personajes de perfil político.	83
Personajes de las letras y melodías.	87
Personajes desde la responsabilidad otorgada.	88
Los personajes en las bases de la marcha.	92
Personajes tocados por desgracias.	94
6. La interculturalidad en la marcha indígena.	97
El símbolo del arco y la flecha.	101
El símbolo de las banderas flameando.	103

7. Liderazgos emergentes de la marcha indígena.	107
Liderazgo en la conducción de la marcha indígena.	107
Liderazgo indígena en la sociedad civil.	110
Perspectivas políticas del movimiento indígena.	115
8. Participación de la mujer en la marcha indígena y relaciones de género.	117
Con la bandera encabezando la marcha indígena.	119
Es la familia quien marcha.	120
Cuando se es al mismo tiempo madre y defensora del territorio.	123
El entorno misógino de la marcha indígena.	125
Perspectivas políticas de la mujer a partir de la marcha indígena.	126
La continuidad inter generacional de las marchas indígenas.	127
9. El encuentro nacional, los bemoles y las proyecciones del movimiento indígena.	131
Actores sociopolíticos en torno a la marcha indígena.	135
La intangibilidad, una nueva trinchera del mismo conflicto.	139
Los aprendizajes de la marcha indígena.	143
10. Ley 222 de consulta al TIPNIS, el retorno a punto cero?	147
Consulta y procedimientos.	147
La retrospectiva del conflicto.	152
Bibliografía.	155

Presentación

La VIII Marcha Indígena por la defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, TIPNIS y de los territorios indígenas frente al proyecto de construcción de la carretera San Ignacio de Mojos-Villa Tunari o de otras iniciativas de megaproyectos se ha constituido en uno de los acontecimientos más importantes del 2011 y marca un nuevo hito en la relación gobierno - pueblos indígenas.

La *marcha* es una forma de protesta que utilizan desde hace dos décadas los pueblos indígenas como forma de hacer escuchar su voz, su protesta, su reivindicación y propuestas. En cierta medida, es una forma *gandhiana* de protesta, pacífica, de autoflagelación y sacrificio propio pero con la suficiente fuerza y capacidad de interpelar al poder, de generar opinión pública y sensibilizar y conmover las fibras más profundas del resto de la sociedad civil.

Muchos son los argumentos esgrimidos por el gobierno, los indígenas y otros sectores en torno al proyecto vial. Los 65 días de marcha contra la carretera que pasaría por medio del TIPNIS provocando efectos irreversibles al territorio como a los derechos de los pueblos indígenas que viven en él, con violenta intervención policial de por medio, culminaron canalizando el malestar de una buena parte de la sociedad civil por el ritmo y rumbo que va tomando el denominado proceso de cambio, por la contradicción e incoherencia entre el discurso y la práctica en torno al modelo de desarrollo y el escaso avance en la implementación de la CPE, particularmente en cuanto al Estado plurinacional, el respeto y vigencia de los derechos de los pueblos indígenas, la agenda económica y la gestión pública, entre otras.

La travesía indígena y el respaldo que recibió de otros sectores ratifican que la sociedad civil mantiene intacta su vocación y capacidad movilizadora. Sin embargo, el costo es que se ha consumado la división de las organizaciones campesinas indígenas del Pacto de Unidad que tanta trascendencia tuvo para viabilizar la nueva CPE. Organizaciones de indígenas de tierras bajas (CIDOB) y altas (CONAMAQ) se han distanciado del gobierno y hay una ruptura con las otras tres organizaciones del Pacto, cuyos efectos se dejan sentir en los niveles locales de las organizaciones. En el mediano plazo no será posible reeditar la alianza del movimiento campesino indígena en Bolivia; tienen visiones distintas en temas tan centrales como por ejemplo la tierra, territorio, recursos naturales, que están llevándolos a tensiones y conflictos que se pueden acrecentar.

También las oposiciones -en plural- intentaron sacar tajada de la marcha, gracias a los errores del gobierno más que por sus propios méritos han quedado rearticulados y reposicionados; muchos líderes regionales han vuelto a la palestra pública luego de haber estado desplazados del poder en los últimos años. Opositores conservadores buscaron denodadamente instrumentalizar la marcha, si bien no lo lograron, la aprovecharon lo mejor que pudieron; se convirtieron en ambientalistas, ecologistas y defensores de los derechos humanos y de los pueblos indígenas de la noche a la mañana. En las jornadas de repudio, bronca y movilizaciones por la intervención policial a la marcha estos sectores opositores expresaron: “el proceso de cambio no va más”, “el proceso de cambio ha muerto”, “el proceso de cambio ha sido un engaño del gobierno y el MAS”, etc. Empero, el pueblo tiene memoria, no se deja sorprender por quienes nunca lucharon por las transformaciones estatales, por quienes se opusieron frontalmente a este proceso antes y durante el proceso constituyente; que llevaron a cabo manifestaciones y expresiones de racismo que acabaron en violencia contra sectores campesinos indígenas y sectores populares.

La marcha logró, con la promulgación de la Ley 180, detener momentáneamente el proyecto de construcción de la carretera por medio del TIPNIS, pero al poco tiempo el mismo gobierno dio marcha atrás y ahora impulsa con la Ley 222 una consulta extemporánea a los pueblos indígenas y no tiene por interlocutores a los legítimos dueños y titulares del territorio, transgrediendo de esta manera la CPE.

El presente documento, de Ismael Guzmán, recoge las vicisitudes de la marcha, de quien valoramos en alto grado su participación directa, acompañándola junto con otros colegas en todo su trayecto, con pequeñas pausas, lo que da un valor singular al libro. En el contexto de la marcha, ejerciendo diversos roles y como apoyo técnico no sólo es un escritor o investigador participante, inevitablemente queda impregnado con las múltiples dimensiones de la marcha: sensibilidad, pasión, negociaciones, frustraciones, análisis, asesoría. Imposible quedar como un observador neutro, como él mismo lo expresa y reconoce.

Estimadas y estimados lectores, esperamos que este libro que ponemos en sus manos logre transmitir las varias dimensiones de la marcha en la defensa de los territorios indígenas y de los derechos de los pueblos indígenas, que son manifestaciones elocuentes del grado de fortaleza de la sociedad civil, tan necesaria en tiempos y procesos de transformaciones estatales.

Lorenzo Soliz Tito
Director General

VIVENCIAS Y CONVIVENCIAS DE LA VIII MARCHA INDÍGENA

Desde la cresta de las montañas, caminando “bajo una bóveda perpetua de ramas entrelazadas que forman una masa de verdura impenetrable al sol, a la tierra”, me interné, en julio de 1832, “en el corazón de la selva más hermosa del mundo...” (D’Orbigny. Descripción geográfica, y estadística de Bolivia. París, 1845)

Introducción.

La *VIII Marcha Indígena por la defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, por los territorios, la vida, dignidad y los derechos de los pueblos indígenas*-más conocida como VIII Marcha Indígena¹-probablemente como ninguna de sus predecesoras y quizá incluso como ninguna movilización de otros sectores sociales del país, además de sus connotaciones socioculturales y políticas, paulatinamente se fue engalanando de una amplitud de anécdotas, situaciones irónicas e incluso se tejieron “mitos” en torno a ella, como el del secuestro del Canciller por parte de las mujeres marchistas. Entre las ironías que hacen al fondo del conflicto, destaca aquella relacionada con el proclamado propósito de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos: una carretera dirigida a lograr la integración de dos regiones del país, terminó prácticamente dividiendo a la sociedad boliviana en dos posturas contrapuestas, por su relación al modelo de desarrollo que implementa el gobierno y la forma en que gestiona el poder.

Pese a que la reacción de la ciudadanía, e incluso la del movimiento indígena, ante la construcción de la carretera no fue inmediata -el 23 de agosto del 2009 fue inaugurada por el presidente Evo Morales en Villa Tunari ante una concentración multitudinaria de colonizadores y con la presencia del presidente del Brasil, Ignacio Lula da Silva-, nunca antes un proyecto carretero se había constituido

¹ La IV Comisión Nacional de la CIDOB, en julio 2011, tomó la decisión de iniciar la Marcha, que partió de Trinidad el 15 de agosto y concluyó en la ciudad de La Paz, el 19 de octubre de 2011.

de manera simultánea en cuestión de Estado-gobierno por su construcción y en “cuestión” de sociedad civil por su oposición a una parte del trazo. La imagen inofensiva que el gobierno procuró para el proyecto de construcción de la Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, cuyo tramo II prevé atravesar el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS),² pese al gran esfuerzo realizado no logró credibilidad entre el grueso de la sociedad.

Por el contrario, la contundencia vino del contra argumento erigido especialmente desde el movimiento indígena y estuvo dirigido a evidenciar la incompatibilidad entre los megaproyectos de desarrollo impulsados por el gobierno (infraestructura, explotación de hidrocarburos, etc.) con todos sus impactos aparejados, y las visiones de desarrollo ejercidas por los pueblos indígenas. Esta incompatibilidad fue en concreto la que motivó la VIII Marcha Indígena, cuya realización fue posible en razón a la capacidad de convocatoria de la Confederación de los Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB), movilizándolo de manera mucho más contundente que en anteriores ocasiones, prácticamente al conjunto del universo interétnico que la componen. Marcha a la que sumó la organización indígena de tierras altas: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Pero también se desplegaron argumentos más específicos a la integridad del territorio, por ejemplo uno de los máximos líderes de la VIII Marcha Indígena, Fernando Vargas Mosúa, señaló al respecto: *“Si se construye la carretera, tendrá que haber una tranca, si hay una tranca, habrá pequeños puestos de venta y eso implica el ingreso de nueva gente al lugar. Pero además, a lo largo de los cientos de kilómetros de la carretera, tendrá que haber por lo menos una parchería (para parchar neumáticos de moviidades) y si hay una parchería, habrá gente que necesita comer y por tanto se tendrá que hacer chaco a los lados de la carretera para sembrar y se tendrá que cazar y pescar para vender alimentos a esa gente y así en cadena se irá afectando al TIPNIS”*.³

La VIII Marcha Indígena, centralmente respondió a este tipo de preocupaciones proveniente de quienes tienen en primera instancia la responsabilidad orgánica y por consiguiente la legitimidad en la gestión de este territorio indígena y par-

² El Parque Nacional Isiboro Sécore, adquiere esta condición a partir de 1965 mediante Decreto Ley N° 07401 con una superficie de 1.2 millones de hectáreas, el cual se encuentra entre los más grandes y con mayor biodiversidad del país. A partir del año 1990, además de parque adquiere la cualidad de Territorio Indígena mediante Decreto Supremo N° 22610 de fecha 24-09-1990. En el año 2009, el TIPNIS fue titulado con una extensión de 1.091.656 hectáreas de las 1.225.347 demandadas, es decir, 133.691 hectáreas menos. No obstante, se estima que debido a la expansión de los cocales del Chapare, el TIPNIS ha experimentado ya una reducción de cerca de 200.000 hectáreas.

³ Expresión vertida por el citado dirigente en una reunión de evaluación de la Comisión Política de la Marcha Indígena realizada en San Borja.

que nacional (TIPNIS).⁴ Pero también respondió a la incertidumbre generalizada de los pueblos indígenas respecto a la seguridad de sus espacios territoriales, amenazados no sólo por terceros que ingresan y se los apropian, como ocurre con los colonizadores en el TIPNIS, sino también por la misma acción del Estado a través de políticas públicas de gran envergadura como las que amenazan al mismo TIPNIS, al Parque Aguaragüe, Pilón Lajas, Madidi, entre otros.

La marcha indígena, en tanto método reivindicativo característico de los pueblos indígenas de tierras bajas del país, tiene como particularidad un carácter pacífico y su realización implica la autoflagelación de sus protagonistas, consistente en la caminata de un grupo de representantes hombres, mujeres y niños de los distintos pueblos indígenas a través de una ruta de cientos de kilómetros, cuyo destino final es generalmente la ciudad de La Paz, en tanto sede de gobierno y consiguientemente centro del poder nacional.

La marcha indígena se ha constituido en toda una institución con identidad propia y es precisamente a través de este método de acción colectiva que el movimiento indígena –en sus siete marchas anteriores- ha logrado no sólo posicionarse en el escenario político nacional, sino que también supo plantear propuestas transformadoras al país y en torno a ello ha generado profundos debates de alcance nacional sobre temáticas como la esencia misma de la visión de país, la relación del Estado con sus recursos naturales y la composición étnica de nuestra sociedad.

Particularmente la VIII Marcha Indígena, además de reivindicar la seguridad de los espacios territoriales de desarrollo sociocultural de los pueblos indígenas, le ha permitido a algunos segmentos de la sociedad boliviana un espacio coyuntural para expresar su malestar respecto a la forma cómo el gobierno está conduciendo el proceso de cambio y a la manera en que realiza la gestión del poder: tanto con privilegios como con exclusiones sectoriales. Aunque también es cierto que la oposición y líderes regionales, intentaron capitalizar esa coyuntura para reposicionarse como fuerza política. No obstante, ese malestar social constituye

⁴ Un estudio de la Fundación Natura, patrocinado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), cuantifica parcialmente los daños ambientales que provocaría la carretera si esta pasa por el núcleo del TIPNIS:

- Se talaría 550.000 árboles, considerando la deforestación de un área de 70 kilómetros de largo por 50 metros de ancho.
- En un lapso de 18 años, motivados por la construcción de la carretera, se deforestaría 600.000 hectáreas, lo que equivale al 64,5% de la cobertura forestal del TIPNIS.
- Como resultado de lo anterior, se perderían 90 millones de toneladas de CO₂, lo cual tendría un valor de hasta \$us 200 millones.
- Además se verían en peligro alrededor de 3.400 especies de flora y fauna, entre ellas algunas en condición de endémicas o en peligro de extinción, como el bufeo o delfín rosado.

Fuente: <http://elpaisdelasamapolas.blogspot.com/2011/10/la-guerra-de-la-biodiversidad.html>

al mismo tiempo una evaluación espontánea realizada por la sociedad civil respecto a la actual gestión de gobierno, por tanto debería ser tomada en cuenta por los gestores del poder como un mensaje altamente valioso para cualificar la conducción del país.

En términos estructurales, la marcha indígena fue un cuestionamiento de fondo al modelo de desarrollo imperante en el país, basado básicamente en el extractivismo de los recursos naturales y su consecuente degradación ambiental, orientado en una visión extremadamente antropocéntrica. En ese sentido, ha puesto en evidencia los contrastes entre visiones de desarrollo que en esencia son opuestas y susceptibles de generar conflictos, pero que al mismo tiempo plantea el reto de encontrar equilibrios en la perspectiva del respeto a la pluralidad sociocultural y la diversidad ecológica del país, en el marco de la concretización del vivir bien.

Pero esta marcha indígena también ha interpelado a la sociedad civil en su conjunto acerca del rol que ésta debería jugar en torno al control social sobre temas esenciales como las políticas ambientales. Al mismo tiempo, ha motivado entre el conjunto de la sociedad civil una actitud más militante en torno al cuidado de la naturaleza, como una de las condiciones fundamentales para frenar el deterioro del medio ambiente, cuyos impactos ya son visibles para el común de la sociedad.

Finalmente, también tuvo una connotación cultural en la medida que se reivindicó la concreción de los preceptos constitucionales en los que se sustentan de manera explícita los principios de la plurinacionalidad para el conjunto de la sociedad boliviana.

La vitalidad de la marcha indígena se magnificó en una proporción aritmética al esfuerzo que desplegaron sus detractores para defenestrarla. Esta marcha se acrecentó con cada agresión recibida a lo largo de su trayecto y pese a los múltiples obstáculos afrontados, continuó avanzando con la misma lentitud incontenible de la sicurí (anaconda). La columna humana de la marcha indígena, fue como lo describió una nota periodística de cobertura a la marcha cuando ésta se aproximaba a la ciudad de la Paz: *“La serpiente humana se curva y se estira, bordea las montañas y parece no tener fin”* (Página Siete, del 13-10-2011).

El presente documento sobre la VIII Marcha Indígena, es el resultado de una combinación entre descripciones, caracterizaciones, reflexiones, rasgos analíticos e incluso emociones, elaborado a partir de la constatación presencial, los testimonios de los protagonistas y las múltiples opiniones que se logró registrar a lo largo de la marcha y después de su culminación.

Con fines organizativos, se ha realizado una clasificación temática sobre la base de los aspectos que consideramos más destacados a lo largo de todo el despliegue de la marcha indígena. Corresponde advertir que el énfasis en el tratamiento de dichos temas no necesariamente estuvo orientado al logro de una rigidez académica, sin que ello implique desmarcarse de los rigores éticos de la veracidad, honestidad y la profundización en el abordaje de al menos algunas de las dimensiones del asunto que nos ocupa.

1. La defensa del territorio indígena, una tarea común y una causa singular.⁵

Las ocho marchas emprendidas por el movimiento indígena a lo largo de su corta historia, además de las propuestas con visión transformadora de las estructuras socioculturales del país que supo plantear y defender, tienen como temática recurrente la defensa del territorio. En la jerga nacional esto se traduciría como defensa en concreto, no sólo discursiva, de la madre tierra, o lo que los mismos indígenas convienen en llamar la "loma santa" o "tierra sin mal", es decir, el espacio territorial propio y sin los males del mundo globalizado.⁶ Connotando de tal forma el carácter cultural intrínseco a sus reivindicaciones sociopolíticas.

El contraste de visiones, una consideración general.

Un marchista de base de la comunidad San José del Patrocinio del TIPNIS, durante el diálogo gobierno-marcha indígena instalada en San Borja, señaló que ellos no quieren una carretera que parta en dos su territorio porque ellos ya tienen caminos que son los ríos, además estos son caminos que contienen peces para alimentarse mientras descansan en el viaje o cuando se quedan a dormir en la playa. *"Ese camino del gobierno sólo beneficiará a los terceros (externos al territorio) y perjudicará a los indígenas"*, concluyó.

En este mismo escenario de diálogo gobierno-marcha indígena, el marchista Emilio Noza de la zona del Sécore en el TIPNIS, de la manera más pedagógica refutó al gobierno sus argumentos técnicos en torno a la necesidad de la carretera para el desarrollo: *"no es verdad que la carretera sea un proyecto de desarrollo,*

⁵ Los compañeros Edgar Izurieta, Eduardo Justiniano y Gustavo Salas han cooperado para este trabajo con la realización de entrevistas y la facilitación de algunos datos, a quienes va un reconocimiento expreso.

⁶ Antes, la Loma Santa refería a un espacio sagrado al que había que buscar, desplazarse monte adentro para encontrarlo. Sin embargo, al menos en estas dos últimas décadas, el imaginario indígena tiende a vincular el actual territorio consolidado, como aquel espacio propio, aunque menos Loma Santa, pero igualmente posible de ejercer su libre determinación (Guzmán; 2004: 36).

como dice el gobierno, sino que es más bien un proyecto de enfermedad, de cáncer, para matar el territorio". Este es el ejemplo más claro de las visiones de desarrollo colisionadas en torno al proyecto de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos.

La visión etnocéntrica del Estado viene desde la colonia y al parecer se conserva intacta hasta la actualidad, es bajo esta lógica que se fundamentó la construcción de la carretera señalada y el mismo gobierno enfatizó que por sobre los intereses sectoriales está el interés general, lo que significa que el desarrollo (con perfil occidental) de la región amazónica justificaría incluso trastocar el derecho a la libre determinación de un territorio en particular. Es este el escenario en el que se confrontan dos racionalidades contrapuestas y en función a lo establecido en la misma Constitución Política del Estado (CPE), el rol del gobierno tendría que estar dirigido a armonizarlos en el marco de la pluralidad, pese a la complejidad que ello implica. Además, la pretensión de validar el razonamiento progresista incorporado en una política pública, deberá estar previamente contextualizado en la historia de las relaciones interétnicas del país y situado en un diálogo horizontal entre las cosmovisiones involucradas.

No olvidemos que la historia del país está nutrida de emprendimientos dirigidos a la búsqueda de desarrollo encarados no sólo a espaldas de las sociedades étnicas involucradas, sino a expensas de ellas. Por ejemplo en tierras altas, el costo de la explotación minera y la agricultura hacendal, la debieron pagar ellos con sus brazos, con sus tierras, con su libertad; lo mismo ocurrió en tierras bajas donde la extracción de la goma en el norte amazónico se la hizo en sus territorios, sin consulta y a expensas de los brazos y la vida de indígenas obligados a trabajar en condiciones de esclavitud; se repitió con la ganadería en la sabana beniana donde inmigrantes seducidos por la producción ganadera, se establecieron en estos sitios sin consulta de los pueblos que lo habitaban, avasallando sus tierras y reduciéndolos a peones de estancia; eso mismo ocurrió con las concesiones forestales instituidas a expensas de los recursos forestales de pueblos indígenas que por siglos lo aprovecharon con asombrosa sostenibilidad; situación similar ocurrió con la explotación hidrocarburífera y la construcción de infraestructuras viales, afectando de manera inconsulta territorios y calidad ambiental de pueblos indígenas.

Ante este rasgo histórico de búsqueda de desarrollo en el país, cabe la pregunta: ¿por qué los intereses de la población indígena en el país, siendo históricamente mayoría poblacional, debieron sufrir la sobreposición de los intereses de una minoría, y es más, de segmentos de una minoría a nombre de tal progreso? Y actualmente, ¿por qué tanta obstinación en repetir esta historia velada con la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, sobreponiéndolo al derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en sus territorios?;

¿por qué tendría que trastocarse (como a lo largo de la historia) las bases materiales del desarrollo indígena (el territorio) y sus lógicas económicas, a fin de implementar un proyecto enfocado desde una visión desarrollista dirigida a beneficiar a segmentos sociales de fuera de este territorio?⁷.

No tendría que repetirse aquella triste secuencia etnocida que nos recuerda la historia, y es precisamente en esta coyuntura donde se aguarda la ruptura definitiva con aquella vieja mentalidad etnocéntrica, que hoy por hoy continúa situando en su reverso a los modelos de desarrollo sostenidos por los pueblos indígenas. El desenlace de esta disyuntiva, nos dirá si una vez más se impone la visión desarrollista en la que las políticas públicas del país se insertan cada vez con mayor determinación, aunque fuese a expensas de otras opciones de vida existentes en nuestra realidad plurinacional.

Este tipo de preocupaciones son parte de la agenda del movimiento indígena y constituyó uno de los temas centrales de la VIII Marcha Indígena:

(...) hay dos posiciones (en torno a la construcción de la carretera), una posición economicista, desarrollista: no interesa cómo, pero hay que hacerlo, y nosotros estamos con una posición de vivir juntos, en armonía con la naturaleza, es pues nuestra casa.... Ese espacio territorial nos garantiza como tal, como pueblos indígenas, de vivir en armonía con la naturaleza; nuestra economía funciona ahí, en el entorno, donde todos nosotros no necesitamos pagar un centavo para ir a sacar un pescado y comer, no necesitamos un centavo para ir a cazar un jochi y comer, y no necesitamos allá en el TIPNIS, tener una agua, así como esta, procesada para tomar agua linda, allá tenemos agua, linda sin necesidad de procesarla. Entonces este es un tema que creo debemos ser claros y ustedes lo saben, porque hubieron hartos estudios del TIPNIS, tal vez no necesito decir cuántas son las especies que hay en el TIPNIS porque ustedes lo saben, qué biodiversidad se tiene y tal vez única en el mundo, pero que además, por ejemplo, nuestros bosques están pues produciendo oxígeno, producen aire puro del cual no respiramos nosotros nomás los del TIPNIS, no lo tenemos encerrado ahí para que no puedan respirar ustedes, respiramos todos los bolivianos y el mundo entero. Entonces, yo les pido a cada uno de los ministros, directores, viceministros, asesórenlo pues bien al presidente Evo Morales: él es el defensor, dice, de la madre tierra a nivel internacional, defensor del medio ambiente, defensor de la naturaleza y de los derechos de los pueblos indígenas..., si eso es así, por qué tenemos que hacer una carretera partiendo el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore..., por qué tenemos que

⁷ Richard Trehwella Fernández refiere esta misma situación de una manera determinante: “La narración histórica, sea la de los historicistas, sea ya la de los progresistas, ha sido un permanente ocultamiento de la verdad, pues no es sino el marco en el cual los ‘vencedores del ayer’ siguen ganando batallas gracias a los ‘historiadores de hoy’. El progreso ha querido siempre desentenderse del pasado; apunta cual una flecha recta -pero ciega- hacia adelante, hacia un ‘futuro’ en el que apenas subsistan los ecos del pasado, precisamente de ese pasado en el que aún resuenan las voces fantasmales de las víctimas, de los aplastados por el tren del progreso”. (<http://fobomade.org.bo/art-1404>)

hacerlo por ahí. En el discurso del vicepresidente decía por ejemplo, y eso ustedes lo saben, que no se puede hacer por otro lado, porque no hay esa alternativa, porque la naturaleza no lo permite..., lo que quiere decir, que la naturaleza no permite pues hacer por el TIPNIS la carretera. (Intervención del dirigente indígena Fernando Vargas Mosúa, en una sección del diálogo gobierno-marcha indígena instalado en San Borja, Beni)

Esta intervención del dirigente indígena, además de las implicaciones del derecho a la libre determinación, hace referencia a un sistema de comunidad, donde el sustento familiar y las relaciones sociales, en muchos de los aspectos básicos prescinden del dinero. Esta posibilidad constituye un componente propio de las lógicas de la economía indígena, en la que aún prevalecen rasgos esenciales de un modelo de economía alternativa que necesita del territorio con todas sus prerrogativas para desarrollarse, de lo contrario estaría expuesta a procesos desestructurantes, como el que podría infringir la construcción de una carretera en su interior.

Al respecto, el ex presidente de la Subcentral del TIPNIS, Adolfo Moye, desde la vivencia propia a lo largo de su vida, da las pautas más contundentes acerca de uno de los inminentes impactos si se construyera la señalada carretera:

Yo pienso que de aquí a unos 10 años desaparecerán muchas comunidades, me preocupan las pequeñas y frágiles poblaciones moxeño tsimane de no más de 60 familias que no están acostumbradas a convivir con cierto sector social ajeno a su cultura y basta que una familia ajena a su cultura se asiente en su pueblo para que migren. Con la carretera que justamente pasa por esa zona les estaríamos quitando ese derecho a tener una vida tranquila y sana, les estaríamos obligando a migrar a otro lado. (Entrevista tomada de: <http://fobomade.org.bo/bsena/?cat=6&paged=2>)

La vivencia de este ex dirigente en la zona más conflictiva del TIPNIS (la zona colonizada), le permitió ser testigo de otros impactos que desestructuraron comunidades de otros pueblos nativos del lugar como lo son los Mojeño-Trinitario:

Hemos visto que muchas comunidades terminaron rodeadas por colonos, como por ejemplo la comunidad de Santísima Trinidad donde yo vivo junto a 140 familias indígenas mezcladas con algunos colonos; hemos quedado al centro de la zona colonizada y rodeados por cocaleros. En la comunidad de Limo los hermanos del pueblo moxeño juracaré ahora tienen apenas una hectárea y trabajan como empleados de los colonos. Sus hijos han tenido que migrar a las ciudades capitales para buscar empleo queriendo adoptar otra forma de vida; en muchos pueblos sólo quedan los viejitos. Algunas comunidades como Puerto Patiño e Isiborito se extinguieron y no sabemos a dónde se fueron esos hermanos. (Ídem)

Pero la capacidad de respuesta del movimiento indígena ante las políticas con impactos etnocida tiende a fortalecerse paulatinamente, al igual que la claridad del cuestionamiento por tal situación:

“Si ustedes no nos quieren ver a los pueblos indígenas Tsimane, Yucaré y Mojeño, es mejor que nos lo digan de frente. Porque este proyecto (de la construcción de la carretera), es un proyecto etnocida..., sinceramente..., van a acabar con todo ahí y van a acabar con nuestra existencia como pueblos. Vamos a vivir allá, en las ciudades, prostituidos, agarrando migajas de lo que alguien bota, así como hay hermanos que hemos visto en la ciudad de Santa Cruz. No quisiéramos nosotros vivir así. Estamos felices en nuestro territorio; uno va a la ciudad, para tomar un vaso de agua tiene que comprarlo, para comer un plátano tiene que comprarlo y ustedes lo saben de memoria. Ustedes cuando van a una comunidad indígena, no compran allá, le regalamos nosotros, porque esa es nuestra forma de ser como pueblos, esa es nuestra forma de vivir allá en las comunidades. Entonces es importante que ustedes nos digan sinceramente si van a respetar o no nuestro título de propiedad colectiva; segundo, si van a respetar o no se va a respetar la Constitución Política del Estado sobre nuestra libre determinación; tercero, si van a respetar los convenios internacionales y cuarto, si van a respetar nuestra vida, nuestra existencia como tal”. (Intervención del dirigente indígena Fernando Vargas Mosúa, en una sección del diálogo gobierno-marcha indígena instalado en San Borja, Beni):

En términos estructurales, la marcha indígena se constituyó en cuestionamiento al modelo de desarrollo que prevalece en el imaginario de la sociedad globalizada, el cual es sustentado desde el mismo Estado. Así como en 1990 los pueblos indígenas pusieron en debate la visión monoétnica del Estado, planteando la incorporación jurídica e institucional de otras formas de relación social en torno a dimensiones como la propiedad colectiva sobre la tierra y los recursos naturales, hoy lo vuelven a hacer con respecto a las visiones de desarrollo.

Aquella vez el movimiento indígena a través de su acción colectiva, no sólo superó las previsiones de la ley, sino que logró perforar las lógicas del sistema capitalista fundamentada en la propiedad privada individual, para incorporar la suya (propiedad colectiva). Ahora la propiedad colectiva mantiene su vitalidad y además logró el reconocimiento jurídico e intenta convivir con las tendencias individualistas a pesar de la voracidad de las mismas, aunque el riesgo de su extinción continúa latente.

La primera marcha indígena de 1990 fue una novedad en el país, tanto por la originalidad de sus métodos reivindicativos, como por la develación de la diversidad de pueblos indígenas provenientes de una selva que no había estado vacía ni sin dueños, como creíamos o como nos hicieron creer. De ahí en adelante, segmentos cada vez más amplios de la sociedad boliviana, se muestran críticos y algunos hasta contestatarios a la hegemonía de enfoques políticos, de corrientes de pensamiento globalizado y de visiones de desarrollo imperantes en el país, estableciendo así ciertas coincidencias con las sucesivas interpelaciones realizadas por el movimiento indígena junto a otros movimientos sociales.

Aunque es cierto que no es sólo la incidencia del movimiento indígena la impulsora de las actuales transformaciones constitucionales, sino que además del concurso de otros sectores sociales, su acción colectiva se beneficia también de una coyuntura en la que coincide con el *"auge de la ideología etno-ecológica que prioriza la valoración de los bosques tropicales-amazónicos, como componente esencial para la preservación del equilibrio ecológico, y el reconocimiento de los pueblos indígenas, como poseedores de modelos de desarrollo alternativos"* (Mires en: Molina 2011:50). Si bien ahora aún prevalecen las estructuras de aquel viejo Estado, el cuestionamiento de la sociedad civil es cada vez más fuerte, y lo ocurrido a lo largo de la VIII Marcha Indígena, es una muestra de aquello.

Las lógicas económicas son un componente central en la confrontación de visiones de desarrollo y este es un factor sobre el que se generó los conflictos del TIPNIS. La Constitución Política del Estado instituye el principio de convivencia de lógicas en torno a la economía plural, como un precepto de la plurinacionalidad, pero en este contexto que caracterizamos, su aplicación aún está pendiente y es demandado por el movimiento indígena. No obstante la jerarquización constitucional de la economía comunitaria, al parecer el Estado aún concibe al desarrollo desde la visión predominantemente mercantil, en el marco de un estatus primordial.

La visión de desarrollo indígena definida a partir de prácticas productivas de base territorial y prácticas culturales establecidas sobre la base de sistemas redistributivos, responden a los principios de la diversificación, la solidaridad, la sostenibilidad, la gestión territorial y el respeto al medio ambiente. El territorio indígena, con sus formas ancestrales de acceso y propiedad, que se resiste a sucumbir ante la avalancha de la economía de mercado, es fundamental para este tipo de visión, porque es la base material del desarrollo en términos económicos, culturales y también políticos. Por eso es importante el territorio, por eso el sector indígena lo protege ante la codicia acumulativa de agentes externos y ante las políticas públicas aún etnocéntricas del Estado.

Pero además, por lo menos en el caso del TIPNIS, la organización indígena no sólo cuestiona el avasallamiento de tierras desde el sector de los colonizadores, sino también denuncia el acoso de prácticas dirigidas a modificar los sistemas de propiedad tradicional, pues desde fuera del territorio provienen incidencias que buscan sustituir la propiedad colectiva por la propiedad individual. Resultado de este tipo de presión, es la existencia de comunidades que en la actualidad sólo cuentan con la superficie del área de las viviendas como propiedad comunal, el resto ya tiene propietarios individuales y muchos de los antiguos vivientes de esas comunidades, ahora sólo venden su fuerza de trabajo a propietarios ajenos al territorio. Esto también forma parte de la confrontación de las visiones de desarrollo existentes en el lugar y en el país en general.

En síntesis, el respeto pleno al territorio y la continuidad de esta forma de acceso y propiedad de la tierra en los espacios propios de interacción de los pueblos indígenas, hoy continúan amenazados y no sólo por el avasallamiento de actores tradicionales, sino que a estos se suma el Estado a través de sus políticas públicas tal cual ocurrió en el TIPNIS, causando de ese modo la realización de la VIII Marcha Indígena.

La concepción indígena del territorio.

Para el conjunto de los pueblos indígenas del país, el territorio en el que interactúan es la base del sistema de vida que ejercen a diario, puesto que aún es en torno al territorio que se configura su economía en toda su singularidad, con sus componentes de espiritualidad, sus territorialidades históricamente construidas, sus relaciones socioculturales y todo el conjunto de su cosmovisión que los caracteriza.

En la concepción del mundo indígena de tierras bajas, el territorio, constituido por componentes tangibles centrales como: tierra, bosque, agua, fauna (donde además habitan sociedades humanas), es un ser interactivo, con divinidades protectoras, con comportamientos y con reacciones; por tanto, la relación con los seres humanos se establece en los términos de este sistema de interacción e interdependencia, lo que a su vez genera condiciones para el funcionamiento de las lógicas del don, aún prevalecientes en el sistema de comunidad. Los rasgos esenciales de esta concepción del territorio, pese a los procesos de desestructuración a la que está expuesta de manera cada vez más acelerada,⁸ aún prevalecen en la comunidad y por consiguiente en el territorio indígena.

En este contexto constitutivo del territorio indígena y a diferencia de otras formas económicas sustentadas en la acumulación y degradación ambiental, para los pueblos indígenas de tierras bajas, el territorio es un espacio en permanente producción, útil para el sustento de las familias, pero también para que estas mismas familias lo compartan y lo redistribuyan a través del sistema del don. Además de la espiritualidad intrínseca en la relación con el territorio, la racionalidad motivadora del funcionamiento de este sistema tiene una lógica contundente: si el bosque produce lo suficiente como para satisfacer varias de las necesidades básicas de la familia, entonces para qué destruirlo y de ahí la defensa firme del territorio, con marchas, con trámites jurídicos, con mecanismos de control.

⁸ Los procesos desestructurantes en los que están insertas las comunidades indígenas, es el resultado de la incidencia de agentes económicos externos ligados especialmente a la explotación de los recursos forestales y el uso intensivo de la tierra, quienes inducen a través de la vieja práctica del *habilito* para que comunarios exploten recursos como la madera.

El territorio indígena facilita la seguridad alimentaria y una variedad amplia de condiciones materiales para la vida humana, pero además permite un modelo de vida distinto al de la cultura globalizada, puesto que las relaciones sociales y la interacción con el medio natural, están dirigidas a fortalecer el lazo social, a fortalecer el imaginario colectivo por sobre las expectativas e intereses individuales, está dirigido al logro de la felicidad basada en la circulación dentro de su territorialidad, en el contacto cotidiano y responsable con la naturaleza y en las relaciones socioculturales por intermedio de las múltiples festividades. En definitiva, el territorio está dirigido al vivir bien y cada acción de impacto negativo por la acción del hombre, repercute de manera también negativa en el vivir bien de estos pueblos; sin pretender con ello negar que en la comunidad existen carencias en otro tipo de necesidades como educación, salud, etc.

Estas prácticas de vida, esta concepción de la realidad y esta forma de relación con el entorno natural, son los referentes a partir de los cuales los pueblos indígenas, evalúan y se alertan en sentido que, de manera paralela a los beneficios de un proyecto de infraestructura o de otro tipo, éste también puede conllevar factores perturbadores del sistema de comunidad. Por ejemplo, de construirse la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos a través del TIPNIS, muy probablemente implicaría el incremento del avasallamiento de sus tierras, destrucción de sus bosques, penetración de modelos de desarrollo fuertemente depredadores de la tierra y el medio ambiente, incrementaría el ingreso al territorio de comerciantes de recursos naturales a través de prácticas de endeudamiento (habilito) a familias indígenas, etc.

La incompreensión de esta concepción del territorio por parte del Estado y también desde una parte de la sociedad civil, es parte de una deficiencia en las lógicas de la interculturalidad, lo que indica que aún no se termina de asimilar el verdadero sentido de la pluralidad en el país, aún existen grados de intolerancia hacia otras visiones de vida y otras formas de relacionamiento con su espacio ambiental. En definitiva, se trata de un choque de lógicas que se arrastra desde la época colonial.

Para los pueblos indígenas el respeto a la madre tierra se traduce como el respeto al padre territorio, que volviendo al ejemplo del TIPNIS, está compuesto por los árboles que hubiesen sido derribados no sólo durante la construcción de la carretera, sino también y sobre todo, como consecuencia de la penetración al territorio de actores económicos externos imbuidos de sus lógicas mercantilistas; un padre territorio que está compuesto por una infinidad de lechos fluviales que con la carretera muy probablemente hubiesen sido despojados de sus recursos ictícolas y posiblemente contaminados por la agricultura de escala y otras actividades económicas; un padre territorio compuesto por una rica fauna que con la carretera probablemente hubiese sido apabullado por furtivos cazadores

mercantiles de carne, de pieles, de plumas y animales vivos. Para los pueblos indígenas la defensa ante estas amenazas, constituye también la defensa de sus medios de vida.

Las políticas públicas generadas desde los distintos niveles de gobierno, deberían ser sensibles a estos riesgos, al igual que los operadores responsables de diseñarlas y también de aplicarlas, pero al parecer aún falta avanzar mucho en la comprensión cabal de los alcances de la interculturalidad.

Finalmente, una de las formas más eficaces de defensa de ese padre territorio por parte del movimiento indígena, es la marcha y es por eso que la realizan cada vez que la situación sociocultural y económica se les hace insostenible, es por ello que en esta dos décadas de implementación de la marcha indígena en tanto método reivindicativo, se la realizó en un promedio de una marcha cada 2.6 años. Por el esfuerzo que demanda una marcha indígena, sin duda es una frecuencia demasiado estrecha y dice mucho de la indiferencia del Estado hacia este sector social, pero también es claro que en el país existe una cultura de la movilización como la forma más posible en que los movimientos sociales logran ser atendidos por el Estado en sus demandas. De modo que en estos términos, a pesar de las ocho marchas realizadas, el movimiento indígena quizá esté entre los sectores sociales con menor recurrencia a la movilización.

El sentido de la marcha indígena.

La marcha, en tanto método de protesta y reivindicación social, es practicada en el país desde hace más de medio siglo,⁹ pero la marcha indígena emprendida por primera vez en 1990, tiene el sello propio del movimiento indígena quien logró dotarle de su actual identidad y a la cual se recurre cada vez que hay que defender imperiosamente derechos colectivos y también plantear a la sociedad transformaciones estructurales.

Los pueblos indígenas han marchado ya ocho veces, con distintos grados de éxito entre unas y otras. No obstante el grado de reincidencia en su realización, la marcha indígena mantiene intacta su legitimidad al interior del movimiento indígena por su sentido aglutinante y goza de una amplia aceptación social a lo largo y ancho del país por su carácter pacífico.

Pero ¿qué es una marcha indígena? En su acepción más convencional, es una acción colectiva emprendida por los pueblos indígenas de tierras bajas, dirigida a lograr determinados objetivos reivindicativos previamente consensuados

⁹ La historia hace ya referencia a una marcha de indios conscriptos realizada en julio de 1946. Otra marcha anterior a la Primera Marcha Indígena, es la realizada por los mineros relocalizados en agosto de 1986.

entre las organizaciones indígenas aglutinadas en torno a la CIDOB. El objetivo generador de una marcha indígena puede favorecer a uno, a varios, o a todos los pueblos indígenas, no obstante, es destacable el grado de solidaridad existente entre todos cuando actúan colectivamente en defensa de un determinado pueblo afectado y de unidad cuando sus demandas son comunes o agregadas.

En el sentido más semántico de la definición, la marcha indígena antes que un atrincheramiento de exigencia o de repudio, es un desplazamiento para el encuentro, para el diálogo, para acordar, para lograr entendimientos. La marcha indígena no violenta ni el entorno de su ruta, ni los escenarios de la interacción política, por el contrario, los allana para facilitar el encuentro, los aproxima para cualificar el entendimiento.

La marcha indígena es la multiplicación de los pasos cotidianos dados por cada familia a partir de los imaginarios colectivos. La marcha indígena es la reivindicación pacífica de los derechos negados, es la defensa pacífica de los territorios transgredidos, es la solicitud franca en busca de las transformaciones estructurales hacia el bien colectivo. La marcha indígena es la defensa del yo colectivo, es la defensa del bien colectivo, es la defensa del espacio colectivo.

Como una constante en todas sus realizaciones, la marcha indígena reivindica el respeto al territorio indígena, ese territorio que es en esencia cultura y naturaleza, esa naturaleza que es en esencia vida para estos pueblos y también para la humanidad. La marcha indígena defiende la continuidad del sistema de comunidad, esa comunidad que todavía son valores de armonía y solidaridad, esos valores que son dignificación de lo humano en un mundo donde lo humano tiende a desnaturalizarse.

No se niega la existencia de tensiones y hasta algunas contradicciones internas en todas las marchas indígenas realizadas hasta la actualidad, pero la marcha indígena en sí, es una acción política de resistencia a través del método de la no violencia. La marcha indígena es el arma pacífica más hiriente de los de abajo, de los más débiles. La marcha indígena es a la vez interpelación y respuesta, no tiene un rival al frente por construcción propia, tiene una necesidad, una carencia, una injusticia. Es por ello que el gobierno dio manotazos al aire cada vez que quiso desbaratarla, no pudo porque su esencia pacífica la nutre de intangibilidad, por eso la marcha indígena quedó incólume al cabo de dos meses ininterrumpidos de intentos de desacreditación, al cabo de dos meses de una poderosa ofensiva mediática, es por eso que el desprestigio que se pretendió no pasó de ser un discurso evanescente que queda en el olvido al día siguiente. En cambio la marcha dejará por mucho tiempo marcado su mensaje en las conciencias, en los referentes de la dignificación humana, en los cánones de la interculturalidad que tanto necesita el país.

Eso es la marcha indígena, por lo que de una u otra manera, todos estamos involucrados o al menos, todos estamos interpelados a nutrirnos de estos mensajes, a complementarnos de aquellas enseñanzas.

En términos más familiares, salir de la comunidad para participar de una marcha indígena es abandonar temporalmente la vivienda, en muchos casos dividir temporalmente la familia, exponer los cultivos, los animales de cría y los productos almacenados, a expensas de plagas que depredan, enfermedades que afectan y rigores climáticos que destruyen. Pero también, debido a la época de realización de ésta marcha (coincidió con la época de chaqueo, puesto que después ya no lo permiten las lluvias), la familia se verá privada de hacer chaco y consiguientemente de sembrar nuevamente para el año siguiente, por lo que su situación de carencia se prolongará por más tiempo.

La familia sabe de estos riesgos y en su decisión sobrepone las causas colectivas a estas pérdidas particulares. Aunque es cierto también, que a su retorno podrá contar con la bondad de ese territorio al que fue a defender para conseguir alimentos y se complementará a través de los mecanismos redistributivos existentes al interior de la comunidad, como por ejemplo la solidaridad y el sistema del don.

La dirigente del TIPNIS Julia Molina Nocopuyero señaló a propósito de la necesidad de participar en la marcha indígena: *"podemos soportar un año sin arroz, pero no podemos dejar de luchar por nuestro territorio"*.

No obstante, el sentido de participar de una marcha, también tiene correspondencia con factores culturales propios en la mayoría de los pueblos indígenas, de ahí la vitalidad con que se suele ejercer esta forma de movilización reivindicativa sin la clásica recurrencia a métodos orgánicos coercitivos.¹⁰ Por ejemplo, la autoflagelación es parte de una práctica espiritual indígena,¹¹ especialmente

¹⁰ Una constante tanto en la VIII Marcha Indígena como en todas las marchas anteriores, es el carácter estrictamente voluntario de sus participantes. Distinta fue la situación por ejemplo la participación indígena en la marcha del CONISUR (Consejo Indígena del Sur), donde según denuncias de algunos marchistas, la organización estableció multas y otras sanciones como la erradicación de su cato de coca a las familias que no participaran de tal marcha. (Erbol en digital, 19 enero de 2012).

¹¹ Si bien la abstinencia, el azote a sí mismo y otras formas de autoflagelación están asociadas al cristianismo, hecho que algunos suelen cuestionar por su carácter foráneo a la tradición ancestral de estos pueblos, pero la autoflagelación como prácticas de carácter espiritual entre estos pueblos viene de mucho antes. Eder señala por ejemplo que para el caso de los mojeños que éstos ejercían ayunos prolongados, especialmente aquellos señalados para ejercer el don del sacerdocio. *"(...) antes del viaje para que les vaya bien, y después de la guerra, porque salieron con victoria; aquella para impetrar, y ésta, en hacimiento de gracias; cuando han recibido algún beneficio de sus dioses, cuando así mismo han hecho alguna acción grande, como matar un tigre ú otras; entonces precede el ayuno de algunos días, y pasada la vigilia se sigue la fiesta del beber."* (Castillo; 1906: 349).

en semana santa, y entre algunos pueblos como los Mojeños y los Chiquitanos, estas expresiones corporales del sacrificio son más expresivas aún.

La caminata o el caminar, es otra práctica muy cotidiana entre los pueblos indígenas, lo realizan de manera frecuente monte adentro en sus respectivos territorios para cazar, para pescar, para ejercer control territorial, pero también transitan con frecuencia por los caminos o por los ríos que comunican entre comunidades para participar en las festividades y otros eventos, como parte del ejercicio de sus prácticas de relacionamiento sociocultural. De modo que estos antecedentes etnológicos no hacen otra cosa que fortalecer los argumentos de la identidad de la marcha indígena.

Como datos referenciales, el siguiente cuadro puntea de manera muy sintética cada una de las ocho marchas indígenas realizadas a lo largo de sus dos décadas de vigencia, cada una con sus objetivos y sus resultados logrados:¹²

¹² Corresponde señalar que excepto la primera y la octava marcha, estas movilizaciones contaron con la participación de sectores campesinos, interculturales y el Movimiento sin Tierra.

Movimiento indígena: dos décadas de vida, ocho marchas vividas.

VERSIÓN	AÑO	NOMBRE	OBJETIVO	LOGRO ¹³
1ra. Marcha Indígena	1990	Por el territorio y la dignidad.	Que el Estado reconozca la existencia de los pueblos indígenas y reconozca el derecho a la propiedad de sus espacios territoriales.	Se logró la promulgación de 4 Decretos Supremos mediante los cuales el Estado reconoce igual número de territorios indígenas. Implícitamente se dieron pasos en torno al reconocimiento de la multiculturalidad del país.
2da. Marcha Indígena (con participación del sector campesino)	1996	Por el territorio, el desarrollo y la participación política de los pueblos indígenas.	El reconocimiento jurídico de todos los territorios indígenas de tierras bajas, mediante la titulación como propiedad colectiva. Eliminar la histórica exclusión social, económica y política de los pueblos indígenas.	Reconocimiento jurídico de la propiedad colectiva y titulación de territorios indígenas, mediante la promulgación de la Ley INRA. Se establece una alianza con el movimiento campesino y éste se suma a la marcha.
3ra. Marcha Indígena (en alianza con el sector campesino)	2000	Por la tierra, el territorio y los recursos naturales.	Lograr el reconocimiento jurídico del derecho indígena sobre los recursos naturales existentes en los territorios indígenas. Acelerar la titulación de los territorios indígenas y las tierras comunales.	Se logró avances en el reconocimiento de derechos relacionados con el acceso a la tierra y los recursos naturales (se abrogó algunos D.S. y Resoluciones perjudiciales a indígenas y campesinos; la modificación del Reglamento de la Ley 1715 y la realización de algunos ajustes institucionales para lograr el cumplimiento de la legislación agraria.
4ta. Marcha Indígena (con alianza campesina)	2002	Por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales.	Cambiar la visión de país, de un Estado monocultural a un Estado plurinacional.	Se logró el compromiso político de iniciar un histórico proceso constituyente en el país, iniciando por modificar artículos de la CPE, para incorporar la figura de la Asamblea Constituyente.
5ta. Marcha Indígena	2006	Por la inclusión social y política.	Conclusión del proceso de saneamiento; desalojo de los terceros ilegalmente asentados dentro de las TCOs, redistribución de las tierras fiscales a campesinos e indígenas sin tierra o con tierra insuficiente.	Logró resultados de carácter más operativo como la aceleración de la titulación de algunas TCOs y la dotación de tierras a familias del Movimiento sin Tierra.

¹³ Los logros señalados están en función a los acuerdos firmados con los gobiernos de turno, los cuales no necesariamente se concretaron en los hechos.

La defensa del territorio indígena, una tarea común y una causa singular

VERSIÓN	AÑO	NOMBRE	OBJETIVO	LOGRO
6ta. Marcha Indígena	2007	Por las autonomías indígenas, tierra y territorio y el Estado plurinacional.	<p>Estado Plurinacional con reconocimiento de la preexistencia de las naciones y pueblos indígenas y su participación en todos los niveles de gobierno.</p> <p>Autonomías Indígenas sin subordinación y con igualdad de jerarquía frente a las demás entidades territoriales.</p> <p>Propiedad de los RRNN de los territorios y comunidades indígenas.</p> <p>Representación directa de las naciones y pueblos indígenas en el órgano legislativo.</p>	Estas demandas fueron incorporadas en la Constitución Política del Estado, excepto en lo referido al porcentaje de representación indígena, que no colmó las expectativas del movimiento indígena, debido a que fue precisamente ese punto el que el gobierno negoció con los partidos de derecha.
7ma. Marcha Indígena	2010	Por la defensa del territorio, la autonomía indígena y los derechos de los pueblos indígenas.	<p>Seguridad territorial, dotación de tierras fiscales a comunidades con tierras insuficientes.</p> <p>Flexibilizar requisitos para constituir las autonomías indígenas.</p> <p>Instituir mediante norma expresa la consulta a los pueblos indígenas.</p> <p>Viabilizar el Fondo Indígena.</p>	Si bien no se concretó un acuerdo definitivo con el gobierno, esta marcha indígena logró reabrir el debate en torno al alcance de la ley de autonomía incorporando algunas de las propuestas del movimiento indígena.
8va. Marcha Indígena (participan indígenas de tierras altas, CO-NAMAQ)	2011	Por la defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore TIPNIS, por los territorios, la vida, dignidad y los derechos de los pueblos indígenas.	<p>Seguridad territorial de los territorios indígenas ante políticas públicas implementadas por el gobierno de manera inconsulta.</p> <p>Que el tramo II de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, no atraviese el TIPNIS, para que no se parta el territorio, ni se incremente los avasallamientos de tierras.</p>	<p>Una respuesta favorable a las 16 demandas de la plataforma de la marcha indígena, establecidos a través de actas de acuerdos.</p> <p>Para el caso particular del TIPNIS, la marcha indígena logró la promulgación de la Ley N° 180 de Protección del TIPNIS.</p>

Fuente: Elaboración propia y con datos de PASOC-CIPCA, 2006.

Un rasgo típico en la historia de las marchas indígenas a lo largo de estas dos décadas de vigencia, es el hecho que en su mayoría éstas plantearon procesos transformadores para el país entero: interpelación al sentido monocultural del Estado; implementación de un proceso constituyente para transformar las estructuras coloniales del país; cambio de visión de país mediante la incorporación del principio de la plurinacionalidad, siendo quizá este el aporte más significativo de los pueblos indígenas a la base constitutiva de la sociedad boliviana; implementación de un sistema de autonomía más profunda; reconocimiento de la economía plural y de la justicia plural.

Por tanto, una característica del movimiento indígena desde su emergencia en el escenario político nacional, inaugurada con la primera marcha indígena en 1990, fue su actitud permanentemente propositiva, y no sólo restringida a lo estrictamente sectorial, sino en muchos casos como los señalados, con una visión claramente nacional.

La plataforma de demandas de la VIII Marcha Indígena.

Uno de los varios argumentos utilizados por el gobierno para desacreditar la VIII marcha indígena a través de los medios de comunicación, fue el supuesto carácter inestable del número de demandas planteadas en su plataforma.

Se insistió en “lo incomprensible” de su reincidente incremento respecto a la demanda inicial, señalando que el movimiento indígena empezó planteando la demanda de un solo punto (según el gobierno, el punto referido a que el tramo II de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos no pase por el TIPNIS), luego esta demanda (según el mismo gobierno) se incrementó a 13 puntos, para finalmente ampliarlo a 16.

De inicio, corresponde hacer una corrección a la aseveración respecto de la supuesta inestabilidad del número de demandas exigidas a través de esta marcha indígena: tal plataforma de demandas de los pueblos indígenas de tierras bajas aglutinados en la CIDOB, inicialmente fue de 13 puntos, aprobada en la 4ta. Comisión Nacional de la CIDOB, realizada el mes de julio del 2011 en la ciudad de Trinidad (antes del inicio de la marcha), donde si bien la demanda referida al TIPNIS, fue la central, pero en ningún momento la única.

Lo que sí es cierto, es que al momento de iniciar la marcha indígena, se agregaron 3 demandas adicionales (correspondiente a una regional que no participó de la 4ta. Comisión) y ahí se cerró la plataforma para oficializarla al gobierno.¹⁴

¹⁴ En realidad, estos tres puntos agregados no eran nuevos para el gobierno, puesto que formaban parte de un acuerdo previo firmado por el gobierno y la APG, de modo que se trató de la agregación de una especie de tres puntos en deuda.

Si algo trabajó la marcha indígena en el camino con respecto a la plataforma de demandas (entre San Ignacio y Puerto San Borja), fue una mayor argumentación y sustentación de cada uno de los puntos demandados para evitar las distorsiones de las que estaban siendo objeto. No obstante, el diseño de la plataforma de demandas de una movilización social, por historia, es muy dinámica puesto que una confluencia social de esta naturaleza, conlleva intercambio de realidades distintas, reflexiones y debates sobre temas comunes, lo que a su vez genera nuevas propuestas y/o enriquecen las perspectivas inicialmente planteadas. El afinamiento de las reivindicaciones y la agregación de nuevas demandas es propio de las movilizaciones sociales, por ejemplo la IV Marcha Indígena realizada el año 2002, inició demandando una reorientación de la visión de país y al final concluyó planteando Asamblea Constituyente.

A propósito de número de demandas, tanto dirigentes como marchistas de base, enfatizaron reiteradamente que cada pueblo indígena tiene *"más de mil demandas urgentes"* que ni antes ni ahora fueron atendidas por los gobiernos; y si en esta movilización se restringieron a tan solo 16 puntos, fue con la única finalidad de facilitar la atención gubernamental.

Pero si analizamos con detenimiento el contenido de la plataforma y organizamos sus puntos en agrupaciones temáticas, es claramente visible el carácter único del sentido de las demandas, puesto que todas están dirigidas a garantizar las condiciones de desarrollo sociocultural de los pueblos indígenas en sus territorios. En sí, es una plataforma de demandas monotemática. En otras palabras, se trata de demandas dirigidas al vivir bien en los términos del respeto a la tierra, al medio ambiente, a las formas de vida propia, a sus visiones de desarrollo y a la dignidad de las familias que lo habitan.

Si intentamos un desglose más fino de la plataforma de demandas, encontramos que más de la mitad, es decir, 9 de sus 16 puntos,¹⁵ están dirigidos de manera específica a la búsqueda de seguridad del territorio indígena y a garantizar la preservación de condiciones de vida en su interior, ante riesgos o amenazas externas al territorio. Además, en la preocupación de los distintos pueblos que participan de la marcha indígena, este sentido de las demandas, constituye el denominador común a todos los territorios indígenas del país.

De las 7 demandas restantes, 3 están dirigidas a lograr la materialización de visiones de desarrollo indígena,¹⁶ como parte de los derechos constitucionalizados en el marco de la economía plural. No obstante, este tipo de demandas está muy

¹⁵ Los puntos 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 14 y 16 de la plataforma de demandas.

¹⁶ Los puntos 4, 6 y 12 de la plataforma de demandas.

vinculado al orden de los 9 puntos señalados en el anterior párrafo, es decir, el territorio; con la diferencia que estas últimas no están dirigidas a precautelar la seguridad territorial ante amenazas externas, sino a impulsar el bienestar de sus habitantes al interior del territorio.

Un aditamento relacionado con esta última tipología de demandas, es el carácter del desarrollo a partir de la visión propia, con todos los componentes socioculturales que ello implica (sostenibilidad, acceso colectivo, diversificación, redistribución, tecnología sostenible, etc.). Por consiguiente, estas condiciones dirigidas a fortalecer tanto la seguridad territorial como las visiones de desarrollo propias de los pueblos indígenas, guardan coherencia con sus prácticas de relación armónica con la naturaleza, y en buena medida correspondió a esta razón la simpatía de la opinión pública hacia las demandas de éstos pueblos a través de su marcha indígena; porque la ruta pretendida para el tramo II del proyecto carretero Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, conllevaba una amenaza a la seguridad territorial del TIPNIS y consiguientemente al ejercicio de sus prácticas propias de desarrollo.

Una tercera y última tipología, constituida por sólo 4 de las 16 demandas establecidas en la plataforma indígena,¹⁷ está enfocada a mejorar las condiciones de vida en los términos más convencionales, es decir, salud, educación, vivienda y comunicación. Este tipo de demandas busca cualificar la calidad de vida de los habitantes en las comunidades indígenas, y al igual que las demás demandas, tienen al territorio como su único referente espacial, puesto que es éste el hábitat que defienden y buscan fortalecer.

En definitiva, el conjunto de la plataforma de demandas de los pueblos indígenas exigida a través de la marcha, tiene plena coherencia con los modos de vida de estos pueblos, con un modelo de desarrollo propio, con una racionalidad cosmogónica cuyo ejercicio está plenamente reconocido en la Constitución Política del Estado y las leyes fundamentales del nuevo Estado Plurinacional.

Un rasgo de diferenciación de la VIII Marcha Indígena respecto a las que le precedieron, es el alcance de su planteamiento: todas las anteriores albergaban un carácter fuertemente reivindicativo y claramente transformador, así fueron planteadas y así debieron ser atendidas, aunque fuese de manera parcial; en cambio esta marcha, a no ser por el carácter fuertemente cuestionador al desarrollismo dominante tanto en el ámbito privado como estatal, estuvo dirigida a exigir únicamente el pleno cumplimiento de la norma jurídica de aquellas viejas reivindicaciones que ahora los reconoce la Constitución Política del Estado. Este fue el

¹⁷ Los puntos 10, 11, 13 y 15 de la plataforma de demandas.

más llano argumento que otorgó legitimidad a la plataforma planteada por los pueblos indígenas y al mecanismo utilizado para exigir al Estado su atención. Porque, además, los indígenas saben por historia que derecho no defendido, es derecho perdido.

Para un detalle de la plataforma de demandas y un resumen de los resultados logrados en el diálogo con el gobierno en La Paz, ver cuadro en anexos.

Los antecedentes y preámbulos de la VIII Marcha Indígena.

Los antecedentes de la VIII Marcha Indígena se circunscriben a los conflictos generados por la penetración de colonizadores al TIPNIS desde hace décadas atrás, afectando las áreas de aprovechamiento tradicional de las comunidades indígenas de este territorio. Sin embargo, el avasallamiento de tierras en el territorio histórico de éstos pueblos indígenas y concretamente el Yuracaré, es aún más antiguo y es un antecedente que forma parte de la memoria larga y, por consiguiente, del conflicto.

En un primer momento, el ingreso de campesinos a la región a través de migraciones primero dirigidas y luego realizadas de manera espontánea, implicó para estos pueblos un proceso correlativo de repliegue hasta los espacios que actualmente han logrado consolidar jurídicamente. No obstante, no hubo reacción alguna al respecto de parte de estos pueblos que para entonces no contaban con una organización de carácter territorial ni tenían incorporado en sus lógicas la acción política de contacto con el Estado. Asimismo, la sociedad civil tampoco asumió aquella penetración de campesinos colonizadores como avasallamientos de tierras, porque se desconocía la existencia de estos pueblos o porque no se reconocía sus modos de vida y sus derechos territoriales. (Evaluación Ambiental Estratégica del TIPNIS -EAE- 2011; resumen ejecutivo).

En un segundo momento, la continuidad del avasallamiento de tierras por parte de colonizadores y también el ingreso clandestino de madereros llamados "pirateros"¹⁸, encuentra a los pueblos indígena con algún grado de consolidación orgánica, con capacidad de denuncia e incidencia sobre el Estado, con leyes nacionales y convenios internacionales que lo protegen, con capacidad de reacción y es en esas circunstancias que recién se hace manifiesto el conflicto entre estos dos sectores (indígenas y colonizadores). Por lo que, si bien la penetración de colonizadores no fue un componente central de los argumentos para la reali-

¹⁸ Grupos de explotadores de madera, generalmente pequeños, que hasta hace menos de una década atrás, con mucha frecuencia ingresan clandestinamente a áreas los territorios indígenas a robar madera, talando árboles y cortando cuarterones para transportarlos por agua y/o por sendas abiertas para ese propósito. Reciben el nombre de "pirateros" en relación a la denominación de pirata.

zación de la marcha indígena de 1990, pero sí formó parte de las amenazas que motivaron la participación, por lo menos de las comunidades del Isiboro Sécore.

La producción de la coca, principal referente de la lucha de los colonizadores, es observada como uno de los factores que altera la convivencia de los grupos étnicos, pues afecta, desde su punto de vista, a un conjunto de valores y patrones que caracterizan a su sociedad, su ambiente y su cultura. Este conjunto de efectos negativos vinculados a la presencia de los colonizadores en el Parque, marca a su vez las incompatibilidades entre el movimiento de los colonizadores y el de los indígenas, situación que afecta las relaciones de articulación hasta el presente. (Molina; 2011: 89)

Pero las amenazas para las comunidades como consecuencia de la presencia de colonizadores en el TIPNIS, no sólo están vinculadas a la temática tierra, sino también está dirigida al factor cultural y quizá esta sea de mayor preocupación para la dirigencia indígena, que ve esta situación en perspectiva: la desestructuración del sistema de comunidad que ya forma parte de la problemática en la zona colonizada donde comunidades indígenas han cambiado de la forma de acceso colectivo a la tierra y los recursos naturales a una forma individual, mediante la parcelación de las tierras y su posterior enajenación; el aprovechamiento tradicional del bosque se va sustituyendo por el aprovechamiento intensivo de la tierra con uso de agroquímicos; el Cabildo Indígenal como forma tradicional de organización comunal (aunque no ancestral), ha sido sustituido por el sindicato agrario; el cumplimiento de obligaciones comunales por la vía de la cohesión sociocultural, ha sido sustituida por la coerción punitiva, etc. (Evaluación Ambiental Estratégica del TIPNIS -EAE- 2011; resumen ejecutivo) Resultado de la modificación de estos patrones culturales, es por ejemplo el conflicto interno de este territorio generado a consecuencia de la Marcha del CONISUR efectuada este año 2012.

Respecto a los antecedentes desde la acción del Estado, si bien los antecedentes jurídicos dirigidos a la construcción de la carretera que una el Beni con Cochabamba, viene de 1985 (Ley N° 717, en la que se declara la necesidad de una carretera de vinculación) y 2006 (Ley 3477, que declara de prioridad nacional la elaboración del Estudio a Diseño Final y construcción del tramo Villa Tunari-San Ignacio de Moxos), los emprendimientos para su concretización inician en marzo de 2008, con la elaboración por parte de la Administradora Boliviana de Carreteras (ABC), del Documento Base de Contratación, estableciendo que dicha carretera tiene una longitud aproximada de 306 Km. y que pasaría en su tramo total por las siguientes poblaciones: Eterazama, Isinuta, Puerto Patiño, Santísima Trinidad, Puerto Santo Domingo, Puerto Esperanza, Monte Grande, El Retiro y San Ignacio de Moxos. (Informe defensorial respecto a la violación de los derechos humanos en la marcha indígena; 2011: 9-10)

Luego, la ABC realiza la licitación pública internacional N° 001/2008 y mediante Resolución Administrativa de Adjudicación N° RPC N° 154/2008, de 01 de agosto de 2008, adjudicó el proyecto a la empresa brasilera OAS Ltda., bajo la modalidad "llave en mano". Con estos requisitos, se procede el 04 de agosto de 2008 a la suscripción del Contrato N° 218/08 GCT – OBR – BNDES, para ejecutar todos los trabajos necesarios para la construcción de la carretera, incluyendo la elaboración de los estudios de diseño final y ejecución de la obra. (Ídem)

Finalmente, el 20 de enero de 2011, se aprueba el Decreto Supremo 0774, que autoriza a la Ministra de Planificación del Desarrollo, a suscribir con el Gobierno de la República Federativa del Brasil, a través del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES), un contrato de préstamo por un monto de hasta trescientos treinta y dos millones de dólares estadounidenses (\$us 332.000.000) destinados a financiar el 80% de este proyecto carretero que demandará la inversión total de 415 millones de dólares, siendo el Estado boliviano el encargado de aportar el 20% restante. (Ídem)

La incursión en el TIPNIS del proyecto carretero Villa Tunari-San Ignacio de Mojos contemplado en su tramo II, incrementó sustancialmente las susceptibilidades de las comunidades y la organización indígena de este territorio, en razón a los impactos socio-ambientales de dicha carretera y a la facilitación de las condiciones de penetración de colonizadores a sus tierras.

Con todos estos antecedentes, la posibilidad propiamente dicha de realización de la VIII Marcha Indígena por parte de las comunidades y la organización del TIPNIS, empezó a considerarse ya el año 2008 como reacción a la firma del contrato de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos entre el gobierno y la empresa constructora OAS. Además, aquel momento coincidía con una situación crítica en las relaciones entre indígenas del TIPNIS y los colonizadores cocaleros como consecuencia de que éstos últimos habían intensificado su penetración a este territorio.

En este sentido, en lo que concierne al caso específico del TIPNIS, el movimiento indígena afrontó mediante su movilización a dos actores que circunstancialmente convergen en sus intereses: al gobierno con su mega proyecto de construcción de la carretera y los campesinos colonizadores con sus denunciados afanes expansionistas al interior de este mismo territorio.

Paradójicamente (salvando la relación del orden numérico), la VIII Marcha Indígena fue ya considerada en el TIPNIS antes que se haya realizado la VII Marcha Indígena (por la viabilización de las autonomías indígenas), y no es que entre el movimiento indígena preexista un cronograma de marchas, lo que ocurrió fue que la idea de resistir a la construcción de la Carretera Villa Tunari-San Ignacio

de Mojos, hasta el inicio de realización de la séptima marcha no había logrado trascender suficientemente las fronteras del TIPNIS, de modo que para entonces no había entre el resto de las regionales indígenas miembros de la CIDOB, la suficiente socialización y menos el debate sobre los alcances del problema, como para respaldar una movilización dirigida a proteger éste territorio indígena y parque nacional. Enfatizamos que el componente motivador de la VIII Marcha Indígena fueron las amenazas del proyecto carretero a la seguridad territorial del TIPNIS, una vez acordada al interior del movimiento indígena la necesidad de una defensa conjunta, se consensuó el resto de demandas a incorporar en la llamada plataforma de demandas.

Fueron prácticamente tres años de trabajo de la dirigencia local, sistematizando y socializando información, y realizando acciones de incidencia al interior del movimiento indígena a nivel nacional para lograr su apoyo. Además debieron realizar un trabajo de cabildeo a nivel nacional e incluso internacional para posicionar en el resto de la sociedad civil la idea de una marcha indígena de defensa del territorio. Uno de los principales impulsores de estas acciones de diplomacia silenciosa fue el joven líder indígena Adolfo Moye, para entonces presidente de la Subcentral Indígena del TIPNIS.

Entre el año 2008, cuando el gobierno aprobó la construcción de la carretera y el 2011, año de realización de la VIII Marcha Indígena, el TIPNIS se tensionó al grado que en fecha 29 de septiembre del 2009, se produjo un enfrentamiento entre indígenas y colonizadores en razón a la intensificación del avasallamiento de tierras realizada por éstos últimos. Si bien la acción de desalojo emprendida por comunidades indígenas del TIPNIS logró su objetivo, pero fue sólo de manera temporal, de modo que las tensiones continúan y tienden a acentuarse.

En fecha 18 de mayo del año 2010, el XXIX Encuentro de Corregidores del TIPNIS realizado en la comunidad indígena San Miguelito, determinó *“Rechazar contundente e innegociablemente la construcción de la carretera Villa Tunari–San Ignacio de Moxos o todo trazo carretero que afecte nuestro territorio, nuestra casa grande”*.¹⁹ En realidad, este fue el primer paso orgánico formal dirigido a concretizar la marcha indígena, este propósito luego sería ratificado el 1ro de agosto del 2011, en el XXX Encuentro de Corregidores del TIPNIS realizado en la comunidad San Pablo del Río Isiboro.

Pero la definición consensuada entre el conjunto de las regionales indígenas de tierras bajas, para la realización de la marcha indígena, se firmó en la 4ta. Comisión Nacional de la CIDOB, realizada el mes de julio del año 2011 en la ciudad

¹⁹ Cita textual del primer punto resolutivo de la Resolución N° 0001/2010 de dicho Encuentro de Corregidores.

de Trinidad. En este último evento, ya se pidió la presencia del presidente de los bolivianos, pero esta solicitud fue desatendida por el gobierno.

De esta 4ta. Comisión Nacional de la CIDOB, salió la Resolución de fecha 22 de julio del 2011 en la que se define la realización de la VIII Marcha Indígena, cuyos términos centrales son especificados en el 1er., el 4to. y el 6to. punto de dicha Resolución:

Primero.- Determinar que la VIII GRAN MARCHA INDIGENA POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO INDIGENA PARQUE NACIONAL ISIBORO SECURE TIPNIS, POR LOS TERRITORIOS, LA VIDA, DIGNIDAD Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS se iniciará el 15 de agosto de 2011 partiendo de la ciudad de la Santísima Trinidad Beni hacia la ciudad de La Paz por la ruta histórica de la GRAN MARCHA POR EL TERRITORIO Y LA DIGNIDAD de 1990.

Cuarto.- Conminar a los Asambleístas nacionales y departamentales, Alcaldes, Concejales, autoridades y funcionarios indígenas que cumplen funciones públicas a sumarse a la VIII GRAN MARCHA INDIGENA POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO INDIGENA PARQUE NACIONAL ISIBORO SECURE TIPNIS, POR LOS TERRITORIOS, LA VIDA, DIGNIDAD Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS, participación que será evaluada orgánicamente.

Sexto.- La VIII GRAN MARCHA INDIGENA POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO INDIGENA PARQUE NACIONAL ISIBORO SECURE TIPNIS, POR LOS TERRITORIOS, LA VIDA, DIGNIDAD Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS, es una MARCHA con la participación de los 34 pueblos indígenas del Oriente, Chaco y la Amazonía boliviana sin intervención ni injerencia de ninguna organización política, social, sindical, cívica o autoridades ajenas al movimiento indígena, por lo que no permitiremos la injerencia, intromisión ni manipulación de ninguna naturaleza.

La determinación de marchar "*por la ruta histórica de la GRAN MARCHA POR EL TERRITORIO Y LA DIGNIDAD de 1990*", nos alerta de al menos dos cuestiones: 1) la situación de ruptura del Pacto de Unidad, que ya fue anunciado mucho antes, pero que la marcha evidenció las pruebas tangibles de aquello, puesto que tanto campesinos como interculturales (antes denominados colonizadores) no solo negaron el respaldo a las demandas indígenas, sino que se opusieron y de manera hostil y; 2) la recuperación de la identidad genuina de la marcha, transitando por una ruta periférica al eje de desarrollo del país, sin un propósito deliberadamente mediático (puesto que se transitó por la ruta menos cómoda para los medios de comunicación, aunque en los hechos esto no imposibilitó una amplia cobertura), conservando el espíritu pacífico de la movilización, ejerciendo la cohesión del movimiento indígena en su composición ampliamente plurinacional.

Estructura orgánica de la marcha indígena.

La experiencia de las siete marchas indígenas anteriores, dejó entre el movimiento indígena una acumulación institucional suficiente como para ejecutar con éxito la complejidad de una movilización de estas características, además, con cierta facilidad y solvencia operativa como para viabilizar el enorme desenvolvimiento comunicacional, logístico, y de toma de decisiones.

Para ello la marcha contó con dos instancias de conducción, una operativa y otra política, ambas complementarias, pero con la suficiente atribución como para concretizar una finalidad única, el éxito de la marcha. Cabe destacar que la estructura de la marcha indígena no es una construcción reciente, sino que es el resultado de las experiencias anteriores.

El Comité de Marcha. Esta fue la instancia operativa encargada de viabilizar el día a día de la marcha, coordinar todos los aspectos operativos de la marcha como: los tramos de cada jornada, el lugar de pernoctación, la alimentación y otros aspectos relacionados.²⁰

Entre las funciones del Comité de Marcha destacan:

- Definir el horario de salida de la marcha.
- Coordinar con la Comisión de Avanzada²¹ para definir el sitio donde pernoctarán los marchistas.
- Definir el tiempo de estadía de la marcha en un lugar determinado.
- Convocar y dirigir las reuniones de evaluación de cada jornada.
- Realizar reuniones de coordinación entre regionales.
- Convocar a reunión de la Comisión Política.
- Controlar el funcionamiento de la logística.
- Hacer gestiones para fortalecer el apoyo logístico.

²⁰ Los miembros del Comité de Marcha fueron:

- Jhenny Suárez (de la CPEM-B): presidenta.
- Jorge Mendoza (de la APG): vicepresidente.
- Miguel Charupá (de la OICH): secretario.

²¹ Comisión encargada exclusivamente ubicar el sitio donde llegará a pernoctar la marcha después de cada jornada. En realidad la Comisión de Avanzada definía las opciones en función a distancias y condiciones de los sitios posibles para que luego el Comité de Marcha lo apruebe. Además esta comisión realizaba las gestiones o los permisos correspondientes ya sea a las autoridades de la comunidad elegida o al propietario cuando el sitio era privado.

La Comisión Política de la Marcha Indígena. Esta es una instancia política de toma de decisiones estratégicas al interior de la marcha, encargada de dotar a la marcha indígena de los lineamientos políticos, tácticos e ideológicos.²²

Entre las funciones que desempeñó la Comisión Política de la Marcha Indígena, destacan:

- Ejercer la vocería de la marcha.
- Plantear propuestas y realizar consultas en asamblea general de marchistas sobre temas vinculados a la marcha.
- Definir las estrategias de diálogo con el gobierno.
- Emitir pronunciamientos, comunicados, cartas y otros documentos de la marcha.
- Evaluar la situación de la marcha.
- Consensuar posturas de la marcha respecto a una situación o coyuntura dada.
- Establecer los vínculos con otras organizaciones e instituciones cuando se consideraba oportuno.

²² La Comisión Política de la Marcha Indígena estuvo conformada por los siguientes integrantes:

- Adolfo Chávez, presidente de la CIDOB.
- Nelly Romero, vicepresidenta de la CIDOB.
- Bertha Vejarano Congo, presidenta de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEM-B), (a la cual pertenece el TIPNIS).
- Celso Padilla M., presidente de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).
- José Ortiz Torrez, presidente de la Central de Pueblos Indígenas de La Paz (CPILAP), luego de su accidente fue sustituido por Marcelo Marupa.
- Eddy Martínez Rivero, miembro del directorio de la Organización Indígena Chiquitana (OICH), en representación de la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), hasta su deceso en el accidente aéreo.
- Pedro Gonzalo Vare Y., presidente de la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).
- Melva Hurtado Añez, presidenta de la Central de Mujeres Indígenas del Beni (CMIB).
- Felipe Mayer Roca, presidente del Gran Concejo Tsimane.
- Alberto Ortiz Álvarez, presidente de la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRA-BO).
- Durimar Merelis Genaro, presidente de la Central Indígena de los Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando (CIPOAP).
- Eladio Uraeza A., presidente de la COPNAG.
- Rosa Chao, presidenta de la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO).
- Rafael Quispe, miembro del directorio del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).
- Fernando Vargas Mosúa (incorporado por tratarse del presidente de la Subcentral de Pueblos Indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore [TIPNIS], territorio afectado por la carretera que generó la realización de la marcha indígena).

Bajo esta estructura se desarrolló la marcha indígena y su funcionamiento fue clave tanto en la continuidad cotidiana de la misma, como en las decisiones que a lo largo de su trayecto se fueron tomando en función a: 1) las condiciones internas de la marcha en sus distintas coyunturas, 2) el tipo y grado de respaldo de la población con la que a lo largo de su ruta estableció contacto y, 3) las estrategias desplegadas por el gobierno para neutralizar la marcha indígena.

Esta estructura de toma de decisiones contó además con una Comisión Técnica de la Marcha, conformado por técnicos de apoyo pertenecientes a las distintas regionales presentes en la marcha indígena, la cual a su vez funcionó como un equipo de asesoría. Esta Comisión Técnica operó bajo la dirección de la dirigente indígena Carmen Chuvé y Miguel Charupá, esto con la finalidad de conservar la jerarquía de la dirigencia indígena en todos los ámbitos de la marcha indígena y para mantener la estrechez del lazo de la marcha indígena con los técnicos de apoyo tanto de las propias organizaciones regionales y de la CIDOB, como con los técnicos de aquellas instituciones de apoyo que acompañaron la marcha indígena.

Finalmente, un rasgo que responde a cierta tendencia de horizontalización en el accionar del movimiento indígena, es el hecho que al interior de la Comisión Política de la Marcha Indígena no existió una conducción o un mando formal personalizado, es debido a ello que tanto la coordinación interna, la convocatoria a los miembros de la Comisión, como también la conducción de las reuniones de esta Comisión, estuvo a cargo de una instancia operativa: el Comité de Marcha. De ese modo se mantuvo ciertos parámetros de horizontalidad en la Comisión Política, donde incluido el presidente de la CIDOB, constituía un miembro más, con rango jerárquico similar al resto de la Comisión.

1.- La defensa del territorio indígena, una tarea común y una causa singular



En el tramo III, sin consulta previa ya se construye la carretera.
Foto: Roberto Morales.



La defensa del territorio, tarea de todos.
Foto: Roberto Morales.



Jóvenes en la defensa del territorio. Foto: Eduardo Justiniano.

2. Rasgos del día a día de la marcha.

La marcha indígena tuvo un antes: ajetreado, con estrategias dirigidas a persuadir al gobierno para modificar el trazo del tramo II del proyecto de construcción de la carretera, con coordinación orgánica para consensuar los términos de la marcha cuando su realización se hizo inminente; asimismo tuvo un durante: esforzado, azaroso y también glorioso; pero además tuvo un después: con resultados y con incertidumbres que se fueron tejiendo tanto para satisfacción como para preocupación de la dirigencia y el movimiento indígena en conjunto, hasta desembocar posteriormente en la promulgación de la Ley 222 de consulta al TIPNIS, hecho que nuevamente reactivó el conflicto.

Los días previos a la marcha indígena.

La concentración de contingentes de marchistas empezó tres días antes del inicio de la marcha indígena. Algunos llegaron sobre la hora y otros tuvieron un retraso considerable debido a diversas dificultades, por ejemplo algunas familias del TIPNIS debieron salir en canoa remando durante 3 y hasta 4 días para llegar a Trinidad.

Según denunció Bernabé Noza Cayuba, Secretario de Organización del TIPNIS, en una reunión de evaluación realizada por la Comisión Política de la Marcha Indígena (22 de agosto del 2011), familias de algunas comunidades del TIPNIS de la zona colonizada, se vieron impedidas de salir por la ruta del Chapare²³ debido a que los transportistas se negaban a prestarles el servicio justamente para evitar su participación en la marcha indígena.

²³ Las familias de aquellas comunidades más próximas a la zona de colonización, ante la falta de combustible para navegar por agua rumbo a Trinidad y la necesidad de llegar en un tiempo menor a 4 días que demora hacer esta ruta a remo, suelen salir por los caminos construidos por los colonizadores interculturales como la vía Isinuta hasta Villa Tunari, dando la vuelta por Santa Cruz y de ahí a Trinidad. Situación esta que justifica una vía de comunicación terrestre para estas comunidades, pero no precisamente por el TIPNIS por los riesgos ya mencionados.

Ante esta situación, algunas familias desistieron de participar y los que persistieron debieron aguardar varios días esperando que se suspenda aquella forma de control, para luego salir de manera escalonada: *“para salir desde sus comunidades rumbo a la marcha, debieron hacerlo de a uno o de a dos, porque los colonos nos bloqueaban, no nos dejaban pasar”*. (Bernabé Noza, en su intervención durante una sección del diálogo gobierno-marcha indígena realizado en San Borja).

Pero en los preámbulos, el gobierno también asumió iniciativas dirigidas a legitimar el proyecto de construcción de la carretera, como la publicitación mediática y la búsqueda de simplificar la consulta “previa” a través de procedimientos inapropiados que al final le resultó contraproducente. Al respecto, la presidenta de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CEPM-B), cuestionó a la Comisión de Alto Nivel del gobierno durante el diálogo realizado en San Borja:

El proyecto Villa Tunari-San Ignacio de Mojos es un solo proyecto y eso lo tenemos bien claro nosotros. Cómo pueden ustedes hablar de una consulta cuando ya se están iniciando los trabajos en ambos lados (...) qué significa avanzar por ambos lados?, ¡hacer abortar a un territorio!. Nosotros hemos sido bien respetuosos y en Puerto San Borja le dijimos al ministro Delgadillo que para cualquier diálogo (le hago recuerdo por sí se ha olvidado) pueda paralizar las maquinarias, (pero) mientras nosotros caminamos, nuestros bosques son derrumbados ya. Decía el último ministro o viceministro que habló, que el tramo III ya tiene licencia..., a quién se lo hizo?, aquí está el Territorio Indígena Multiétnico también, el TIM 1, a quién se le consultó?, (...) porque al Multiétnico no se le han consultado. Se ha consultado a otros sectores sociales: a los comerciantes, a los ganaderos, a los transportistas, (pero) no a los dueños del territorio. (Bertha Vejarano Congo)

Adicionalmente, es una denuncia dirigencial reiterada el hecho que las comunidades de la zona sur del TIPNIS están siendo estranguladas por los sindicatos agrarios y la penetración de los cultivos de coca. Pero al parecer, ni las denuncias, ni los pronunciamientos orgánicos, ni las acciones de expulsión de colonizadores fueron suficientes para superar aquella situación, situación que también contribuyó en la gestación de la VIII Marcha Indígena.

La marcha indígena en sus pasos y sus pausas.

El despliegue de la VIII Marcha Indígena inició en su primera jornada el 15 de agosto. Con misa de por medio, en concordancia con el espíritu fuertemente religioso del mundo indígena, todo fue algarabía, emoción, optimismo, pero también determinación por la defensa de sus derechos, tan costosos de lograr su reconocimiento y tan difíciles ahora de lograr su cumplimiento. En el acto de inicio de la marcha realizado en la ciudad de Trinidad, el líder histórico de las marchas indígenas, Ernesto Noe, resumió la causal de la marcha quizá con las palabras

menos políticas, pero con la conciencia plena de las amenazas que inquieta a los vivientes de los territorios indígenas:

Después de 21 años vamos a volver a partir otra vez con destino a la ciudad de La Paz, para pedirle al gobierno deje sin efecto las medidas que está tomando en contra de los pueblos indígenas de Bolivia. Decirle al presidente nacional que a nivel internacional, en Estados Unidos, lo condecoraron como defensor de las tierras del mundo, y por qué en Bolivia este nuestro gobierno quiere destruir nuestro territorio, nuestro hábitat (...), nuestras comunidades?, eso no puede ser, nosotros no estamos de acuerdo, por eso vamos a ir a pedir al gobierno que deje sin efecto el que una carretera tenga que trazar por medio de nuestro territorio y partirlo en dos, porque estaría cometiendo un gran error, estaría destruyendo nuestro hábitat. Decirle al gobierno que nosotros no somos enemigos de tener carretera, queremos carretera, pero que no trace por medio del territorio, que pase por donde él quiera, pero no por nuestro territorio.

Cerca de setecientos marchistas dejaron la ciudad de Trinidad y emprendieron el camino rumbo a la ciudad de La Paz. Para entonces aún no se reparaba en los oídos sordos que en palacio de gobierno persistirían prácticamente hasta que la marcha asomó las orillas del centro del poder nacional, ni en los labios vociferantes que arremetían sistemáticamente contra la marcha indígena.

En la segunda jornada, la marcha indígena llegó hasta las orillas del río Tijamuchi²⁴, nuevos marchistas incorporados, más aliento y entusiasmo entre el contingente de la marcha, sus provisiones de alimentos casi intactas se complementaban con peces de los ríos Mamoré y Tijamuchí, y algunos animales silvestres cazados en el trayecto.

En realidad, por lo menos durante la primera etapa de la marcha indígena (Trinidad-San Borja), las deidades protectoras de la fauna fueron benévolas con los marchistas. Los distintos pueblos, pero especialmente aquellos de origen amazónico, se abastecieron permanentemente de peces y animales silvestres permitidos en su dieta, que lograban cazar en la misma ruta de la marcha. Marchistas pertenecientes a pueblos de otras regiones del país, no concluían su asombro cómo sus pares se desenvolvían en los ríos, en los arroyos, en lagunetas, en las pozas a los costados del camino, atrapando variedades de peces según el lugar, pero ellos también aprendían de sus observaciones y de manera rápida. También admiraban cómo marchistas de pueblos como los Yuki, Tsimane, Ayoreos y otros, empleaban con tanta efectividad sus flechas para cazar prácticamente sin necesidad de adentrarse al monte.

Para la tercera jornada, se determinó continuar la marcha a partir de las tres de la madrugada, pero los marchistas de base estuvieron alineados en la carretera

²⁴ En idioma mojeño-ignaciano, "tijémuche", significa lugar donde la rivera del río está contaminada con olor a peces muertos.

a las dos en punto, por lo que la marcha debió salir una hora antes de lo determinado, "hora boliviana a la inversa". La puntualidad o el adelanto del horario de salida fue una constante a lo largo de la marcha, excepto cuando interfería la lluvia torrencial.

La cuarta jornada de la marcha, debía concluir con la instalación de la pascana (una especie de campamento) en la estancia Samaya'iri (en idioma mojeño-ignaciano significa: pueblo o lugar de los galápagos) y así ocurrió, pero a raíz de algunos reclamos del encargado de la estancia, una parte de los marchistas molestos decidieron adelantarse como cuatro kilómetros más, hasta las inmediaciones de una pequeña laguneta situada a orillas de la carretera. Mientras limpiaban el lugar para instalarse, mataron tres víboras muy venenosas de la especie cascabel de púa.

Esta decisión de acampar en dos sitios distintos, generó sendas reflexiones en la reunión de evaluación del Comité de Marcha, en razón a que no sólo se generaba sensación de división entre los marchistas, sino que sobre todo se exponían a riesgos propios de un medio natural que no necesariamente todos conocían, como por ejemplo una picadura de víbora, por lo que en adelante se debía respetar las decisiones conjuntas.

El primer impasse serio para la marcha indígena ocurrió cuando ésta se instaló en San Ignacio de Mojos, haciendo una pausa en su caminata que duró tres días. Un grupo de vecinos de esta localidad, aglutinados a favor de la construcción de la carretera, hostilizaron a los marchistas en pleno centro del pueblo. En realidad éstos mismos y otros más, en una especie de emboscada, dejaron entrar a los marchistas pero les cerraron la salida con el fin de obligarlos a negociar de manera tripartita, es decir, con participación de ellos también. Al final, ante las múltiples críticas de que fueron objeto a nivel nacional, debieron abandonar sus propósitos. Sin embargo, ya antes, la noche previa a la llegada de la marcha indígena a San Ignacio de Mojos, un grupo de dirigentes fue impedido de retornar desde esta localidad hasta el lugar donde estaban pernoctando los marchistas, de modo que tuvieron que salir por caminos alternos, generando susceptibilidad y preocupación entre el conjunto de los marchistas.

Por su lado, los comerciantes de San Ignacio de Mojos, en su gran mayoría inmigrantes de tierras altas, cerraron sus negocios en rechazo a la marcha indígena, por lo que hubo desabastecimiento de alimentos, agua y medicinas para los marchistas. Asimismo, algunos medios de comunicación del lugar contribuyeron de manera poco responsable en la desinformación a la ciudadanía y la exacerbación de los ánimos de quienes se oponían a la marcha indígena.

De modo que la marcha indígena fue sitiada en San Ignacio Mojos. En esta localidad hubo agresiones hacia la marcha con rotura de parabrisas contra una

movilidad de la Subcentral del TIPNIS que llevaba víveres para la alimentación de los marchistas. Irónicamente, habitantes originarios de Mojos aglutinados en la marcha, fueron víctima de la intolerancia en su propia tierra, ejercida por gente mayormente descendiente de inmigrantes de distintas regiones del país ocurridas también en distintas épocas de la historia local.

Paralelamente, el gobierno arremetió a través de los medios de comunicación, desacreditó la marcha y además merodeó el lugar con una comisión oficial intentando establecer un diálogo en un sitio tan tensionado y por tanto tan inoportuno. Los marchistas conjeturaron acerca de esta rara coincidencia, aunque al final fue el mismo gobierno quien facilitó el desbloqueo para la continuidad de la marcha indígena.

La estadía de tres días en la localidad de San Ignacio de Mojos, fue de mucha tensión para los marchistas, la guardia indígena tuvo un trabajo de vigilancia agobiante. Los marchistas, en sintonía con el frente frío que ingresó al lugar, salían muy poco fuera del campamento del ex Servicio de Caminos donde acampaban y por las noches no se aventuraban a salir, porque algunos ya habían sido verbalmente agredidos y otros amenazados mientras transitaban las calles de San Ignacio de Mojos. El argumento de quienes hostilizaron la marcha en esta localidad, fue que la demanda indígena ponía en riesgo la construcción de la carretera hasta San Ignacio de Mojos, un sueño anhelado por ellos; argumento falso porque la marcha no objetaba la carretera en sí, sino el trazo del tramo II.

Estos actos de intolerancia, cuánto daño le hicieron a la imagen hospitalaria tan bien ganada por los ignacianos en conjunto y los indígenas mojeños en particular. En verdad, San Ignacio de Mojos tiene una tradición de hospitalidad y lo ocurrido con la marcha responde a la reacción de grupos minoritarios que se ensañaron contra la población indígena y sus organizaciones, así como ocurría hace menos de una década atrás cuando en la zona se realizaba el proceso de saneamiento de las tierras. En Mojos se exhibe con orgullo la cultura indígena que mereció los títulos de Capital Folclórica del Beni y Capital Espiritual del Cono Sur, pero paradójicamente, parte de esa misma población orgullosa de la cultura de Mojos, pareciera sostener un odio inexplicable contra los generadores del tal cultura.

Pero no todo fue hostilidad, puesto que el día en que llegó la marcha a San Ignacio, un grueso de la población salió a recibir a los 1.500 marchistas que hasta entonces ya sumaban, el Cabildo Indígenal en su condición de institución más legítima de los mojeños, fue a su encuentro a darles la bienvenida, los macheteros en tanto conjunto de danza más representativa de Mojos, encabezó el ingreso triunfal de la marcha indígena y las campanas repicaron en señal de encuentro y reconocimiento. De modo que las instituciones indígenas de Mojos, las autoridades tradicionales indígenas de Mojos y las expresiones culturales indígenas de

Mojos, le extendieron los brazos a la marcha indígena, porque reconocieron que ésta también los representaba a ellos y se sentían incorporados en las reivindicaciones por las que luchaba.

No obstante, a lo largo del trayecto de la marcha, las regionales participantes debieron infundirse ánimos de manera reiterada para afrontar la beligerancia de que fueron objeto en más de una ocasión. *"No estamos solos, estamos con la naturaleza y ella nos va a defender para salir triunfadores"* alentó el dirigente guaraní Celso Padilla en una reunión de evaluación interna de la Comisión Política.

El domingo 21 de agosto del 2011, mientras permanecía aún en San Ignacio de Mojos, la marcha sufrió su primera baja fatal. El fallecimiento de Pedro Moya Noza, joven de tan solo 13 años de edad, proveniente de una comunidad del TIPNIS, su deceso fue resultado de la caída desde una camioneta cargada con la logística de los marchistas, a la que con la inquietud propia de su edad, subió junto a otro adolescente cuando ésta estaba en movimiento y sin que lo advirtiera el chofer.

La consecuencia fatal de este inesperado acontecimiento, llenó de congoja al interior de la marcha y en honor al difunto se guardó un día de reposo. En asamblea general de marchistas se honró al fallecido y por respeto a su memoria, se decidió no utilizarlo como bandera de lucha. ¡Realmente un acto de solvencia ética digna!

Al respecto, se denunció que en San Ignacio de Mojos, la policía presionó a los padres del adolescente fallecido para que presentaran una denuncia contra el chofer de la movilidad de donde cayó el muchacho, pero éstos se negaron a hacerlo en razón a que no consideraron culpabilidad alguna en el conductor, no obstante el chofer fue detenido al igual que la camioneta. Posteriormente la fiscalía pretendió lo mismo y los padres del fallecido se mantuvieron en su posición inicial, pese a ello, se actuó de oficio, la movilidad fue formalmente secuestrada y el chofer encarcelado. Esta baja, fue el primer golpe dado a la logística de la marcha.

Otro suceso bullado que ocurrió mientras la marcha indígena permanecía en San Ignacio de Mojos, fue el abandono de la delegación del pueblo Ayoreo. El hecho se debió a algunas divergencias internas relacionadas con la organización logística, pero sobre todo respondió a las dinámicas propias de este pueblo, aunque la oposición a la marcha hizo carne del asunto y lo magnificó en medios de comunicación con distorsiones que al final cayeron por su propio peso.

Pues, una semana después de este suceso, como prueba contundente de su adhesión a la marcha indígena, el pueblo Ayoreo inició un bloqueo de la carretera Santa Cruz-Trinidad en la región de Pailón, a consecuencia de lo cual fueron violentamente reprimidos por la policía con un saldo de heridos y temporalmente

desaparecidos: (...) *nos han gasificado el día lunes los policías por orden de nuestro gobierno, pero seguimos luchando en defensa de la marcha indígena por el TIPNIS, y vamos a seguir luchando hasta las últimas consecuencias* (Teresa Numine, diputada suplente, proveniente del pueblo Ayoreo).²⁵ En los tramos finales, este pueblo nuevamente se sumó a la militancia de la marcha indígena y llegó hasta la ciudad de La Paz exhibiendo el arco y la flecha en mano.

En la comunidad indígena Puerto San Borja se hizo el primer amago de diálogo con el gobierno. La Comisión Política de la Marcha Indígena desistió de la presencia del presidente del Estado, pero a cambio exigió la presencia de los siguientes 10 ministros por estar circunscritos a sus áreas de competencia los puntos establecidos en la plataforma de demandas de la marcha indígena: Ministerio de Planificación del Desarrollo, Ministerio de Medio Ambiente y Agua, Ministerio de Obras Públicas, Servicios y Vivienda, Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras, Ministerio de Educación, Ministerio de Hidrocarburos y Energía, Ministerio de Salud y Deportes, Ministerio de Gobierno, Ministerio de Autonomía y Ministerio de Comunicación.

De todas maneras, en Puerto San Borja se dio el primer contacto formal entre el gobierno y la marcha indígena, aunque sin llegar a iniciar formalmente el diálogo. A lo más que se llegó fue a la retribución mutua de propuestas y contrapropuestas sobre la metodología a utilizar en el diálogo: los representantes del gobierno plantearon la conformación de mesas de trabajo para avanzar en los distintos puntos de manera paralela, en cambio la Comisión Política dejó en claro la decisión de la marcha en sentido que el tratamiento de la plataforma de demandas con sus 16 puntos, serían abordados en plenaria y uno tras otro en el orden establecido en el documento oficial.

Este intento de diálogo retuvo a la marcha indígena en la comunidad Puerto San Borja durante cuatro días, al final ni llegaron todos los ministros solicitados, ni se instaló el diálogo. El 26 de agosto, la marcha partió muy temprano con rumbo a la comunidad indígena Santa Ana de Moseruna y el gobierno denunció el hecho como falta de seriedad.

Medios de comunicación con alcance nacional se mantuvieron firmes en la cobertura a todos estos pormenores de la marcha indígena y sus corresponsales enviados al lugar, se dieron un baño de lógicas de vida indígena comunitaria.

Uno de los tramos más rudos del trayecto de la marcha fue la ruta entre las comunidades indígenas de Santa Ana de Moseruna y Totaisal, ambas comunidades con población predominantemente movima. En este tramo se recorrió 51 kilómetros y duró desde la una de la madrugada hasta cerca del medio día.

²⁵ Entrevista tomada de radio Pedro Ignacio Muiba, Trinidad.

Fue una jornada esforzada, agobiante. Además, la distancia recorrida fue forzosa porque se trataba de un tramo cuya geografía se caracteriza por ser de sabana, una pampa que parecía interminable, inhóspita, sin sombra ni agua para acampar en algún lugar intermedio. La imagen de los marchistas a la conclusión de su travesía, es decir, en la comunidad Totaisal, era por demás elocuente respecto al esfuerzo que debieron hacer para culminar la jornada: todos terminaron esparcidos a lo largo de los distintos espacios de la comunidad, tirados en el suelo, algunos a pleno sol, sin ánimo para buscar mejor sitio, sin voluntad para tender la cama, sin fuerzas para comer siquiera.

El saldo de este esfuerzo, fue cientos de ampollas en los pies de los marchistas. Quizá este fue el tramo que mayor mella hizo en los pies de los caminantes hombres y mujeres indígenas. El presidente del Estado Plurinacional, con un sarcasmo característico simplemente negó la posibilidad de una hazaña así.

En realidad las ampollas en los pies emergieron desde la primera jornada y fue una constante a lo largo del trayecto de la marcha. A unos les produjo al principio, a otros a medio camino y otros las sufrieron al finalizar la travesía, pero curiosamente, según testimonios de los propios marchistas, a quien le salía ampollas en los pies, como que quedaba inmunizado, porque difícilmente le volvía a salir, salvo pequeños accidentes imprevistos como rotura de las chinelas, la perforación de la suela del calzado, descocado o perforación del calcetín o la media puesta, u otra contingencia similar.

A propósito de las madrugadas realizadas por el grupo con el fin de aprovechar las horas frescas para marchar, algún marchista dijo entre broma y convencimiento: *“dice que el presidente se levanta a las cinco de la mañana, nosotros nos levantamos a la una de la madrugada, somos más valientes que él”*.

El Defensor del Pueblo amplió su perfil a partir de la comunidad Totaisal, intermedió un nuevo contacto entre la marcha y el gobierno, cartas de ida y cartas de vuelta, aunque nunca prosperaron los intentos y la marcha debió continuar rumbo a San Borja. Pero antes, aún en Totaisal, la Comisión Política de la Marcha Indígena convocó al gobierno a dialogar en los ambientes de la Estación Biológica del Beni, no obstante, la espera fue inútil porque no llegó al lugar ninguna comisión gubernamental, hecho que la marcha en pleno lo asumió como una burla más.

En los días inmediatos a esta frustrada iniciativa de diálogo emprendida por parte de la Comisión Política de la Marcha Indígena en la Estación Biológica del Beni, afloraron pequeñas tensiones internas en la marcha. Se polarizó el debate entre quienes sostenían que había que insistir en el diálogo, para lo cual se debía tener más paciencia, postura ésta liderada por la APG en coherencia con la cultura del diálogo tan propia de este pueblo; mientras del otro lado estaban quienes con-

sideraban la necesidad de continuar la marcha de inmediato porque el gobierno únicamente los estaba distraendo para desgastarlos, postura ésta liderada por la CPEM-B. En la marcha hubo desavenencias en más de una ocasión, pero no pasó de eso.

Si bien la ciudad de Trinidad se mostró expectante ante la partida de la marcha indígena y en San Ignacio de Mojos pequeños grupos exhibieron grados de hostilidad, la ciudad de San Borja se manifestó auguriosa ante la llegada de la marcha indígena. Hasta aquí, la actitud social en los sitios urbanos no dejaba de sorprender a los marchistas (curiosidad, hostilidad, cariño...), cada experiencia de contacto con lo urbano fue única, cada lugar probablemente le dotó a la marcha de una perspectiva distinta respecto a la relación campo-ciudad, cada centro urbano caló de distinta manera en la memoria de los marchistas. Estas experiencias fueron una constante que se mantuvo hasta el arribo de la marcha a la ciudad de La Paz.

En San Borja hubo cariño, solidaridad, pero además se consensuó con el gobierno el Politécnico Universitario de la Universidad Autónoma del Beni como sitio para instalar el diálogo, se fijó fecha y hora del encuentro. En este ambiente de condiciones aparentemente favorables al logro de acuerdos definitivos con el gobierno, la Comisión Política de la Marcha Indígena, flexibilizó aun más su postura, recordemos que inicialmente el diálogo estuvo condicionado a la presencia del presidente y terminaron aceptando la negativa de éste a participar; luego exigieron la presencia de los diez ministros cuyas competencias tenía que ver con los temas planteados en la plataforma de demandas, pero finalmente aceptaron iniciar el diálogo con la presencia de solo la mitad (bajo la promesa que el resto de ministros se incorporarían en la medida que su presencia sea necesaria); asimismo, declararon interlocutor no válido al Ministro de la Presidencia, Carlos Romero, pero finalmente aceptaron su participación en el diálogo; por último, exigieron que se desbloquee Yucumo para iniciar el diálogo y tampoco lograron una respuesta favorable, por lo que también debieron flexibilizar al respecto.

Pero, por los avances ya señalados y por la voluntad de lograr una solución definitiva a los problemas que causaron esta movilización, se generó al interior de la marcha un sentimiento de esperanza respecto a que el acuerdo con el gobierno se lograría en San Borja. Al parecer pocos sospecharon que tal esperanza era una equivocación a constatar muy pronto.

Para la realización de la reunión preparatoria del diálogo con los ministros en San Borja, la Comisión Política de la Marcha determinó que al recinto universitario sólo ingresen los ministros, sin asesores ni funcionarios subalternos (viceministros, directores, etc.), de modo que la guardia indígena se encargó de hacer cumplir esta determinación y como anécdota, no cayeron en cuenta que entre el grupo a quien se impidió ingresar a dicho recinto, estaba el alcalde dueño

de casa, el primer alcalde indígena del municipio de San Borja, el líder tsimane, Jorge Añez.

Algunos dirigentes de la marcha lamentaron el descuido cuando se enteraron del suceso, otros lo celebraron porque aún estaban sentidos debido a que siendo un alcalde indígena no salió a recibir a la marcha cuando ésta ingresó triunfante a esta ciudad. A veces se dan coincidencias asombrosas, pero coincidencia o no, al día siguiente la delegación del pueblo Tsimane compuesta por alrededor de cien marchistas, se retiró de la marcha aduciendo que era una acción temporal, porque debían participar de un acontecimiento social en una comunidad tsimane.

También es cierto que el contacto de la marcha indígena con el gobierno en San Borja, fue de mucha tensión y estuvo precedida de una pérdida de confianza hacia el gobierno por el hostigamiento, las campañas de desprestigio y la desinformación a la opinión pública, denunciada reiteradamente por la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena. Además, estuvo marcada por la total renuencia de parte del Presidente del Estado Plurinacional a participar de un encuentro de diálogo con los marchistas. Miriam Yubánure testimonia este aspecto de la siguiente manera:

Cuando más antes, los gobierno eran gente blanca, ellos bajaban a dialogar, a ver, a encontrar a los hermanos indígenas que estaban en la marcha. En lo cual ahora el gobierno que tenemos (...) más bien nos hace insultos, no baja siquiera a dialogar él en persona, no baja siquiera a ver acá cómo nos encontramos, siquiera para que nos contente él como autoridad nacional, que hemos votado por él, haya podido bajar con nosotros, esa es la gran pena que siente mi familia, que el gobierno sea tan duro con nosotros y no dé respuesta a nuestras demandas. Más bien nos dice que va haber consulta, va haber referéndum por estos dos departamentos, como es Beni y Cochabamba, para ver qué se decide ahí, si la carretera se va a hacer no, de acuerdo a la cantidad de gente que haiga, o sea, cosa de que ni siquiera nosotros, digo yo, que no vamos a permitir. Yo desearía tenerlo a Evo Morales de frente y debatir estos temas, sin que él nos diga que vamos a entrar sí o sí a la consulta, él debería regirse al movimiento indígena, a este pueblo que le está clamando a él como presidente, de esta demanda que tenemos por la carretera Villa Tunari-San Ignacio, el debería de pararlo, paralizarlo por lo menos por respeto a nosotros los pueblos indígena (...), no vamos a permitir ese atropello que él nos está haciendo, violación a los derechos humanos, violación a la misma Constitución Política, que nosotros mismos la hemos elaborado con estas mismas marchas.

Pero la dirigencia indígena presente en la marcha, además denunció el intento del gobierno por dividirlos, señalando que esta práctica no es ética:

(...) de proyectos, pueden haber miles proyectos, pero sin destruir el territorio. Ahora el presidente ha entrado hasta la comunidad de Santo Domingo del río Sé-cure del TIPNIS, ha entrado él a hacer consulta (...), quiso él aprovecharse y tam-

bién varios hermanos ex dirigentes quisieron aprovecharse de la situación, llevándolos, convencéndolos para su traslado de los hermanos que se fueron de aquí de la marcha para hacerle la consulta allá en la comunidad de Santo Domingo, en lo cual no logró su objetivo el presidente. Más bien fue a mentirles a los hermanos yuracaré y chiman (...) al mencionarles que le iba a presentar varios proyectos, más de no sé cuántos proyectos a cambio de la carretera, en lo cual el gobierno es su deber, es su trabajo de dar proyecto a las comunidades, pero sin condiciones. Eso es lo que nosotros venimos debatiendo siempre, para el TIPNIS no se cierran las puertas, pueden entrar hartísimos proyectos que benefician a los comunarios, a las comunidades, en escuelas, con postas, cuidando nuestro bosque, conservando más para que se siga manteniendo nuestro bosque. Pero en cada gobierno que entre no tiene que darnos puej proyectos con condiciones, tiene que darnos proyecto porque es su deber y es un derecho más que nos da tener proyectos en las comunidades. (Testimonio de Miriam Yubánure)

El diálogo con el gobierno se tornó empantanada desde un inicio (2 de septiembre de 2011), pues el gobierno redundó en la necesidad de la carretera, esgrimiendo argumentos favorables para la población indígena del TIPNIS, y la Comisión Política de la Marcha Indígena reafirmó su oposición al trazo del tramo II de la carretera que prevé atravesar TIPNIS. El tramo dos de un megaproyecto, amenazando partir en dos un territorio indígena..., qué irónica coincidencia de cifras en lo más profundo de la confrontación de visiones de desarrollo.

Desde el primer día, el diálogo se convirtió en una lucha de discursos de ida y vuelta, las palabras dan para todo, pero también funcionaron de manera muy aguda los filtros: el ministro de la presidencia indicó que el pueblo está clamando diálogo, a lo que el dirigente del TIPNIS Fernando Vargas refutó *"creo que eso es mentira..., (el pueblo) está clamando justicia, está clamando respeto de este gobierno al pueblo boliviano, está clamando respeto a los derechos de los pueblos indígenas"*.

El presidente de la CIDOB Adolfo Chávez fue categórico al sentenciar que el gobierno no puede decidir por ellos y menos a sus espaldas: *"(...) si creen que ya lo saben nuestro futuro, se están equivocando, porque nosotros vemos el pasado, el presente y planificamos nuestro futuro..., eso somos los indígenas. Y si quieren vernos en las ciudades de mendigos..., primero tendrán que batírse las balas contra las flechas"*, dijo.

Desde la Comisión de Alto Nivel del Gobierno se pretendió deslindar responsabilidad histórica respecto al proyecto de carretera, argumentando que se trata de un proyecto muy antiguo y que antes nadie se opuso ni cuestionó nada. El dirigente Celso Padilla planteó otro punto de vistas sobre esta misma referencia histórica, indicando que desde hace más de un siglo y medio los gobiernos vienen intentando romper el TIPNIS, pero nunca se animaron a hacerlo, pese a que

fueron gobiernos liberales, gobiernos militares de facto, pero ahora un gobierno que dice ser indígena, que dice ser defensor de la madre tierra, que dice ser defensor de los derechos colectivos, *“está encaprichado en partir en dos el TIPNIS”*.

El diputado indígena Pedro Nuni Caity cuestionó la persecución y la campaña de desprestigio de que es objeto y advirtió que cualquier represalia que se tome en los órganos de gobierno, no será contra su persona, sino contra los 34 pueblos indígenas. Además cuestionó la actitud discriminatoria del gobierno contra los pueblos indígenas: *“(…) cuando en Santa Cruz mis hermanos guaraníes estaban bloqueando, con la policía los han gasificado; por qué no gasifican ahora en Yucumo que nos están amenazando”*.

En respuesta, desde la comisión del gobierno presente en el diálogo se ratificó la existencia de documentación sobre tráfico de tierras y recursos maderables realizado por algunos dirigentes indígenas, además reaccionaron enérgicamente ante algunas acusaciones realizadas por representantes de la marcha en contra del gobierno.

En los momentos más agudos del debate, el gobierno argumentó que con la carretera disminuirán los precios de productos de primera necesidad tan elevados en la época de lluvia; a lo que el dirigente Celso Padilla refutó señalando que los precios de los productos de primera necesidad son altos debido al frustrado *“gasolinazo”* de diciembre del 2010, cuyos efectos se sufren hasta la actualidad y *“resulta que ahora quieren corregir ese error con una carretera?”*, ironizó.

Ante el cuestionamiento del gobierno por la falta de propuestas del movimiento indígena respecto a la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, Fernando Vargas fue categórico al indicar que los indígenas no pidieron carretera en ningún momento, pues la carretera es una pretensión del gobierno y ha generado un problema, por tanto es responsabilidad del mismo gobierno buscar la solución a ese problema, planteando alternativas para la construcción de la carretera por fuera del territorio.

Finalmente el dirigente de la APG, Celso Padilla pidió a sus hermanos marchistas un esfuerzo por recuperar la confianza perdida, pero sobre todo pidió al gobierno que devuelva a los pueblos indígenas esa confianza tan deteriorada por las múltiples calumnias realizadas.

Entre tanto discurso cruzado y momentos de desahogo, si hubo algún entendimiento en esta reunión preparatoria del diálogo, fue lo concerniente a la metodología en que se desarrollaría el diálogo: se acordó abordar los puntos de la plataforma de demandas en plenaria, uno por uno hasta lograr su solución en el orden establecido en tal documento.

Un momento álgido en este espacio preparatorio del diálogo en su primera jornada, ocurrió cuando el dirigente indígena Fernando Vargas le entregó al Ministro de Gobierno un ejemplar de la Constitución Política del Estado, recomendándole que la lea, especialmente lo referido a los derechos de los pueblos indígenas.

En la segunda jornada de las negociaciones, el gobierno llevó la discusión a un plano aún más técnico, éste planteó siete alternativas de rutas para el diseño del tramo dos de la carretera, aunque todas tenían contemplado un mismo fin: atravesar el TIPNIS. Los marchistas de bases empezaban a impacientarse y la dirigencia se esforzaba por conservar el respeto hacia la Comisión de Alto Nivel del Gobierno.

Ante el tedio de los argumentos técnicos idos y contravenidos a lo largo de varias horas de diálogo, la Comisión Política de la Marcha Indígena tuvo el acierto de contraponer los argumentos de la experiencia vivencial de cuatro comunarias de base provenientes del TIPNIS. A continuación exponemos un fragmento de la intervención de Cecilia Noza, una de las cuatro marchistas que argumentaron ante la comisión de gobierno su oposición a que la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos atravesase el TIPNIS:

El tema de esta carretera que venimos luchando ahora, no sé si va a ser un desarrollo para nosotros o para otras naciones. Muchos dicen que va a ser un desarrollo para nosotros, pero yo no lo creo. Qué pasa en la comunidad donde vivimos, nosotros siempre hemos sido atropellados, para venir a esta marcha, hemos tenido que venir cada dos personas, hemos salido como sea y ellos (los cocaleros) nos han trancau (...) lo hemos sufrido con todos mis compañeros que hemos venido a esta marcha. Yo creo que aquí nadie nos va a cambiar la cultura, la costumbre, Dios (nos) ha puesto así y así vamos a morir y así tenemos que luchar por nuestro territorio. Si el gobierno bien ha dicho que él es un indígena como nosotros, yo creo que no haiga (haya) sido mentira si nos haiga escuchau y haiga conocido cómo vivimos la gente indígena de cada lugar donde vivimos nosotros. Ahora yo quiero hacerle una pregunta aquí al ministro, (...) si como decía el gobierno: "va a pasar el camino sí o sí", queramos o no queramos, entonces qué propuesta él nos va a dar, en qué forma nos va dar él, digamos el respeto a nuestro territorio, (...) si nos va a respetar o no, porque yo he visto que no hay un respeto a los pueblos indígenas, a nuestros derechos, él siempre nos ha pisoteau, en vano ha puesto en la nueva Constitución Política del Estado, pero nunca se ha respetau.

Últimamente nos están prohibiendo nuestras costumbres y nos están queriendo hacer manejar otras costumbres que no es nuestra, y eso es lo que vivimos en nuestra comunidad de Santísima Trinidad y yo se los estoy diciendo ahora aquí frente a mis hermanos. Acabo de comunicarme con mi hija ayer, por lo que yo me he venido de mi comunidad, ellos dijeron que cuando yo iba a volver a mi comunidad ellos estaban esperándome para que me agarren y definan qué es lo que van hacer conmigo, y será que eso es bonito señores ministros que nos hagamos así, que el señor presidente nos presione en esa forma?

Pero yo estoy aquí firme, parada, yo soy una mujer, tengo derecho yo creo, a reclamar todos mis derechos y todas las costumbres que tenemos nosotros los pueblos indígenas. (...) Yo estoy firme, ellos que me agarren y que hagan lo que les dé la gana conmigo, pero yo no voy a recular para atrás, si yo he venido a esta marcha, he venido luchando por nuestro territorio, para defenderlo, estamos luchando por nuestros hijos, por nuestros nietos, por nuestros bisnietos que vienen por nuestro detrás. El día de mañana nosotros nos vamos a morir y quiénes son los que van a sufrir?, son nuestros hijos, compañeros (...) y eso es lo que venimos pidiendo nosotros aquí a los que han venido (como) representantes del gobierno, (...) qué solución es lo que nos van a dar aquí. O es que ellos nos van a seguir vuelteando, nos van a seguir haciendo sus discursos de otra forma para que nos hagan envolver la cabeza o qué es lo que quieren ellos.

Allá en mi comunidad no hay ningún respeto, todo el tiempo hemos sido amenazados por los colonizadores, si nuestro territorio ha sido saneado, tampoco lo han respetado compañeros, (...) falta poquito para que ellos digan haber aquí te vas a poner o te agarramos o te matamos y nadie va a reclamar por nosotros compañeros. Yo lamento mucho esas cosas que ellos nos hagan así. Ellos con su propia cultura, nadie los ha amenazado de esa forma, ellos viven como quieren, se movilizan y a nosotros nos tienen manejando así compañeros, creo que es por demás...

A mi parecer aquí no va a haber ninguna solución, nos tienen vuelteando así compañeros. Yo creo que nosotros tenemos todo el derecho de defender nuestra cultura, nuestras propias costumbres, las movilizaciones, todo lo que hacemos, y eso es lo que el gobierno no quiere que nosotros hablemos, le digamos la verdad, siempre a él le ha dolido esas cosas, porque siempre nos ha discriminado como pueblos indígenas, (...) nosotros sí que hemos sido discriminados, muchos compañeros ya le han dicho que él siempre ha escuchado a la zona colonizada, pero cuando somos nosotros, qué le interesa a él si estamos un mes o dos meses, a él nunca le va a dar la gana de escuchar y bajar de donde él está. Pero si fuera la zona colonizada, por el Chapare, será que esos compañeros iban a estar dos semanas o medio mes aquí esperando sus ganas para que bajé él hasta aquí?. No. Yo he visto con mis propios ojos, él como sea se va hasta donde no haiga camino, él va con helicóptero y llega y baja y soluciona todas las cosas que él tiene que solucionar.

Nosotros hermanos siempre hemos sido un poco humildes, un poco dejau, pero no es por eso que nos van a querer pisotear así compañeros. Eso es lo que yo les digo ahorita aquí a los ministros, lo que nosotros queremos es la solución, que él nos dé una solución para que nosotros podamos volver a nuestros lugares (...). Lo que quiere el presidente es que nosotros nos acobardemos aquí, si no va a haber una solución que nos vayamos volviendo uno por uno a nuestros sectores sin sacar ninguna respuesta, ninguna solución, y qué solución o qué respuesta vamos a llevar nosotros a nuestras comunidades?. (...) nosotros lo que queremos aquí es que se arregle, que venga el presidente, en qué va a quedar esta lucha, esta marcha que estamos haciendo aquí, si él no nos va a solucionar, no va a bajar, yo creo que nosotros no nos vamos a volver a nuestras comunidades.²⁶

²⁶ Grabación cedida por gentileza de Rocío Rúa.

El diálogo en San Borja estuvo precedido de un suceso digno del realismo mágico que debieron presenciar marchistas y comisión de gobierno: en pleno diálogo al aire libre, cayeron de una palmera dos víboras e inmediatamente ambas huyeron en direcciones opuestas, alborotando a toda la plenaria concentrada en el lugar, pero de manera sorprendente una de ellas fue capturada por un marchista para luego ser liberada sana y salva ante la solicitud de algunos de los que atestiguaban el hecho de cerca. Este incidente fue interpretado por la dirigente Aidé Ortíz en sentido que una de las víboras representaba a los marchistas y la otra a la comisión de gobierno, la caída de ambas significaba el fracaso del diálogo y su desplazamiento por rutas opuestas significaba el abandono del diálogo por parte de la comisión del gobierno y la continuidad de la marcha por parte del movimiento indígena. Lo que no se señaló fue cuál de las dos víboras representaba a quién y cual de ambas quedó más lastimada por la caída desde lo alto de la palmera, pero el resultado negativo del diálogo gobierno-marcha indígena en San Borja, pareciera haberle dado la razón a doña Aidé.

Ante la improductividad del diálogo con el gobierno durante los dos días de duración del mismo, en asamblea general de la marcha indígena se consideró que no quedaba otra alternativa que continuar la marcha, previa declaratoria de un cuarto intermedio en las negociaciones y en ese mismo sentido se lo presentó por escrito al gobierno.

El grado de molestia y decepción de los marchistas para con el gobierno causado por los malos resultados del diálogo en San Borja, se podría graficar muy bien a través la siguiente anécdota: ante la imposibilidad de avanzar en el diálogo, la Comisión Política de la Marcha Indígena redactó el 4 de septiembre una carta dirigida al gobierno deplorando su inflexibilidad y por consiguiente declarando un cuarto intermedio *"para que el gobierno reflexione y modifique la decisión política hasta hoy asumida, de que la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos atraviese el TIPNIS"* (fragmento de la carta al gobierno nacional de fecha 04-09-11).

La carta redactada pasó a una asamblea de la marcha indígena para su consideración, a lo que marchistas de base observaron dos términos y se mantuvieron firmes hasta que fueron eliminados del documento: 1) en el encabezamiento decía: "excelentísimo señor presidente"; al respecto se argumentó que si el presidente en verdad fuera excelente (derivación de "excelentísimo"), habría solucionado el problema antes que inicie la marcha y por tanto no habrían tenido necesidad de caminar y; 2) el cuerpo de la carta iniciaba con el término "hermano presidente", de igual manera se rechazó el término "hermano" en razón a que una persona jamás da la espalda a su hermano, en cambio el presidente sí lo hizo al negarse a "bajar" a reunirse con los marchistas.

Fue evidente que el diálogo improductivo caló hondo en el estado de ánimo de la marcha, unos reafirmaron su voluntad de llegar hasta la ciudad de La Paz, mientras que otros evidenciaron su desgaste debido a las tres semanas transcurridas desde el inicio de la marcha.

Esta situación activó nuevamente algunas tensiones al interior de la marcha, se esgrimieron susceptibilidades, el debate se tornó cada vez menos concluyente y se constató bajas en algunas regionales, abandonaron varios marchistas e incluso hubo rumores insistentes que alguna regional abandonaría cualquier rato la marcha, aunque otras reforzaron el contingente de marchistas con nuevas incorporaciones.

A poca distancia, en Yucumo, se instaló un bloqueo de parte de los interculturales, al cual el gobierno se esforzó infructuosamente por mostrarlo ante la opinión pública como una vigilia. Esta nueva contingencia también repercutió en la marcha, puesto que en su interior se instaló un debate entre quienes sostenían que la única salida era continuar la marcha de inmediato, contra quienes argumentaban que no era prudente apresurarse en las condiciones de amenaza que la coyuntura presentaba. Lo saludable de este debate interno en torno a las condiciones de la continuidad de la marcha indígena, es que al muy estilo del movimiento indígena, previamente se agotó la discusión hasta lograr decisiones por consenso.

Al final, con bemoles de por medio, se impuso la idea de continuar la marcha, el 9 de septiembre se avanzó hasta un sitio con construcciones del pueblo Tsimane llamado Horeb, en cuyo trayecto la marcha se consternó con la confirmación de la muerte del dirigente de la OICH, Eddy Martínez;²⁷ luego, el 10 de septiembre la marcha avanzó hasta la comunidad La Embocada. Días antes había fallecido también el niño Juan Uche Noe a causa de una infección intestinal..., la marcha indígena volvía a experimentar este tipo de dolor y sus mártires se incrementaban.

El 13 de septiembre en La Embocada, la marcha indígena y el gobierno aperturaron un nuevo espacio de diálogo, esta vez con la presencia del Canciller David Choquehuanca. El resultado negativo de este intento de diálogo causó profunda decepción al interior de la marcha, debido a que si aún quedaba algo de credibilidad hacia el gobierno, esta estaba enfocada en el Canciller. A partir de esta frustración ya no quedó entre los marchistas duda alguna que la intransigencia

²⁷ Recordemos que el cacique del pueblo Chiquitano Eddy Martínez, oriundo de San Matías (provincia Ángel Sandoval del departamento de Santa Cruz), ejerció la representación orgánica de la delegación del pueblo Chiquitano en la VIII Marcha Indígena. Su trágica muerte ocurrió como consecuencia del accidente aéreo de la empresa Aerocon, cuando retornaba de Santa Cruz a donde fue en misión orgánica a realizar gestiones dirigidas a lograr medicamentos, recursos para la continuidad de su delegación en la marcha indígena y a facilitar la incorporación de un nuevo grupo de marchistas proveniente de su organización. (<http://www.cejis.org/node/341>)

del gobierno respecto al trazo del tramo II de la carretera, no se flexibilizaría a través del diálogo.

La embocada logró enorme popularidad a nivel nacional como consecuencia de la cobertura de los medios de comunicación a la marcha indígena. La relación entre la comunidad y los marchistas también logró un grado fuerte de familiaridad, no obstante la marcha reanudó su caminata el 17 de septiembre rumbo a Limoncito y luego, el 20 de ese mismo mes, llegó hasta el lugar denominado Chaparina, quedando prácticamente frente a frente con los interculturales, quienes con la pretensión de frenar la marcha, se habían movilizado rumbo a su encuentro hasta ese lugar.

Finalmente la marcha indígena estaba en Chaparina, había culminado su recorrido por el espacio expedito, porque al frente lo tenía a la policía y como si secundaran en la retaguardia, estaban apostados los interculturales. En este sitio la marcha indígena quedó prácticamente sitiada, sin acceso al agua del lugar, disminuida en su abastecimiento logístico, pues parecía que sólo tenía una vía de salida: la del retorno. Retorno, palabra que al interior de la marcha se connotaba cada día con mayor fuerza como repudiable, vergonzosa..., inaceptable. Por eso resistieron de pie, con el aliento de la dignidad y con las ansias de justicia.

Pero también hubo indignación social por la ausencia de rasgos humanitarios, la marcha indígena pedía en Chaparina tanto libertad de expresión y circulación, como también pedía acceso libre al agua, ambas reivindicaciones negadas en el lugar por el bloqueo campesino-policial.

Qué difícil habrá resultado para tantas bocas sedientas de la marcha indígena, estar sitiadas a tan solo cien metros del agua, en un Estado donde según la CPE, el agua es un derecho humano. Fue sin duda lacerante la imagen que describe el cronista indígena Antonio Soto en su diario, sobre el grupo de alrededor de 40 mujeres con sus respectivos recipientes yendo a recoger agua del arroyo y la policía reafirmando su inflexibilidad ante tal propósito.

No se les estaba negando el acceso a una pileta ajena con medidor tarifario, ni a una botella de agua ajena con valor mercantil, la policía negó al contingente de la marcha indígena el acceso a un arroyo que atraviesa la geografía de la región, que penetra los territorios indígenas, suministrando vida a los hábitat de los pueblos milenarios. Por eso estos pueblos los cuidan y los defienden, pero esta vez, los empedernidos protectores de la naturaleza fueron inhumanamente impedidos de aquel vínculo ancestral.

En este sitio se generó el "mito" del secuestro del Canciller que fue objeto de amplia cobertura mediática y del inicio de un proceso contra dirigentes de la mar-

cha indígena. Al final, después que corrió mucha tinta sobre el tema, al Canciller declaró que lo obligaron a caminar, no hubo tal secuestro.²⁸ Según testimonios desde la marcha, esta caminata forzada, provocada por las mujeres de la marcha indígena, tuvo como finalidad el romper el cerco policial que se interponía entre los marchistas y el arroyo Chaparina.

Los conflictos habían sido también terreno fértil para acuñar términos y para renombrar actos y situaciones sociopolíticas. Si el marchista indígena Antonio Soto Watara, bautizó la represión policial del 25 de septiembre como “septiembre rojo” (en analogía a “octubre negro”), los interculturales denominaron su bloqueo contra la marcha indígena, con una definición que tenía algo de sarcástico: “vigilia”, de modo que lo que la marcha indígena tenía al frente no eran bloqueadores, sino vigilantes (amenazando con “reventarlos”). Pero la creatividad retórica en las respuestas de los actores en conflicto, también fueron dignas de atención, por ejemplo, el impedimento policial para el acceso de los marchistas al agua del arroyo Chaparina, fue denunciada como un atentado contra la vida de las personas; contrariamente, la policía señaló que tal impedimento estaba más bien dirigido a preservar la vida de dichas personas, porque según ellos se trataba de agua contaminada.

El desenlace de esta especie de sitio a la marcha en Chaparina, al cabo de una semana de presión, fue la brutal intervención policial realizada en la tarde del 25 de septiembre, con los resultados que ya son por demás conocidos y cuyos testimonios, con anécdotas incluidas, lo veremos posteriormente (punto 4 del presente documento).

Con el asalto policial a la marcha se truncó la música que hasta ahí la había acompañado entusiastamente durante todo su recorrido. La desesperación por poner a salvo la integridad física y quizá la vida, no permitió salvar los instrumentos musicales. Aunque es probable que de todas maneras éstos no hayan sido utilizados en un ambiente post intervención policial donde reinaba un estado de ánimo tan deprimido. Durante varias noches siguientes a la intervención, sólo se escuchaba la triste melodía de una armónica en algún sitio del campamento de los marchistas reagrupados.

El reencuentro de los reprimidos.

El reencuentro de los marchistas dispersados por la represión (unos llevados por la fuerza a Rurrenabaque y otros reagrupados en San Borja), se produjo en la localidad de Quiquibay el 30 de octubre de 2011. A medida que se iban

²⁸ Aunque posterior a la marcha indígena, el gobierno volvería a utilizar el hecho, pero esta vez bajo la figura de tentativa de homicidio, para procesar a dirigentes indígenas como parte de una persecución, según denunció reiteradamente la dirigencia indígena a través de medios de comunicación.

reencuentro los amigos, los conocidos, los familiares, el dolor y la rabia por la intervención policial, parecía que se iban transformando en emotividades, en abrazos, en lágrimas: *“mi mayor alegría fue reencontrarnos en Quiquibey, de vernos nuevamente con los demás hermanos y hermanas, de ver que los otros estaban vivos”* (testimonio de la dirigente Miriam Yubánure). Imposible quedar como observador neutral ante tanta emoción, imposible eludir aunque sea una lágrima ante el llanto digno y el abrazo interminable de dos mujeres defensoras de sus territorios, imposible dejar de ser humano y prescindir de la indignación ante los impactos del abuso de poder.

Pero también fue un reencuentro con la perspectiva nacional de la marcha, puesto que a partir de esta segunda fase de la marcha indígena, la sociedad civil del país entró en escena de manera militante, con manifestaciones y otros actos públicos. Este hito de la marcha indígena, implicó también la incorporación de la defensa del TIPNIS como una demanda con alcance prácticamente nacional, y no fue sólo el TIPNIS, sino que fue la defensa del medio ambiente como una causa nacional, como un punto fundamental de una nueva agenda de país, que la defendieron de manera cohesionada pero espontánea.

Un rasgo visible en la fase de la marcha indígena, posterior a la intervención policial, fue la masificación de la misma. Después del reencuentro en Quiquibey, a medida que pasaban los días, no sólo se sumaba más y más gente a la marcha, sino que se incorporaba otro tipo de población: activistas ecologistas, activistas de derechos humanos, voluntarios de otras organizaciones sociales, etc. Inicialmente, esta nueva faceta generó al interior de la marcha cierto temor a que el sentido de la misma se vaya a impregnar de otros propósitos, o que finalmente se vaya a alterar los mecanismos internos de control y toma de decisiones, sin embargo, nada de eso ocurrió.

El respaldo logístico de la población y de instituciones voluntarias, fue un detalle determinante en esta última fase de la marcha, puesto que los marchistas, por el agotamiento de sus propias provisiones, la lejanía de sus lugares de origen para solicitar nuevos envíos y la imposibilidad de realizar actividades de caza y pesca (por la carencia de dichos recursos en esta nueva zona), habían quedado expuesto al apoyo externo. Pero no sólo se trataba de alimentos, sino también de ropa de abrigo, medicamentos, transporte de carga, condiciones de hospedaje en los sitios de pernoctación, que al final fueron superados satisfactoriamente.

A partir de aquí y durante el resto del trayecto, la marcha indígena avanzó con mayor fluidez, sin las pausas prolongadas de la etapa anterior, pero también debió afrontar el rigor de una topografía y un clima al que no estaban acostumbrados. Duras fueron las jornadas en pendientes de subida y de bajada, duras fueron las jornadas con los efectos de la altura y con la amenaza de los precipicios, duros fueron los descansos con el frío, con el viento, con la neblina.

Más de un marchista añoró los ambientes con monte alto y ríos y arroyos que apenas corren en las llanuras a las que están acostumbrados, más de un marchista extrañó el clima tropical a la hora de bañarse y es posible que incluso haya echado de menos la molestia de los mosquitos cuando arremeten por la noche (esto último se deduce, porque logramos atestiguar el tic de uno que otro marchista, realizando el acto involuntario de espantar mosquitos, inexistentes, ya sea con la mano o con la gorra en algún momento de descanso o de tertulia).

Pero en este segundo tramo, la marcha indígena también constató un ambiente social más propicio a su esfuerzo y a sus demandas, lo que implicó a su vez renovación de los ánimos para encarar el objetivo. Pero también es en este segundo tramo que la marcha indígena adquirió una dimensión nacional, un amplio porcentaje de la población en el país se hizo tipnista y por consiguiente se indignó de manera creciente por cada agresión a la marcha realizada por parte del gobierno o de sectores afines a éste; y precisamente de esa indignación masiva surgió aquella memorable expresión que decía: "estamos entipnados".

La marcha indígena no sólo demostró a ultranza su carácter pacífico, sino que también exhibió su espíritu de respeto a las leyes y a la democracia imperante en el país. Para mejor muestra de esta aseveración, señalamos que con el fin de no perjudicar las singulares elecciones judiciales del 16 de octubre del 2011, la marcha indígena decidió postergar su llegada a la ciudad de La Paz desacelerando su ritmo y haciendo una pausa el día 16 de este mes para respetar el auto de buen gobierno.

En los hechos, esta determinación implicó que la marcha indígena, después de ocupar los principales titulares de los medios de comunicación prácticamente durante ocho semanas consecutivas, decidía ceder por desprendimiento propio el protagonismo político a las elecciones judiciales.

En reciprocidad la marcha indígena solicitó que el Órgano Electoral Plurinacional le extendiera a cada uno de los marchistas habilitados para votar, el certificado de exención, solicitud que sólo fue concedida después de arduas gestiones y la dificultosa superación de barreras burocráticas interpuestas.

Finalmente, si en algo no coincidió la marcha indígena con el resto del país, fue en la dimensión de sus demandas, al parecer todo el respaldo social cerró filas en torno al TIPNIS, en cambio el movimiento indígena planteó la defensa de todos los territorios indígenas del país. Aunque en el fondo, el TIPNIS quizá haya constituido para la sociedad civil la síntesis de las demandas indígenas exigidas a través de la marcha. Tal como lo señaló el diputado indígena Pedro Nuni y otros dirigentes, el TIPNIS es prácticamente el resumen de las problemáticas de todos los territorios indígenas, puesto que afronta problemas de: avasallamiento de

tierras, penetración de petroleras, pirateo de madera, actividades de empresas turísticas, cultivos de coca, políticas públicas con impactos negativos, etc.

No obstante, los medios de comunicación que cubrieron el evento, jugaron un rol determinante en el relacionamiento entre la marcha indígena y la opinión pública del país. La cobertura mediática a la marcha fue amplia, no sólo en el sentido informativo, sino también de debate entre diversos actores tanto afines como adversos a la marcha indígena. Los medios de comunicación, facilitaron una relación de retroalimentación entre los marchistas y la ciudadanía a nivel nacional.

2.- Rasgos del día a día de la marcha.



Autores de huellas imborrables.
Foto: Roberto Morales



La Marcha en sus pasos y sus pausas.
Foto: Roberto Morales



El día a día de la Marcha indígena.
Foto: Roberto Morales

3. El recorrido socioterritorial de la marcha indígena.

La marcha indígena, 21 años después de su primera realización, retomó la ruta inicial por la que transitó en el año 1990, es decir, la ruta histórica de la marcha. Esta determinación del movimiento indígena, respondió en alguna medida a las condiciones coyunturales de las relaciones de poder que la historia reciente va construyendo en el país.

Recordemos que la marcha indígena de 1990 fue también, aunque por otros motivos, una acción colectiva exclusiva del movimiento indígena de tierras bajas²⁹ y estuvo dirigida contra el estado de exclusión y discriminación absoluta al que históricamente los indígenas estuvieron expuestos. En aquella época el movimiento indígena apenas empezaba a articularse orgánicamente a nivel nacional, consiguientemente aún no había perfilado alianzas estratégicas formales con otros sectores sociales, es más, aquella fue una marcha indígena de composición preponderantemente amazónica y con participación mayoritaria de los pueblos de Mojos, pues la presencia de otras regiones fue menor, algunos participaron sólo en calidad de apoyo y otras lo hicieron de manera discontinua. (Albó en: Contreras; 1991: XXXV)

En cambio las siguientes marchas emprendidas por el movimiento indígena, las realizó en alianza con sectores campesinos, el Movimiento sin Tierra y los actualmente denominados interculturales, excepto la VII y la VIII marcha; el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) igualmente formó parte de estas alianzas. El sector cocalero hoy confrontado a los indígenas en general y a los del TIPNIS en particular, también fue parte de estas movilizaciones, aunque lo hizo de manera más tardía y menos estable. En 1996 la marcha indígena eligió como ruta la carretera antigua entre Santa Cruz y Cochabamba, hay quienes insinúan que lo hicieron para evitar a los cocaleros, en cambio el 2002, la marcha utilizó la ruta de la carretera nueva entre estos dos departamentos, esta vez con la finalidad deliberada de sumarlos. Estas movilizaciones conjuntas facilitaron el

²⁹ Es cierto que hubo delegados de otros sectores como la CSUTCB, Colonizadores, que llegaron a acompañar algún tramo de la marcha a manera de un apoyo simbólico o como muestra de solidaridad, pero en ningún momento participaron en la constitución de la misma y menos en las decisiones. (Albó en: Contreras; 1991: XXXVII)

establecimiento de alianzas estratégicas de los sectores rurales del país hasta la conformación del emblemático Pacto de Unidad, que jugó un rol determinante durante el proceso constituyente del país.

Pero la realización de la VIII Marcha Indígena, sin presencia campesina, constituye un claro indicador de ruptura al interior del Pacto de Unidad y más aún si se considera que el sector campesino y los interculturales, se mostraron no sólo contrarios a la marcha, sino que exhibieron actitudes de confrontación. En cambio el CONAMAQ mantuvo e incluso estrechó aún más su alianza con el movimiento indígena de tierras bajas, participando activa y propositivamente en esta última marcha, pese a que no estuvo exenta de tensiones internas que al final aparentemente fueron superadas.

A propósito, el actual encumbramiento político de los sectores campesinos e interculturales, con cuotas de participación y capacidad de incidencia en la actual gestión de gobierno, coincide con la profundización de las rupturas de aquellas alianzas que en su momento fueron tan propicias a estos sectores. La dirigencia indígena señala que la participación campesina en la gestión de gobierno tiene como correlato la continuidad del estado de exclusión política del movimiento indígena; esta situación se vio claramente reflejada en la VIII Marcha Indígena.³⁰ El movimiento indígena, acostumbrado a aunar fuerzas con aquellos sectores sociales, en esta ocasión debió marchar en solitario, excepto por el CONAMAQ.

Con la VIII Marcha Indígena, no sólo se oficializó esta ruptura política del movimiento indígena con sus antiguos aliados, sino que generó un escenario de confrontación discursiva entre ambos, el cual derivó en acciones de hecho como el bloqueo en la localidad de Yucumo, las provocaciones en la localidad de Inicuay una especie de sitio efectuado en San Ignacio de Mojos donde también actuaron representantes autodenominados campesinos.

Sin embargo, de manera simultánea a lo anterior, se vio fortalecida la alianza entre el movimiento indígena de tierras bajas y el movimiento originario del altiplano, sobre la base de componentes ideológicos como la concepción del territorio y la sustentación de una concepción distinta de desarrollo. A ello respondió la presencia de representantes de la CONAMAQ al interior de la marcha indígena desde su inicio el 15 de agosto.

Espacios de referencia étnica.

Las condiciones vividas y percepciones sentidas por los marchistas en los distintos espacios socio-territoriales recorridos por la marcha indígena, sin duda les ha

³⁰ El por qué el sector indígena, siendo que formó parte del actual proyecto político, quedó prácticamente excluido del gobierno, amerita un estudio específico.

permitido una experiencia comparativa acerca de las diferencias y similitudes de las formas de vida y los comportamientos sociales, tanto en los espacios propiamente indígenas como en aquellos no indígenas.

La marcha indígena debió transitar al menos por tres tipos de espacios socio-territoriales muy diferenciados unos de otros, por tanto las experiencias de la marcha indígena en cada uno de estos fueron también distintas: 1) espacios urbanos, 2) espacios privados y, 3) espacios territoriales de pueblos indígenas.

En los espacios urbanos los marchistas experimentaron de inicio la incomodidad de un ambiente al que la mayoría no está acostumbrada. La agitación vehicular y social de las calles, la dependencia del dinero para satisfacer hasta la más mínima necesidad como la sed, el hecho mismo de sentir lo urbano como un ambiente ajeno. Esta situación los inhibía en el libre desplazamiento, en la soltura del contacto social y en el estado anímico.

Tal sensación se acentuó a raíz de las muestras de intolerancia sufridas en San Ignacio de Mojos y la amenaza públicamente confesa que aguardaba en Yucumo. Pero también se infiltró entre los marchistas rumores persistentes en sentido que tal beligerancia se repetiría en San Borja y después en Caranavi, aunque luego constataron ellos mismos todo lo contrario, puesto que la gente los recibió con hospitalidad y mucha solidaridad.

A propósito de hospitalidad en los espacios socio-territoriales urbanos, una expresión de alta valoración sobre el tipo de recibimiento y la atención en la estadía de la marcha indígena en la ciudad de La Paz, fue la vertida por un dirigente marchista en los siguientes términos: "*La Paz es también nuestra, porque nos entregaron las llaves de la ciudad, por eso acampamos en la plaza principal*".

De otro lado, los espacios privados, generalmente estancias ganaderas, por donde transitó y donde algunas noches pernoctó la marcha indígena, también fueron sentidos por los marchistas en cierta forma como adversos, especialmente en el sentido ambiental, en razón a que regularmente están conformados o por pampas naturales, o por áreas deforestadas para la expansión de la ganadería. Estos espacios socioterritoriales, resultaron ser los más arduos para la marcha debido a las condiciones físico-climáticas que lo caracterizan: sitios sin sombra para el descanso, sitios generalmente sin agua en la época de sequía con la que coincidió la marcha; sitios prácticamente desprovistos de peces y otros animales de caza de los que se valieron los marchistas para su alimentación diaria.

Pero el tránsito de la marcha también atravesó espacios socio-territoriales indígenas, especialmente en las jurisdicciones territoriales de los mojeños y los tsimane. La experiencia de la marcha indígena en estos espacios, digámoslo propios, fue completamente distinta y ello se reflejó visiblemente en el cambio tanto

del estado anímico como de la actitud de los marchistas cada vez que ingresaron a este escenario socio-territorial. El ambiente anímico se tornaba más distensionado; la circulación al interior de la comunidad en la que pernoctaban o en la que hacían una pausa por algunos días, era más libre y por tanto más fluida; el desplazamiento hacia los alrededores de la comunidad en busca de sitios de pesca y caza era intenso; incluso el relacionamiento entre marchistas a través de tertulias y encuentros deportivos era mucho más intenso y ameno.

Asimismo, era notorio el cambio de las condiciones de contacto de la marcha con la población de las comunidades, puesto que los anfitriones procedían dentro su característica hospitalidad, poniendo a disposición de los marchistas todos los ambientes de propiedad comunal, permitiendo el acceso de los marchistas a las frutas generalmente abundantes producidas en la comunidad, además ponían a disposición sus recursos naturales como peces y animales silvestres existentes en su territorio. Toda esta otorgación de hospitalidad y comensalía ofrecida a los marchistas, lo realizaba cada comunidad anfitriona en los términos del sistema del don que caracteriza las relaciones dentro de la comunidad y entre comunidades al interior del territorio.

Es en este panorama de relaciones socioculturales en los espacios territoriales indígenas, donde radica la importancia del territorio que los pueblos indígenas defienden con esta marcha, porque es a partir de este espacio que estos pueblos pueden desarrollarse socioculturalmente, enmarcados en sus propias cosmovisiones. Es ahí donde se entiende en mejor dimensión su preocupación, su lucha, la determinación de llegar incluso a la autoflagelación a través de una marcha con el fin de lograr el respeto a sus territorios, con el fin que sus lógicas sean comprendidas por la sociedad globalizada, porque esa es la base del sentido de sus formas de vida.

Como complemento documental al análisis que acabamos de presentar, va el siguiente cuadro que corresponde al registro de los sitios en los que la marcha indígena acampó a lo largo de su recorrido, incluido el tipo de lugar y el tiempo de estadía:

Calendario del recorrido de la VIII Marcha Indígena.

Parada	Lugar	Tipo de lugar	Tiempo de estadía
1ra.	Comunidad Los puentes	Comunidad indígena	Una noche (15 agosto)
2da.	Río Tijamuchí	Puerto de paso	Una noche (16 agosto)
3ra.	Comunidad Fátima	Comunidad indígena mojeña-ignaciana	Una noche (17 agosto)
4ta.	Samaya'iri	Estancia ganadera privada	Una noche (18 agosto)
5ta.	San Ignacio de Mojos	Localidad	Tres días (19-21 agosto)
6ta.	Comunidad Puerto San Borja	Comunidad indígena mojeña-trinitaria	Cuatro días(22-25 agosto)
7ma.	Comunidad Santa Ana de Moseruna	Comunidad Indígena movima	Una noche (26 agosto)
8va.	Comunidad Totaisal	Comunidad indígena movima	Cinco días (27-30 agosto)
9na.	Estancia Villa Hermosa	Estancia ganadera privada	Una noche (31 agosto)
10ma.	San Borja	Ciudad	Ocho días (01-08 septiembre)
11va.	Horeb	Sitio de encuentro orgánico Tsimane	Una noche (09 septiembre)
12va.	Comunidad La Embocada	Comunidad campesina	Siete días (10-16 septiembre)
13va.	Limoncito	Pequeña propiedad en el camino	Tres días (17-19 septiembre)
14va.	Chaparina	Sitio en el camino	(20-25 septiembre)
15va.	Rurrenabaque y San Borja (dispersados por la represión)	Ciudades	(26-28 septiembre)
16va.	Quiquibey (reencuentro)	Comunidad intercultural	Una noche (29 septiembre)
17va.	Comunidad Las Delicias	Comunidad intercultural	Una noche (01 octubre)
18va.	Comunidad La Cumbre de Marimonos	Comunidad intercultural	Una noche (2 octubre)
19va.	Palos Blancos	Localidad	Una noche (3 octubre)
20va.	Localidad Sapecho	Localidad	Una noche (4 octubre)
21va.	Comunidad Entre Ríos Km. 52	Comunidad intercultural	Una noche (05 octubre)
22va.	Comunidad Carrasco	Comunidad intercultural	Una noche (6 octubre)
23va.	Caranavi	Localidad	Dos días (07-08 octubre)
24va.	Comunidad San Pedro	Comunidad intercultural	Una noche (09 octubre)
25va.	Santa Bárbara	Campamento (caminos)	Dos días (10-11 octubre)
26va.	Yolosa	Localidad	Dos días (12-13 octubre)
27va.	Sacramento	Sitio en el camino	Una noche (14 octubre)
28va.	Chuspipata	Comunidad campesina	Dos días (15-16 octubre)
29va.	Pongo	Comunidad campesina	Un día (17 octubre)
30va.	Urujara	Urbanización en torno a una tranca	Una noche (18 octubre)

Fuente: elaboración propia en base a nuestros apuntes.

Espacios de referencia político-administrativa.

Un rasgo visible a lo largo de la ruta por donde transitó la marcha indígena, fue el hecho que no siempre hubo coincidencia entre el comportamiento de la población y la actitud de las autoridades municipales. Oficialmente, la actitud de los distintos gobiernos municipales cuando la marcha transitó por sus respectivas jurisdicciones fue heterogénea, por lo que se pudo constatar la siguiente relación:

Actitud de gobiernos municipales por cuya jurisdicción pasó la marcha indígena:

MUNICIPIO	PARTIDO EN FUNCIÓN DE GOBIERNO	ACTITUD ANTE LA MARCHA INDÍGENA
Cercado, en Trinidad	Primero el Beni	Sólo una expectativa pasiva.
San Ignacio de Mojos	MAS-CPEM-B	Una indiferencia inesperada, alcalde indígena producto de una alianza del partido de gobierno con la regional indígena a la que pertenece el TIPNIS. Posteriormente incluso tomaría partido en contra de la propia organización indígena que lo catapultó a ese cargo.
San Borja	MAS	Una indiferencia poco comprensible, tratándose de un alcalde indígena proveniente del pueblo Tsimane.
Rurrenabaque	Primero el Beni	La autoridad municipal se pronunció públicamente en contra de la violenta intervención policial a la marcha y facilitó la concretización del apoyo logístico a los marchistas liberados por la población de Rurrenabaque.
Palos Blancos	MAS	El municipio formalmente declaró a los marchistas personas ilustres y los agasajó con claras muestras de simpatía. Aunque contradictoriamente, apenas días antes de la represión a la marcha indígena, el alcalde de este municipio destituyó al subalcalde del Distrito Masetén de Covendo, José Mayto, en razón a que éste no participó en el bloqueo de Yucumo en contra de la marcha indígena (Erbol 22 de septiembre de 2011). El contingente de marchistas, debido al referente de la actitud hostil de los interculturales en Yucumo, inicialmente mostró su desconfianza respecto a la sinceridad del ofrecimiento de las autoridades de este municipio conformado también por interculturales , al punto que rechazaron el transporte ofrecido para trasladarlos hasta Palos Blancos (ubicado a 7 kilómetros de la orilla de la carretera), pero ante una nueva insistencia al día siguiente, terminaron aceptando la invitación.
Caranavi	MAS	Formalmente asumió una actitud indiferente ante los marchistas.
Coroico	MAS	Se mostró completamente indiferente ante la marcha.

MUNICIPIO	PARTIDO EN FUNCIÓN DE GOBIERNO	ACTITUD ANTE LA MARCHA INDÍGENA
La Paz	MSM	Un despliegue de apoyo logístico impresionante, no escatimó esfuerzos para apoyar a la marcha a partir de la localidad de Yolosa, con carpas para la pernoctación de los marchistas, atención médica con especialidades y servicio de ambulancia, agua en cisterna, alimentos, transporte, seguridad, iluminación en los campamentos. En el acto de recibimiento a la marcha indígena realizado en la ciudad de La Paz, el Alcalde de este municipio entregó las llaves de la ciudad a los marchistas.

Fuente: elaboración propia.

En síntesis, excepto por la apertura del gobierno municipal de Palos Blancos (aunque con contradicciones), aquellos municipios donde está el MAS en función de gobierno, se mostró indiferente ante la marcha indígena. Lo cual guarda correspondencia con la actitud del gobierno nacional respecto a dicha marcha. Por el contrario, los municipios por donde transitó la marcha indígena cuyos gobiernos pertenecían a un partido distinto al MAS, excepto el de Cercado, asumieron una actitud de total solidaridad con los marchistas; situación que en cierta forma insinúa el grado de politización del país en torno a la marcha indígena.

La sociedad ante la marcha indígena en los espacios locales.

Visto el mismo asunto (tipo de recibimiento), pero a partir de la actitud de la población urbana ante el ingreso de la marcha indígena a sus espacios habitados, realizamos la siguiente caracterización:

Ciudad de Trinidad. Por ser el punto de partida de la marcha indígena, no se dio la figura del recibimiento, de modo que la población más bien los despidió y lo hizo en poca cantidad pero con cierto entusiasmo.

Localidad de San Ignacio de Mojos. Una parte de la población, especialmente la de autoidentificación indígena, los recibió con cariño, se apostó en las veredas de las calles a aplaudirlos. En cambio otra parte de la población, mayormente de origen no indígena, hostigaron duramente a los marchistas, asumiendo una actitud franca de intolerancia.

Ciudad de San Borja. La población prodigó a los marchistas un recibimiento efusivo, los aplaudió apostada en la vereda de las calles a lo largo de la ruta desde la zona periurbana hasta la plaza principal, le puso banda con música festiva y durante su larga estadía, la población borjana no escatimó esfuerzos para dotar a los marchistas de alimentos, ropa y otros enseres de necesidad.

Un rasgo destacable relacionado con la estadía de la marcha en esta ciudad, es el hecho que tanto la población de San Borja como sus élites económicas, resistieron estoicamente el impacto del boqueo de Yucumo a sus dinámicas económicas. Pues en ningún momento pretendieron derivar sus molestias hacia la marcha indígena, pese a que dicho boqueo se generó a raíz de la marcha.

Por el contrario, cuando la marcha indígena fue brutalmente intervenida por la policía nacional, esta población se mostró indignada con el abuso de poder. Cuando se enteraron de la ruta definida por la policía para transportar a los marchistas cautivos, se expusieron de manera valerosa y sin dubitación a la gasificación policial a fin de impedir que los buses llenos de marchistas intervenidos pasen por este lugar con rumbo a Trinidad. Contribuyendo de ese modo a abortar el plan de desbaratamiento de la marcha indígena emprendido por la policía.

Localidad de Rurrenabaque. Su población se ganó el calificativo mediático de heroica, debido a que logró liberar en el aeropuerto de esta localidad a un contingente de más de 200 marchistas detenidos en la intervención a la marcha indígena, a los cuales pretendían trasladarlos a lugares dispersos en el Beni con el fin de desbaratar la marcha indígena.³¹ La policía fue rebasada por la población indignada y debió salir de huida en busca de resguardo, tal cual lo hicieron horas antes los marchistas reprimidos.

No obstante, corresponde señalar que un grupo significativo de más de 50 indígenas del pueblo Takana, saliendo desde una comunidad cercana a Rurrenabaque y apostándose en son de protesta tras las vallas del aeropuerto, habían dado el primer paso dirigido a la liberación de los marchistas, luego también apoyaron activamente en las acciones de rescate realizadas por la población de Rurrenabaque.

Localidad Inicua. En realidad este fue el único sitio hostil que encontró la marcha indígena después de su reinicio en Quiquibey. Fueron insultados, provocados, en algún momento se estableció un forcejeo entre un marchista y un vecino del lugar cuando éste último pretendió arrebatarle su arco y flecha que cargaba como símbolo de su rol de guardia indígena, increparon con amago de agresión física a dos técnicos de apoyo de la marcha, pero no pasó de ahí. La marcha indígena supo sobreponerse a estas provocaciones, porque su razón estaba más allá de estas impertinencias.

No obstante, según referencias no confirmadas, en esta localidad se estaba rearticulando el boqueo de Yucumo, con participación de pequeños grupos del sec-

³¹ Según un documento que fue encontrado por casualidad en el lugar de intervención de la marcha, las instrucciones a la policía eran dispersar a los marchistas a por lo menos cuatro sitios distintos, de modo que no les sea posible rearticularse.

tor de los interculturales aparentemente proveniente de Yucumo y de otras localidades aledañas. Según las mismas referencias, estos grupos de bloqueadores llegaron al lugar a destiempo en razón a que la marcha adelantó su paso por el lugar. Debido a ello, lo ocurrido en Inicua no pasó de ser un incidente intrascendente.

Palos Blancos. La población, especialmente la población indígena del pueblo mosetén, en sintonía con algunas autoridades municipales, se mostró identificada con los marchistas, les ofrecieron hospitalidad, compartieron alimentos y se generó un ambiente festivo en torno a la presencia de la marcha indígena.

Localidad de Caranavi. Si hubo un lugar donde la algarabía ante la llegada de la marcha indígena se desbordó hasta las lágrimas colectivas, fue Caranavi. La población se volcó a las calles a aclamar a los marchistas, a manifestarles que no hace mucho ellos también resistieron estoicamente la prepotencia del poder central. Les comunicaron que al igual que los marchistas, la población de Caranavi también experimentó en carne propia la brutalidad de la intervención policial.

La solidaridad de la población se expresaba en ollas de comida preparada, en botellas y vasos de refresco, en bolsas de frutas y en manos llenas de otros productos alimenticios. Las manos estrechadas, los abrazos recíprocos, las miradas de identificación, las sonrisas y las lágrimas se apoderaron del lenguaje, las palabras sobraban pero igual se colaban en el encuentro de ambos grupos, en el encuentro de estos múltiples pueblos que convergían en una misma sintonía, en una misma identificación, en una misma protesta.

Cuando el ambiente se apaciguó, los marchistas se fueron al río a bañarse y lavar su ropa, ante lo cual, los vecinos de Caranavi, los siguieron hasta allá, llevando refresco, frutas y jabón para ofrecerles. Cuando la marcha se despidió de Caranavi, vivientes del lugar en un número significativo los acompañó un tramo de más de diez kilómetros y para su camino le ofrecían provisiones de alimentos y agua. Al respecto, algunos marchistas señalaron que esta población no sólo ofrecía lo que le sobraba, sino que entregaba incluso artículos que les eran escasos, como el agua por ejemplo.

Yolosa. La población mínima, se limitó a una hospitalidad silenciosa, pero suficiente para la marcha indígena que se desbordó en presencia, porque la marcha cada día se masificaba más.

Sacramento, Chuspipata y Pongo. El primero, un sitio deshabitado, el segundo, un pueblo fantasma, aunque la lluvia copiosa no haya permitido constatarlo. En realidad la lluvia se manifestó de manera expresiva, prácticamente desde Caranavi hasta muy cerca de la Cumbre.

No obstante, la lluvia de ninguna manera fue un perjuicio para la marcha indígena, al contrario, la lluvia se unió a la marcha, porque estaba a su favor.

La Cumbre. Sin duda que la marcha llegó extenuada a este sitio, daba la sensación que internamente el organismo y el ánimo de cada uno de los marchistas se confrontaban en un conflicto de poderes: de un lado, el rendimiento físico casi al límite de cada quien en las condiciones climáticas y topográficas extremas, de otro lado, la férrea voluntad y la motivación inculcable de principio a fin. En definitiva, la marcha indígena atravesó la Cumbre con la dignidad más elocuente y los miles de pasos dados por los miles de pies encaminados, cruzaron airoso por el sitio más alto de su travesía.

La población agolpada a ambos lados de la carretera y el resto apostada en lo más alto de la pendiente, saludando, dando vítores. Una autoridad espiritual andina realizando un ritual para fortalecer las energías de los marchistas, el alcalde de la ciudad de La Paz dando la bienvenida a los héroes del TIPNIS como se convino en llamarlos, la prensa con una cobertura inusitada, medios locales, medios nacionales, medios internacionales, todos lanzados a capturar una imagen, a registrar una voz, una exclamación, un mensaje, desde el más leve hasta el más profundo.

Tranca de Urujara. Prácticamente a las puertas de la ciudad de La Paz, donde un grupo de estudiantes de colegio, recibieron a la marcha con “banda de guerra” y un grupo de expresivas waripoleras se expresaban rítmicas con el homenaje colegial típico de las fechas históricas, dirigido en esta ocasión a unos personajes que quizá ya sean históricos.

La presencia de un viceministro en esta localidad, generó un repudio generalizado de la población del lugar y de quienes habían llegado a saludar a la marcha, el funcionario de gobierno debió salir casi huyendo, acosado por la rechifla y los manotazos reincidentes al capó y los laterales de su movilidad. Los marchistas observaron el incidente en silencio, pero al parecer con una complacencia a flor de labios.

Ciudad de La Paz. Cientos de miles los llamaron “héroes del TIPNIS” o “héroes de la naturaleza”. Una cadena humana que no se soltó nunca desde las orillas de la ciudad hasta la Plaza San Francisco. No importa si la gente los trató como a héroes o los aclamó como a ídolos, quizá fue un clamor por el respeto a los derechos humanos o una determinación por el medio ambiente, o ambas cosas juntas y otras más.

Lo de la ciudad de La Paz, fue en el fondo un veredicto ciudadano y al final el gobierno supo acatarlo. Aunque no del todo, porque días después se edificó una nueva trinchera en torno al concepto de “intangibilidad” contenido en la Ley N° 180 de Protección del TIPNIS.

Los mensajes ideológicos para la marcha indígena.

El país es sin lugar a duda un enmarañado de territorialidades³² construidas por los diversos sectores sociales en función a sus propias necesidades, intereses y capacidades. Estos espacios territoriales intrínsecos en los diversos imaginarios sociales, están establecidas en función a múltiples dimensiones de orden cultural, económico, político, ideológico y cada una de estas dimensiones con sus propias "jurisdicciones" espaciales, lo que explica en gran medida la gran heterogeneidad del país.

No obstante, estas "jurisdicciones" de las territorialidades tienden a tornarse cada vez más dinámicas en términos de desplazamientos y de vitalidades, en clara correspondencia con las inestables correlaciones de fuerza de la coyuntura actual en el país. Lo cual repercute de manera directa en las características de las centralidades sociopolíticas de nuestra sociedad; incluso contribuyen de manera significativa en las orientaciones ideológicas no sólo actuales, sino las que van prevaleciendo en las distintas coyunturas históricas del país.

Son precisamente estas correlaciones y centralidades las que actúan, interactúan y contra actúan especialmente cuando la coyuntura sociopolítica acelera su dinamicidad interna. La marcha indígena no estuvo al margen de esta realidad y se constituyó a la vez en sujeto de emisión ideológica, pero también en objeto de recepción de mensajes ideológicos.

La marcha indígena se esmeró deliberadamente en evidenciar las debilidades institucionales del Estado para efectivizar la plurinacionalidad establecida en la CPE. Al mismo tiempo, cuestionó el modelo de desarrollo expresado en las políticas públicas e implícitamente planteó una visión alternativa a partir del respeto a la naturaleza (protección del medio ambiente), la revitalización de los valores comunitarios dirigidos a la búsqueda del vivir bien en contraposición a la mera acumulación material.

Pero la marcha indígena, en sí, se constituyó al mismo tiempo en objetivo de discursos ideológicos también relacionados con visiones de desarrollo, por ejemplo el gobierno hizo un gran esfuerzo mediático a fin de incrustar en los líderes más visibles de la marcha una imagen de obstrucción del típico desarrollo, se los identificó como los enemigos del desarrollo con una clara finalidad de desacreditarlos ante la sociedad civil y deslegitimarlos ante sus propias bases.

³² Para los fines de esta caracterización, entendiendo la territorialidad como espacios territoriales socialmente construidos en función de las necesidades materiales y el sustento de la identidad de un pueblo o una determinada sociedad. Estos espacios son el resultado de las relaciones de poder y pueden ser propios, en sentido de pertenencia material, o de acceso ya sea económico, político, cultural o simbólico.

El gobierno pretendió fijar al interior del movimiento indígena una relación de causa-efecto vinculando la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos igual a optimización de la salud y la educación para la población de sus comunidades. Argumentó la carencia de políticas públicas por ausencia de carretera; como si no existiesen una infinidad de ejemplos donde comunidades que fueron favorecidas por el cruce de una carretera, continúan desatendidas en estos y otros rubros de competencia de los gobiernos, es más, algunas de estas comunidades tienden a desaparecer como impacto de las mismas carreteras. Una anécdota en este sentido se dio durante la estadía de la marcha en Santa Bárbara, donde un grupo numeroso de marchistas seguía por la radio (al parecer Panamericana) el relato del partido Bolivia-Colombia, y entre medio del relato se pasaba a modo de publicidad un mensaje que más o menos decía: "La marcha del TIPNIS, se opone al desarrollo..."; a lo que los marchistas reaccionaban con risas de ironía: "*ja ja, dice que nos oponemos al desarrollo, dizque*".

Pero esta arremetida con mensajes ideológicos dirigidos a debilitar la marcha indígena, no sólo se los realizó a través de los medios de comunicación, sino que también se lo hizo en espacios territoriales políticamente favorables al gobierno por donde pasó la marcha indígena. Situación que demuestra la consideración expuesta al inicio del presente acápite. Por ejemplo en San Ignacio de Mojos, una parte de la población urbana hostigaba señalándolos de "flojos", en sentido que marchaban por no trabajar en sus chacos, pero también les cuestionaban su condición de "entrometidos"; por provenir muchos marchistas de otras regiones del país; en Yucumo, para desanimar a la marcha se pretendió hacerlos sentir como "indeseados" por afectar otros derechos; asimismo, en el trayecto Yucumo-Caravani (territorialidad del sector de los interculturales), se emitió mensajes escritos con letra grande en piedras y rocas a lo largo de todo este tramo para que leyeran los marchistas y los no marchistas: "carretera es desarrollo".

En cambio en territorios más cercanos a la ciudad de La Paz, donde ejercían mayor presencia actores identificados abiertamente con la causa de la marcha indígena, también escribieron mensajes en las rocas y en el asfalto, pero estos con contenidos de sentido opuesto al anterior: mensajes de tinte ecologista, mensajes de repudio al gobierno por su actitud ante la marcha, mensajes de valoración de la marcha indígena y también mensajes dando ánimos a los caminantes para que resistan el esfuerzo físico y para que resistan la renuencia del gobierno.

El afrontamiento de este rasgo adicional (el ideológico) por parte de la marcha indígena, refuerza la tesis en sentido que la marcha se constituyó en una causa nacional que polarizó al país en dos bandos muy activos: quienes buscaban posicionar una política pública resistida y pretendían persuadir a los marchistas mediante mensajes ideológicos y quienes repudiaban tal política pública y contribuían con sus mensajes ideológicos a vitalizar y revitalizar los objetivos de la marcha indígena.

Una anécdota, muy irónica, fue el hecho que la marcha indígena, opuesta a la construcción de una carretera, a lo largo de su trayecto hacia la ciudad de La Paz, debió pernoctar en campamentos de constructoras de caminos en tres ocasiones distintas: San Ignacio de Mojos (campamento del Servicio Departamental de Caminos), Santa Bárbara (campamento de una empresa privada constructora de caminos) y en Ch'uspipata (ex campamento del Servicio Departamental de Caminos). Alguien dijo al respecto: *"Es que esta es una marcha con principios y sin prejuicios"*.

Rasgos de una inmensidad estadística.

¿Qué fue la marcha indígena? Fue pasos determinantes, fue jornadas decisivas, fue energías humanas aunadas, fue necesidades y decisiones colectivas. Fue la defensa del territorio, es decir, fue la defensa de la vida y la dignidad como pueblos indígenas.

Esta confluencia de componentes tangibles e intangibles en una sola expresión política, motivó páginas y páginas, palabras y palabras, y también números, para unos prescindibles, para otros no tanto.

Algunos datos estadísticos pueden parecer una ociosidad, pero démosle un poquito de nuestro ocio para referenciarlos de tanta cifra implicada en la agregación de esfuerzos y jornadas de los marchistas.

Este ejercicio tiene como referencia base un promedio de 1500 marchistas (sabemos que iniciaron menos pero concluyeron muchos más), 600 kilómetros de la ruta entre las ciudades de Trinidad y La Paz, y 64 días empleados para recorrerla.

A partir de este referente numérico, la marcha indígena demandó de sus protagonistas el estimado de un millón ochocientos mil pasos dados en total.³³ Sumado a los pasos dados en la marcha indígena de 1990, quizá esta carretera (Trinidad-La Paz) tan antigua, tan descuidada, tan polvorienta en época seca, tan fangosa en época de lluvias, posea algún récord de pisadas reivindicativas.

La agregación de jornadas utilizadas en la marcha indígena, es decir, si una sola persona hubiese tenido que hacer la sumatoria del esfuerzo en términos de temporalidad de todos los marchistas juntos, suma un total de 96.000 días, noches incluidas; lo que equivale a 3.200 meses, o sea, 266.7 años empleados en una sola marcha indígena. Esta inmensidad estadística implicó la marcha indígena. Cuánto cuesta defender el territorio..., pero vale la pena.

³³ Cálculo sobre la base de: 2 pasos dados por metro cada persona, por 600 kilómetros, por 1500 marchistas.

No contamos con bases estadísticas para cuantificar el número de discursos dados ni de palabras vertidas a lo largo de la marcha; no estamos en condiciones de estimar el número de sonrisas emergidas de entre los marchistas ni de los llantos generados a lo largo de la marcha, cuántas lágrimas se habrán vertido por las muertes, por la rabia, por el dolor, por la frustración, por la angustia del hogar abandonado temporalmente, por la indiferencia del gobierno, por el abuso policial, por la solidaridad del compañero o de la compañera, por los aplausos y el cariño del resto de la población, por el triunfo... , por la marcha misma que se desplazaba en busca de certidumbres para el presente y para el futuro.

3.- El recorrido socioterritorial de la marcha indígena.



Espacios de referencia étnica San Ignacio de Mojos.
Foto: Gustavo Salas.



Espacios de referencia político - administrativa. Foto: Eduardo Justiniano

4. Los rasgos de la represión policial a la marcha.

Aunque el debate en torno a la violenta intervención a la marcha indígena, por momentos se distrajo en adjetivos como, que si fue o no una masacre, si es o no un septiembre negro para los indígenas, incluso se polemizó acerca de quién la autorizó, etc., lo cierto es que ocurrió y transgredió derechos, principios, normas jurídicas y también el sentido común. Pero paradójicamente, este episodio de la marcha indígena, constituye su momento de mayor capitalización política, porque la simpatía social hacia la marcha se transforma a lo largo del país en identificación activa con el movimiento indígena y su lucha por los derechos humanos y el medio ambiente e indignación contra el gobierno y su indolencia hacia estas demandas.

La VIII Marcha Indígena en su trayecto afrontó momentos críticos, como los bloqueos de San Ignacio de Mojos y Yucumo, que bien pueden constituir hitos cronológicos de su realización. No obstante, el hito de mayor trascendencia está constituido por la brutal intervención policial a la marcha indígena ocurrida el 25 de septiembre en el lugar denominado Chaparina. Este evento marcó un antes y un después en esta histórica movilización indígena y por la crueldad desplegada contra los marchistas, quedará marcada en la memoria colectiva de los movimientos sociales, como un referente repudiable e impropio de un régimen democrático.

Los impactos de este acontecimiento al interior del movimiento indígena fue la revitalización de fuerzas de los marchistas, la masificación de la marcha con la incorporación de nuevos contingentes de representantes indígenas y también una mayor cohesión entre los pueblos indígenas del país. Pero además se percibió a partir de la intervención policial, un incremento del activismo de los pueblos indígenas más allá de la marcha en sí (vigilias, bloqueos de carreteras, participación más activa en espacios mediáticos de debate, ya antes hubo una huelga de hambre, etc.).

Hacia fuera de la marcha indígena, la intervención policial marcó un momento de quiebre entre la opinión pública, puesto que movidos por la indignación ante la insensibilidad y el abuso de poder, no sólo se masificó el respaldo social a la

marcha indígena, sino que se hizo más explícito e ingresó en un activismo casi militante, expresado en una variedad de manifestaciones públicas, como marchas, pronunciamientos y cartas de respaldo, recolección de ayuda en alimentos y vituallas, interacción más intensa de colectivos sociales a través de páginas sociales en internet, etc.

Otro de los efectos, acentuado a partir de la intervención policial a la marcha indígena, fue el desbordamiento solidario de la población en lugares como Palos Blancos, Caranavi, la Tranca de Urujara y la misma ciudad de La Paz. Especialmente en estos sitios, la población salió con el corazón abierto en un encuentro de tanta emotividad que no había espacio para otros referentes socioculturales como los clásicos regionalismos tan expresivos en el país.

Rasgos testimoniales de la represión.

La represión a la VIII Marcha Indígena, quizá sea su faceta más conocida debido a la amplia difusión de la que fue objeto a nivel nacional e internacional, de modo que aquí optaremos por los detalles a través de testimonios de sus protagonistas. En ese sentido, empezaremos por el de la dirigente cuya imagen sobre la brutalidad con que fue aprehendida por la policía, dio la vuelta al mundo. Nos referimos a Mirian Yubánure, vicepresidenta de la CPEM-B:

Lo que pasó el 25 de septiembre ha sido algo que no se va poder olvidar, borrar de la mente de cada una las hermanas y de los hermanos que han estau en la marcha, especialmente de los niños que han quedau traumados con la gasificación, los golpes que hicieron los policías. (...) cuando me agarraron a mí, yo pensé que nadie me estaba mirando, yo pensé era la única que estaba luchando contra un policía, en lo cual que el policía no pudo detenerme él solito y vino otro más, entre dos me agarraron, me amarraron como si fuera una ladrona, una asesina. Cuando me atraparon, yo pienso que algunos policías nos ha reconocido como dirigente y otros no, por eso me preguntaban cuando me agarraron si yo era dirigente o no, pero como el gas era tan fuerte, que quemaba la cara, el ojo, todo quemaba, no le respondí nada, porque ya me golpearon a mí y así ya no tenía para qué responderles.

Me golpearon, me patearon y me dieron con su palo, un palo que ellos tenían, un laque o no sé qué le llaman, un palo o tolete le llaman, no sé, pero con eso me golpearon, en lo cual ya me sentí más inútil, no podía resistir más. Cuando me amarraron mis manos, me amarraron mis pies, fue algo que me daban ganas de deshacerme y poder golpearlo al "paco" y amarrarlo a él también, para que sienta lo mismo (...). Pero desde ahí más bien yo no sentí siquiera un solo momento de miedo, de que me iban a matar, porque si llegara a pasar eso, bueno, sería que estoy en la marcha, estoy defendiendo el territorio y no sólo el territorio de donde yo vengo, sino a todos los territorios, en lo cual estamos llevando adelante esta

marcha. Más bien, con esos golpes que me dieron y amarrarme así, me sentí más bien más capaz de que puedo, aunque sea perseguida, me sentí una persona más importante, de que no estaba sola y que todo lo vamos a lograr con estas cosas que nos ha hecho el mismo gobierno, de amarrarnos, de masacrarnos en esa forma que nos hicieron.

(...) yo sólo le pedía a los policías que nos larguen, que nos dejen, porque qué cosa les estamos haciendo nosotros, por qué vienen ellos a golpearnos a nosotros. En Yucumo por decir, tiempo, durante la marcha que salimos, ya se sabía que iban ellos a bloquear, por qué el gobierno no fue a desbloquear ahí. Más bien vino a estrellarse contra nosotros, pensando que estábamos armados, a golpear a todo mundo (...); asimismo se convencieron los mismos policías que no era ni siquiera una marcha que iba a pelear con todo mundo. Por eso que bien claro dijimos, nuestra marcha es pacífica, por eso es que hemos visto mucho de los hermanos y hermana todos golpeau porque no había cómo defenderse y no sabíamos por qué nos estaban pegando, golpeando en esa forma los "pacos", porque en realidad nosotros ni siquiera fuimos a gritarle, a insultarle, como dicen algunos canales de gobierno que siempre le van a dar razón al gobierno para defenderlo, taparle todo lo malo que él hace, siempre van a hablar a favor de él. Pero gracias a Dios, y siempre voy a agradecer al camarógrafo que estuvo en su momento por ahí, que no lo pude ver quien era ni nada, porque no podía mirar ni respirar porque estaba hasta la boca amarrada y no pude ver qué canal era el que estaba enfocando, ni nada, cuando me agarraron y me llevaron y me subieron a la camioneta, como un animal ahí agarran y me botan y era irresistible seguir así amarrada, era algo que a veces me sentía como impotente, sin poder hacer nada ahí amarrada y ver a los otros que les pateaban, que los tumbaban, que le pegaban, a las mujeres les daban chicote, tenían una pita ellos que llevaban y le sonaban a la señoras, igual a los niños, en lo cual es algo que en ningún país se ha visto eso: el gobierno indígena, golpeando al movimiento indígena, o sea, es algo que jamás nos vanos a olvidar de esta marcha que nos ha pasau así, es algo histórico las cosas que el gobierno nos ha hecho (...) nunca en mi vida yo había visto que nos haiga atropellau el gobierno gasificándonos y golpeándonos, queriendo paralizar la marcha para que todo mundo tenga miedo y se regrese a su casa, en lo cual el gobierno no logró eso, porque aurita nos encontramos ya acá, nos hemos encontrau otra vez todos los hermanos que se dispararon (huyeron) al monte, los niños volvieron con su mamás, todo mundo ha vuelto a encontrarse, los marchistas que estamos caminando otra vez con rumbo a La Paz, que allá haber qué resultado nos da el gobierno, pero ahí tenemos que estar hasta encontrar un buen resultado, porque no va ser en vano que nos gasifique, nos amarren, nos apalee por nuestros derechos.

La dirigente Aidé Ortiz, responsable de empuñar la bandera boliviana a la cabeza de la columna de marchistas, testimonia la represión policial a la marcha indígena de la siguiente manera:

(...) desde que salimos de Puerto San Borja, nos han seguido a nosotros y de ahí llegamos a Santa Ana de Moseruna, de ahí, esa noche nos han seguido las mo-

vilidades de inteligencia del gobierno y prueba está en que una de ellas se ha volcao en la mañana, a pleno día, entonces de ahí hemos descubiertto que eran ellos, la duda que teníamos de verlos que iban y venían tras de nosotros. Cuando se vuelcan descubrimos que eran inteligencia del gobierno y luego desde ahí nos han seguido y nos han seguido, hasta que lograron su objetivo, porque su objetivo de ellos era masacrarnos; pero como no estamos haciendo ningún daño a nadie, todos estamos vivos por suerte, aunque hay desaparecidos, no sabemos todavía, pero los que hemos aparecido estamos vivos hasta ahurita, aunque los golpes, estamos todavía con moretes, con heridas nuestros hermanos, nosotras como mujeres estamos golpeadas, pero estamos vivas y ahora hemos retomao la marcha y vamos a seguir. No se respetaron a mujeres ni a niños, a ancianos ni a las embarazadas, no se respetó a nadie; mucho más a nosotros que éramos los que encabezábamos, porque a mí me han dao por incitadora con la bandera.

Porque ellos aparte que me dieron con el palo pa tumbarme, me han pateado, después de patearme me han jalado el cabello, después me han dao manazos y hasta que pudieron maniatarme, me han embarcao maniatada a la movilidad y he llegao maniatada hasta San Borja.

La represión inició a las cinco de la tarde y las acciones de la policía se extendieron hasta bien entrada la noche. El diputado indígena Pedro Nuni Caity relata que una vez anochecido ese domingo 25 de septiembre, más o menos a las ocho de la noche, se oyeron llamados que decían: "*salgan ya, ya no hay nadie!*" y muchos empezaron a salir del monte sin sospechar siquiera que esas voces fueran de los mismos policías. Ahí los agarraron sin mayor resistencia y los subieron a movilidades para unirlos al resto de marchistas cautivos, entre ellos cayó el mismo diputado Nuni y recibió empellones de parte de la policía para ser subido a una camioneta con rumbo a Rurrenabaque.

Otros relatos testimonian que mucho más tarde de aquel artificio (las llamadas) de miembros de la policía, se empezó a oír silbidos de aves nocturnas, como señal inequívoca de que esta vez se trataba de mensajes entre marchistas. Este tipo de comunicación les permitió reagruparse y buscar cómo salir en grupo y de manera segura.

Miguel Ángel Caumol, marchista movima de la delegación de la CPEM-B, relata cómo una niña adolescente el día de la intervención policial a la marcha indígena, después de media noche, salió del monte hacia una estancia ubicada a pocos kilómetros del sitio de la represión llevando de la mano a dos niños; y lo que es peor, al día siguiente de aquél funesto 25 de septiembre, salió también del monte al mismo sitio otra adolescente con un niño caminando a su lado y otro menor en brazos. Ante estas vivencias, uno se pregunta, cómo puede haber tanta madurez en una adolescente como para asumir la responsabilidad de proteger a menores indefensos, siendo que ellas mismas en su condición de adolescentes necesitaban tal protección en situación tan adversa; cómo habrán pasado la

noche, cómo estas adolescentes habrán cuidado y consolado a los niños si ellas mismas estaban desprovistas de tal atención. Tanta fue la cobardía de la represión policial a la marcha indígena.

A continuación, presentamos una selección de testimonios de marchistas reprimidos que extrajimos del informe del Defensor del Pueblo sobre violación de derechos humanos en la marcha indígena, los cuales denotan claramente que la violencia no sólo fue física, sino que también fue moral y con actitudes fuertemente racistas:³⁴

"Y ahí fue que vi a la compañera, que también disparó³⁵, que también la perseguían, cuando vimos adelante, ya estaba el bollo también cogiéndolo al hermano Fernando y ahí es que le han dado harto, nosotros hemos visto cómo lo agarraron, le dieron a las compañeras (...) ella [mi compañera] ahí se quedó desmayada, yo le hablé para poder huir con ella pero no pudo, quedó desmayada en el suelo y escapé como pude, no podía ni mirar por el gas que nos habían echado (...) quisimos huir pero nos alcanzaron y me tiraron un palazo aquí en la cadera y otro en la espalda". (M-41)

"Si, ellos gritaban y nos trataban que nosotros éramos unos indios de mierda y que no respetábamos al Gobierno. -¡Así tienes que respetar mierda, indio de mierda, a este Gobierno!-, así me ha gritado, vamos a terminar con ustedes sabandijas de la tierra, así nos dijo". (M-44)

"Yo corrí porque al ver a mi hijito que botaba por su naricita espuma y por su boca echaba espuma yo corrí, yo tenía vinagre y corrí pero yo no podía tampoco podía destaparlo el vinagre, había un joven porque ya todos estaban corriendo había un joven porque había alambre, -"¡Por favor compañero, ayúdame, hágame pasar este alambre!"- le dije, y el gas que botaban y botaban, la gente que corrían, niños como corrían, como lloraban y gritaban y más allá le dije a ella, -¡mi hijo se está muriendo!- de ahí más allá había un compañero que le dije, -"por favor me lo destapa, por favor"- y así como viene ahorita el humo así venía y yo lloré al verlo que botaba espuma. Después ella llegó, parecía muerto y me dijo -"esta muerto tía"- me dijo, -"vamos escapémonos"- y le eché vinagre pero parecía muerto, de ahí respiró, venían detrás echando gases, nos caíamos, nos levantamos, así corríamos pero ellos igual venían detrás de nosotros (...) porque ellos venían, si no hayamos corrido hacia al monte nos iban agarrar también, yo estaba descalza de short pero igual nos fuimos con ellos con mi hijito"⁸⁷ (M-51)

"(...) yo ya soy un hombre viejito, no tengo ningún problema, - ¡no estamos estropeando!- nos dijo, -Estamos hablando con manera, con cariño- le dije, -¡No carajo!-, bum, bum tiroteo con su carabina, cuando vinieron los demás, me metieron palo, me dejé nomas, yo ya no dije nada, calmado con sus palos, me brincaron a mí cuatro "pacos", me agarraron y allá me echaron gas en mi boca, ahí me prendieron, trate de

³⁴ El Informe Defensorial Respecto a la Violación de los Derechos Humanos en la Marcha Indígena, presenta estos testimonios con el nombre de cada entrevistado sustituido por un código asignado.

³⁵ El término alude a la acción de salir corriendo de algún lugar.

desprenderme, forzado el viejo, forzado, como será el joven, mi mano dura, varias veces me quisieron bajar, me amarraron las manos, vamos para adelante, no, porque, con qué motivo, no he hecho nada, la costilla, la pierna, mi pecho, ahí me callé(...) Así mi quebradura se ha descompuesto, de acá también, la paleta, yo creo que se me está pasando el dolor, lo que me está fatigando es la paleta y mi pecho" (23-B)

Las mujeres también fueron agredidas con insultos. Los policías les gritaban: *"mala madre, eres una perra, por qué traes a tus hijos aquí (...) no pensaste en tu hijo, eres una perra (...)"* [M-10]. Durante la búsqueda de los que habían escapado al monte les gritaban: *"por qué no se paran perras putas. Háganse las machitas ahora (...)"* [M-11, M-57]

A todo este despliegue de transgresión a los derechos fundamentales, el parte policial señala: *"NO HUBIERON PERSONAS DETENIDAS, EL USO RACIONAL DE LA FUERZA ESTUVO EN FUNCIÓN AL GRADO DE VIOLENCIA Y AGRESIVIDAD EJERCIDA POR LOS MARCHISTAS (...)"* y agrega, *"las acciones policiales precautelaron en todo momento la integridad física y la vida de las personas, respetando los Derechos Humanos"*. (Defensor del Pueblo; 2011: 52)

La crueldad campeante.

La crueldad en la intervención a la marcha indígena se expresó de diversas maneras, como si se tratase de un certamen de torturas, por ejemplo, algunos marchistas testimoniaron acerca de la actitud pendenciera de los policías cuando éstos les "machucaban" los pies con sus laques o con el taco de sus botines, a tiempo de desafiarlos sarcásticamente a que *"ahora sigan marchando por sus derechos!"*. (Testimonio del marchista Limbert Soto)

Antonio Soto (cronista de la marcha indígena, proveniente del pueblo canichana) describe en su diario de la VIII Marcha Indígena, el siguiente detalle del escenario de violencia policial contra los marchistas: *"Como la gasificación era violenta y criminal, los pocos que quedábamos emprendimos veloz carrera hacia un arroyito y luego al monte, en el trayecto alzamos unos niños que estaban sueltos, muchos niños y madres quedaron desmayados en la pascana, caídos al suelo. Mientras huimos los malditos pacos van tras de nosotros, en este correteo lo vi a mi hijo Limbert y a Kery que lo llama con desesperación y nos llega el gas lacrimógeno, conmigo va un grupo de unas veinte personas, mujeres embarazadas, con bebés y nos metemos en el monte, disparando (escapando) como ganado o como antas, el monte es feo, con mucha espina de uña de gato"*.

Algunos de los marchistas que lograron huir de la represión policial, se refugiaron en una estancia ubicada a dos kilómetros de distancia perteneciente a don Chino, sitio adonde pese a la distancia, lograba llegar el tóxico de los gases diseminados contra los marchistas. Tanto los efectos de la gasificación como la repre-

sión policial en sí, fue una experiencia totalmente nueva para la inmensa mayoría de los marchistas, por lo que éstos, pese al transcurrir de las horas, no terminaban de salir de su estupor.

A propósito, don Chino, un pequeño ganadero que ante la brutalidad del acontecimiento, se constituyó en un activo voluntario en el rescate de niños desvinculados de sus padres que deambulaban con la única compañía de su propio llanto, esparcidos por el lugar y perdidos en el monte. Pocos días después, como un acto de manifestación de su indignación por la brutalidad con que actuó la policía, don Chino junto a su esposa y una hija pequeña, se unieron a la marcha y la acompañó de manera consecuente hasta la ciudad de La Paz.

La saña policial no se detuvo únicamente en la humanidad de las personas, sino que también se manifestó contra los enseres de los marchistas: rompieron, haciéndoles tajos en varios lugares a las carpas que se encontraban instalados en el lugar; cortaron con cuchillo las bolsas de fideo, arroz y otros productos alimenticios, y lo esparcieron por el suelo con el fin de inutilizarlos; quitaron arcos y flechas, quitaron cámaras fotográficas y filmadoras, quitaron los celulares y otras pertenencias personales de los marchistas; no conformes con aprehender marchistas, destruyeron cuanto pudieron en el lugar.

Ante tanta crueldad campeante en la acción policial, resulta inocultable la duda respecto a realmente qué movió el comportamiento policial a estos extremos: fue la emoción policial de la obediencia escrupulosa en el cumplimiento de las órdenes superiores?; fue el nerviosismo de la policía generado por el temor a la reacción de los marchistas en el entendido que éstos portaban arcos y flechas?; o fue un éxtasis policial en el uso del poder?.

Pero también hubieron respuestas heroicas de parte de la sociedad civil a la crueldad de la represión policial, primero fue en San Borja donde la población reaccionó ante la represión con un bloqueo de la carretera hacia Trinidad, a donde según algunos documentos, la policía tenía previsto trasladar a los marchista aprehendidos. Actores de este bloqueo señalan que el hecho fue de película, puesto que en el momento en que terminaban de construir las barricadas en la carretera, los buses contratados por la policía en los que se llevaba marchistas, llegaban al lugar y pese a la gasificación policial, la población resistió en su punto de bloqueo. Fue debido a esta contingencia que, como parte del cambio de plan, los buses se dirigieron a Rurrenabaque.

En Rurrenabaque, el coraje de la población fue igualmente decisivo para la continuidad de la marcha. Ante la imposibilidad del contingente policial para trasladar en buses a los marchistas aprehendidos a través de la vía terrestre La Paz-Trinidad debido al bloqueo en San Borja, estos optaron por un plan "B" consistente en un cambio de ruta hacia Rurrenabaque y de ahí por avión, probablemente hasta Trinidad o alguna región del Beni.

Los buses llegaron a Rurrenabaque en la madrugada del 26 de septiembre y una vez amaneció, los marchistas fueron conminados a abordar los aviones destinados a la desmovilización de la marcha indígena. Un primer acto de resistencia de los marchistas fue el de negarse a entregar listas del grupo, las habían exigido discriminadas por sexo y una lista sólo de menores; acto seguido desafiaron las órdenes de abordar las naves aéreas sentándose en el suelo; según relatan los mismos marchistas, esta medida generó un momento de dubitación en los mandos presenciales de la policía, hasta que al final optaron por subir a los marchistas por la fuerza, pero ante esta acción inminente, una contra estrategia de los marchistas fue la entonación espontánea del himno nacional, todos parados, sucios y algunos ensangrentados cantaban el himno llorando de rabia e imponencia, *"fue el momento más triste de la intervención a la marcha"* testimonió la dirigente Miriam Yubánure. Este acto generó otro momento de suspenso e indecisiones en los propósitos policiales, suficiente como para que la población de Rurrenabaque interviniera en un rescate heróico de los marchistas.

No obstante el desenlace victoriosos de la marcha indígena, pese a la crueldad policial en su intervención el día 25 de septiembre, las secuelas en los individuos que la sufrieron impactarán en algunos rasgos de sus vidas quién sabe por cuánto tiempo más.

La primera resolución de la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena señala que *"el 25 de septiembre será recordado como el día de la vergüenza en la Bolivia Plurinacional, porque es la primera vez en la historia que una marcha indígena ha sido intervenida y violentamente reprimida"*. El cronista indígena de la marcha, Antonio Soto Watara, sentencia que la represión a la marcha indígena quedará en la memoria social como un *"septiembre rojo, ya no es octubre negro"*.

Algunos nombres de muchos afectados.

La represión policial fue un vejamen a los pueblos indígenas, los arrastraron hasta más allá de los límites de la dignidad humana, los maniataron al estilo típico de los caídos en delincuencia, los hicieron implorar por sus hijos dispersados quién sabía entonces por dónde.

Durante la represión, dos mujeres marchistas, **Dora Luz Ito y Matilde Vargas**, ante la arremetida policial, corrieron y cuando lograron una distancia prudente se lanzaron a la cuneta de la carretera donde la hierba estaba relativamente crecida, y ahí se quedaron quietas hasta la noche oyendo y presenciando los lamentos, las protestas y los reclamos múltiples, especialmente de las mujeres. Pero también fueron testigos impotentes del llanto de los niños, los quejidos de dolor de los y las marchistas, el impacto de las patadas y los palazos que infringían los

policías contra los cuerpos indígenas y las palabras soeces de policías que parecían saciados en lo que hacían.

Pero los niños, en situaciones críticas, también suelen poner de su parte y mucho: el diputado **Pedro Nuni Caity** testimonia que su primera reacción una vez iniciada la represión, fue ayudar a las mujeres que corrían tratando de ponerse a salvo junto a sus hijos, pero cuando le hicieron caer en cuenta que él formaba parte de los personajes clasificados como primer objetivo de la policía, optó por refugiarse en el monte acompañando a una mujer del TIPNIS que también corría con su niño en los brazos. Los tres se ocultaron detrás del tronco de un árbol caído y le pidieron al niño de dos años de edad que no hiciese bulla para evitar ser encontrados por la policía, a lo que el niño sobreponiéndose al horror que acababa de vivir, quedó completamente callado hasta las ocho de la noche, sin intentar siquiera una queja ni por el hambre, ni por la oscuridad, ni por la incomodidad, ni por los mosquitos, ni por el recuerdo de la furia policial.

Como consecuencia de la gasificación y los golpes propinados por policías durante la intervención a la marcha indígena, el marchista del pueblo sirionó **Wilson Melgar** de 70 años de edad, también perdió el conocimiento. En la desesperación de los marchistas que presenciaron su desvanecimiento, asumieron que había muerto. Algunos indican que este es el origen de la falsa noticia difundida por medios de comunicación referida a la muerte de un marchista adulto resultado de la represión.

Don Wilson tenía como antecedente un cuadro de embolia que se le complicó debido a un pre infarto sufrido como consecuencia de la golpiza que recibió. De acuerdo a una nota de Erbol del 4 de octubre de 2011, don Wilson testimonia el trato que recibió de los policías el 25 de septiembre: *"Recuerdo que me ataron con un alambre y me botaron como un chancho, por ese motivo volví a recaer de una enfermedad que tenía de pre embolia"*. Como secuela de aquel suceso, don Wilson corre el riesgo de quedar parapléjico.

Don **Ernesto Noe**. Todo acto de violencia es repudiable en sí mismo, pero se sintió más doloroso cuando la recibió el legendario líder de la marcha indígena de 1990, don Ernesto Noe, doloroso por el respeto a su condición de referente histórico de las marchas indígenas, doloroso por lo cansado de su cuerpo debido a los años que empiezan a pesarle, doloroso porque junto a otros muchos marchistas mayores, en el mundo indígena son depositarios de la sabiduría y tienen todo el respeto del resto. Debí ser llevado a Trinidad para recibir atención médica, pero inmediatamente se recuperó, se reincorporó a la marcha.

Juan Carlos Moreno, marchista del pueblo Takana le partieron la oreja y la frente, tuvieron que hacerle 16 puntos a la altura de la ceja, lo confundieron con el presidente de la CIDOB por lo parecido del sombrero. El rostro ensangrentado de Juan

Carlos Moreno, subido en la cabina de una camioneta policial, fue otra imagen lacerante de la marcha indígena que también recorrió el mundo.

Pero también hubo anécdotas entre tanto dolor y furia de poder, **Ernesto Sánchez**, dirigente de la CIDOB, con el fin de evitar ser detenido por la furia policial, se tendió en una cuneta y se fue a gatas por su cauce, tratando de alejarse del lugar sin sospechar que esta daba a un corral de chanchos. Según relata este dirigente, cada que se debilitaba el campeante olor de los gases lacrimógenos, mientras avanzaba a gatas percibía un olor muy característico de los recintos donde se crían porcinos. Una vez llegado a la orilla de este recinto, los chanchos empezaron a hacer bulla y mostrar su enojo como reclamando la exclusividad en su espacio vital.

Quizá debido a la casualidad o debido a que fueron los más damnificados de la represión, pero la crueldad policial quedó registrada de manera más elocuente en la acción de los policías contra dirigentes de la marcha indígena. Los tres casos siguientes dan testimonio de esta aseveración:

La imagen de **Miriam Yubánure** maniatada, amordazada y arrastrada por la policía, fue quizá la más dura de las registradas, la más ampliamente difundida y por consiguiente la más conocida. Mujer, joven y líder, supo decir de frente la verdad y el sentimiento de los pueblos indígenas ante el gobierno cuando se estableció el diálogo en San Borja, quizá esto ya fue un antecedente en su contra a la hora de la represión, o quizá no. No obstante e irónicamente, fue esta misma imagen la que la hizo tan popular en el país.

Días después, en el día de la mujer boliviana el 11 de octubre, el nombre de Miriam Yubánure fue señalado por algunos grupos de defensa de los derechos de la mujer, como símbolo del valor de la mujer en la lucha por sus derechos y el ejercicio pleno de la participación.

Fernando Vargas fue de los primeros en ser físicamente abordados por la embestida de la policía, salió a pedir paz para los suyos y recibió violencia para él e inmediatamente la redundaron para el resto de sus hermanos; un lenguaje tan cruzado: a solicitud de paz otorgación de violencia, cruzado como el lenguaje entre el gobierno y la marcha indígena.

No obstante, la imagen de Fernando Vargas empecinado en escabullirse hacia adelante ante la arremetida de la abrumadora fuerza de un numeroso grupo de policías, pareciera que constituye una perfecta parodia acerca de las relaciones gobierno-movimiento indígena.

Celso Padilla, físicamente fue el más afectado por la represión policial en la intervención a la marcha indígena. Al respecto, don Antonio Soto registra en su diario

de la VIII Marcha Indígena: *"A Celso Padilla de la APG, a este le pegan, lo tumban, lo ponen boca abajo y lo patean en la espalda, en la cadera, en la cara, al punto que ya no pudo levantarse, los mismos pacos lo alzan y lo llevan a una movilidad, nosotros no pudimos auxiliarlo porque no nos dejaban acercarnos"*.

Su diagnóstico médico como resultado de la golpiza de la que fue objeto, mereció 40 días de baja médica y varios días de internación hospitalaria. Pese a no conocerse registro en imágenes de la agresión policial en su contra, están los certificados médicos que así lo atestiguan, si bien el dirigente Celso Padilla ya no pudo continuar la marcha, estuvo activo ante los medios de comunicación e hizo su ingreso triunfal a la ciudad de La Paz, ayudado en una silla de ruedas. A propósito del abuso policial del que fue objeto, señala: *"Fui torturado cuando ya estaba con las manos y los pies atados. Como se dice, me brincaron a patadas y una de las patadas fue bien fuerte porque de ahí es el dolor que tengo. Me dieron muchas patadas y palo de por medio cuando me encontraba en el suelo"*. (<http://www.elchaqueno.com/?q=node/7886>)

Estos últimos tres casos, insinúan que además de la violencia generalizada contra la marcha indígena por la represión policial, hubo una acción selectiva dirigida a castigar con mayor rudeza a la dirigencia indígena, como pretendiendo dar un mensaje de escarmiento para el resto, o para el futuro. Durante la colonia, los escarmientos a través de la laceración de los líderes indígenas, fueron tan típicos...

Testigos marchistas señalan que como complemento a la represión policial, la policía se mimetizó al costado de un aserradero, al cual ingresaron con el pretexto que sólo querían descansar. Rato después, empezaron a llegar los primeros marchistas que lograron huir de la intervención policial y fueron ahí mismo aprendidos sin mucha opción a una nueva fuga. Después de este incidente, la administración del aserradero en señal de protesta por haber sido engañada en su buena fe, colocó un letrero en la entrada, el cual decía: "aquí se da hospitalidad hasta a un perro, pero menos a un policía abusivo".

Con la represión policial, la marcha indígena obtuvo la respuesta que nunca mereció. Los pueblos indígenas, a través de la narración oral, suelen fijar en la memoria larga para las generaciones venideras los acontecimientos heroicos, pero también los sucesos desgraciados, por lo que la represión será sin duda un tema recurrente en los espacios de tertulia en las comunidades indígenas, así como lo fue (salvando las distancias) la masacre de los mojeños en 1810 donde fue aprendido y asesinado por la administración colonial el mojeño Pedro Ignacio Muiba; o como lo fue la masacre de Kuruyuki en 1892 que dio término a la vida de Apiaguaky Tumpa por la administración republicana, o la masacre de Porvenir en el 2008 donde fue asesinado el biznieto del legendario héroe Takana, Bernardino Racua.

4.- Los rasgos de la represión policial a la marcha.



El bloqueo a una marcha pacífica a toda prueba.
Foto: Roberto Morales.



La crueldad campeante.
Foto: Roberto Morales.



Carlos Moreno, takana luego de la represión policial. Foto: Eduardo Justiniano.



Reencuentro tras la represión policial.
Foto: Eduardo Justiniano.

5. Los personajes de la marcha indígena.

La marcha indígena no sólo despertó simpatías, admiración, adscripción, por un lado y animadversión por otro lado; sino que también generó un liderazgo suficiente como para interpelar al país entero. Pero también constituyó un escenario propicio del que paulatinamente fueron emergiendo y/o consolidando líderes que sobresalieron en uno u otro ámbito desde el interior de todo ese conglomerado de actores que constituyó la marcha.

Personajes de perfil político.

Adolfo Chávez, perteneciente al pueblo Takana, en su condición de máximo representante de los pueblos indígenas de tierras bajas, presidente de la CIDOB, pese a su estado de salud le tocó jugar un rol central, especialmente en la primera fase de la marcha, hasta la intervención policial.

Reflexivo, propositivo, con profundo conocimiento de causa por su experiencia como representante de los pueblos indígenas, aportó en el debate y su voz fue siempre objeto de atención del resto de los marchistas, ya sea en las reuniones de la marcha o en los espacios informales. Ante los medios de comunicación desplegó una capacidad asombrosa de uso de la ironía para contrarrestar el discurso del gobierno.

Fernando Vargas Mosúa, de ascendencia étnica mojeño-yuracaré, presidente de la Subcentral del TIPNIS, quién sin ocupar aún cargo alguno a nivel regional, logró posicionarse como uno de los líderes conductores de la marcha indígena. Este logro fue posible debido principalmente a dos factores:

- 1) Su perfil de líder demostrado desde antes del inicio de la marcha indígena, su experiencia acumulada en el ejercicio de la función pública, su nivel de formación adquirida a lo largo de su participación en muchos eventos formativos tanto en el ámbito nacional como internacional, su capacidad analítica y propositiva, la firmeza con que defendió la demanda del TIPNIS a lo largo de la marcha.

- 2) El escenario privilegiado que le otorgó su condición de presidente del TIPNIS, territorio este que se constituyó en la vanguardia de la marcha y de las demandas indígenas articuladas en torno a la seguridad territorial; esta condición colocó al TIPNIS en el centro de la atención tanto fuera como al interior de la marcha indígena. Por ejemplo, por consenso de la marcha indígena se asignó la vocería de la marcha al TIPNIS, responsabilidad que recayó en Fernando Vargas.

Pese a que al interior de la marcha no se erigió un conductor propiamente dicho, debido a los mecanismos internos de horizontalización orgánica y a la emergencia de más de un líder con condiciones que a veces generó ciertas tensiones de liderazgo, Fernando Vargas logró su espacio de liderazgo y lo fue consolidando a medida que avanzaba la marcha.

Hacia fuera de la marcha, la figura de este líder indígena se fue incrementando en la medida en que la marcha indígena se fue consolidando como actor político y protagonista del debate coyuntural. A esta situación responde la popularidad de Fernando Vargas entre los medios de comunicación y el requerimiento constante de que fue objeto.

En el diálogo con el gobierno realizado tanto en el transcurso de la marcha como en el palacio gubernamental, fue Fernando Vargas uno de los exponentes principales de la postura indígena y con su firmeza contribuyó al alcance de los términos del acuerdo final.

Celso Padilla, perteneciente al pueblo Guaraní, otro de los líderes indiscutidos de la marcha indígena, portador de una vasta experiencia de acción política acumulada por el pueblo Guaraní a través de su organización, la Asamblea del Pueblo Guaraní. También estuvo al frente de la marcha desde un inicio y supo constituirse como el líder reflexivo en los momentos difíciles, pero también motivador en los momentos de incertidumbre.

El dominio de la problemática indígena y su capacidad de análisis de coyuntura sociopolítica del país le dieron autoridad al interior de la marcha y respeto hacia afuera. En razón a ello se constituyó también en vocero de la marcha indígena ante los medios de comunicación.

Su capacidad de oratoria, la profundidad de su discurso y el carácter propositivo de sus intervenciones en las reuniones de la marcha, le permitió situarse como un referente ante el resto de los marchistas y lo constituyó en protagonista de los espacios de toma de decisiones de la marcha indígena. La represión policial a la marcha lo dejó en un estado crítico de salud, con discapacidad temporal, hecho que le impidió continuidad en su liderazgo.

Justa Cabrera, de la nación Guaraní, más que al interior de la marcha indígena, su liderazgo lo consolidó desde el rol externo en su condición de representante oficial de la marcha ante los medios de comunicación y los espacios de debate. Mientras la marcha transitaba por la periferia de los centros de poder, doña Justa Cabrera fue la voz indígena en la ciudad y lo desempeñó con la solvencia que la responsabilidad exigía.

Hubo ocasiones en que los marchistas fueron espectadores a través de la pantalla chica de las intervenciones de doña Justa Cabrera en debates ocurridos en espacios mediáticos. En una oportunidad pudimos apreciar durante la estadía de la marcha indígena en San Borja, cómo los marchistas aplaudían ante un televisor cuando doña Justa Cabrera con sus argumentos ponía en aprietos discursivos a un representante del gobierno en el programa denominado “El abogado del diablo”.

Una vez llegada la marcha indígena a la ciudad de La Paz, doña Justa Cabrera bajó de perfil político, pero al interior del movimiento indígena continúa siendo una de las líderes con mayor reconocimiento.

Pedro Nuni Caity, joven pero descollante líder indígena, pese a su corta edad ocupó cargos en una carrera maratónica, hasta llegar a encumbrarse como diputado indígena por la circunscripción especial del Beni con amplio porcentaje de respaldo electoral (76%), hecho que probablemente contribuyó en su posterior elección como Primer Secretario de la Cámara de Diputados, durante la gestión 2010. Ya antes había ejercido la presidencia de la regional indígena CPEM-B y luego la vicepresidencia de la CIDOB.

Su participación en la marcha indígena de inicio a fin, fue una apuesta por ser consecuente con la causa indígena y el respeto a la estructura orgánica del movimiento indígena. No obstante, lo debió hacer desde una situación extremadamente delicada y conflictiva: apoyar una marcha indígena realizada en contra de una política pública de enfoque desarrollista del gobierno, siendo que él formaba parte de la bancada parlamentaria perteneciente al partido de gobierno.

La decisión del diputado Pedro Nuni de apostar por participar en la marcha indígena, lo expuso a reiteradas amenazas desde círculos gubernamentales, fue objeto de persecución incluso en sus asuntos íntimos como sus comunicaciones personales y sus relaciones familiares, pero también fue objeto de fuertes campañas de desprestigio, situaciones éstas que no lograron persuadirlo de su decisión inicial.

Su popularidad en el ámbito nacional, especialmente ante los medios de comunicación, viene de antes de la marcha indígena y lo supo ocupar para posicionar

dicha marcha en la opinión pública del país. Pero también, a partir de su actitud propositiva, se valió de su experiencia y su legitimidad al interior del movimiento indígena, para aportar en el debate interno de la marcha y contribuyó en el análisis y la definición de lineamientos en la dimensión más política de la marcha indígena.

Rafael Quispe, la presencia de este líder y la de un grupo en representación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), le dotó a la marcha indígena de un carácter territorial nacional, lo que en los hechos implicó fortalecer una alianza entre el movimiento indígena de tierras bajas y el movimiento originario del altiplano del país.

La coherencia de su discurso y la solvencia de sus conocimientos de carácter político, económico, ambiental e ideológico y su proyección política, le permitió constituirse también en un referente importante al interior de la marcha, pero sobre todo logró mantener un perfil mediático elevado, desde donde contrarrestó el discurso destructivo del gobierno y desde ahí mismo contribuyó a posicionar la marcha y sus demandas ante la opinión pública.

Rafael Quispe, en su condición de responsable de la secretaría de medio ambiente del CONAMAQ, fue uno de los primeros damnificados del bloqueo de carretera realizado por el sector de los interculturales en la localidad de Yucumo, puesto que a su paso por este sitio fue secuestrado por el lapso de cuatro horas, tiempo en el cual fue verbalmente hostigado y amenazado con aplicarle violencia física.

Ernesto Noe, el legendario líder de la histórica marcha indígena de 1990 “por el Territorio y la Dignidad”, representa la memoria larga, porque con él a la cabeza emergió el movimiento indígena aquella vez y desde entonces avanza a pasos seguros rumbo a su consolidación.

Don Ernesto Noe, del pueblo mojeño trinitario, un símbolo silencioso transitando la ruta de la VIII Marcha Indígena, con la vitalidad de un marchista como lo fue y continúa siéndolo, con la dignidad de un marchista como seguramente lo seguirá siendo.

A su edad ya no es el conductor indiscutible del movimiento indígena en la región, pero continúa siendo el referente de moral, de entereza y de consecuencia con los lineamientos orgánicos, por eso ahora ostenta el título de presidente vitalicio de la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

Hubo otros personajes con perfil político que también sobresalieron en la marcha indígena, como José Bailaba del pueblo Chiquitano, Marcelo Marupa del pueblo Takana, Miguel Charupá del pueblo Chiquitano, Adolfo Moya del pueblo

Mojeño, Jenny Suarez del pueblo Yuracaré, Miriam Yubánure del pueblo Mojeño y otros más cuyos nombres seguramente se eruirán como los futuros líderes del movimiento indígena. Otra de las líderes indígenas que descolló y con su carácter matriarcal hizo más funcional el trabajo operativo de la marcha, fue Bertha Vejarano Congo, presidenta de la regional CPEM-B, sin embargo debió abandonar la marcha en razón a su avanzado estado de embarazo; de haber tenido continuidad en la marcha, probablemente hubiese formado parte del grupo principal de personajes líderes de la marcha.

Personajes de las letras y melodías.

Antonio Soto Watara, un líder muy representativo del pueblo Canichana, con domicilio en San Pedro Nuevo, es un acérrimo defensor del territorio de este pueblo indígena tan visible durante las misiones jesuíticas, y famoso por su habilidad en el tallado del bronce. En la época misional, fue de aquella misión reduccional que se exportaron majestuosas y comunicantes campanas de bronce y otros instrumentos metálicos.

Don Antonio es un marchista consumado, pues es de los pocos líderes indígenas que tiene el mérito de haber participado en absolutamente todas las marchas indígenas, es decir, en las ocho marchas realizadas por el movimiento indígena a partir del año 1990.

Pero este no es el único mérito por el cual es conocido al interior del movimiento indígena, sino también por su habilidad para la creación poética, expresada en un estilo en cierta forma costumbrista, pero también con la suficiente libertad métrica como para expresar con las palabras que convienen a sus propósitos comunicantes. La temática de su creación poética, al menos a la que tuvimos acceso, está íntimamente relacionada con las demandas y los objetivos de la marcha indígena. Sus poemas merecieron la cobertura de algunos medios de comunicación de alcance nacional y el autor igualmente mereció entrevistas y algún artículo elogioso.³⁶

Pero hay algo más que destacar en don Antonio Soto: su habilidad y perseverancia para escribir su diario de la marcha. Es un cronista consumado. Según manifiesta él mismo, tiene acumulado un total de ocho diarios, correspondientes a las ocho marchas indígenas realizadas. Tuvimos la fortuna de acceder a leer buena parte de su último diario y constatamos un esmerado afán de registro de los acontecimientos cotidianos de la VIII marcha indígena, con comentarios y reflexiones personales redactados en una prosa bastante limpia y un orden didáctico.

³⁶ En internet ver: <http://www.grupoapoyo.org/basn/node/16144>;

Como parte de una anécdota, durante la represión policial del 25 de septiembre, en su avanzada edad don Antonio fue tomado por los policías y golpeado al igual que muchos otros marchistas; no obstante, una de las preocupaciones de don Antonio fue el recuperar su diario a pesar del ultraje del que fue objeto. En su criterio, él salió victorioso de aquella refriega, puesto que logró conservar el manuscrito de su diario. Gracias a su obstinación por defender su cuaderno de notas aún ante el riesgo de su propia vida, ahora queda este diario de la marcha como una reliquia con valor documental.

Aidé Ortiz, además de dirigente de la Subcentral Indígena Cercado Río Mamoré, es una cantautora conocida en los escenarios orgánicos del mundo indígena en su región. La característica artística de esta dirigente es la versatilidad temática sobre un ritmo más o menos preestablecido, ofrece su canto con contenido social, político, anímico y hasta jocoso para el deleite y la admiración del grupo al que ocasionalmente dirige sus interpretaciones.

Para quien conoce a doña Aidé (como usualmente la llaman), pero que no tuvo la oportunidad de escucharla cantar, es probable que le resulte difícil de creer sus dotes en este campo del arte, puesto que en su desempeño orgánico ella es un personaje usualmente enérgico y actúa con una seriedad tal que pareciera no haber un espíritu artístico en su ser.

Los músicos de la bombilla,³⁷ generalmente compuesto por un trío de músicos a cargo de una tambora, un bombo y una flauta, se constituyeron también en personajes notables de la marcha indígena. En el trayecto hasta Chaparina, muchas de las regionales marcharon acompañadas por el ritmo de sus propios músicos, pero luego de la intervención policial, los instrumentos musicales no pudieron ser rescatados y en el camino de la segunda fase de la marcha, acompañó sólo un grupo musical, aunque los intérpretes en algunas ocasiones solían relevarse por aquellos que habían sido despojados de sus instrumentos.

La prueba mayor a la capacidad de los pulmones del flautista, la enfrentó al subir a la Cumbre donde se redujo significativamente el oxígeno, sin embargo salió airoso, pues mantuvo la frecuencia de sus interpretaciones con los mismos intervalos de otras jornadas.

Personajes desde la responsabilidad otorgada.

La guardia indígena, paulatinamente se fue constituyendo en un grupo de élite que mereció el respeto del resto y la obediencia de parte de los marchistas. Su

³⁷ Bombilla es el nombre más usual en la región amazónica al grupo musical compuesto por un "bombero", un "tamborillero" y un "flautero". En la región oriental de Santa Cruz, a este mismo tipo de grupo musical, se lo llama tamborita.

rol estratégico en la conservación del orden de la marcha mientras transitaba por la carretera, por donde también circulaban motorizados, fue determinante para evitar imprudencias que pudieran desencadenar accidentes.

Pero su función de vigilancia no sólo se restringió al escenario de la carretera, sino que lo debieron ejercer y quizá con mayor rigurosidad en las reuniones, asambleas y en las pascanas donde pernoctaba la marcha indígena. En el ejercicio de esta tarea, la guardia indígena en varias ocasiones identificó y en el acto expulsó de los recintos de reuniones o de descanso a gente que se infiltraba con la finalidad de recoger información o se dedicaba a persuadir a marchistas para que abandonen la marcha.

La guardia indígena estuvo constituida por representantes de las distintas organizaciones regionales participantes en la marcha, pero algunos pueblos como el Ayoreo en un principio y los Tsimane y los Yukis posteriormente, hicieron de esta responsabilidad un rol propio con la suficiente legitimidad del resto de los marchistas.

Durante las jornadas de diálogo con el gobierno, la guardia indígena jugó un rol determinante tanto en la conservación del orden interno como en el control dirigido a evitar el ingreso de gente foránea al recinto donde se efectuaba dicho diálogo. Fueron rigurosos en el cumplimiento de su responsabilidad.

Una anécdota ocurrida en Yolosa relacionada con las tareas de la guardia indígena, lo narra el diputado indígena Pedro Nuni: resulta que en plena asamblea general de marchistas, un periodista le agarra el brazo y lo jala con amabilidad y confianza pidiéndole que les conceda una entrevista porque necesitaban hacer el despacho para sus respectivos medios por lo cercano de la hora de los informativos. El diputado accede al requerimiento periodístico pero una vez concluida la entrevista, es inmediatamente abordado por un grupo representativo de la guardia indígena, quienes le cuestionaron enérgicamente por su permisividad ante la actitud "irrespetuosa" del periodista que le agarró el brazo. El grupo de guardias indígenas le enfatizaron que ellos se esfuerzan por hacer respetar a las autoridades de la marcha, pero si las mismas autoridades no se hacen respetar, entonces ellos estaban por demás. El diputado Nuni cerró el asunto valorando la rigurosidad del grupo y prometiendo ser más cuidadoso al respecto.

El arco y la flecha fue en los hechos el símbolo distintivo de la guardia indígena. La figura de estos personajes se expresaba por su ubicación en la entrada o las entradas de la pascana cuando la marcha descansaba, o su ubicación paralelo a la columna de marchistas cuando la marcha transitaba; llevaban en mano un arco y una flecha (o varias) y eran ellos quienes daban la voz de alerta cuando se

aproximaba una movilidad para que todos deban apegarse más a la orilla de la carretera. Lo que no se observó fue la presencia de alguna mujer como guardia indígena.

Al interior de la guardia indígena también emergieron personajes como el popular “pescadito” que en base a un liderazgo propio, logró erigirse como el comandante de la guardia indígena. Su nombre es Edgar Amutari, del pueblo Takana perteneciente a la regional CIRABO.

Después de la cruenta intervención policial a la marcha indígena, “pescadito” bajó su perfil, lo que al parecer generó una recomposición de los liderazgos al interior de la guardia indígena. Es posible que los miembros de la guardia indígena, hayan sido psicológicamente los más impactados con la intervención policial, puesto que ellos debieron conflictuarse internamente ante el dilema de mantener la identidad pacífica de la marcha indígena y al mismo tiempo responder por la seguridad de todos los marchistas.

Uno de los personajes emergidos de la guardia indígena y que actuó con la mayor responsabilidad hasta la culminación de la marcha, fue el guardia indígena Miguel Uche, mojeño-trinitario proveniente de las filas de la CPEM-B. En más de una ocasión pudimos constatar que cuando por algún motivo no llegaba el guardia de relevo según los turnos establecidos, prefería quedarse sin comer antes que abandonar su puesto.

Fue precisamente Miguel Uche aquel padre que sufrió la pérdida fatal de su hijo de ocho meses en San Borja, no obstante, ni este suceso funesto doblegó su espíritu de responsabilidad en el cumplimiento de su rol de guardia indígena. Contra todo pronóstico, Miguel Uche y su esposa Ángela Noe continuaron marchando hasta la ciudad de La Paz.

Al final pudimos observar cómo Miguel Uche empezaba a proyectar un liderazgo que trascendía el círculo de la guardia indígena, pues era él quien usualmente intervenía en las reuniones y asambleas generales de la marcha para transmitir un reclamo o alguna recomendación en nombre de la guardia indígena, o finalmente, para expresar su punto de vista sobre algún tema relacionado con la marcha en su conjunto. Es probable que desde la función que le tocó desempeñar durante la marcha indígena, haya asimilado los aprendizajes que permite este escenario, puesto que como muchos coinciden, una marcha indígena es también una escuela de formación orgánica y política.

Doña Aidé, como ya señalamos en un acápite anterior, dirigente de una pequeña subcentral indígena de comunidades ribereñas del río Mamoré, también se destacó por méritos propios durante la marcha indígena a través del cumplimiento

de una responsabilidad asignada por la misma marcha: portar la bandera nacional a la cabeza de la columna de la marcha.

Para cualquier marchista, portar una bandera requiere de un esfuerzo adicional al que en sí significa caminar tantos kilómetros en cada jornada, puesto que la bandera no permite caminar con las manos libres, hay que hacerlo llevando un peso que a la larga se siente y sobre todo hay que sobreponerse a la fuerza que en ocasiones opone el viento, pero ella lo cumplió de principio a fin sin claudicar.

Quizá fue su condición de única mujer en el trío de “abanderados” de la marcha o su carisma del que es portadora nata, pero la popularidad de doña Aidé alcanzó tal notoriedad que en reiteradas ocasiones fue abordada por los medios de comunicación nacional e internacional, fue objeto de más de un reportaje especial y su imagen reiteradamente estuvo en la portada de medios impresos de alcance nacional y otros medios de carácter digital. Además, tanto marchistas pero especialmente simpatizantes de la marcha indígena, acudían a fotografiarse con ella en casi todos los sitios de parada de la marcha.

Como aditamento, en los momentos de descanso de la marcha indígena, doña Aidé apoyaba en las tareas logísticas de su regional, como la de administrar los víveres de modo que alcance para el día y para los días venideros. Su responsabilidad era tan firme, que los momentos de mayor carencia de alimentos, previa aceptación del grupo, ella agarraba una parte de la ropa regalada por personas solidarias y se iba a las comunidades más cercanas a intercambiarlo por productos agrícolas como plátano, yuca y otros.

“Telecel”, su nombre es Tomás Candia, pertenece al pueblo Chiquitano y es dirigente de juventudes de la CIDOB. Fue designado como responsable de comunicación y de esta tarea él privilegió la función de vocería al interior de la marcha indígena y a partir de ese momento se constituyó en la voz más popular al interior de la marcha.³⁸

En los momentos de silencio orgánico, el megáfono invariablemente colgaba de su hombro, pero a la hora de las asambleas generales, él se daba la incansable tarea de acercar el micrófono a cada uno de quienes hacían uso de la palabra para facilitar su intervención discursiva en bien del resto de los participantes.

³⁸ El trabajo propiamente de comunicación hacia fuera de la marcha, lo realizaron los voceros oficiales de la Comisión Política de la Marcha Indígena, mientras que la información desde fuera hacia dentro de la marcha, lo asumió un equipo técnico compuesto por comunicadores indígenas y algunas personas que participaron de la marcha indígena con fines de elaboración de documentales de carácter institucional, este equipo, previo acopio de información en formato impreso y también digital, lo presentaba a las bases en horarios de descanso. Las noticias impresas se las prendía a una estera y se colgaba a la vista de todos los interesados, mientras que las noticias en digital, eran proyectadas por las noches.

Pero parte de su tarea también implicaba el de perifonear los avisos, las recomendaciones, las convocatorias, los alientos y también los reclamos que provenían especialmente de los conductores de la marcha indígena. En realidad se constituyó a lo largo de la marcha, en un instrumento de comunicación entre las voces oficiales y el conjunto de los marchistas, de ahí su apodo: "Telecel", refiriendo a una empresa de telefonía móvil.

Los personajes en las bases de la marcha.

Isidro, es en realidad un muñeco de poncho y lluchu (gorro del altiplano) que logró una interacción muy fluida con los niños a quienes les proporcionó entretenimiento y cariño, y les brindó mensajes reflexivos sobre la coyuntura social, fortaleciendo su actitud crítica. Pero también se llevó bien con los mayores, a quienes en reiteradas ocasiones los abordó con frases en apariencias sueltas, pero fuertemente interpeladoras de la realidad política del país y la coyuntura en la cual estaba inserta la marcha indígena.

Fue el títere Isidro, este personaje tan estimado en la marcha, quien en un momento no formal durante el diálogo entre la marcha indígena y el gobierno, tuvo la irreverencia de acercársele a un ministro y solicitarle hablar "de títere a títere".

En la intervención policial a la marcha indígena, Isidro no pudo ser auxiliado y quedó incomunicado entre el desorden de cosas tiradas en el suelo causado por la acción policial. Dos días después, cuando algunos marchistas osaron volver al lugar a rescatar sus cosas, encontraron a Isidro postrado en el suelo y lo llevaron para reincorporarlo al grupo de marchistas, generando su llegada una inmensa alegría entre las víctimas de la represión policial.

Don chino, solidario con las necesidades alimenticias de la marcha indígena primero, testigo de la represión policial a la marcha posteriormente, activista en la rearticulación de la marcha después y finalmente un marchista más por la indignación ante el abuso de poder.

Payuje, joven marchista del pueblo Takana, cantor empedernido a quién no le hacía mella algunas limitaciones suyas en la entonación musical, bromista y dicharachero sin reservas, con un estado de ánimo positivo a prueba de rigores extremos.

En los momentos de descanso de la marcha casi siempre estaba generando ambiente de buen humor entre sus compañeros. Durante las duras caminatas, de rato en rato demostraba sus dotes de imitador del canto de un mono o el silbido de aves y animales nocturnos, generando en la columna de marchistas incluso competidores o en todo caso, seguidores.

Cazuela, fue el sobrenombre de un indigente relativamente joven, quien por coincidencia estaba parado en la acera de una de las calles por donde pasó la marcha indígena cuando ésta salía de Trinidad, a lo que él sin mayores trámites, se incorporó a la marcha motivado simplemente por un impulso propio y no la abandonó hasta llegar a la ciudad de La Paz.

Su sobrenombre viene de la forma algo encorvada de sus piernas. En honor a la verdad, no es que haya gozado de una alta estima al interior de la marcha indígena, pero sí logró su popularidad en base especialmente a su condición de indigencia que le antecedió, de modo que todos le saludaban, le hablaban, le pronunciaban su sobrenombre y le gastaban bromas. De este modo se constituyó en uno de los marchistas de base más conocidos y aludidos a lo largo del trayecto de la marcha.

“Romero y Delgadillo”, es el nombre que jocosamente le pusieron al perro que, sin mayores preámbulos, se sumó a la marcha indígena cuando ésta partía de la comunidad Totaisal. Ya señalamos que cada jornada de la marcha regularmente iniciaba su recorrido en horas aún nocturnas de la madrugada, de modo que al inicio pocos se percataron del perro, pero una vez aclaró el día, todos constataron que el animal los acompañaba con resolución y lo hacía mayormente junto a quienes encabezaban la marcha, salvo cuando se rezagaba por ladrar a una vaca, un caballo o alguna ave rastrera apostada a la orilla del camino, aunque luego inmediatamente recuperaba el lugar de su posición.

No pasó la primera jornada de este hecho y el perro ya tenía nombre: “Romero y Delgadillo”, al día siguiente ya tenía un chaleco con su nuevo nombre pintado y de ahí en más, se convirtió en una especie de mascota con el cariño generalizado que corresponde a tal status.

La fama de “Romero y Delgadillo” adquirió tal notoriedad, que mereció la atención incluso de los medios de comunicación, destinándole notas periodísticas y la publicación de su imagen. Como para completar su fama, don Antonio Soto, le compuso un poema.

Según comentan testigos oculares, el final de “Romero y Delgadillo” en la marcha indígena, no fue tan digno de un marchista: resulta que con la intervención policial a la marcha, al igual que muchos marchistas el perro quedó a la deriva, hasta que alguien lo subió a uno de los buses contratados por el gobierno para transportar a los marchistas reducidos por la fuerza, pero en una breve parada que la movilidad hizo en una comunidad ubicada a la orilla de la carretera, el perro saltó atraído por una perra en celo que se encontraba cerca y no hubo forma de persuadirlo que retorne.

Personajes tocados por desgracias.

Pedro Moye Noza, el adolescente que como ya lo señalamos en el punto dos de este documento, tuvo la desgracia de caer de una camioneta a la que subió cuando ésta estaba llegando al lugar de parada. En su caída se golpeó la cabeza con una pequeña piedra y luego de permanecer tres días en estado de coma en un centro de salud, falleció.

Este adolescente provenía de la comunidad San Pablo, ubicada en el TIPNIS y como la mayoría de los marchistas, caminaba junto a su familia defendiendo a través de la marcha indígena su propio futuro y el de su generación.

El niño **Juan Uche Noe** de ocho meses de edad y perteneciente al pueblo Mojeño-Trinitario, falleció a consecuencia de una infección gastrointestinal, cuando la marcha indígena hacía una larga pausa durante los intentos de diálogo con el gobierno (La Razón, 17 de septiembre de 2011).

Los padres del niño, Miguel Uche y Ángela Noe denunciaron ante los medios de comunicación que el niño pudo salvarse si hubiese recibido una atención más diligente en el centro médico al que lo llevaron, pues los encargados de la atención de dicho centro, tenían más concentrada su preocupación en cuestionar a los padres del enfermo acerca de qué sentido tenía participar de la marcha indígena y qué beneficios le traería.

Eddy Martínez Rivero, cacique chiquitano, fallecido en trágico accidente aéreo el 9 de septiembre cuando retornaba desde Santa Cruz a incorporarse a la marcha indígena después de haber salido a realizar unas gestiones orgánicas. Su muerte trágica coincidió con un momento crítico de la marcha y su ausencia dejó un vacío que se sintió durante el resto del trayecto.

Cada una de estas tres muertes señaladas, ensombreció el estado anímico de la marcha, pero sin llegar a doblegar la determinación de continuar hacia adelante. En los actos donde a su turno se rindió homenaje a la memoria de cada fallecido, las banderas de la marcha lucían con crespón negro.

Estos decesos infundieron dolor a los marchistas, pero nunca desanimó su determinación, al contrario, los alentó a continuar puesto que tenían el convencimiento que el alma de cada uno de los difuntos acompañaba la marcha, porque: *“Las almas no se van a ninguna parte, se quedan entre nosotros, acompañándonos, dándonos energías, pero también observando, controlándonos”* (Justa Cabrera, palabras de homenaje a los fallecidos en la marcha indígena vertidas en la 5ta. Comisión Nacional de la CIDOB).

José Ortiz Torrez, perteneciente al pueblo Takana y presidente de la CPILAP, fue embestido junto a otros compañeros por un grupo de vacas que salieron en estampida motivada por el paso de la marcha indígena.

Quien sufrió mayor consecuencia de este lamentable suceso, fue precisamente el dirigente José Ortiz, puesto que uno de los animales asustados le pisó el tobillo, produciéndole una fractura de gravedad, al punto que debieron ponerle pernos para restituir la constitución de sus piezas óseas. El accidente le truncó su continuidad en la marcha, pero una vez le dieron de alta, se incorporó a la vigilia en la ciudad de La Paz hasta la llegada de la marcha indígena.

Eduardo Rapu, marchista de la regional CPILAP, fue mordido por una víbora en la estancia Villa Hermosa, lugar donde se hizo la última pascana antes de llegar a San Borja. Al parecer Eduardo era un conocedor de estos riesgos, puesto que atacado por la víbora bajo un pequeño puente donde él fue a bañarse, tubo la serenidad como para esquivar la primera embestida del reptil, pero resbaló y cayó, de modo que ya no pudo hacer nada para evitar la mordida definitiva. Su recuperación fue satisfactoria.

Celso Padilla, líder guaraní, con 40 días de impedimento, costillas lastimadas y una fractura en la columna, fue el saldo personal de la golpiza policial. Cuánta saña puede haber en la actitud de un policía?. Las torturas no habían sido cosa del pasado ni sólo de las dictaduras.

Miriam Yubánure, la joven dirigente indígena del pueblo mojeño-trinitario, se popularizó a nivel nacional e internacional a raíz de una imagen de la represión a la marcha indígena en la que ella es arrastrada por los policías, va maniatada de pies y manos y con la boca amordazada. Esta imagen causó indignación y repudio dentro y fuera del país, además, quién sabe si también fue responsable de algunas renuncias al interior del gobierno.

Juan Carlos Moreno, marchista del pueblo Takana, sufrió tal golpiza de parte de los policías que terminó con una oreja partida y un corte pronunciado a la altura de la ceja. Se dice que la vehemencia policial contra este marchista, en parte se debió a que fue confundido con un dirigente de la CIDOB.

Hasta donde se pudo constatar, todos estos personajes señalados, unos en un ámbito y otros en otros ámbitos, fueron los más visibles emergidos de la marcha, aunque es innegable que la marcha indígena misma fue todo un personaje de principio a fin y no sólo para la mayoría de los bolivianos, sino también para otros actores sociales más allá de las fronteras del país.

5.- Los personajes de la marcha indígena.



Personajes con responsabilidad otorgada por sus bases.
Foto: Roberto Morales.



Miguel Uche, personaje tocado por la desgracia.
Foto: Eduardo Justiniano.



Personaje de las letras.
Foto: CIDOB.



Personajes de las melodías "Bombilla Los pichones".
Foto: CIDOB.

6. La interculturalidad en la marcha indígena.

Por su composición étnica, la VIII Marcha Indígena constituyó uno de los espacios políticos de representación más plurinacional que haya conocido la historia de nuestro país. No logramos cuantificar el número exacto de pueblos indígenas y naciones participantes en la marcha con representantes propios, pero en analogía con la Asamblea Legislativa Plurinacional a la hora de decidir, la representación en la marcha indígena excedió con mucho los dos tercios respecto al total de naciones y pueblos indígenas existente en el país, puesto que participaron casi en su totalidad.

Incluso se habla, aunque no pudimos constatarlo, de la novedosa presencia en la VIII Marcha Indígena, de al menos un representante de un pueblo indígena excluido de los catálogos étnicos y de la misma Constitución Política del Estado: el pueblo Paunaka.³⁹

Este espacio político (la marcha indígena) ampliamente legítimo en cuanto a representación orgánica e incuestionablemente plurinacional, logró su legitimidad interna mediante la activación de mecanismos de toma de decisiones previos al inicio de la marcha indígena, de ahí la participación amplia (pese a su carácter estrictamente voluntario), tanto del directorio de cada una de las regionales que componen la CIDOB, como de delegaciones de base. Pero la marcha indígena también fue el espacio de expresión de una democracia ampliada, no sólo por lo numeroso de las representantes regionales, sino también por el grado de participación de todos ellos en las decisiones asumidas al interior de la marcha y el funcionamiento permanente de los canales de consulta con sus respectivas regiones.

Los pueblos indígenas se aglutinaron para esta marcha bajo la consigna de “hoy por ti, mañana por mí”. Algunas regionales indígenas y la misma CONAMAQ por ejemplo, no incorporaron puntos específicos a la plataforma de demandas, éstos

³⁹ Según el investigador Federico Villalta, el pueblo paunaka vive en comunidades del municipio de Concepción, provincia Ñuflo de Chávez, comparten los mismos espacios territoriales del pueblo Chiquitano, con quién mantiene un vínculo histórico muy cercano, al punto que sus demandas de reconocimiento jurídico de sus territorios, lo han realizado de manera conjunta.

apoyaron bajo el entendido que la defensa de un o unos territorios hoy, implica por prevención la defensa de todos los territorios indígenas del país. Se trata de la incorporación de los valores de la reciprocidad en la defensa de los territorios indígenas.

No obstante el grado de esencia plurinacional constituido al interior de la marcha indígena, desde la percepción del movimiento indígena, ésta fue objeto de discriminación en razón a que el gobierno mostró indiferencia ante su valor político, se resistió a reconocer la legitimidad de la marcha indígena y más aún de sus demandas. Ante la solicitud de los pueblos indígenas para que el presidente vaya a dialogar a la marcha, éste priorizó su presencia a acontecimientos sociales mucho más sectorializados e incluso algunos de tinte más administrativos y se negó a atender tal solicitud. Sin duda que la plurinacionalidad, pese a las prerrogativas constitucionales de las que está revestida, continúa siendo en el país un asunto marginal.

En el nivel interno, la marcha indígena fue un encuentro de subjetividades culturales que interactuaron intensamente, pero no en función a la instrumentalización dirigida a intereses particulares, sino más bien en la búsqueda de objetivos comunes. Subjetividades culturales distintas que interactuaron cotidianamente entre sí durante más de dos meses y al cabo de ese tiempo, sus relaciones sociales y culturales salieron no sólo ilesas, sino que probablemente fortalecidas, con un grado de tolerancia incrementada, con un grado de comprensión del otro cultural más profundo.

Esto mismo ocurrió con otros segmentos sociales solidarizados, con los que la marcha indígena logró contacto en su trayecto. Las relaciones interculturales en el país adquirieron con la marcha indígena un plus de esencia social, aunque sin duda en adelante requerirá de mecanismos dirigidos a la sostenibilidad del mismo. Con esto no negamos que alguna parte de la simpatía mostrada hacia la marcha indígena, no haya sido más que un acto instrumental dirigido a ampliar la desaprobación del gobierno.

Pero también en este mismo trayecto de la marcha indígena, hubo contactos con otros sectores sociales que más bien aceleró el deterioro de sus relaciones, incrementó las actitudes de intolerancia y probablemente profundizó los prejuicios hacia el movimiento indígena, como ocurrió con algunos grupos urbanos en San Ignacio de Mojos, Yucumo o Inicua.

Los espacios territoriales por los que transitó la marcha indígena, también constituyeron espacios de relación intercultural y la experiencia fue distinta en cada sitio, puesto que éstas se establecieron en función una serie de factores como: la predisposición de la población local de los lugares en cuestión, el tiempo de duración del contacto y las circunstancias en que se dieron estos contactos.

No obstante, hay que señalar un rasgo de diferenciación cualitativa ocurrida en espacios favorables a la marcha indígena: la estadía de la marcha en espacios territoriales indígenas estuvo marcada por actitudes más solidarias y con unas relaciones más horizontales, en cambio en los espacios urbanos se percibió a veces una actitud más caritativa, por tanto con unas relaciones en las que se denotaba ciertos tintes de superioridad.

Pero un hecho que de alguna manera rompe con los patrones de establecimiento de relaciones interculturales, se dio a través de los medios de comunicación y las redes sociales. Estos medios permitieron contacto virtual entre la marcha indígena y la población nacional, y pese a que la utilización de la ruta histórica para la realización de la marcha indígena dificultó este tipo de contacto, fue permanente la presencia, la opinión, la situación, sus percepciones y los sentimientos de los marchistas entre el resto de la sociedad; pero también hubo retroalimentación, puesto que la marcha indígena estuvo enterada de la postura y el sentimiento de la sociedad boliviana. Este vínculo fluido en buena medida fue posible debido al trabajo realizado por el equipo de comunicación de la marcha y por el acceso directo (aunque no siempre permanente) de los marchistas a la información a través de la televisión, la radio y los periódicos.

Como resultado de este vínculo a lo largo de la marcha, la sociedad a nivel nacional ahora conoce mejor a los pueblos indígenas, está más enterada sobre sus problemáticas, sus formas de vida, sus visiones de la realidad y probablemente, después de la marcha esta sociedad habrá incrementado su nivel de tolerancia hacia el otro cultural y en particular hacia los pueblos indígenas.

A propósito de la composición étnica de la VIII Marcha Indígena, por la cantidad de pueblos indígenas participantes, constituyó un espacio de ejercicio y fortalecimiento de unas relaciones de interculturalidad, como no se habían visto en mucho tiempo, pese a que esta vez no estuvieron presentes campesinos ni interculturales, pero sí la CONAMAQ. La convivencia entre los distintos pueblos indígenas aglutinados en la marcha, provenientes de culturas diversas, de geografías distintas, ha planteado al desarrollo de la marcha y a sus conductores un reto especial, que en términos generales lo supieron encarar. Pero también el logro de consensos en tal diversidad le ha demandado a la marcha mayor inversión de tiempo y muchas veces los ha llevado a acalorados debates, porque en la marcha están expresadas visiones distintas, prácticas distintas, metodologías de toma de decisiones distintas e incluso ritmos orgánicos distintos, pero al mismo tiempo, esta diversidad cultural fue uno de los factores de fortaleza de una marcha realizada con tantas adversidades externas. Precisamente este nivel de interacción y cohesión expresa de la manera más elocuente las relaciones de interculturalidad y constituye un referente para los aprendizajes en esta materia.

La composición territorial de origen de las representaciones participantes, es otro de los rasgos de esta marcha indígena y ello también contribuyó a comprender las diferenciaciones entre la diversidad étnica al interior de la marcha. Pues, en esta movilización estuvo representada la diversa geografía del país, es decir: la región altiplánica a través del CONAMAQ, la región del chaco a través de la APG, la región denominada el oriente a través de CPESC y la región de la Amazonía representada por varias regionales. Esta diversidad de procedencia geográfica, logró su convergencia en torno a un factor común: la defensa de los territorios indígenas.

La diversidad cultural, también se vio reflejada en toda la simbología desplegada a lo largo de la marcha indígena: el arco y la flecha interactuando día a día con la bandera del patujú y con la wiphala, la una erguida, empuñada, las otras flameantes, también empuñadas, amazonía y altiplano, ambas esencias simbólicas de identidades distintas, de expresiones distintas, pero sustentadas a partir de imaginarios afines, patujú y wiphala, ambos símbolos construidos a partir de lo diverso, de lo territorial, de la loma santa, de la tierra sin mal, de la pachamama.

De otro lado, la marcha indígena estuvo nutrida de simbologías incluso en las decisiones tomadas desde las fechas previas a su realización. Por ejemplo la marcha retomó de manera deliberada la ruta histórica de 1990, transitando desde y por la periferia rumbo al centro de poder, como para imbuirse a sí misma y expresar hacia afuera la originalidad que instituyó aquella histórica movilización; al igual que en 1990, la VIII Marcha Indígena eligió el mismo lugar (Trinidad) y la misma fecha (15 de agosto) para iniciar su recorrido, similitudes estas que no son simplemente coincidencias; pero también se retomó y enfatizó un conjunto de componentes discursivos referidos a la identidad, a los imaginarios socio-espaciales, a la composición ideológica de sus reivindicaciones; a la identificación de actores avasalladores (petroleras, ganaderos, madereros, cocaleros).

La marcha indígena constituyó un conglomerado en el que la diversidad de los idiomas no contribuyó a la comunicación, pero se lo suplió con el lenguaje de los pasos, con el mensaje de la cohesión. Pero en busca de alternativas, también se acudió al idioma español y fue útil, pero a veces éste se negó y entonces hubo silencios y hubo palabras que se hicieron incertidumbres, aunque también facilitó los diálogos, facilitó los consensos, facilitó la transmisión de voluntades y de certidumbres.

Un hecho que va más allá de la simple anécdota, se dio con la molestia de jóvenes del pueblo Tsimane y su posterior abandono de las filas de la marcha indígena. Resulta que debido a que la población adulta de este pueblo indígena, incluidos varios de sus dirigentes, tienen cierta dificultad en el manejo del idioma español, acudieron a la participación de sus líderes jóvenes (los cuales sí dominan el español) para no quedar al margen en el aporte de ideas y la emisión de opinio-

nes, pero los conductores de las asambleas internas y también en la reunión de diálogo con el gobierno, fueron postergados cuando éstos solicitaban la palabra, probablemente debido a su incipiente juventud.

Este percance, como probablemente otros que quedaron desapercibidos, devela una limitación existente en las relaciones interculturales al interior de la marcha indígena. Es cierto que por cultura los pueblos indígenas tienden a valorar con mayor énfasis la voz de los adultos y aún más la de los ancianos, pero estos valores pueden sufrir inconvenientes cuando deben ser mediados por otros factores externos como el uso de un idioma único para lograr la comunicación entre pueblos indígenas con idiomas distintos.

El símbolo del arco y la flecha.

También se intentó desacreditar el carácter pacífico de la marcha indígena refiriendo el manejo del arco y la flecha por algunos marchistas. Se pretendió estigmatizarla en su rol de arma mortal, pese a que no fue empleada de esta manera aún en los momentos más difíciles, como lo fue la represión policial del 25 de septiembre en Chaparina.

El arco y la flecha hacen sustancialmente a la diversidad cultural del país, porque es un componente simbólico de carácter étnico, es un símbolo oficial de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía de Boliviana. La marcha indígena mantuvo ese carácter simbólico del arco y la flecha como expresión de vitalidad, como vínculos de continuidad con lo ancestral y compenetración con la naturaleza, puesto que el arco y la flecha es producto de materiales vegetales y su uso mayoritario se efectúa en la interacción con el entorno natural al interior del territorio indígena.

En lo que respecta a la práctica cotidiana, el arco y la flecha constituyen una herramienta de trabajo sumamente útil, así como bien lo es el lazo para un vaquero, o el azadón y la pala para un cultivador de la tierra. Pues para el indígena amazónico, el arco y la flecha es un instrumento de caza y pesca imprescindible para la provisión de proteínas en la dieta familiar, aunque también es cierto que algunos pueblos indígenas ya empiezan a sustituirla por el arma de fuego.

A propósito de la función productiva del arco y la flecha, existe un vínculo de responsabilidad con su portador, es decir, con el cazador, pues éste lanza el flechazo contra su pieza identificada sólo cuando está seguro de acertar, no la puede dejar huir mal herida, porque el animal sufre y si posteriormente muere se desperdicia y entonces se enojan las deidades protectoras del monte y toman represalias lamentables. Para evitar esto, el cazador mantiene casi mecánicamente la noción de la distancia y de posibles interferencia en la trayectoria entre el arquero y la presa, por eso casi siempre da en el blanco.

El arco y la flecha no es el reloj pulsera que nos marca los tiempos diarios de los habitantes urbanos, pero de igual manera va siempre adherida a la mano del cazador, generando oportunidades de sobrevivencia y de vida para su portador y su familia, pero también se beneficiarán otras familias a través del sistema del don.

El arco y la flecha no es el celular que la población porta adonde quiera que va, pero es igualmente un instrumento de relacionamiento a distancia que los habitantes del territorio emplean para establecer contacto con sus medios de vida.

Y no es que se pretenda encubrir el carácter bélico del arco y la flecha, especialmente en tiempos anteriores. Pues esta usual herramienta de trabajo, también es un medio eficaz de persuasión preventiva y un arma de uso a la hora de la confrontación. Recordemos que en el mes de septiembre del año 2009, los indígenas del TIPNIS indignados por el sistemático avasallamiento de su territorio, emplearon arcos y flechas para hacer prevalecer sus derechos ante la codicia de colonizadores interculturales.

En la marcha indígena, quienes llevaron arco y flecha de manera masiva fueron los pueblos Yuki, Ayoreo y Tsimane, el resto de los pueblos participantes de la marcha, si portaron esta herramienta, fue en menor medida, aunque el resto está también tradicionalmente familiarizado con esta herramienta, excepto quizá para los marchistas pertenecientes al CONAMAQ.

La masificación del uso del arco y la flecha entre estos tres pueblos, no es mera coincidencia, en realidad responde al hecho que éstos están entre los pueblos menos contactados por la sociedad occidental. De modo que el uso del arco y la flecha, es también en cierta manera, un indicador de la integridad cultural de un pueblo.

En lo operativo al interior de la marcha indígena, precisamente fueron miembros de estos tres pueblos quienes mayormente ejercieron el rol de guardia indígena, fueron ellos quienes asumieron la responsabilidad de velar por la seguridad del conjunto de la marcha indígena.

No obstante, se pudo percibir que para el resto de la sociedad, el arco y la flecha inspiraban temor, respeto, curiosidad y misterio al mismo tiempo. Es probable que éstos aún vean al arco y la flecha a partir de los estereotipos impuestos por las películas de acción.

Es igualmente probable que los policías que sitiaron a la marcha indígena, hayan visto el arco y la flecha en manos de indígenas con esos mismos ojos del resto de la sociedad. Es probable que desde su trinchera hayan temido su impacto; es más, prácticamente en las vísperas de la intervención policial a la marcha in-

dígena, no pudieron ocultar su exclamación de sorpresa cuando vieron que un guardia indígena cazó de un solo flechazo una garza en pleno vuelo.

El símbolo de las banderas flameando.

Probablemente la bandera sea una incorporación no muy antigua entre el mundo indígena, pero su uso tiende a instrumentalizarse en la medida que también se va institucionalizando la acción política del movimiento indígena en su incurción en los procesos sociopolíticos del país.

La VIII Marcha Indígena acentuó la expresión de dos banderas en particular a lo largo de su recorrido: la nacional, como manifestación de su sentimiento de pertenencia a Bolivia, y la bandera del patujú, como símbolo de identidad sociopolítica y cohesión orgánica de los pueblos indígenas de tierras bajas. Pero la bandera del patujú, además expresa naturaleza viva, diversidad cultural articulada y en su fondo blanco se manifiesta la moral, el carácter pacífico de estos pueblos; por eso ya es un objetivo del movimiento indígena, plantear el reconocimiento formal de la bandera del patujú para que ésta flamee en la misma jerarquía de la wiphala y de la rojo amarillo y verde.⁴⁰

A la vanguardia de la marcha indígena iban dos varones y una mujer (expresando la participación de hombres y mujeres en la marcha), cada uno de los tres portando una bandera (dos banderas nacionales y una bandera del patujú). Este trío de marchistas cumplieron de la manera más estricta esta responsabilidad de expresión emblemática de la bolivianidad en la marcha indígena, pero también de la plurinacionalidad que caracteriza al país.

La intervención policial a la marcha indígena, secuestró prácticamente todas las banderas, puesto que éstas generalmente quedaban flameando en los sitios donde la marcha indígena pernoctaba o hacía sus pausas. No obstante, ello no fue motivo para prescindir de este símbolo, pues en la medida que pasaron los días posteriores a la intervención policial, se fueron sustituyendo por otras nuevas; en el caso particular de la marchista Aidé Ortiz, así como costuró personalmente la bandera que perdió en Chaparina, ella en persona costuró una nueva para continuar con el cumplimiento de su responsabilidad ante la marcha.

Además de estos dos emblemas, en la marcha indígena también se empuñaron otras banderas de carácter más regional, todas ellas con un mensaje de presencia y de lucha, cada quien conservando sus peculiaridades pero en el marco de la

⁴⁰ La flor del patujú, es un símbolo nacional establecido en el artículo 6 de la CPE, pero la bandera del patujú constituye una dimensión más profunda porque desde la expresión de los pueblos indígenas, adquiere una connotación más ideológica.

unidad de los pueblos indígenas. Entre las banderas más vistosas a lo largo de la marcha, destacaron la de la OICH en representación del pueblo Chiquitano, la de la CPEM-B en representación de los pueblos Mojeño, Yuracaré, Tsimane y Movima, y la de la APG en representación de la nación Guaraní.

Pero las banderas de carácter regional de los pueblos indígenas, además de su función de expresión étnica, suelen tener un carácter político electoral. Al menos es esa la experiencia de las tres regionales señaladas en el párrafo anterior, las cuales a partir de la promulgación de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas,⁴¹ han realizado emprendimientos político electorales bajo el símbolo de su propia bandera orgánica.

⁴¹ Esta Ley promulgada el año 2004, está dirigida a desmonopolizar de los partidos políticos la postulación de candidatos.

6. La interculturalidad en la marcha indígena.



Indígenas de tierras altas en la VIII Marcha. Foto: Eduardo Justiniano.



Más allá de las diferencias. Foto Roberto Morales.



Diversos pueblos y diversos símbolos de la bolivianidad. Fotos: CIDOB y Miguel Valdez.

7. Liderazgos emergentes de la marcha indígena.

Una lectura de lo que involucró la marcha indígena en términos políticos, nos muestra que esta movilización en cierta manera motivó el inicio de un proceso de recomposición de los liderazgos intersectoriales en el país, el cual a su vez afectará la actual composición del tejido sociopolítico.

Pero la marcha indígena también generó una recomposición de los liderazgos al interior del movimiento indígena y no sólo a nivel de figuras dirigenciales, sino también de carácter regional y étnico, obviamente dentro de las características del liderazgo muy peculiares de este sector social. José Ortiz Tórrez (dirigente del pueblo Takana) señaló que *"a la marcha no se fue a aprender, se fue a luchar, a defender los derechos"*⁴², sin embargo y pese a ello, las marchas indígenas son una escuela de formación política para la dirigencia, pero también constituye un escenario en el que los líderes se van posicionando en función a una serie de factores de la coyuntura y de los atributos personales expuestos.

No se pretende idealizar la actitud de la dirigencia indígena, pero se destaca la solvencia demostrada por varios de ellos a lo largo de la marcha indígena, así como el respeto al carácter orgánico de las estructuras a las que representan, aunque también algunos estuvieron bajo sospecha. Sin duda que estas estructuras y los valores que los sustentan, tendrán mucho que aportar a la democracia del país.

Liderazgo en la conducción de la marcha indígena.

Los pueblos indígenas, pese al carácter caudillista que destaca la historia sobre algunos acontecimientos trascendentes de este sector, se caracterizan por su vocación profundamente autónoma en los distintos niveles de sus estructuras organizativas e incluso en el accionar mismo de las familias al interior de la comunidad, pues son otros mecanismos los que sustentan el sentido de comunidad.

⁴² Expresión vertida en la 5ta. Comisión Nacional de la CIDOB realizada en diciembre del 2011.

Para el caso de Mojos, entre las aldeas de épocas ancestrales era visible el sentido "democrático" de su organización, puesto que el jefe, más que fungir como autoridad, era una especie de coordinador con poderes limitados y sujeto a la voluntad del conjunto de la población (Lehm, 1999: 22); Block señala que los jefes "*actuaban fundamentalmente como armonizadores y consejeros, antes que como gobernantes*" (Block, 1997: 62). Pero esta característica orgánica de ninguna manera le restó vitalidad étnica ni política al interior de sus relaciones con otros pueblos del ámbito regional, puesto que desde antes de la instalación del sistema misional durante la administración colonial, los mojeños estuvieron en la cúspide de las jerarquías interétnicas.

Esta cualidad en las articulaciones supracomunales, de alguna manera se conserva en la actualidad, por lo menos para los pueblos de indígenas de la amazonía, donde si bien existe una estructura orgánica de carácter regional con legitimidad, el nivel intermedio, es decir, las subcentrales indígenas, actúan con mucha autonomía respecto a la primera y a su vez la organización comunal opera bajo una condición similar de autonomía respecto a la subcentral indígena a la que está afiliada.

La marcha indígena, hacia su interior no exhibió los conductores natos que es de esperar en movilizaciones de esta envergadura, pues los líderes que descollaron lo hicieron especialmente hacia afuera, ante el gobierno, ante los otros sectores sociales, ante los colectivos sociales que se difuminaron y se articularon a su manera, ante la sociedad civil en su conjunto. Estos líderes que operaron como carta de presentación de la marcha indígena hacia afuera, sin desmerecerlos en absoluto, emergieron en parte por la necesidad de interlocutores individualizables, ante la necesidad de contar con nombres para la vocería de la marcha, para el diálogo con el gobierno, para el contacto con el resto de la sociedad.

Al interior de la marcha indígena, hubo un cierto grado de horizontalidad en las decisiones de cada regional participante, lo cual se debió fundamentalmente a dos factores:

- 1) La vocación autónoma de los pueblos indígenas. Vocación esta de la que ya dimos cuenta párrafos adelante y que en lo operativo hace las funciones de regulador del poder orgánico, lo cual a su vez, en cierta forma limita la conformación de estructuras demasiadas verticales.
- 2) La composición plurinacional del contingente. La marcha indígena fue el escenario de la plurinacionalidad por excelencia tanto en su composición como en su sentido, y si bien ese carácter fue un capital de alto valor de la marcha, también le planteó retos a la marcha en sí, como el de lograr consensos amplios, el definir agendas comunes, el delinear discursos afines, etc.

Fue precisamente en respuesta a esta composición de carácter étnico, que para la conducción de la marcha indígena diseñaron una estructura en cierta forma "corporativa": la Comisión Política. El nombre de esta estructura orgánica de conducción (Comisión Política) ya sugiere su carácter temporal y no institucional. Esta estructura, en la práctica se constituyó en un factor de horizontalización tanto de los mecanismos de toma de decisiones, como también de la jerarquía de los responsables regionales, todos con el mismo nivel formalizado, al extremo que la coordinación y convocatoria a reuniones de la Comisión Política, lo ejercía el Comité de Marcha, una estructura meramente operativa, por tanto de menor jerarquía.

Incluso, cualquier pretensión de edificarse un liderazgo particular al interior de la marcha, que indudablemente lo hubo y es legítimo, resulta una tarea especialmente difícil, puesto que no es sencillo conjugar variables orgánicas relacionadas con visiones, prácticas, dinámicas, donde cada pueblo sustenta sus propias peculiaridades. Estas barreras si bien son una limitante, pero también evitan la emergencia de caudillismos totalitarios.

A propósito de particularidades étnicas, a lo largo de la marcha indígena, los líderes de cada regional debieron buscar equilibrios operativos entre: la cultura empeñosamente negociadora del pueblo Guaraní; o la firmeza del pueblo mojeño en el cumplimiento de las decisiones tomadas; o los ritmos acelerados del pueblo Takana en el cumplimiento de los objetivos trazados, o la actitud de baja diplomacia del pueblo Ayoreo, etc. Para la conducción orgánica, cada una de esas dinámicas propias requiere también un determinado perfil en sus líderes.

Es cierto que en la marcha de 1990, hubo conductores jerárquicos en su interior como el emblemático Ernesto Noe, su compañera Carmen Pereyra y el dirigente Marcial Fabricano (quien posteriormente se desvinculó de la línea orgánica del movimiento indígena para responder a otros intereses), pero tampoco existió un caudillo propiamente dicho, puesto que la conducción tuvo una dirección compartida por al menos tres líderes, en el que también estuvo incorporado el sirionó Tomás Ticuazu.

Pero también corresponde señalar que la composición étnica de aquella marcha no logró la diversidad alcanzada en el 2011, puesto que el grueso de los participantes provenía de los pueblos indígenas de Mojos, especialmente mojeño-trinitario y mojeño-ignaciano, aunque sí hubo representación de algunos otros pueblos en calidad de apoyo y no siempre se mantuvieron de principio a fin (Contreras, 1991). Por tanto la marcha fue conducida en base a los conductos regulares ya existentes en la región mojeña previo a aquella histórica marcha indígena.

En esta caracterización relativa al liderazgo en el interior de la marcha indígena, enfatizamos que la búsqueda de equilibrios fue determinante en el éxito de la marcha. Con esto no se pretende negar que hayan existido ciertas tensiones de diversa índole entre regionales, entre líderes e incluso entre los ritmos orgánicos, pero la búsqueda de consensos a través del debate amplio, hasta lograr acuerdos, contribuyó a superarlos o al menos a minimizarlos lo suficiente como para conservar la cohesión orgánica de la marcha indígena y del mismo movimiento indígena, más allá del trayecto recorrido por los marchistas.

En esta caracterización, de ninguna manera se pretende negar la emergencia de líderes que, en razón a una serie de atributos personales, paulatinamente se constituyeron en referentes para la marcha indígena y que a través de su capacidad de análisis y su contribución de ideas y propuestas, su palabra en determinados momentos haya pesado más, pero ello en ningún momento debilitó el grado de horizontalidad interregional percibido a lo largo de la marcha.

Pero también hubo regionales que en virtud a una serie de cualidades orgánicas y de la cualificación de recursos humanos de la que eran portadoras, como su grado de organización, su capacidad propositiva, su firmeza en los momentos más difíciles, su capacidad de convocatoria, etc., sobresalieron respecto a otras. No obstante, estos rasgos de diferenciación, de ninguna manera se sobrepusieron a las decisiones por la vía del consenso.

Un rasgo que dice mucho del grado de democracia ejercida al interior de la marcha indígena, fue la recurrencia a la asamblea general de la marcha para la toma de decisiones sobre los temas de mayor relevancia. A esto último responde por ejemplo la determinación de dialogar con el gobierno en el trayecto de la marcha indígena, condicionado a la participación general de los marchistas, aunque ya en la ciudad de La Paz debieron ceder ante el condicionamiento del gobierno a dialogar solo con una comisión de la marcha bajo argumentos de limitaciones logísticas, como el espacio disponible en el palacio de gobierno.

Liderazgo indígena en la sociedad civil.

Un plus de la marcha indígena a favor del mismo movimiento indígena en conjunto, fue el reconocimiento social de un liderazgo emergente con perspectiva nacional. Es cierto que hubo gente que respaldó la marcha por una motivación utilitarista y que la oposición aprovechó este momento histórico para reposicionarse, pero una buena parte de la población boliviana creyó en la causa indígena, creyó en la capacidad de lucha del movimiento indígena, creyó en la moral del movimiento indígena y lo asumió como un referente a seguir, y por eso lo apoyó de manera militante.

La espontaneidad de la muchedumbre aglomerada a lo largo de las calles de la ciudad de La Paz hasta la plaza San Francisco, dicen de esta situación. La multitud convergió sin otro referente de articulación que la causa indígena y el descontento de esta multitud con la gestión del poder. Después de mucho tiempo el país volvió a ser testigo de una movilización convergente, ante la cual no pudo ni quiso quedar indiferente y lo hizo con tal elocuencia que, acciones contestatarias como el bloqueo de Yucumo o la contramarcha del 12 de octubre emprendida por sectores afines al partido de gobierno, no mellaron la legitimidad de la marcha indígena.

En términos tangibles, la marcha indígena logró el respaldo social de dos sectores que más o menos hacen al conjunto de la población en cuanto a su composición:

- 1) El sector orgánico, es decir aquella parte de la población identificada con la marcha indígena que respondían a estructuras orgánicas formalmente establecidas, como los maestros, juntas vecinales, etc., los cuales se valieron de dichas estructuras para convocar la movilización de respaldo a la marcha indígena.
- 2) El sector, por llamarle de alguna manera, “no orgánico” en el sentido convencional, conformado por colectivos sociales de diversa razón de ser, que activaron de manera presencial a través del contacto social directo (ecologistas y otro tipo de activistas) y también los que activaron a través de las redes sociales, conglomerados virtuales, cuya capacidad de incidencia es cada vez mayor. Pero también estuvo la población que participó de manera espontánea (amas de casa, comerciantes, estudiantes, funcionarios de instituciones públicas y privadas, etc.).

Este sector “no orgánico”, pese a constituir un segmento social con una estructura de articulación en cierta forma coyuntural y muy condicionada a determinadas temáticas, con una vinculación hasta casual, quizá sea el que haya causado mayor inquietud al gobierno precisamente por su capacidad de movilización espontánea y el sentido de su discurso contestatario.

El respaldo de la población a la marcha indígena, de alguna manera fue retribuida, puesto que el movimiento indígena con su marcha contribuyó también a la rearticulación de sociedad civil y el fortalecimiento de su rol de control social, el cual en estos últimos años se había debilitado especialmente entre el sector orgánico de la población. Probablemente el debilitamiento del control social esté relacionado con un efecto contraproducente de la estrategia de gobierno dirigida a la fusión del Estado con la sociedad civil, encarada en los términos de la tesis del “Estado integral” planteado por el vicepresidente del Estado Plurinacional.⁴³

⁴³ Ver documento de referencia en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/discursos_ponencias_8.pdf

El movimiento indígena proyectó a través de la marcha indígena un liderazgo de alcance nacional y lo hizo sobre la base del sentido de sus demandas que terminaron constituyéndose por un lado, en una propuesta de respuesta a la problemática del medio ambiente, la cual en términos generales cuenta con un respaldo social mayoritario; pero por otro lado también proyectó un liderazgo de carácter político y perfiló un proceso de recomposición política al interior de los sectores sociales.

Aunque corresponde señalar que este respaldo de la población y sus colectivos sociales respecto a la propuesta medioambiental planteada por la marcha indígena, tiene aún muchos pendientes por consensuar, por ejemplo, en materia ambiental los pueblos indígenas parten de un enfoque muy distinto al de la sociedad globalizada, tanto en la concepción de la problemática como en la metodología de acción: uso efectivamente sostenible de la naturaleza dirán los unos, y protección total de la misma dirán los otros.

Desde la perspectiva indígena, el cuidado del medio ambiente responde a una manera de relacionamiento de los humanos con la naturaleza, por tanto, la actitud ambiental emerge a partir de una forma de vida. De modo que el ecologismo indígena no se restringe a un conjunto de hábitos practicados por simple convencionalismo, no se trata de exhibir actitudes de protocolo, sino que más bien es parte intrínseca de un modelo de vida distinto, de un modelo de desarrollo distinto, de una concepción del entorno natural distinta.

Algún medio de comunicación y alguna "analista" a través de otro medio de comunicación, criticaron la supuesta incongruencia ecologista de los indígenas debido a que algunos de éstos botaron sobre la carretera o a media calle el envase plástico de algún refresco invitado por la población solidaria. Cuánto sesgo, cuánto etnocentrismo en el análisis del hecho señalado. Para empezar, la cultura indígena en su comunidad, especialmente las más alejadas de los centros urbanos, genera muy poco de este tipo de desechos contaminantes, y no tanto por una cuestión de conciencia o no conciencia, sino por una funcionalidad a sus modos de vida, por tanto los hábitos de éstos son funcionales al medio ambiente. Si un indígena en su comunidad debe envasar un producto, el envase lo construirá con materiales vegetales (hoja de palmera por ejemplo) y cuando se inutiliza lo tira al suelo (tal como lo hizo con la bolsita en la calle), si se toma un coco o sorbe una toronja, los residuos los tira inmediatamente al suelo, pero con este hábito está contribuyendo a la fertilidad de la tierra porque se trata de un residuo orgánico, por tanto el acto en cuestión facilita el crecimiento de las plantas, que a su vez absorben CO₂, que a su vez permite la seguridad alimentaria de esa familia o de otras en la comunidad y así una cadena que hace al sistema estructural de sentido ecológico.

La problemática del medio ambiente en términos estructurales no es tirar o no tirar bolsitas plásticas al suelo, esto no es más que ecologismo *fashion* (si le hace el término), se trata de los impactos del sistema económico en el que se vive, del impacto de los modelos de vida que socialmente se ejerce: en la ciudad, el refresco producido viene en una bolsa o un vaso plástico, en la comunidad indígena el refresco producido (por ejemplo un cítrico) viene en una envoltura vegetal no sólo degradable, sino también fertilizante.

No obstante estos pendientes y las diferenciaciones de enfoques, en algunos casos contrapuestos, no constituyeron un obstáculo para la articulación de activistas ecologistas en torno a la marcha indígena, pues convergieron desde aquellos ecologistas con visión más paisajística de la naturaleza, hasta aquellos que sustentan una relación interactiva de respeto con el medio ambiente.

Pero también estuvo involucrada en esta temática y su respaldo dio crédito a la propuesta medioambiental que llevó implícita la marcha indígena, aquella parte mayoritaria de la sociedad que sin ser orgánica, sin formar parte de un colectivo específico, ni ser formalmente activista, constituye opinión pública imprescindible, constituye aprobación o desaprobación de una gestión de gobierno y constituye incidencia cuando debe emitir su voto en los eventos electorales.

Este sector mayoritario de la sociedad, probablemente a partir de la marcha indígena asuma una actitud más públicamente crítica ante las políticas públicas que no incorporen la temática medioambiental como uno de los factores medulares y por consiguiente esté más pendiente acerca de lo que se hace y cómo se lo hace, o también acerca de lo que no se hace al respecto. Por tanto, es probable que a partir de la realización de la marcha indígena, el medio ambiente constituya un componente más central en las distintas agendas institucionales y en los programas de gobierno.

En términos políticos, el movimiento indígena también proyectó un liderazgo basado sobre todo en un descontento social por la forma de gestión del poder en la actual gestión de gobierno y el direccionamiento que ha emprendido el proceso de cambio por el que apostaron especialmente los sectores sociales populares del país.

En el sentido más político, la propuesta implícita del movimiento indígena expresada a través de la marcha indígena, fue el ejercicio del control social en términos de sociedad civil sobre aspectos fundamentales, como el ejercicio de los derechos humanos tanto individuales como colectivos, mayor consistencia institucional con el carácter plurinacional del Estado, la participación real de la sociedad en las decisiones de alcance estructural, etc.

En consecuencia, el movimiento indígena lideró a través de la marcha un ejercicio implícito de control social sobre los órganos del Estado, cuestionando las carencias y rechazando los excesos, y en esta línea se sintieron identificados y se sintieron representados sectores especialmente de carácter orgánico como la COB, maestros, gremialistas, Juntas Vecinales, etc. Pero está claro que también otro tipo de agrupaciones, buscaron establecer cercanías, como los partidos políticos de oposición a la actual gestión de gobierno, con la intención de conseguir réditos político-electorales a costa de una movilización a la que finalmente no lograron acceso.

Probablemente estos sectores orgánicos e incluso los no orgánicos que respaldaron la marcha indígena, hayan ampliado sus expectativas sobre la capacidad de incidencia política del movimiento indígena, por lo que es posible que algunos de estos hayan quedado con algún grado de frustración ante la actitud del sector indígena estrictamente circunscrita al cumplimiento de los objetivos establecidos en su plataforma de demandas, pese a las condiciones políticas favorables que ofrecía la coyuntura. Pero también es probable que otros sectores orgánicos y no orgánicos, intuyan que dicha coyuntura más bien ofrecía condiciones para el inicio de procesos de mediano plazo dirigidos a la construcción de proyectos políticos alternativos, o en todo caso, para diseñar agendas de reorientación del actual proceso de cambio.

Finalmente, el movimiento indígena también movilizó para esta marcha, instancias orgánicas que aglutinan a las juventudes y éstas igualmente jugaron un rol protagónico a favor de la marcha indígena. Su capacidad de convocatoria, su nivel de incidencia y el dinamismo de sus acciones, se constituyeron en un referente especialmente entre la juventud a nivel nacional. Por lo que se podría hablar de un liderazgo de carácter generacional, porque no sólo motivó la movilización de sectores juveniles orgánicos como los estudiantes universitarios, sino que también logró interpelar a una variedad de pequeños colectivos sociales juveniles y probablemente también a jóvenes desvinculados de algún tipo de estructuras orgánicas.

Indudablemente que muchas de estas confluencias sociales en torno a la marcha indígena estuvieron marcadas por su carácter circunstancial y por tanto efímero, pero también habrá casos en que aquel respaldo social contenga rasgos con opciones más duraderas, cuya concretización dependerá en gran medida de la coherencia en el comportamiento del movimiento indígena a futuro y su capacidad para articularlos.

Perspectivas políticas del movimiento indígena.

Vaya a saberse si la siguiente alocución tenga un carácter premonitorio, ya sea en términos estrictos del texto o en un sentido más amplio, porque los nombres que refiere la alocución pueden ser al final de cuentas una forma de referenciar al movimiento indígena mismo, de donde podrían emerger figuras políticas que lideren su movimiento, su región e incluso al país:

Yo quiero decirle al gobierno que lo hizo muy importante a Celso Padilla, lo hizo importante a Adolfo Chávez, lo hizo importante a Pedro Nuni, lo hizo importante a Fernando Vargas. Hoy estamos muy cotizados, cuánto cuesta un spots, el minuto cuánto cuesta, el segundo cuánto cuesta, quién sabe, haber los medios..., 12 dólares el segundo, pero nosotros hemos calculado que cada spots que nos pone como grandes opositores al desarrollo del país, dura más de 3 minutos..., haber eso cuánto cuesta..., cuánto valemos nosotros. Nosotros (que) queremos promocionar a líderes..., aprendamos eso, porque uno de los cuatro será el posible presidente del Estado Plurinacional. (Intervención del dirigente indígena Celso Padilla, en una sección del diálogo gobierno-marcha indígena instalado en San Borja)

Ya se indicó que el movimiento indígena a través de la VIII Marcha Indígena perfiló un liderazgo a nivel nacional, sin embargo para concretizarlo deberá tener previamente la capacidad de dar respuestas no sólo a las expectativas de carácter sectorial, sino también a aquellas de alcance nacional. Por ejemplo, la reorientación o en su defecto la construcción de una agenda nacional en la que el movimiento indígena participe de manera activa y propositiva, forma parte de los retos inmediatos, pero también aguardan otros retos correlativos, como la generación de programas políticos coherentes dirigidos a reencauzar el actual proceso de cambio o el dotar de contenido a un proyecto alternativo de desarrollo, más allá del actual discurso.

En la medida que el movimiento indígena logre sus objetivos planeados e incrementa la credibilidad ciudadana sobre su rol político en tanto sociedad civil, también reforzará los actuales y los posteriores liderazgos, de modo que le permita ampliar el espectro de participación en las decisiones estratégicas de la vida de nuestro país.

Pero estas perspectivas se ampliarán más aún en la medida que se fortalezca la unidad de los pueblos indígenas de tierras bajas y se consolide la alianza con las naciones originarias de tierras altas a través de la CONAMAQ y otros sectores con visiones afines.

7. Liderazgos emergentes de la marcha indígena.



Marchas indígenas, escuela para la emergencia de nuevos liderazgos. Foto: Roberto Morales



Pasa a paso, emergen nuevos líderes hombres y mujeres. Foto Gustavo Salas.

8. Participación de la mujer en la marcha indígena y relaciones de género.

El movimiento indígena de la amazonía boliviana cuenta con referentes de liderazgo femenino que han dejado huellas a lo largo de su historia, aunque estos referentes quedaron prácticamente invisibilizados ante los ojos del resto de la sociedad en el país. Es en este sentido que la memoria larga de estos pueblos amazónicos conservan vivo el legado de mujeres que emergieron de su seno, como la mártir mojeña Nicolaza Noza de Cuvene, quien a fines del siglo XIX reforzó el liderazgo de su esposo en la resistencia a la opresión de parte de la sociedad blanca-mestiza y del mismo Estado contra el pueblo mojeño; o la también mojeña Lorenza Congo, que en base a su carisma y empeño por vitalizar la cultura y dignidad de su pueblo, se constituyó en una líder incuestionable, llegando a ser elegida como la primera y única mujer Corregidora del Gran Cabildo Indígenal de San Ignacio de Mojos.

En la misma región de Mojos, fue también emblemático el liderazgo espiritual de Ana Teco, quien lideró en 1984 uno de los últimos movimientos masivos de búsqueda de la Loma Santa, reincorporando en las lógicas de resistencia indígena el rol tan preponderante de los líderes espirituales (denominados chamanes) de la época ancestral. Como resultado de este movimiento milenarista, los pueblos indígenas de Mojos fortalecieron el proceso de reocupación de sus antiguos espacios territoriales, semi abandonados durante la época del sistema misional, evitando de ese modo que estos espacios sean dotados a ganaderos de la zona o concesionados a empresas madereras.

Si consideramos el carácter tradicionalmente patriarcal de la cultura de muchos de los pueblos indígenas de la región amazónica, la emergencia de estas líderes indígenas debió encaminarse en condiciones desfavorables, de ahí la discontinuidad de la presencia de mujeres en cargos jerárquicos en la historia de la organización indígena. Aunque en esta última década tiende a revertirse esta tendencia intermitente.

En la época más contemporánea y específicamente en esta última década, la presencia de mujeres en los espacios tanto orgánicos como políticos en la región amazónica, se incrementó significativamente. De ahí que por ejemplo sean mu-

jes la presidenta y vicepresidenta de la regional indígena CPEM-B (Bertha Vejarano y Miriam Yubánure, respectivamente), o la capacidad de incidencia política a nivel departamental de la Central de Mujeres Indígenas del Beni, conducida por la dirigente Melva Hurtado del pueblo moré. Así como también la elección de la líder indígena Élide Urapuka como alcaldesa del municipio de Ascensión de Guarayos, u otras líderes mujeres que ejercen como Concejales Municipales en varios municipios de tierras bajas, Asambleístas Departamentales en Santa Cruz y Beni, además de diputadas suplentes que periódicamente ejercen la titularidad.

Sin embargo, lo señalado hasta aquí, de ninguna manera pretende ocultar el hecho que las condiciones para la emergencia de líderes mujeres entre el mundo indígena, son mucho más desfavorables para las mujeres y ello se ve reflejado en la composición tanto porcentual como cualitativa de cargos directivos de la organización indígena. No obstante, esta limitante estructural, tampoco invalida el incremento significativo del nivel de participación de las mujeres en los espacios orgánicos y políticos, y otros como el control social, el control del territorio indígena y la acción política, como la marcha indígena.

La participación de la mujer en la marcha indígena, también generó polémica en el país y se constituyó en tema de debate entre quienes aduciendo aspectos humanitarios cuestionaban la presencia de la mujer en la marcha en razón a que estaban expuestas al enorme sacrificio que ello implica, y quienes justificaban el derecho político de las mujeres a participar activamente en todos los espacios de incidencia y toma de decisiones, entre ellos la marcha indígena.

Pero también se apeló a argumentos culturales a favor y en contra de la presencia de mujeres en la marcha, evidenciando una vez más la contraposición de lógicas entre los patrones culturales del mundo indígena y el de la sociedad globalizada. Por su parte el gobierno, valiéndose simplemente de acusaciones, como la sindicación en sentido que “las mujeres son obligadas a participar” o que “las mujeres y niños son utilizados como carne de cañón con fines políticos”, pretendieron sin éxito deslegitimizar la marcha indígena.

A propósito de esta improductiva polémica, la presidenta de la CPEM-B fue categórica al señalar los motivos de la participación de la mujer y los niños en la marcha indígena:

(...) estoy marchando con bastante dificultad, estoy en mi octavo mes de embarazo, pero estoy peleando para que también mis hijos puedan tener un territorio, un espacio donde puedan trabajar. A nombre de todas aquellas mujeres indígenas que nos esperan en las comunidades, estamos aquí hermanos, de pie y firmes para decirle a nuestro presidente indígena..., que un día nos equivocamos pensando que de verdad este pueblo boliviano realmente cambiara su modo de vivir, porque como indígenas siempre hemos sido atropellados, siempre hemos sido hu-

millados y no es posible hermanos que en esta etapa sigamos siendo pisoteados y por eso estamos aquí, firmes al lado de nuestros hijos, luchando para que los territorios indígenas se tengan que respetar y usted como Defensor del Pueblo escuche nuestra voz en vivo, aquí, lo que queremos manifestar las mujeres. A pesar que hemos tenido dificultades, ya al segundo día hemos perdido un hermano joven que podía ser un gran líder de este movimiento indígena, pero como él hay muchos más acá detrás de nosotros y estamos cargando nuestros hijos para que puedan ser herederos de los que hoy los padres, de lo que hoy las madres estamos sufriendo. Hermanos y hermanas..., ¿es cierto que acá las mujeres estamos aquí por decisión propia y por costumbres de los pueblos indígenas? ¡Siii! (respuesta unánime de las marchistas conglomeradas)

Pedimos señor Defensor del Pueblo que a través de usted que defiende los derechos colectivos del Estado Plurinacional y de todas las mujeres y de todos los niños, que este gobierno pueda atender las peticiones que estamos haciendo nosotros en el pliego petitorio, porque no son derechos ajenos hermanos, son derechos que la Constitución nos permite y nos reconoce. Derechos hermanos que también un día hemos votado hermanos por una nueva constitución y esas leyes que hoy están siendo pisoteadas por nuestro propio presidente. Por lo tanto, Defensor del Pueblo, las mujeres estamos firmes, vamos a continuar firmes al lado de nuestros compañeros varones porque así es la cultura de los pueblos indígenas, porque así estamos hermanos organizados. Muchas gracias Defensor de Pueblo por haber bajado aquí a escucharnos y tenga que desmentir a toda esa gente del gobierno que habla a nombre de las mujeres (diciendo) que somos usadas, que estamos siendo discriminadas; por qué recién se preocupan de nuestra salud cuando en nuestras comunidades tampoco somos atendidas, por qué se preocupan de nuestros hijos que no toman leche, y cuándo se han manifestado, cuándo se han preocupado por esos niños que siempre han sido olvidados en las comunidades indígenas y por eso estamos aquí, para decir a esa gente del gobierno que no sean mentirosos, que si quieren preocuparse que se preocupen cómo vivimos diariamente en nuestras comunidades y los que tenemos los territorios, no es gracias a ningún presidente hermanos, es gracias a la lucha y sacrificio que hacemos los pueblos indígenas. (Alocución realizada ante el Defensor del Pueblo en una asamblea general de la marcha indígena realizada en la comunidad Totaisal)

Con la bandera encabezando la marcha indígena.

En su rol de portabandera, doña Aidé Ortiz considera que es al mismo tiempo una responsabilidad y un privilegio, además está consciente que las mujeres a través de ella están representadas en un puesto a la vanguardia de la marcha.

(...) yo porto la bandera y voy adelante, esa es mi responsabilidad (...) No pueden ir puros varones adelante porque hay equidad de género y como mujeres también tenemos derecho y como mujer también tenemos que cumplir un deber y de esta manera es que voy adelante con la bandera boliviana.

Doña Aidé, en su condición de marchista, de mujer, de portabandera, de dirigente, de madre y de abuela, no duda en responder afirmativamente en sentido que las mujeres indígenas estuvieron representadas en la plataforma de demandas planteada por la VIII Marcha Indígena al gobierno. Desde su percepción, al igual que ella fue portadora de la bandera, la plataforma de demandas de la marcha indígena es portadora de los sueños y expectativas de las mujeres indígenas, porque lo que exige es el respeto a los territorios indígenas y de todo el conjunto de derechos indígenas plasmados en la Constitución Política del Estado.

Es la familia quien marcha.

En el mundo indígena, el individuo es un referente valedero especialmente en los términos más operativos de las relaciones sociales, porque es la familia a quien se concibe como el componente unitario en el imaginario social. Esta concepción de la sociedad al interior del sistema de comunidad, guarda estricta correspondencia con la filosofía de lo colectivo, como principio articulador y esencia dinamizadora de las relaciones socioculturales entre este sector.

En las relaciones sociales entre los pueblos indígenas, especialmente los de la amazonía, este principio edificador del tejido social, se expresa prácticamente en todas las actividades, ya sean éstas particulares o comunales, desarrolladas al interior de la comunidad y del territorio, es decir: festividades, trabajos comunales, acciones de control del territorio, reuniones comunales en la que regularmente participan ambos esposos, pero también se expresa en las movilizaciones reivindicativas, como las marchas indígenas.

Por lo que la participación de la mujer, el varón y los hijos, es decir, la familia, en el proceso de movilización del movimiento indígena, es una práctica común y responde a patrones culturales como los ya señalados, pero también a la necesidad de defender el territorio y los derechos indígenas en conjunto, aspectos estos donde la mujer exhibe mayor sensibilidad:

Bueno, en esta marcha se ha visto más mujeres. Hay igual de hombre y mujeres y hay más que todo niños. Están viniendo, especialmente del TIPNIS han venido bastantes mujeres, no les ha interesado que estén embarazadas, que estén con sus niños, porque ellas quieren sentirse seguras de su territorio, de que están de ida a defender su territorio para el futuro de sus hijos que están naciendo, que ya vienen en camino (...), ahí se ve el interés en la defensa por proteger y cuidar la casa grande donde vivimos. (Testimonio de Miriam Yubánure)

No obstante, antes de emprender la participación en una marcha, es principalmente la mujer quien toma recaudos para garantizar la seguridad y el seguimiento a sus hijos mayores cuando estos quedan en casa, igualmente para la seguri-

dad de sus enseres domésticos. Asimismo, es la mujer quien toma la iniciativa en la provisión de alimentos para el camino, quien logra algún recurso para urgencias en el trayecto de la marcha (vende productos agrícolas, gallinas o alguna artesanía). Durante la travesía de la marcha, es la misma mujer quien usualmente administra esas provisiones y esos recursos.

Pese al mayor arraigo de la mujer a su hogar, a su comunidad y a su territorio, se conoce de muchísimos casos testimoniales que es ésta quien induce y a veces hasta presiona al esposo para que participen en una marcha. Al parecer la mujer tiene más desarrollada la sensibilidad respecto al factor seguridad territorial por la necesidad de garantizar un territorio seguro para los hijos, y es esta sensibilidad la que lo motiva a movilizarse por su defensa. Esta situación es muy clara cuando la comunidad toma acciones de control del territorio, donde mayormente son las mujeres quienes encabezan las acciones cuando hay que repeler el avasallamiento de tierras o el saqueo de los recursos naturales en sus espacios territoriales.

Pero también se conoce de varios casos en que por razones de funcionalidad, el varón se quedó a trabajar con el fin de financiar la participación de la esposa o de la familia en conjunto en la marcha indígena. El esposo de la marchista Dora Luz Lto, continuó ejerciendo su trabajo de taxista y de los ingresos obtenidos enviaba una parte para las necesidades de ella a lo largo de la marcha; lo mismo ocurrió con el padre de Esmeralda Rivera del pueblo sirionó, quien durante la marcha financió a través de su trabajo gastos de participación de prácticamente toda su familia.

Las mujeres sostuvieron el ritmo de la caminata, soportaron los rigores climáticos y pudimos constatar presencialmente cómo algunas se negaban a ser facilitadas con transporte motorizado cuando se pretendía evitarles la dureza del recorrido. Fue realmente asombrosa la fortaleza física y también moral de la mujer expresada en esta marcha: primero, sosteniendo el ritmo del recorrido de la marcha en cada una de sus jornadas (muchas cargadas de niños en brazos), pero además, una vez concluido el tramo a recorrer en tal jornada, esas mismas mujeres asumían el rol de la preparación de alimentos, de aseo de los niños, de lavado de ropa, preparaban la cama para el descanso (tareas en las que usualmente poco se involucran los varones) y además solían participar de las usuales reuniones de evaluación y socialización de información relacionada con la marcha.

El valor moral de las mujeres marchistas solía expresarse también cuando la marcha se detenía por algunos días en un determinado lugar por motivos como por ejemplo el diálogo con la comisión del gobierno en San Borja, o el sitio en Chaparina, donde eran ellas quienes en las reuniones de análisis y toma de decisiones, imbuían valor y motivación para continuar con la movilización.

Otro de los aportes valiosos de la mujer al interior de la marcha indígena, fue la capacidad administrativa que demostraron en materia logística. Fueron las mujeres quienes asumieron el rol de administrar y distribuir los productos alimenticios, agua, medicamentos y otros conseguidos, muchas veces tuvieron que regular su uso con mucha rigidez ante la escasez de los mismos y/o prever iniciativas de gestiones anticipadas para evitar carencias de los mismos.

Si bien es elogiable el esfuerzo de la mujer en la marcha indígena, es también inocultable la sobrecarga de tareas y responsabilidades a la que se encuentran expuestas las mujeres aún en los espacios de movilización reivindicativa. Esta situación está íntimamente relacionada con la situación de recarga laboral de las mujeres en comunidades indígenas, hecho que amerita un debate de nivel estructural, puesto que la visibilidad de la mujer en la marcha indígena, demanda de éstas un esfuerzo multiplicado. Esto, pese a los avances significativos observados al menos en la marcha indígena en lo que respecta al reconocimiento del aporte sociopolítico de la mujer.

De modo que la mujer al interior de la marcha, asumió de manera simultánea al menos una triple ocupación: 1) sobre el desarrollo de la marcha en sí con sus objetivos planteados; 2) sobre el componente logístico (alimentos, medicamentos, etc.) tan vital para la continuidad de la marcha y; 3) sobre la atención de sus hijos presentes en la marcha y más aún cuando éstos se enfermaban, pero también la preocupación de su casa temporalmente abandonada o sus hijos que quedaron en ella. Esta situación de la mujer en la marcha indígena, sin duda constituye una limitante para una mayor participación en los espacios de toma de decisiones, excepto para las dirigentes que, lo tengan o no más aliviadas estas preocupaciones, participaban activamente en dichos espacios.

Incluso el proceso de diálogo con el gobierno sobre la plataforma de demandas planteadas por los pueblos indígenas, tuvo quizá como momento de mayor posicionamiento, cuando los argumentos de oposición a que la carretera atraviese el TIPNIS fueron planteados por cuatro comunarias de base provenientes de este territorio: ellas testimoniaron a partir de sus propias vivencias y los patrones culturales que los arraiga al territorio, acerca de los impactos materiales y espirituales que ya empiezan a sufrir actualmente, pero prevén que se profundizaría si su territorio fuese atravesado por una carretera. Aquel fue un momento de mucha emotividad y puso en entredicho los argumentos rígidamente técnicos que sostenía la Comisión de Alto Nivel que envió el gobierno. Aquél momento fue tan evidente cómo lo técnico sucumbió ante lo humano, pero pese a ello el gobierno persistió en su intransigencia.

Cuando se es al mismo tiempo madre y defensora del territorio.⁴⁴

Qué tiene que ver una quinceañera con las marchas indígenas? Quizá mucho, si la aludida es Leyina Inra, la niña del pueblo Yuracaré que nació a medio camino en la segunda marcha de los pueblos indígenas de tierras bajas ocurrida el año 1996.

Marcha aquella que logró la promulgación de la Ley INRA en la cual se reconoce la propiedad colectiva de los territorios indígenas sujetos a un proceso de saneamiento y titulación que pese a su avance significativo, aún no concluye. Leyina lleva su nombre en honor a esta ley agraria.

Leyina nació exactamente el 3 de septiembre de 1996, o sea, quince años atrás, marcada por esta particularidad reivindicativa de la larga lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos fundamentales. Debido a ello, su nacimiento se constituyó inmediatamente en un emblema de la búsqueda de respeto al territorio y a la dignidad de los pueblos indígenas, su llegada a este mundo en plena marcha, de alguna manera representó la emergencia política de estos pueblos y su búsqueda de reconocimiento de la plurinacionalidad del país, iniciada ya en 1990.

El objetivo central de aquella movilización, de 1996, fue el reconocimiento jurídico de la propiedad colectiva de los territorios indígenas con el fin de evitar el despojo del que eran objeto, es decir, la defensa del territorio, tal cual ocurrió cinco años antes con la primera marcha indígena. Por eso marcharon de manera conjunta entre hombres, mujeres y niños, respondiendo a una práctica muy propia de estos pueblos, donde el sentido de la colectividad y la participación se expresa desde el núcleo familiar hasta las configuraciones territoriales y las construcciones identitarias más amplias.

Entre el contingente de marchistas de aquel año, participaba Gladys Nogales, mujer yuracaré proveniente del TIPNIS. Junto a su conciencia y a su juventud, esta marchista llevaba un avanzado estado de embarazo, pero caminaba con el convencimiento de su justa lucha y por eso llevaba en la garganta la protesta por el sistemático avasallamiento al suyo y los demás territorios indígenas, por eso caminaba con la determinación de sensibilizar a un Estado históricamente etnocéntrico y monocultural, caminaba con la convicción de lograr condiciones para garantizar la continuidad cultural de su pueblo y todos los pueblos indígenas.

⁴⁴ En base al artículo del mismo autor titulado "Los quince años de una niña indígena marchista" publicado en:

http://www.cipca.org.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=2254:los-quince-anos-de-una-nina-indigena-marchista&catid=131:cipcanotas-2011&Itemid=132

Por eso se sobrepuso a su estado de gestación y encaró la marcha y en el trayecto nació Leyina, su llegada renovó las fuerzas de los pueblos movilizados y ella nació marcada por la lucha para no morir como pueblos.

La VIII Marcha Indígena coincidió con los quince años de Leyina, ha pasado el tiempo, se han sucedido otras marchas indígenas, ha madurado más el movimiento indígena, pero pese a ello, la seguridad territorial de estos pueblos continúa incierta. Los territorios indígenas, primero debieron soportar la reducción drástica de sus espacios territoriales históricos, ante la falta de un reconocimiento jurídico; una vez reconocidos jurídicamente, debieron soportar el avasallamiento por falta de un título agrario; pero ahora que muchos de estos territorios están ya titulados, continúan sufriendo la agresión a su hábitat por la determinación desarrollista del Estado, tal es el caso del proyecto de carretera que pretende partir en dos al TIPNIS.

Esta situación de inseguridad territorial que aún no se supera, fue el motivo de la VIII Marcha Indígena, esta misma situación fue el vínculo de ésta con la segunda marcha y con todas las marchas emprendidas por los pueblos indígenas. Esa es la relación de la particularidad de una niña que el pasado 3 de septiembre del 2011 cumplió quince años, ese es el vínculo de una madre que pese a su estado, se movilizó aquella vez y lo continúa haciendo hasta hoy, pues Gladys Nogales estuvo presente también en la VIII Marcha Indígena.

Leyina crece y es consciente de la lucha indígena y las limitaciones para ejercer los derechos colectivos. Por eso ha comprendido que el acontecimiento de la VIII Marcha Indígena, es mucho más decisivo que el acontecimiento de sus quince años, por eso el 3 de septiembre Leyina lo pasó en su casa y su madre en el seno de la marcha, separadas ambas por más de 200 kilómetros de distancia.

Su madre lleva la marca de la lucha en sus palabras, en sus acciones, en la defensa de su cultura, en la enseñanza que da a sus hijos e hijas. Esta líder indígena se ha formado políticamente en el accionar constante por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y lo ha hecho marchando y militando en su organización territorial. Ha forjado un liderazgo que lo llevó a ocupar cargos dirigenciales en la Subcentral Indígena de Mujeres del TIPNIS, en la Subcentral Indígena mixta del TIPNIS y en el Consejo Educativo del Pueblo Yuracaré, cargos estos en los distintos espacios orgánicos del territorio que durante la marcha se colocó en el centro de la atención nacional e internacional, el TIPNIS.

Lo dijo ella y el resto de los marchistas de la VIII Marcha Indígena, que el sacrificio de la participación en una marcha indígena se justifica por la necesidad de dejar a sus hijos e hijas -obviamente incluida Leyina Inra- un futuro donde éstos pue-

dan continuar viviendo de acuerdo a sus propias formas de vida, por dejar a sus hijos e hijas un espacio territorial donde se ejerza plenamente la libre determinación, reconocida por nuestra Constitución Política del Estado.

El entorno misógino de la marcha indígena.

Estructuralmente la sociedad boliviana, incluido el sector indígena, contiene rasgos misóginos en sus relaciones sociales. Es así que al interior de la marcha no era raro oír expresiones relacionando el cansancio, el rezago o las ampollas en los pies de un varón, con una condición femenina: “parecés mujer”, “ni las mujeres”, etc. Pese a que, como ya lo señalamos, las mujeres marcharon de igual a igual con los varones, pero además muchas lo hicieron en condiciones desventajosas, puesto que debían cargar sus niños la mayor parte del trayecto, porque debido a los roles usuales en el hogar, los niños tienen mayor apego a la madre, prefieren sus brazos, y más aún cuando las condiciones climáticas propia de una caminata, agobia al niño.

No obstante, en opinión de mujeres participantes en la VIII Marcha Indígena, la expresión misógina más agresiva proviene del presidente del Estado Plurinacional, cuando solicitó a jóvenes del Chapare seducir a las mujeres yuracarés del TIPNIS para convencerlas de que la carretera cruce este territorio indígena. La vicepresidenta de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEM-B), en su condición de mujer indígena oriunda del TIPNIS, al respecto señala lo siguiente:

El gobierno piensa que con mandar a la gente de otro lado a enamorarnos, él cree que con eso lo iba a calmar todo, sin embargo nosotras nos sentimos atropelladas por esas palabras que él dijo. Él piensa que somos cualquier objeto, que nos pueden botar, que nos pueden traer, nos puede golpear, nos pueden pisotear, lo cual es una falta de respeto que él haya mencionado eso. Él como autoridad nacional, del movimiento indígena, de todo el país, que nos haya tratado como si fuéramos un objeto, de que cualquier persona va a venir y nos va a enamorar y nos vamos a dejar convencer o comprar a cambio de la carretera (...) Así que él debería retractarse de las palabras que nos dijo, en lo cual como mujeres nos sentimos muy molestas cuando él mencionó ese tema, pero hasta ahora no lo ha hecho, ni de disculparse con el movimiento indígena y menos con las mujeres. (testimonio de Miriam Yubánure)

Aidé Ortiz, presidenta de la Subcentral Indígena Cercado Río Mamoré, aledaña al TIPNIS, reacciona así sobre este mismo tema:

Bueno, para mí esa opinión del presidente es ofensiva y yo creo que él en vez de inculcar que vayan a enamorar a las mujeres indígenas originarias, debería él buscar cómo enamorarse de alguien para que sienta lo que es ser padre, lo que es ser madre, lo que es la vivencia de una pareja, la comprensión que debería de tener un esposo con una esposa, yo creo que eso debería de hacer él en vez de mandar otro a enamorar.

Perspectivas políticas de la mujer a partir de la marcha indígena.

La participación de las mujeres en las movilizaciones indígenas fue una característica manifiesta desde un inicio en 1990, ya lo indicamos que en parte esto responde a un factor cultural de comportamiento familiar entre los pueblos indígenas, pero también responde a que la mujer expresa mayor sensibilidad en la defensa de su territorio, porque ahí se encuentran sus medios de vida, la seguridad alimentaria de su familia, la base de desarrollo cultural y la libertad como pueblo.

Pero además, particularmente la participación de la mujer en las marchas indígenas, les plantea la oportunidad de un espacio de formación política que a lo largo de estas dos décadas de lucha movilizadas, lo supieron capitalizar *"En lo dirigen-cial, a mí me ayuda mucho, porque estoy aprendiendo muchas cosas que más antes no sabía, porque aparte de mi casa, de lavar y cocinar, no sabía más nada. Ahora en la vida dirigen-cial me siento más fortalecida porque conozco varios temas, pero no dudo que voy a seguir conociendo más a profundidad el movimiento indígena (...)"* (testimonio de Miriam Yubánure). Resultado de esa cualificación participativa, fue la presencia de mujeres indígenas en la marcha, ocupando cargos de jerarquía, entre los que destacamos:

- Jenny Suárez, del pueblo Yuracaré: presidenta del Comité de Marcha.
- Justa Cabrera, guaraní y presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB): Vocera oficial de la VIII Marcha Indígena.
- Miriam Yubánure, mojeña-trinitario y vicepresidenta de la CPEM-B: miembro de la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena.
- Bertha Vejarano Congo, mojeña-ignaciana y presidenta de la CPEM-B: miembro de la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena.
- Melva Hurtado, del pueblo indígena moré y presidenta de la Central de mujeres Indígenas del Beni (CMIB): miembro de la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena.
- Nelly Romero, guaraní y vicepresidenta de la CIDOB: miembro de la Comisión Política de la VIII Marcha Indígena.

Si observamos los cargos que ocuparon estas líderes mujeres en la VIII Marcha Indígena, fueron los de mayor jerarquía y ellas mismas provenían de cargos orgánicos de máxima jerarquía a nivel regional y otras a nivel nacional, hecho que por sí solo dice mucho del avance (aunque no suficiente) de las mujeres indígenas en materia de acceso a espacios jerárquicos de decisión. Además estas lideresas cumplieron un rol destacado tanto al interior de la marcha, como en el posicionamiento de las demandas indígenas a nivel de la opinión pública en el

ámbito nacional a través de su participación en debates y otro tipo de espacios especialmente mediáticos.

Miriam Yubánure, respecto a la participación de las mujeres en esta marcha, señala lo siguiente:

Para mí es un gran rol que está llevando la mujer al estar aquí en la marcha, la mujer y cada uno de sus esposos que han venido las señoras, es una gran fortaleza que nos dan a nosotros como organización de que vengan más mujeres y que hayan niños también, pero nosotros no le estamos obligando ni exigiendo de que sí o sí tienen que venir las mujeres, o que tienen que venir las embarazadas o los niños. De ninguna manera se ha exigido, eso se los hemos dejado a cada comunidad (...) Porque nosotros para decirle a una señora embarazada (en la marcha) que se vaya a su casa, lo ven como una discriminación, que no es tomada en cuenta, por ese motivo es que más bien les hemos dado la bienvenida a las señoras que están con nosotros en la marcha, a las embarazadas al menos.

Esta acumulación de experiencias y el fortalecimiento de la participación de la mujer a través de la marcha indígena, constituirá un factor favorable para encarar posteriormente otros retos como su participación en espacios públicos, como por ejemplo las autonomías indígenas.

La continuidad inter generacional de las marchas indígenas.

Pero además del componente de género en la composición social de la VIII Marcha Indígena, también estuvo presente la variable generacional, puesto que la marcha estuvo compuesta por adultos, ancianos, jóvenes, adolescentes y niños hombres y mujeres, aspecto este ampliamente difundido a través de los medios de comunicación y como ya se indicó, polemizado por el gobierno.

Nair Trinidad Céspedes Airubi, nació en plena marcha indígena el año 1990, de modo que a su corta edad fue una partícipe de aquella marcha histórica y 21 años después conserva el mismo espíritu de lucha, aunque motivos de salud le impidieron una continuidad en la VIII Marcha Indígena. Como este caso hubo otros a lo largo de las marchas sucesivas, pero no es sólo el caso de quienes nacen en la marcha, sino también de aquellos niños pequeños que participan de una marcha con sus padres y de mayores lo continúan haciendo. Esto refuerza la constatación de la existencia de una vinculación inter generacional en el proceso reivindicativo y de defensa del territorio y demás derechos de los pueblos indígenas.

Esta continuidad inter generacional, se entiende en el marco de al menos tres componentes: 1) la preservación del sistema de comunidad que da la vitalidad cultural a estos pueblos para ejercer sus formas de vida en torno al territorio in-

dígena; 2) la persistencia de las mismas amenazas en el territorio, es decir, transgresión de sus derechos colectivos y avasallamiento de sus espacios territoriales, tradicionalmente amenazados por el atropello de terceras personas y ahora también por políticas públicas del Estado y; 3) la participación de la familia en las marchas indígenas, donde los niños fijan en la memoria su experiencia actual y lo preservan en muchos casos como un referente insoslayable para el ejercicio del rol político que les tocará desempeñar de mayores.

Por ejemplo, Esmeralda Rivera de 17 años de edad y perteneciente al pueblo sirionó, proviene de una tradición familiar de participación en movilizaciones reivindicativas indígenas que ya lleva tres generaciones. Esta tradición intergeneracional, es testimoniada por Esmeralda de la siguiente manera:

En la marcha del 90, mi abuelo era el cacique de Ibiato y mi abuela que se llama Juana Airubi Sosa, fue la que dio a luz en la marcha y mi tía que se llama Nair Dignidad Céspedes Airubi, fue la que nació en la marcha del 90. Mi abuela Juana Airubi ha estado en la anterior marcha también..., en todas las marchas ha estado mi abuela.... Ahora también está participando. También están participando mi hermano que es dirigente, mi mamá, mis hermanas y mi persona.

La motivación para la participación de esta menor en la marcha, fue la defensa de los derechos indígenas y la necesidad de conocer mejor la realidad del país y del movimiento indígena. Obviamente que su participación en la marcha confrontó incompatibilidades con las obligaciones de sus estudios, pero indica que no podía quedar al margen de una marcha histórica, aunque también reconoce que hubo cierta flexibilidad de sus profesores como para presentarse sólo a dar exámenes. Lo ilustrativo de este caso que no es el único, fue el carácter intergeneracional de la experiencia reivindicativa que forma parte del movimiento indígena, donde participaron su abuela, su madre y ella misma.

A propósito de la participación y los aprendizajes, Dorila Apace, otra marchista indígena joven señala que la marcha fue *“una experiencia para muchos, para los jóvenes porque en mi participación he podido notar la juventud y sabemos que los jóvenes somos los que tomaremos decisiones de aquí a unos años, y tenemos que ir conociendo el proceso que nos van dejando nuestros padres y más que todo intercambiando con jóvenes de diferentes regionales, de diferentes pueblos, de diferentes comunidades”* (Conversatorio, aprendizajes y perspectivas de la VIII Marcha Indígena, organizado por el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, en enero del 2012)

Pero también hubo experiencias que muestran que los sentimientos de pertenencia al territorio no se pierden fácilmente, tal es el caso de la marchista Dora Luz Ito, quien nació a orillas del río Maniqui en territorio tsimane y aún pequeña su familia junto a ella se mudaron al TIPNIS donde vivió hasta sus doce años en

la comunidad indígena Puerto San Lorenzo. Desde esa edad doña Dora Luz vive en el barrio La Niña Autónoma de la ciudad de Trinidad, pero inmediatamente conoció la determinación de iniciar la marcha indígena, se sumó por la defensa del que muchos años atrás fuera su territorio y por el cual continúa sintiendo pertenencia, como una muestra que la identidad no siempre se pierde por la vía de la residencia urbana, ni se diluye el arraigo a un territorio con la distancia de su residencia.

8. Participación de la mujer en la marcha indígena y relaciones de género.



Mujeres actoras relevantes en la Marcha por la defensa de sus territorios.
Foto: CIDOB.



Participación de la mujer en la Marcha. Miriam Yubánure.
Foto Eduardo Justiniano.



Es la familia quien marcha.
Foto: CIDOB.



Mujeres, con los niños a cuestas.
Foto: Gustavo Salas.

9. El encuentro nacional, los bemoles y las proyecciones del movimiento indígena.

A la conclusión de la marcha indígena, la población del país se quedó con la gran interrogante del por qué los marchistas no festejaron su triunfo en la sede de gobierno: la marcha indígena llegó a la ciudad de La Paz entre medio de un recibimiento reservado sólo para héroes; la marcha indígena, a puro mérito, le arrebató al presidente del Estado Plurinacional el título de defensor de la madre tierra; la marcha indígena doblegó la renuencia del gobierno a atender la plataforma de sus demandas, desmitificando con ello el sobredimensionado poder político que se le atribuía; la marcha indígena logró la promulgación de la Ley 180 de Protección del TIPNIS;⁴⁵ no obstante, la reacción del conjunto de marchistas fue casi impasible, apenas unos rasgos de satisfacción expresado en sus rostros, apenas unas palabras formales de conformidad.

La ausencia del típico festejo del vencedor, quizá se debió a la incertidumbre generalizada respecto del real alcance en el cumplimiento de los compromisos por parte del gobierno. Ya antes las organizaciones indígenas acumularon muchos compromisos gubernamentales firmados, muchos acuerdos firmados, normas nacionales promulgadas y un sinfín de promesas que no se cumplieron, o se los cumplió a medias.

Pero también esta ausencia de festejos se debió a que, para el movimiento indígena la realización de la marcha indígena fue una búsqueda de convergencia, no una competencia; la marcha indígena fue una interpelación al abuso de poder, no una pulseta política; la marcha indígena expresó una defensa, más que una conquista. El presidente de la CIDOB fue claro al manifestar que la marcha indígena no está en competencia con nadie, sólo busca el cumplimiento del respeto de los derechos constitucionales.⁴⁶

⁴⁵ En realidad, la Comisión Política de la Marcha Indígena y el gobierno firmaron 14 actas de acuerdos que responden a los 16 puntos planteados en la plataforma de demandas de la VIII Marcha Indígena (dos puntos fueron fusionados por afinidad a otros puntos).

⁴⁶ Expresado en junio del 2011, al momento de anunciar la determinación de la 4ta. Comisión Nacional de la CIDOB, en sentido de marchar hacia la ciudad de La Paz.

Está claro que la marcha indígena no fue un movimiento de búsqueda de cambio de estructuras del Estado, ni siquiera de los conductores de esas estructuras. Si bien la marcha portó un discurso cuestionador, de interpelación, pero no al Estado en sí como sistema, sino a sus prácticas, a sus valores, a los sesgos de su democracia, a la forma de gestión del poder. No fue un movimiento portador de un proyecto político alternativo, es cierto que albergó una orientación política en su acción colectiva y de manera reiterativa evaluó su rol político en la coyuntura y se situó a sí mismo en perspectiva, pero no directamente con aquel propósito.

No obstante las particularidades socioculturales que caracterizan la marcha indígena, es posible enmarcarla en lo que actualmente se conceptualiza como nuevos movimientos sociales, pues estos conglomerados con identidad política, como lo fue la marcha indígena, surgen como una contrafuerza con capacidad de incidencia en la construcción de nuevas culturas de democracia, en la revitalización de la reciprocidad y la solidaridad enmarcadas en la "comunidad" más que en la "sociedad" (Salman en: Molina, 2011: 147).

La VIII Marcha Indígena, más allá del carácter estrictamente político en el sentido tradicional, enfatizó en su acción colectiva la dimensión sociocultural. Pues sus demandas plantean en esencia el ejercicio del respeto hacia otras formas de vida, hacia modelos alternativos de desarrollo, plantean el respeto a otras formas de relación de las sociedades entre sí y de la persona con su entorno ecológico, otras formas de gestión política, opuestas a la concentración del poder y la verticalidad en las decisiones.

De otro lado, por las características del respaldo ciudadano a la marcha indígena, es posible aseverar que esta movilización colectiva no tiene precedentes en la historia del país y por tanto es una experiencia de nuevos aprendizajes para todos. Es cierto que antes hubo movilizaciones mucho más contundentes, pero no siempre lograron la espontaneidad y heterogeneidad del respaldo alcanzado por la VIII Marcha Indígena, a diferencia de ésta, aquellas fueron convergencias previamente organizadas, previamente convocadas, previamente perfiladas en la búsqueda de respuestas a las demandas de los sectores involucrados. Fueron convergencias sociales igualmente legítimas y quizá aún más profundas, pero sin la espontaneidad ciudadana del recibimiento dado a los marchistas.

Pero cuál fue el factor aglutinante del diverso espectro social de la población boliviana convergida en torno a la marcha indígena? Desde nuestro punto de vista, fueron dos los factores principales que generaron este fenómeno: 1) el descontento social ante la actual orientación de la gestión pública y sobre todo la gestión política del actual gobierno y, 2) el grado de sensibilidad medioambientalista de la sociedad boliviana, por consiguiente, el deseo de preservar el TIPNIS en tanto área de reserva ecológica amenazada por un mega proyecto (una ca-

retera). Aunque también hay que señalar que la represión policial a la marcha indígena, constituyó un factor de acentuación de esta convergencia.

El movimiento indígena articula sus reivindicaciones en torno al territorio como paraguas aglutinante del conjunto de elementos que hacen a sus modos de vida, la gestión de sus territorios y la profundización del carácter efectivo de sus territorialidades. Este vínculo con atributos ecologistas implícito en las demandas del movimiento indígena, fue el que conectó con una sociedad muy sensible y por lo visto predispuesta a actuar en defensa de la naturaleza, hecho que dio lugar a una alianza discursiva que tomó forma de acción política. La adhesión de importantes segmentos de la sociedad a la marcha indígena, en los hechos es una aceptación de que el movimiento indígena usa el discurso ecologista a partir de una esencia fuertemente moral, es decir, sin recurrir a la demagogia, ni la retórica.

Pero en la marcha indígena también estuvo de manifiesto la reivindicación cultural de estos pueblos, con visiones y patrones de vida distintos a los de la sociedad globalizada. Este otro sentido de sus reivindicaciones sintoniza claramente con el carácter plurinacional incorporado en la CPE y en el conjunto del marco normativo del país, hecho que por sí solo argumenta la legalidad de la marcha y al mismo tiempo pone en evidencia más bien al Estado ante la sociedad, como transgresor de ese marco normativo.

Es así como se entiende la determinación ciudadana, de asumir una postura de respaldo militante, expresada primero a través de energías positivas hacia los marchistas a la distancia, luego mediante las reacciones públicas de indignación cuando la marcha fue violentamente intervenida, para finalmente esperarlos con los brazos abiertos y el corazón alborozado en las veredas de la ciudad y de ese modo otorgarles la condición de héroes.

También caló en la sociedad la constatación de que luego de dos décadas de la primera marcha indígena, se continuaba vulnerando desde el Estado los derechos fundamentales de este sector. La sociedad civil calificó como inadmisibles que el sector indígena, pese al reconocimiento constitucional del que fue objeto desde 1994 y profundizado a partir del 2009, aún continúe movilizado demandando el cumplimiento de dichos derechos. Al parecer hubo de parte de la sociedad, una mirada histórica en perspectiva al respecto.

Pero indudablemente el mérito sociopolítico de la marcha indígena, es del movimiento indígena en sí, pues éste supo sobreponerse al estigma de su bajo peso electoral asignado por el gobierno y se puso al frente del enorme poder de un Estado cuyos conductores no escatimaron recursos mediáticos ni institucionales con el fin de desintegrarla. La capacidad política del movimiento indígena

demostrada a través de la marcha, lo logró en base a conjunción de principios inherentes a un movimiento social:

- **Unidad sectorial.** El movimiento indígena conserva como una de sus mayores fortalezas la unidad, pese al carácter tan diverso de su composición étnica, la unidad se manifestó con la mayor claridad desde el inicio de la marcha indígena en Trinidad, hasta su culminación en La Paz. Aunque en la 5ta. Comisión Nacional de la CIDOB, realizada el mes de diciembre del 2011, se denunció una ofensiva desde el gobierno buscando dividirlos, coincidentemente, en las regionales con mayor peso político.
- **Solidaridad sectorial.** Una de las formas recurrentes a las que acude el movimiento indígena para encarar sus problemas comunes de carácter externo, es la movilización conjunta. Incluso cuando el problema es solo de una o de algunas regionales, reciben el respaldo militante del resto, pues entre el movimiento indígena es muy característico asumir el problema del otro como problema propio.
- **Entereza moral.** Las demandas del movimiento indígena tienen base histórica (respeto a sus derechos colectivos) y base jurídica (respeto a sus territorios) y ello interpela al Estado y sensibiliza a la sociedad porque las percibe como demandas justas. En parte, aquí radica la diferenciación que hace la sociedad del país por ejemplo entre las reivindicaciones del movimiento indígena y las del sector de los interculturales.
- **Coherencia de sus planteamientos.** El gobierno denunció de manera reiterativa una supuesta pretensión desestabilizadora de parte del movimiento indígena, hecho que quedó por demás desmentido en el comportamiento de la marcha indígena, incluso en la ciudad de La Paz con toda la coyuntura generada en torno a su llegada. Fue una marcha de demandas específicas, sin segundas intenciones.
- **Propuestas que trascienden lo sectorial.** La defensa del medio ambiente, el cuestionamiento del modelo de desarrollo, la forma de gestión del poder y otros temas, estuvieron más allá del simple afán sectorialista y ello fue en buena medida lo que logró interpelar a la sociedad boliviana y lograr su respaldo.
- **Carácter pacífico de la movilización.** Paradójicamente, la fortaleza de la marcha indígena en buena medida fue lograda a partir de su carácter pacífico de principio a fin.

No obstante la capitalización política lograda por el movimiento indígena a través de su movilización, también será este mismo sector social quien deba pagar la factura por el costo de tamaño emprendimiento:

- Una de ellas es el sistemático manoseo de la imagen del movimiento indígena y la de sus dirigentes, emprendida por los sectores sociales afines al gobierno y el gobierno mismo.
- De otro lado, tal como denunciaron los representantes de las regionales indígenas en la 5ta. Comisión Nacional de la CIDOB, el movimiento indígena está siendo objeto de una serie de acciones externas dirigidas a debilitarlos en sus respectivas regiones e incluso a dividirlos.
- Otra consecuencia es la desvinculación orgánica de algunas autoridades indígenas locales (alcaldes, concejales), departamentales (assembleístas) e incluso nacionales (diputados), electas a través del partido de gobierno, las cuales no resistieron la presión partidaria y con el fin de proteger su cargo, optaron por la ruptura orgánica.
- Otro efecto intrínseco al liderazgo logrado por el movimiento indígena a través de la marcha indígena, es su condición de “vitrina” en el que está inserto, pues cada acción constituirá un referente o a ser imitado o a ser criticado por el resto de sectores sociales y la sociedad en conjunto. Un ejemplo claro es el acuerdo entre la CIDOB y la Gobernación de Santa Cruz en torno a la apertura de la Secretaría Indígena,⁴⁷ acuerdo este que ha merecido repudios e incluso sindicaciones en sentido que la CIDOB se estaría derechizando.
- Si antes el movimiento indígena pudo contar con el respaldo recíproco de sectores sociales con cierta afinidad social e histórica, como los campesinos e interculturales, ahora, al menos coyunturalmente, tiene en estos sectores como sus principales detractores.

Actores sociopolíticos en torno a la marcha indígena.

Los actores centrales involucrados en torno a la temática de la marcha indígena y a lo largo de prácticamente todas sus realizaciones, fueron esencialmente cuatro: 1) el movimiento indígena, 2) el gobierno, 3) la sociedad civil (tanto adherentes, como detractores de la marcha indígena) y 4) los medios de comunicación. Cada uno de estos actores, ya sea por intensión o como resultado de una contra producción, jugó un rol específico en la marcha indígena y por tanto desde su rol contribuyó en los resultados logrados por ésta, por tanto fueron parte constitutiva del escenario sociopolítico generado por ésta marcha.

El movimiento indígena, desde siempre y a lo largo de la coyuntura generada en torno a la marcha indígena, se mantuvo consecuente en la expresión moral

⁴⁷ Este acuerdo CIDOB-Gobernación de Santa Cruz contempla la participación indígena en esta repartición de gobierno, cargo designado a Ronald Gómez Casanova del pueblo Guaraní (Opinión, 27 de enero de 2012).

y simbólica que le caracteriza, en este parámetro se situó su acción colectiva, su plataforma de demandas, su relación política con el Estado y el tipo de vínculo con la sociedad civil en conjunto.

En tanto el Estado, en términos generales también enmarcó su actitud en una tradición renuente asumida por éste con respecto al movimiento indígena. Pues antes que ejercer su rol de satisfactor de demandas sociales como exige sus competencias, desde un inicio asumió contra la marcha indígena una actitud abiertamente detractora e incluso incriminatoria.

En cambio la ciudadanía, por lo menos en los momentos de movilización reivindicativa del movimiento indígena, sustentó una tradición solidaria y de cierta identificación con sus demandas, incluso en cierta forma se sintió interpelada por las reivindicaciones del movimiento indígena (medio ambiente, pluralismo, control social) porque éstas las involucraba.

Por su parte los medios de comunicación social, si bien en ningún momento escatimaron esfuerzo en la cobertura informativa a lo largo de todas las marchas indígenas, su postura ante este sector y el tipo de reflejo de sus demandas, estuvo revestida de visibles oscilaciones coyunturales, excepto aquellos medios cuya línea es tradicionalmente más equilibrada.

El resultado de un ejercicio de contrastación de la VIII Marcha Indígena (2011) y la Primera (1990), involucrando todas las confluencias sociopolíticas generadas en su entorno, evidencia una serie de matices insospechados, coincidencias sorprendentes y articulaciones impensables que en muchos de los casos, nutren las paradojas vinculadas de manera directa o indirecta con la VIII Marcha Indígena.

Una primera constatación, está referida al inaudito cambio de postura de las elites económicas y políticas (cívicos, líderes políticos, ganaderos, etc.), especialmente regionales, respecto a la marcha indígena. Pues éstos transitaron desde una actitud detractora en la marcha de 1990 (Molina; 2011: 23-29), a una pretensión benevolente y hasta con tintes paternalistas, en la marcha indígena del 2011. Obviamente que en este paradójico cambio de postura, existieron motivaciones de carácter político.

Pero la paradoja se amplía cuando el actual gobierno recupera el discurso del “vínculo político” empleado por aquellas viejas élites regionales y también nacionales,⁴⁸ con el propósito de deslegitimar la movilización del movimiento indígena, en ambos casos se señaló a la oposición como autores de la manipulación ideológica y política. La única diferencia de este recurso empleado, radica en que, si bien antes tal manipulación se atribuía a la izquierda e incluso al comu-

⁴⁸ Para mayor detalle de esta situación vinculada a la primera marcha indígena de 1990, ver: Molina (2011: 123-125).

nismo, hoy se lo atribuye a la derecha, como si una misma demanda (el territorio indígena), expresara en sí contenidos político partidario y además tuviera la versatilidad como para oscilar a ambos extremos.

A propósito, de existir una expresión político-ideológica distinta a la de estos antagonismos señalados, es precisamente la sustentada por el movimiento indígena: una forma distinta de configuración institucional instituida en sus territorios y sus comunidades, otra forma de ver la economía y su vinculación con el accionar político, unas jerarquías distintas en las relaciones sociales, etc. Como respuesta a este tipo de sindicaciones realizadas por el gobierno, la dirigente indígena mojeña, Bertha Vejarano Congo, fue enfática al señalar que: *"No somos de izquierda ni de derecha, somos del movimiento indígena"* (Consultiva CPEM-B diciembre 2011); expresión esta que no implica una indefinición ideológica en la visión política del movimiento indígena, por el contrario insinúa la proposición de una visión alternativa de enfoque político con otra praxis, con otro enfoque y con otros valores.

Asimismo, ya en 1990 las elites económicas vinculadas al extractivismo, *"no solo tratan de minimizar la presencia cuantitativa de los grupos étnicos en los bosques amazónicos del departamento; también niegan la representatividad de la marcha como expresión genuina de los pueblos indígenas del Beni."* (Molina; 2011: 132). En la VIII Marcha Indígena se recurrió también a esta retórica con el fin de deslegitimar la marcha, negando infundadamente la participación de bases de comunidades de Mojos en conjunto y del TIPNIS en particular, pues, según listas oficiales de la marcha indígena, en su pico más alto el número de marchistas provenientes de las comunidades de Mojos, sobrepasó las 400 personas, sin contar niños y niñas.

Otro componente que hace a las similitudes entre el discurso del gobierno ante la VIII Marcha Indígena y el discurso de las elites regionales del Beni utilizado durante la realización de la 1ra. Marcha Indígena (1990), fue el rechazo y la descalificación a las manifestaciones ecologistas inmiscuidas en la marcha, según denunció cada actor a su turno: *"Detectar, identificar y condenar a las personas que precisamente con su diálogo ecologista y conservacionista pretenden mantener indefinidamente el atraso y la miseria de esta región que jamás recibió la ayuda de los gobiernos de turno (Solicitada de los Comités Cívicos de San Borja, Santa Ana y San Ignacio, Presencia 16/9/90)"* (en: Molina; 2011: 128). Si en la marcha de 1990 fueron principalmente entidades cívicas, en afinidad con empresarios forestales, quienes denunciaron la injerencia de actores ecologistas en la marcha indígena, a fin de deslegitimarla, en la VIII Marcha Indígena lo fue el gobierno y movimientos sociales afines, descalificando a los pequeños colectivos de activistas ecologistas identificados con la marcha.

Si en la primera marcha indígena se opusieron frontalmente los madereros, fue debido a que la marcha se interponía a sus intereses sobre los recursos forestales.

En cambio en el 2011 se opone el sector de los interculturales (especialmente cocaleros) porque la VIII Marcha Indígena también se interpone en sus intereses sobre la tierra.⁴⁹ La coincidencia se amplía debido a que en ambos casos, estos actores opuestos a la marcha indígena, cada uno en su respectivo tiempo, contaron con las prerrogativas del Estado a su favor.

Siendo los empresarios madereros y los interculturales, dos sectores sociales y económicos aparentemente tan distintos entre sí, entonces cuál es el punto de convergencia en su actitud frente a un mismo fenómeno social, pero ocurrido en dos momentos históricos también distintos?, sin duda que es el sistema de mercado en el que ambos están insertos: quienes rechazaron la marcha indígena en 1990, basan sus dinámicas económicas en el comercio de la madera, mientras que quienes se opusieron a la marcha indígena el 2011, tienen al mercado de tierras como uno de sus referentes económicos dinamizadores.

Pero además, en ambas marchas indígenas, se vuelve a actualizar el mito del indio como obstáculo ante el desarrollo. Los argumentos empresariales con el respaldo de instituciones regionales, lo plantearon abiertamente en 1990 (Molina; 2011: 131); en la marcha indígena del 2011, el mismo argumento es planteado por el gobierno, identificando por la vía mediática a los dirigentes indígenas más visibles de la marcha, como los opositores al desarrollo de la región.

A propósito, el máximo dirigente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, aún fue más elocuente al respecto, dando un paso de al menos un siglo atrás, puesto que plantea la tesis de civilizar al indio:⁵⁰ *“Hay que diferenciar cuál da más beneficio a nuestros hermanos del territorio (indígena), la carretera o mantenerse en la clandestinidad, mantenerse como indigentes, mantenerlos como salvajes por decir, cuál es lo más importante, yo creo que esas diferencias hay que admitirlas, si la carretera (se construye) va llegar posiblemente educación de manera inmediata, si la carretera (se construye) va a llegar asistencia en salud”* (Roberto Coraite, Secretario Ejecutivo de la CSUTCB. Fuente: ERBOL: La Paz, 6 septiembre 2011).

⁴⁹ Fue precisamente el secretario general de la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia, Antonio Cárdenas, quien afirmó que el MAS les hizo la promesa electoral de entregarles tierras en el TIPNIS. (Opinión; 26 de agosto de 2011)

⁵⁰ Pablo Singolani señala al respecto: “Para ser sinceros, quiero agradecerle públicamente al compañero Coraite de la CSUTCB por haber dicho aquello de que había hermanos ‘que vivían como salvajes’. Esta declaración –que, al margen de sus connotaciones discriminadoras, creo honesta- fue la que detonó el debate acerca de los pueblos en situación de vulnerabilidad, como nunca antes en la historia del país. Coraite -insisto en su honestidad, incluso en su ingenuidad-, dijo lo que una inmensa mayoría piensa pero hipócritamente calla: que habría que terminar con los grupos de indígenas que siguen viviendo de forma auténtica, ancestral, e incorporarlos a la sociedad nacional dominante, a la ‘civilización’, al ‘progreso’, a la ‘modernidad.’” (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=136987>)

La intangibilidad, una nueva trinchera del mismo conflicto.

Los protagonistas de la VIII Marcha Indígena y la población en general asumieron que con la promulgación de la Ley N° 180 de Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré, culminaría el conflicto entre el gobierno y los pueblos indígenas que derivó en la marcha. No obstante, el gobierno logró instalar una nueva trinchera de resistencia sobre la base del concepto de *intangibilidad*, para luego pasar a la ofensiva con la clara intención de concretar la construcción de la carretera entre Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, atravesando el TIPNIS.

En este contexto, la polémica en torno al concepto de intangibilidad, heredó inicialmente el protagonismo mediático y el lugar en el debate sociopolítico logrado por la marcha indígena, porque, en realidad, fue una derivación de la misma. El gobierno señaló que le obligaron a promulgar tal ley⁵¹ y la organización indígena cuestionó que se pretenda “borrar con el codo lo que se firmó con la mano”.

El movimiento indígena planteó el concepto de intangibilidad definido a partir de la praxis tradicional en sus espacios de interacción cotidiana. En el imaginario socio-territorial de los pueblos indígenas, además de los factores de relación material, la intangibilidad está constituida por el carácter sagrado de determinados espacios al interior del territorio y de ahí la aportación conceptual dirigida a la gestión ambiental en general. Para el caso específico de los territorios indígenas como el TIPNIS, la concepción espiritual está incorporada en el sentido de la intangibilidad para el conjunto del territorio, pero con unos énfasis mayores en determinados espacios denominados “zona núcleo” (alcanzando a casi la mitad del territorio).⁵²

En cambio el gobierno enfocó este concepto en la acepción de intocabilidad, utilizándolo como “caballo de Troya” dirigido a deslegitimar a la dirigencia indígena del TIPNIS desde el interior de su territorio; es decir, desde sus propias comunidades, en razón a que éstas quedarían privadas de sus tradicionales medios de vida y de la atención del Estado. El discurso del gobierno en los niveles nacional y local apuntó a generar incertidumbre entre la población indígena de ese territorio y en cierta forma lo logró.

Independientemente de las definiciones técnicas asignadas al término, su introducción operativa en la gestión del territorio indígena no es una iniciativa reciente, ya que las organizaciones indígenas no sólo la concibieron, sino que además

⁵¹ Ver: <http://www.correodelsur.com/2011/1111/26.php>

⁵² En el Plan de Manejo del TIPNIS se señala una superficie de 510.317,42 hectáreas, representando un 40% de la superficie total del parque Nacional.

la implementaron en el TIPNIS y de manera menos formal también en otros territorios indígenas, con mucha anterioridad a la polémica actual. Además, la incorporación de este concepto estuvo desde un inicio enfocada en la prevalencia de principios de armonización entre las actividades productivas y reproductivas de la población y la sostenibilidad ecológica del entorno natural con el que a diario interactúa.

Un antecedente que indudablemente contribuyó en la generación del sentido de la intangibilidad entre los pueblos indígenas, fue el avasallamiento de sus tierras por parte de terceras personas, hecho que constituye una de las experiencias más traumáticas a la que estuvieron expuestos y a ello respondió la concentración de sus esfuerzos orgánicos por lograr la titulación de sus territorios. No obstante, la situación no se revirtió sustancialmente, por el contrario, a lo anterior se agrega la exposición de su territorio a efectos negativos, producto de la acción del Estado a través de algunas de sus políticas públicas, como el proyecto de construcción de la mencionada carretera y las actividades del sector hidrocarburos.

Por tanto, el movimiento indígena planteó la intangibilidad con el fin de lograr un blindaje contra el avasallamiento de su territorio realizado por actores externos, sean ganaderos, colonizadores interculturales o madereros. Pero también ante la afectación de parte del Estado y sus políticas públicas desarrollistas, como la implementación de mega proyectos o programas productivos concebidos bajo modelos de desarrollo foráneos a las lógicas económicas indígenas.

Bajo estos antecedentes, la aplicación del concepto de intangibilidad en el caso específico del TIPNIS, tiene al menos dos componentes centrales: la continuidad de las lógicas de acceso y aprovechamiento de los recursos naturales por parte de la población local y el convencimiento de conservar intactos aquellos núcleos de cualidad sagrada por su condición de espacio de reproducción genética o por su carácter espiritual.

Para los fines de concreción de este principio de interacción con su entorno natural, la población del TIPNIS, por intermedio de sus organizaciones territoriales y comunales, en coordinación con el Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SER-NAP), acordó una zonificación de este territorio en tres tipos de espacios territoriales:

- 1) Áreas de aprovechamiento tradicional, donde el conjunto de las familias tienen permitido acceder a los recursos naturales y también realizar actividades productivas de baja escala, pero sólo para el consumo familiar.

- 2) Áreas de aprovechamiento comercial de recursos naturales, intervenidos en base a planes de manejo, aprobados por las instancias correspondientes de gobierno.
- 3) Áreas de conservación intangible o zona núcleo, constituido por sitios frágiles a los que no se permite acceder bajo ningún argumento económico, debido a su situación de fragilidad y a la funcionalidad de reproducción genética de la fauna y flora para el territorio en conjunto y consiguientemente para las familias que lo habitan.

Complementariamente, el sentido de intangibilidad dentro del territorio está protegido por la restricción del acceso de cualquier agente económico de fuera del territorio. De este modo la noción de intangibilidad en el TIPNIS está dirigida a reproducir las lógicas económicas de la población indígena que históricamente lo habita y a impedir la penetración de agentes económicos externos o las lógicas económicas foráneas, generalmente depredadoras.

Ese es el sentido del concepto de intangibilidad que el movimiento indígena planteó ante el gobierno para su incorporación en el diseño de la Ley 180 de Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore. No obstante, inmediatamente promulgada la Ley y mientras se negociaba su reglamento, el gobierno le otorgó una interpretación que, en los hechos, evidencia un sin sentido: la intocabilidad ecológica del TIPNIS.

El enfoque que el gobierno dota al concepto de intangibilidad en sentido que nadie, ni aún los habitantes históricos del territorio, pueden intervenir sobre los recursos naturales existentes en el territorio, es un sinsentido y una pretensión que contraviene claramente los artículos 2 y 403 de la Constitución Política del Estado (CPE), en los que se establece el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad y al aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales en sus territorios en el marco de la libre determinación.

El sinsentido planteado por el gobierno también está en la contradicción al contenido de la misma Ley N° 180, que reconoce que el TIPNIS es una “zona de preservación ecológica, reproducción histórica y hábitat de los pueblos indígenas Chimán, Yuracaré y Mojeño-trinitario” (Artículo 1), pues esta condición requiere del acceso a medios de vida y éstos tradicionalmente son los recursos naturales existentes en el territorio.

Probablemente el contraste de sentidos en torno a la definición de intangibilidad forme parte de las tensiones existentes entre concepciones culturales contrapuestas que, obviamente, están expuestas a la generación de sentidos también opuestos en torno a un mismo rasgo socio-ambiental. A este tipo de tensiones

respondió, por ejemplo, el choque de visiones de desarrollo confrontadas en el escenario sociopolítico generado por la marcha indígena: la visión desarrollista representada en las políticas públicas de la gestión de gobierno frente a la visión expresada a partir de otra singularidad basada en la ética de la armonía ambiental y la colectividad social.

Las condiciones establecidas en torno a la interacción entre el ser humano y la naturaleza configuran la cualidad del territorio indígena, puesto que es un espacio socio-ambiental, que adquiere sentido sólo en la medida en que se lo otorga la presencia de los pueblos indígenas que lo habitan. Por reconocimiento constitucional, el TIPNIS es un territorio indígena y esa cualidad no puede ser eliminada ni por una ley ni por un decreto.

No sólo se trata de habitantes del territorio en una noción individualizada y abstracta, sino de pueblos con cultura propia, distintas a la de la sociedad global, con una cosmovisión y una forma propia de organización en un espacio territorial particular. Esta construcción socio-espacial, implica la existencia de métodos específicos de aprovechamiento de los recursos naturales, de gestión territorial y, sobre todo, una manera de relacionamiento con su entorno natural, circunscrito en una territorialidad con antecedentes históricos.

Por tanto, es esta dimensión socio-ambiental la que se deberá proteger con el mecanismo jurídico de la intangibilidad, puesto que el sentido de territorio indígena y la forma de relación entre los pueblos indígenas y la naturaleza, por lo general respetuosa y armoniosa, están expuestos a la intervención de otros actores con distintas formas de manejo, acceso a los recursos naturales, formas de producción y de explotación de la biodiversidad.

Los pueblos indígenas que habitan el TIPNIS y los que habitan otros territorios indígenas del país, son sujetos de desarrollo cultural, social y espiritual a partir de su propia cosmovisión. Pero ello sólo será posible en la medida en que puedan ejercer el principio de libre determinación en sus espacios territoriales históricos en los que tradicionalmente interactúan, donde puedan ejercer su autonomía como forma constitucional de gobierno e implementar su plan de vida y hacer uso sostenible de los recursos naturales. Son condiciones esenciales para su desarrollo como pueblos.

Se supondría que un Estado para quien el imaginario social tiene como referente esencial el principio de la plurinacionalidad, debieran prevalecer el componente de los simbolismos culturales involucrados en tal concepción e incluso en la acción política. La comprensión del concepto de intangibilidad no puede ser despojada de una connotación sociocultural, lo que implicaría respetar las cosmovi-

siones de los pueblos originarios históricos de los territorios indígenas, quienes, al final, dan esencia al principio de lo plurinacional.

Entendido de esa manera, el concepto de intangibilidad incorporado en la Ley 180 de Protección del TIPNIS es un componente valioso para la protección del territorio indígena contra los impactos perturbadores provenientes de fuera del territorio que penetran sin consentimiento, y aplicado bajo la concepción propia, puede contribuir en la búsqueda del vivir bien de los pueblos indígenas.

Los aprendizajes de la marcha indígena.

La VIII Marcha Indígena, luego de sus penurias y algarabías, soledades y conglomeraciones sociales, sus pausas y aceleraciones, ha concluido en su fase movilizadora, lo que resta es la concretización del conjunto de acuerdos firmados con el gobierno sobre los 16 puntos de la plataforma de demandas planteada.

Las enseñanzas que deja esta movilización al movimiento indígena, al gobierno y al conjunto de la sociedad boliviana, son múltiples y no siempre fáciles de asimilar. Entre estas enseñanzas destacamos:

1) Para el gobierno:

Es probable que a partir de la marcha indígena, el actual y futuros gobiernos asimilen de mejor manera que, ofertas esenciales internalizadas en el imaginario colectivo de los sectores sociales, tales como: "gobernar obedeciendo", "respeto a la madre tierra", "Estado plurinacional", u otras, no pueden relegarse a la simple consigna. Porque tal oferta se constituye en demanda, en exigencia, en agenda, en parámetro de valoración de una gestión de gobierno, de la credibilidad de un gobierno, se constituye en imperativo ineludible y de no efectivizarse derivará en descontento social, en desaprobación pública.

De otro lado, una queja muy recurrente de parte del movimiento indígena a través de sus dirigentes, es la referida a la exclusión de este sector por parte del gobierno en razón a su condición minoritaria. El desarrollo y desenlace de la VIII Marcha Indígena, planteó al gobierno una lección inapelable, que también es válida para todas las formas de expresión de poder: subestimar la capacidad política de un actor social con condición de minoría nacional, a veces es un arma de doble filo, porque también cuenta su capacidad de incidencia nacional.

2) Para la sociedad civil:

A la sociedad civil le quedará el aprendizaje que la sensibilidad social y los valores humanitarios, son el primer paso para la reacción colectiva y la movilización

espontánea en la búsqueda de justicia y respeto a los derechos humanos amenazados o transgredidos.

Le quedará el aprendizaje que en determinadas coyunturas sociopolíticas, la espontaneidad puede prescindir de las convenciones orgánicas o de los tradicionales vínculos políticos intersectoriales, tal como ocurrió en la ciudad de La Paz ante la llegada de la marcha indígena.

La ciudadanía, después de la marcha indígena, sin duda comprende mejor que la indignación social es suficiente arma como para desmontar la soberbia política y es un antídoto efectivo para despojarse así mismo de la indiferencia colectiva ante la injusticia. La marcha indígena contribuyó a que sectores no tradicionales de las luchas sociales recuperen la credibilidad en sí mismos.

La marcha indígena puso en debate la necesidad de una reconducción política del proceso de cambio, mensaje este que mereció una amplia receptividad entre diversos sectores sociales que apostaron y cifraron esperanzas en un proceso de cambio, pero que ahora sienten que su horizonte ha experimentado alteraciones.

Con la marcha indígena se fortaleció la sociedad civil en su rol de control social. Ya lo habían hecho antes los sectores más orgánicos ante el frustrado gasolinazo de diciembre del 2010, pero ahora también asumieron un protagonismo los sectores no orgánicos, aquellos cuya acción política no responde a una organización específica.

Probablemente que a partir de la marcha indígena aquellos sectores no organizados asuman una actitud más activa en el control a la gestión del poder, en el respeto a las agendas sociales, en la aprobación o desaprobación de la gestión de gobierno actual y futuros, en la aprobación o rechazo a determinadas políticas públicas.

3) Para el movimiento indígena:

Por su lado, al movimiento indígena, al margen del capital político acumulado, la unidad sectorial fortalecida y el posicionamiento de sus visiones de desarrollo logrado a través de la marcha, le queda el aprendizaje que para lograr un respaldo social de esta envergadura, hay que tener entereza moral y política, hay que tener valor, convicción y respeto, hay que ser propositivo, rasgos éstos expresados en el carácter pacífico y perseverante de la marcha indígena.

Una de las grandes lecciones asimiladas por el movimiento indígena, lo expresó Celso Padilla, presidente de la APG: *“La CIDOB estuvo sometida al gobierno durante cuatro años y cuando levantamos la voz, el gobierno fue duro con nuestro movimiento. Pero está bien, ese es el precio que estamos pagando por nuestra libertad, por la autonomía orgánica, ahora somos independientes y podemos hablar de igual*

a igual con el gobierno, ya no subordinados". (Apuntes de la 5ta. Comisión Nacional de la CIDOB realizada en diciembre del 2011)

La marcha le permitió al movimiento indígena corroborar que la mejor manera de formación de líderes es la praxis. Es en la interacción sociopolítica donde los dirigentes van forjando el cúmulo de conocimientos y habilidades en la conducción, en el debate, en la reflexión, en concepción de propuestas, en la negociación y en la articulación de alianzas. El escenario de la marcha indígena fue una oportunidad para la dirigencia indígena y también para marchistas de base, tal como lo fue en su momento el proceso de saneamiento y titulación de sus respectivos territorios o como lo continúa siendo la defensa del territorio ante las amenazas de avasallamiento, como ocurre actualmente en el TIPNIS.

Aunque hay que reconocer que la marcha indígena deja también un costo muy caro para el movimiento indígena, como la profundización de la ruptura con sus tradicionales aliados estratégicos: campesinos e interculturales que se verá reflejado no sólo en las relaciones orgánicas, sino también en las alianzas políticas logradas especialmente en municipios donde participaron de manera conjunta. Un ejemplo claro es la crisis desatada entre campesinos e indígenas en el municipio de Guarayos donde entre ambos sectores habían encumbrado a una líder indígena como alcaldesa.

Pero además de los aprendizajes, la marcha indígena deja al país entero un valioso superávit: una profunda revitalización de la conciencia medioambientalista expresada en la defensa del TIPNIS. Este incremento ostensible de la sensibilidad ciudadana hacia la preservación del medio ambiente, sin duda constituirá de aquí en adelante un elemento fuerza insoslayable en la agenda política nacional y constituirá un referente obligado en la evaluación ciudadana de la gestión pública y la actitud de los operadores políticos. Si bien la sensibilidad social respecto a la ecología era ya visible antes de la marcha, con ésta se amplía, pero sobre todo adquiere un carácter de militancia, por tanto, el país ingresa en una nueva era de activismo ecológico.

Resulta igualmente un saldo valioso, el hecho que a través de la marcha indígena el país, pese a la polarización generada con algunos sectores sociales como los campesinos e interculturales, haya recuperado la confianza en tanto fuerza social capaz de perfilar la agenda política y las bases del modelo de Estado al que aspiramos los bolivianos.

En definitiva, la VIII Marcha Indígena constituyó un escenario de acción, de encuentros, de sintonías, de validación de sentidos y de generación de esperanzas. Pero también fue una defensa de derechos, de dignidades y de futuros. La defensa del TIPNIS fue la defensa de todos los territorios indígenas juntos; como lo señaló Richard Trehwella, la defensa del "TIPNIS: la reserva del hogar, de la memoria".

9. El encuentro nacional, los bemoles y las proyecciones del movimiento indígena.



La Paz recibió a los marchistas como héroes.
Foto: Roberto Morales.



Los medios de comunicación siguieron la marcha paso a paso.
Foto: Roberto Morales.

10. Ley 222 de consulta al TIPNIS, ¿el retorno a punto cero?

El movimiento indígena planteó que el procedimiento de la consulta previa en el TIPNIS es posible únicamente si el proyecto de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos retorna a fojas cero (dejar sin efecto la licitación pública internacional N° 001/2008, anulación de adjudicación del proyecto a la constructora OAS, etc.). Al parecer el gobierno retomó la idea del “retorno” y, con marcha del CONISUR más Ley N° 222 de por medio, buscó retornar el asunto pero no en el sentido jurídico de fojas cero, sino más bien en el sentido político de punto cero, es decir, al punto inmediatamente anterior a la manifestación del conflicto gobierno-indígenas que dio lugar a la VIII Marcha Indígena.

Sin embargo esta búsqueda de “punto cero”, implicó para el gobierno desdecirse respecto a la Ley 180 de Protección al TIPNIS que había promulgado en fecha 24 de octubre de 2011, acción que motivó inmediatamente el estado de emergencia del movimiento indígena y despertó susceptibilidades entre los sectores de la sociedad civil que en su momento habían respaldado la VIII Marcha Indígena.

Consulta y procedimientos.

Para empezar, resulta realmente un embrollo entender cómo en primera instancia el gobierno promulga la Ley 180 de protección al TIPNIS ante la CIDOB y el representante orgánico de este territorio (la Subcentral del TIPNIS), reconociendo implícitamente a estos actores orgánicos la representación de dicho territorio; pero luego promulga la Ley 222 de consulta al TIPNIS, ante otra organización que actúa también en representación del TIPNIS, aunque de manera ilegítima,⁵³ no hay coherencia. En la jerga sindical esta situación se llama paralelismo y el alentarla, reconociendo a su turno la una y la otra, implica contribuir a la desmembración de las organizaciones.

⁵³ Julio Salazar, ex dirigente cocalero y actual senador del MAS, señaló que la CIDOB no será parte de la consulta por tratarse de un tema local y no nacional (ERBOL, 19-02-12).

La Ley N° 222 de consulta a los pueblos indígenas del TIPNIS, promulgada el 10 de febrero del 2012, contraviene directamente la CPE (artículo 30, párrafo II, punto 15) y el Convenio 169 de la OIT (Artículo 6) en lo que respecta al carácter previo, porque a partir de marzo del 2008 cualquier consulta relacionada con la construcción de la carretera ya es extemporánea, porque en esa fecha ya se tomaron medidas administrativas y legislativas. Entendemos que la división del proyecto carretero en tres tramos corresponde a procedimientos de organización operativa, son tramos de un mismo proyecto, así como se dividió el TIPNIS en siete polígonos para los fines del saneamiento sin que ello haya implicado una afectación al carácter unitario e indivisible de este territorio. De modo que visto el proyecto de construcción de carretera, de buena fe, no hay lugar a equívocos, al menos que medien propósitos tendenciosos.

Pero incluso en el hipotético caso de una legalidad y legitimidad de la Ley 222 (lo cual está claro que no es así), esta ley adolece de una serie de aspectos procedimentales que afecta la esencia misma del carácter de la ley y de las lógicas de los pueblos indígenas involucrados.

Uno de estos aspectos relacionados con el procedimiento en la aplicación de la Ley 222, es el referido a la definición del sujeto. Evidentemente son los pueblos indígenas Mojeño-Trinitario, Yuracaré y Tsimane los dueños del territorio y por tanto corresponde a ellos la consulta previa *“cada vez que se tomen medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles”*, pero la consulta deberá realizarse a través de sus instituciones propias, que para el caso del TIPNIS, son por orden ascendente la Subcentral del TIPNIS a nivel del territorio, la CPEM-B a nivel regional y la CIDOB a nivel nacional, no existe otra instancia legítima, en cambio la Ley 222 no las toma en cuenta. De concretarse esta exclusión, se estaría contraviniendo la misma CPE y el derecho internacional.

ESQUEMA DE LA ESTRUCTURA ORGÁNICA A LA QUE RESPONDE EL TIPNIS



Fuente: elaboración propia.

El CONISUR es una organización (aunque no reconocida por el conjunto de las comunidades del TIPNIS) que evidentemente aglutina familias indígenas, pero que implícitamente ha renunciado a la identidad orgánica indígena (tiene afiliación a una federación de cocaleros) y además se autoexcluyó del territorio con el fin de titular sus tierras bajo la modalidad de propiedad individual.⁵⁴ Por tanto, no es una institución legítima de los pueblos indígenas para encarar el proceso que ahora pretende encarar. No obstante, desde el diseño de la Ley 222 el gobierno ha coordinado con esta organización, excluyendo a la Subcentral del TIPNIS, como si fuese atribución del gobierno el decidir quién es indígena y qué organización es legítima.

Otro cuestionamiento a la Ley 222 es que ésta respondió a las exigencias y la participación de una organización y de población en su gran mayoría externa al territorio. Pues la Subcentral del TIPNIS fue la organización demandante de este territorio, en consecuencia tiene en su poder el título de propiedad del territorio (entregado por el mismo gobierno de Evo Morales el año 2009), tiene la personería jurídica del territorio que le reconoce la titularidad del mismo y tiene la legitimidad expresada en cada uno de los treinta Encuentros de Corregidores realizados a lo largo de sus más de dos décadas de existencia como organización representativa del TIPNIS.

El artículo 6 de la Ley 222 señala que serán el Ministerio de Medio Ambiente y Agua, y el Ministerio de Obras Públicas, los encargados de realizar la consulta. Aquí entra en cuestión el factor credibilidad, la duda corresponde al cómo podrá el gobierno llevar adelante un proceso de información suficiente, transparente y además de buena fe, si es a la vez parte interesada, pues el Ministerio de Obras Públicas es el encargado de ejecutar el proyecto de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, o cómo podrá llevar adelante este proceso el Ministerio de Medio Ambiente y Agua si fue quién firmó la licencia ambiental para la construcción de la carretera; o cómo el gobierno en conjunto puede llevar adelante este proceso si desde hace varios meses ha estado realizando campaña mediática a favor de la carretera y se ha constituido en detractor implacable de todo aquel que se opuso al trazo del tramo II de dicha carretera. Con estos antecedentes es difícil creer que pueda haber la neutralidad necesaria para llevar adelante el proceso de consulta posterior.

El otro punto polémico es el referido a la aplicación de los procedimientos propios en el proceso de la aplicación de la consulta. Los medios de comunicación han indagado a autoridades del poder ejecutivo y al titular del Órgano Electoral y éstos no supieron explicar cuáles son los procedimientos propios para el

⁵⁴ De acuerdo a lo señalado por la máxima autoridad del INRA, Juanito Félix Tapia: “comunidades asentadas en el Polígono 7, que están agrupadas en el CONISUR, están fuera de la TCO, pero dentro del área protegida”. (Gregory Beltrán, La Prensa, 3-02-12)

caso específico de los pueblos indígenas del TIPNIS. Si bien es entendible esta deficiencia en razón a su pertenencia a otro contexto de referencia étnica, pero resulta preocupante cuando se pretende aplicar la consulta prescindiendo de las instituciones representativas de este territorio que son en realidad las que sí conocen dichos procedimientos propios.

Quién más sino sus organizaciones propias y sus representantes legítimos tienen las facultades y el dominio para la aplicación real y efectiva de procedimientos propios?. Continuando con la hipotética legalidad de la Ley 222, por normas internas, la Subcentral del TIPNIS, en coordinación con la CPEM-B y la CIDOB, son las instancias encargadas de presidir tanto los espacios como los procedimientos de toma de decisiones en el territorio y obviarlas es trasgredir los procedimientos propios.

Las decisiones en el TIPNIS no la toman sus comunidades de manera aislada, una comunidad por sí sola no decide por el territorio, una decisión a nivel de territorio no es la suma de decisiones de comunidades por separado, por tanto no cabe la lógica plebiscitaria, no cabe la consulta comunidad por comunidad. Las decisiones se las toma de manera conjunta, porque el procedimiento pasa por debatir, consensuar, clarificar y ello pasa por recordar la historia en la búsqueda de respuestas para el futuro, pasa por cabildear (reflexionar a las personas que asumen actitudes contrarias a sus patrones culturales), pasa por agotar las preguntas, por solidificar las respuestas. Estos procedimientos son parte de los fundamentos de la democracia comunitaria.

El espacio de aplicación de estos procedimientos es el Encuentro de Corregidores, es la instancia legítima de representación del territorio. Un Encuentro de Corregidores es convocado por la Subcentral Indígena del territorio, donde acuden las autoridades naturales y delegados de base del conjunto de comunidades del territorio, por tanto se trata de una representación de carácter comunal, la representación étnica está intrínseca a este tipo de representación. Por ejemplo el TIPNIS ya efectuó lo que vendría a ser un proceso de consulta en el XXIX Encuentro Extraordinario de Corregidores del TIPNIS el 18 de mayo de 2010, donde decidieron *"rechazar contundente e innegociablemente la construcción de la carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos o todo trazo carretero que afecte nuestro territorio, nuestra casa grande"* (Resolución N° 0001/2010).

La Ley 222, en sus artículos 3 y 6 señala que la consulta se realizará respetando los procedimientos propios de los pueblos indígenas del TIPNIS. Pero procedimientos propios también implica sus ritmos institucionales propios, muy distintos a los de la sociedad globalizada puesto que a las decisiones le precede el consenso, no obstante, se entra en contradicción cuando es la misma Ley que establece los plazos (120 días, art. 8) para la realización de la consulta en este territorio. La asignación del tiempo necesario es un factor esencial de los pueblos

indígenas en sus mecanismos de toma de decisiones o el logro de consensos, de modo que esta es otra transgresión a los procedimientos propios, entendemos que los plazos deberán ser el resultado del consenso con la organización sobre la base de las dinámicas internas de estos pueblos.

Por último, la finalidad de la consulta establecida en el artículo 4 de la Ley 222, está abiertamente direccionada a lograr una respuesta determinada: *“Definir si el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré – TIPNIS debe ser zona intangible o no, para viabilizar el desarrollo de las actividades de los pueblos indígenas Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, así como la construcción de la Carretera Villa Tunari – San Ignacio de Moxos”*. En palabras llanas significaría plantearles la encrucijada en sentido que si las comunidades del TIPNIS quieren desarrollo, deberán renunciar a la intangibilidad, es decir, a la ley 180 y al mismo tiempo aceptar la construcción de la carretera.

El artículo 4 es por demás clarificador del sentido que se busca dar a la consulta a través de la Ley 222. De un lado, está expresada en términos plebiscitarios, es “sí” o “no”, no hay espacio para la búsqueda de opciones o alternativas, no hay sentido de diálogo como debiera ser, pero además está condicionada, como induciendo a una encrucijada en sentido que sin lo uno (carretera) no hay lo otro (desarrollo). Pero además en la misma Ley 222 está implícito un sentido de desarrollo planteado en los términos de la economía de mercado, la carretera es parte de ello; no deja opción a que la consulta contemple la posibilidad de otra forma de desarrollo.

Si bien la Ley 222 basa su procedimiento en los convenios internacionales, pero no incorpora el sentido de los mismos en su integridad, por tanto se los contraviene, se pretende instrumentalizarlos para lograr un fin. La consulta tiene por finalidad proteger a los pueblos indígenas, proteger sus territorios y hacer prevalecer su derecho a la libre determinación, no están expresados como un recurso de los gobiernos para facilitar la implementación de sus políticas públicas, o para dar legalidad a las medidas desarrollistas del Estado que afectan a los pueblos indígenas.

Porque de no haber mala fe, en vez de la Ley 222, el gobierno bien pudo responder a la enorme expectativa nacional e internacional por el TIPNIS, y recuperar la coherencia del discurso de la plurinacionalidad y el respeto a la madre tierra, para iniciar en este territorio indígena la implementación de un programa de desarrollo eminentemente indígena, a partir de sus propias lógicas, enmarcadas en el sistema de economía comunitaria y sin la interferencia de componentes desarrollistas como la afectación territorial causada por una carretera.

Las condiciones jurídicas y socioculturales están dadas para iniciar efectivamente un proceso de desarrollo de los pueblos indígenas del TIPNIS y de otros te-

ritorios a partir de los postulados del vivir bien, lo que a su vez constituiría un paso decisivo en el inicio de la aplicación real del paradigma del vivir bien que el mismo gobierno postula en los escenarios internacionales.

Esta es una aspiración de la organización indígena del TIPNIS y un derecho constitucional: un desarrollo diferente cuya concretización depende ahora más que nunca solamente de la voluntad política del gobierno, puesto que ya forma parte de las prerrogativas constitucionales establecidas. No niegan la carretera que incluso pueda bordear el territorio, pero que no se afecte su intangibilidad en los términos que lo han planteado al gobierno y que además lo ejercen desde hace tiempo (ver punto 9 del presente documento).⁵⁵

La retrospectiva del conflicto.

Visto el conflicto del TIPNIS en retrospectiva histórica, está claro que la confrontación de lógicas entre los pueblos indígenas y el Estado, en el fondo responde a una larga lucha entre ambos que no se resuelve aún. Ya la habían librado por las armas a fines del siglo XIX, primero bajo la conducción de Apiaguaky Tumpa en Kuruyuky (1892), luego Zárate Willka en La Paz (1899),⁵⁶ ambos defendiendo el derecho a un gobierno propio en un territorio propio y a su turno ambos derrotados por la fuerza de ese Estado al que se confrontaron.

En la época más contemporánea, se repite la confrontación entre pueblos indígenas y el Estado pero bajo el método de la movilización reivindicativa, ello implica de parte del movimiento indígena la aceptación de pertenencia al Estado boliviano, pero a condición que el Estado también le reconozca en la praxis el derecho a la libre determinación en sus espacios territoriales de acceso actual, donde puedan ejercer todas sus lógicas económicas, culturales y socio-organizativas.

En este sentido, no se trata de un conflicto reciente ni involucra sólo al gobierno de Evo Morales. El de los pueblos indígenas y el Estado, es un conflicto sobre el cual se ha librado ya al menos ocho batallas desde 1990, año en que se realizó la primera marcha indígena. De modo que la VIII Marcha Indígena vendría a ser

⁵⁵ El trazo del segundo tramo de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, coincide completamente con el bloque hidrocarburífero Sécuré al interior del TIPNIS, pues ambos proyectos están dentro del área de lo que para los fines del saneamiento de tierras fue los polígonos 1 y 2, coincidencia esta que al parecer no es simple casualidad. Este es otro dato que refuerza el sentido desarrollista del propósito del gobierno.

A respecto, un ex presidente del TIPNIS señala que “la carretera también está en función a la explotación hidrocarburífera del TIPNIS y si bien coinciden en lo que antes eran los polígonos 1 y 2, pero igual afectan a todo el territorio, porque el territorio es uno solo”. (Testimonio, Adolfo Moya, ex presidente del TIPNIS).

⁵⁶ En la amazonía, había hecho lo mismo el pueblo mojeño en 1810 bajo la conducción de Pedro Ignacio Muiba en Trinidad, aunque en este caso fue contra la administración colonial.

una batalla más, aunque altamente estratégica, pero probablemente no será la definitiva.

La importancia de la VIII Marcha Indígena en esta saga de confrontación con el Estado, radica en que el movimiento indígena ha adoptado las armas jurídicas del mismo Estado, de modo que un desenlace favorable a los pueblos indígenas en el actual conflicto, será usado por éstos mismos como una jurisprudencia que pesará en contra de la línea tradicional del Estado y en contraposición facilitará al movimiento indígena la defensa de sus territorios.

A lo largo de estas dos últimas décadas, el movimiento indígena ya logró resultados relativamente favorables al reconocimiento jurídico de sus lógicas, aunque la aplicación plena de los mismos, es aún un reto en el que este movimiento está inmerso. El reconocimiento jurídico de los territorios indígenas mediante ley expresa (INRA), inicialmente bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen logrado a través de la II Marcha Indígena (1996), ya implicó a favor de los pueblos indígenas la perforación de un sistema de tenencia de la tierra basado estrictamente en las lógicas del mercado; de igual manera, el planteamiento de la Asamblea Constituyente a través de la IV Marcha Indígena el 2002, posibilitó la posterior incorporación jurídica de una nueva visión de país enmarcada en los principios de la plurinacionalidad, la economía y la justicia plural.

No son logros en la dimensión de las demandas reivindicadas, pero indudablemente son resultados escalonados que hacen a un proceso reivindicativo en un Estado tradicionalmente renuente a la realización de concesiones a este sector y además con mucho desconocimiento del sentido de este tipo de demandas.

Si existió una particularidad en la batalla desarrollada en torno a la VIII Marcha Indígena, es la referida a que el gobierno actual se encuentra mejor acondicionado en cuanto a capacidad de acción, con cierto capital de legitimidad social, especialmente entre campesinos e interculturales, con un Poder Legislativo bajo control absoluto con sus dos tercios, un manejo discursivo más eficaz y un manejo mediático más contundente, de ahí se entiende la mayor contundencia de desempeño en esta lucha de lógicas ante el movimiento indígena. Pero también lo está el movimiento indígena, ha demostrado en la marcha cohesión interna, provisto de líderes más solventes, con un incrementado respaldo de la sociedad, con una coyuntura política que le proporciona un plus de apoyo, así en parte esta provenga con otros propósitos.

Entre tanto, esta confrontación de lógicas continúa instalada en sus respectivas trincheras, nuevas batallas se insinúan, como si el país continuara siendo el mismo, como si la nueva Constitución Política del Estado no tuviera la suficiente claridad en cuanto al ejercicio de la pluralidad, como si la historia pugnara por un estado de continuidad.

Leyes sobre el TIPNIS, ¿el retorno a punto cero?



Evo Morales promulga la Ley 180 de Protección del TIPNIS.
Foto: Nuevo Sur.



Evo Morales promulga la Ley 222 de Consulta para la ruta por el TIPNIS.
Foto: La Razón.

Bibliografía.

Castillo, Joseph del (1906). *Relación de la provincia Mojos [1676]. En Ballivián, Manuel (comp.) Documentos para la historia geográfica de la república de Bolivia. Tomo I. Provincias de Mojos y Chiquitos. Ministerio de Colonización y Agricultura.* La Paz. Pp. 294-395

Contreras Alex (1991). *Etapas de una larga marcha. Asociación aquí avance, Educación radiofónica de Bolivia.* La Paz.

Block, David (1997). *La cultura reduccional de los llanos de Mojos.* Historia Boliviana. Sucre.

Defensor del Pueblo (2011). *Informe defensorial respecto a la violación de los derechos humanos en la marcha indígena.* La Paz.

Molina Argandoña, Wilder (2011). *Acciones colectivas, discursos y efectos de la Macha por el Territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas Amazónicos 1987-1990.* Fundación TIPNIS, CIPCA, Taupadak. La Paz.

SIGLAS UTILIZADAS EN EL DOCUMENTO

APG:	Asamblea del Pueblo Guaraní
CIDOB:	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.
CIPOAP:	Central Indígena de los Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando.
CIRABO:	Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia.
CMIB:	Central de Mujeres Indígenas del Beni.
CNAMIB:	Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia.
CONAMAQ:	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.
COPNAG:	Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos.
CPE:	Constitución Política del Estado.
CPEM-B:	Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni.
CPESC:	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz.
CPIB:	Central de Pueblos Indígenas del Beni.
CPILAP:	Central de Pueblos Indígenas de La Paz.
CPITCO:	Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba.
OICH:	Organización Indígena Chiquitana.
TIPNIS:	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore.



*Presidencia del Estado Plurinacional
de Bolivia*

LEY DE 24 DE OCTUBRE DE 2011

EVO MORALES AYMA
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DEL ESTADO PLURINACIONAL DE
BOLIVIA

Por cuanto, la Asamblea Legislativa Plurinacional, ha sancionado la siguiente Ley:

LA ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL,

DECRETA:

LEY DE PROTECCIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA Y PARQUE
NACIONAL ISIBORO SÉCURE - TIPNIS

Artículo 1. (DECLARATORIA DE PATRIMONIO DEL TIPNIS). I. Se declara al Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure - TIPNIS patrimonio sociocultural y natural, zona de preservación ecológica, reproducción histórica y hábitat de los pueblos indígenas Chimán, Yuracaré y Mojeño-trinitario cuya protección y conservación son de interés primordial del Estado Plurinacional de Bolivia.

II. En el marco de los artículos 30, 385, 394 y 403 de la Constitución Política del Estado y otras normas vigentes, se ratifica al Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure - TIPNIS como territorio indígena de los pueblos Chimán, Yuracaré y Mojeño-trinitario, de carácter indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible y como área protegida de interés nacional.

III. Asimismo, adicionalmente se declara al Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure - TIPNIS, como zona intangible.

Artículo 2. (TERRITORIO INDÍGENA Y ÁREA PROTEGIDA). Teniendo el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure - TIPNIS, además de la categoría de territorio indígena, la categoría de área protegida, se constituye, en garantía de conservación, sostenibilidad e integridad de los sistemas de vida, la funcionalidad de los ciclos ecológicos y los procesos naturales en convivencia armónica con la Madre Tierra y sus derechos.

Artículo 3. (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 Sécure - TIPNIS.

Artículo 4. (PROTECCIÓN). Dado el carácter intangible del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure - TIPNIS se deberán adoptar las medidas legales correspondientes que permitan revertir, anular o dejar sin efecto los actos que contravengan a esta naturaleza jurídica.

Artículo 5. (PROHIBICIÓN DE ASENTAMIENTOS HUMANOS ILEGALES EN EL TERRITORIO INDÍGENA Y PARQUE NACIONAL ISIBORO SÉCURE - TIPNIS). De conformidad al Artículo Primero de la presente Ley al ser declarado territorio intangible, los asentamientos y ocupaciones de hecho promovidas o protagonizadas por personas



*Presidencia del Estado Plurinacional
de Bolivia*

ajenas a los titulares del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécura – TIPNIS, son ilegales y serán pasibles de desalojo con intervención de la fuerza pública si fuera necesario a requerimiento de autoridad administrativa o judicial competente

Remítase al Órgano Ejecutivo, para fines constitucionales

Es dada en la Sala de Sesiones de la Asamblea Legislativa Plurinacional, a los veinticuatro días del mes de octubre del año dos mil once.

**FDO. ÁLVARO GARCÍA LINERA
CIUDADANO PRESIDENTE DE LA
ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL**

**Fdo. H. Zonia Guardia Meigar
SENADORA SECRETARIA**

**Fdo. H. Esteban Ramírez Torrico
DIPUTADO SECRETARIO**

Por tanto, la promulgo para que se tenga y cumpla como Ley del Estado Plurinacional de Bolivia

Palacio de Gobierno de la ciudad de La Paz, a los veinticuatro días del mes de octubre de dos mil once años.

**FDO. EVO MORALES AYMA
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DEL ESTADO
PLURINACIONAL DE BOLIVIA**

**Fdo. Carlos Romero Bonifaz
MINISTRO DE LA PRESIDENCIA**

**Fdo. Walter Juvenal Delgadillo Terceros
MINISTRO DE OBRAS PUBLICAS, SERVICIOS Y VIVIENDA**

**Fdo. Julieta Mabel Monje Villa
MINISTRA DE MEDIO AMBIENTE Y AGUA**

**Fdo. Nemecia Achacollo Toza
MINISTRA DE DESARROLLO RURAL Y TIERRAS**



ORIGINAL

**EVO MORALES AYMA
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DEL ESTADO
PLURINACIONAL DE BOLIVIA**

Anexo 2. Acuerdos entre Indígenas y gobierno de Evo Morales

Tras 65 días de caminata con muchos intentos fallidos de diálogo, conflictos y represión policial, la octava marcha indígena logró llegar a la ciudad de La Paz, capital política de Bolivia. Luego de varios intentos se inició el diálogo entre indígenas y gobierno de Evo Morales. En tres días de intenso trabajo, llegaron a acuerdos sobre los 16 puntos de la agenda de los marchistas. A continuación se presenta los acuerdos sobre cada uno de los 16 puntos de la demanda indígena.

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>1.- TIPNIS</p> <p>Rechazamos la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos que afectan a los territorios TIPNIS, TIM y TIMI.</p> <p>Demandamos la paralización inmediata del estudio socio ambiental y cualquier otro estudio o actividad de la construcción de la carretera así como la paralización de las obras y actividades de construcción de la carretera, el retiro de maquinarias, campamentos y personal que se encuentran en la construcción de esta carretera</p> <p>Demandamos la abrogación y anulación de las leyes, normas y decretos sobre la construcción de la carretera.</p>	<p>Se promulga la Ley 180 que establece que "la carretera Villa Tunari San Ignacio de Mojos como cualquier otra, no atravesará el Territorio Parque Nacional Isiboro Sécuire", declara la intangibilidad del Territorio y prohíbe los asentamientos y ocupaciones ilegales promovidas por personas ajenas a los titulares del territorio.</p>

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>2.- PARQUE NACIONAL AGUARAGUE (PNA)</p> <p>Exigimos la paralización de todas las actividades hidrocarburíferas en el Parque Nacional Aguaragüe.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Se aclara que el presente punto estuvo orientado a garantizar previamente la elaboración y gestión de un plan de manejo del Parque Nacional Aguaragüe y del Plan de Remediación Ambiental, y de ninguna manera se orientaba a perjudicar las iniciativas productivas del Estado. 2. Dada su categoría de Parque Nacional y Área de Manejo Integrado, se elaborará un Plan de Manejo del PNA, con la visión de desarrollo integral del pueblo guaraní. 3. Garantizar la implementación el plan de remediación de pasivos ambientales propuesto por el Ministerio de Hidrocarburos, previa validación por la APG. 4. Revisar las consultas y participación de las capitanías guaraníes: Yacuiba, Villa Montes, Caraparí, acerca de las actividades hidrocarburíferas que se desarrollan en el PNA e informar de las licencias ambientales que respaldan las mismas. 5. Se valida el acuerdo suscrito entre la APG y el Ministerio de Hidrocarburos, YPFB y Ministerio de Medio Ambiente (22 de mayo de 2010) 6. Yacuiba será sede de una reunión de una comisión a la cabeza de la CIDOB, APG, CCGTT, las capitanías de la APG Yacuiba, Caraparí y Villa Montes para definir el cronograma de remediación de los pasivos ambientales y validar e implementar el Plan de Manejo del PNA. 7. Se adoptarán las recomendaciones que emerjan de la evaluación de impacto ambiental para establecer la compensación por daños provocados y la necesidad de restaurar áreas del PNA. 8. Se conformara una comisión tripartita (Gobierno, APG CIDOB y Petroandina) para realizar la verificación ocular de las denuncias por daños hidrológicos en Timboy, y de ese modo adoptar las medidas correspondientes. 9. El Gobierno garantiza la elaboración e implementación del Plan Estratégico para el Desarrollo Integral del PNA.

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>3.- TIERRA Y TERRITORIO</p> <p>El Gobierno del Estado Plurinacional debe garantizar que los Territorios Indígenas sean respetados en la nueva legislación agraria.</p> <p>Demandamos la conclusión del saneamiento y titulación de todos los Territorios Indígenas (TCOs.) y los replanteos y compensaciones territoriales.</p> <p>Exigimos que se proceda al desalojo de todos los terceros ilegales en nuestros territorios hasta fin de año.</p> <p>Demandamos la inmediata reversión y expropiación de tierras y la dotación de las tierras fiscales a favor de los pueblos indígenas del lugar, que no tienen tierra y los que las tienen insuficientemente atendiendo las demandas de los pueblos indígenas para consolidar los derechos territoriales de los pueblos indígenas</p> <p>Demandamos la atención a las demandas territoriales de los Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario o en contacto inicial, debiendo garantizarse los derechos de estos pueblos de conformidad a lo establecido por el artículo 31 de la Constitución Política del Estado</p> <p>Demandamos que se convoque a la CITCO en la que se debe proceder a la planificación de continuidad y conclusión del saneamiento, los replanteos, compensaciones y desalojos, en dicha CITCO el INRA debe informar sobre el estado de ejecución del saneamiento.</p> <p>El Gobierno debe garantizar los recursos económicos suficientes para financiar la conclusión del saneamiento de nuestros territorios.</p> <p>Demandamos el levantamiento de las trancas y cobros ilegales establecidas por los colonizadores, ganaderos, agropecuarios y privados que atentan contra los derechos de libre locomoción y tránsito de los pueblos indígenas.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Se trabajara en las enmiendas de la Ley de Reconducción Comunitaria en la adecuación a la CPE con participación indígena. 2. El Gobierno entregará a los dirigentes de la CIDOB documentación referida a la venta ilegal de tierras en las TCOs. 3. Cualquier indicio de irregularidad relativo a la dotación, venta y tráfico de tierras que involucre a servidores públicos, dirigentes o comunarios de base deberá ser investigada y sancionada. 4. El Estado continuará con el saneamiento de TCOs y garantizará los recursos económicos necesarios. 5. El INRA rendirá cuentas sobre los recursos económicos transferidos por el Fondo Indígena. 6. En 15 días habrá reunión de la CITCO tanto de tierras altas como bajas, a objeto de establecer un plan y cronograma de trabajo para dar continuidad al saneamiento de TCOs.
<p>4.- CAMBIO CLIMATICO, FONDO VERDE Y REED</p> <p>Demandamos que el gobierno reconozca nuestro derecho a recibir directamente la retribución (pago) por compensación por la mitigación de gases de efecto invernadero que cumplen nuestros territorios (servicios ambientales).</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Gobierno y Pueblos Indígenas aplicarán las conclusiones de la Conferencia Mundial de los Pueblos de Tiquipaya, a través de un plan concertado. 2. Formularan en base al Plan Concertado programas y proyectos concretos para fortalecer la capacidad de gestión integral de sus bosques. 3. Se socializarán los documentos existentes de la Estrategia Nacional de Bosque y cambio Climático.

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>5.- DESARROLLO NORMATIVO Y DERECHO A LA CONSULTA</p> <p>Exigimos al gobierno del Estado Plurinacional, que todos los Anteproyectos de Ley de interés de los pueblos indígenas antes de ser presentados al Órgano Legislativo Plurinacional, deben ser consultados y elaborados en coordinación y consenso con las organizaciones representativas de los pueblos indígenas parte de la CIDOB. El resultado sobre este tema debe ser parte de una agenda conjunta de trabajo acordada entre la CIDOB y el Gobierno</p> <p>Demandamos que en la elaboración de la Ley de Hidrocarburos se incorporen las propuestas de los pueblos indígenas del oriente, chaco y la Amazonía boliviana e inmediatamente el gobierno convoque a mesas de diálogo para la elaboración y concertación del contenido de esta ley.</p> <p>Exigimos se respete el derecho de consulta y participación en todos los proyectos de exploración y explotación de hidrocarburos y minería y otros megaproyectos, carreteras, hidroeléctricas que pudieran afectar a los pueblos indígenas, entre ellos los siguientes</p> <p>Carretera IPATI – MUYUPAMPA – MONTEAGUDO Túnel Aguargue Carretera San Borja Rurrenabaque Carretera San Buena Ventura - Ixiamas</p>	<p>Se elaborará participativamente una Ley General de Consulta para garantizar el derecho a la consulta previa en la ejecución de proyectos de desarrollo.</p>
<p>6.- DESARROLLO PRODUCTIVO (FDPPIOYCC)</p> <p>Descentralización del FDPPIOYCC a las regiones del Oriente, Chaco y la Amazonía, con asignación de recursos económicos específicos para los pueblos indígenas del oriente, chaco y la amazonía boliviana (34 pueblos y naciones indígenas de tierras bajas)</p> <p>Incorporación de la visión de desarrollo de los pueblos indígenas de tierras bajas en las políticas de desarrollo nacional.</p> <p>Demandamos la incorporación de la CNAMIB como miembro del FDPPIOYCC.</p> <p>Demandamos la consideración de exenciones tributarias a las actividades económicas para pueblos indígenas e incentivos para fomentar su desarrollo</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Los Pueblos Indígenas participarán en la elaboración del nuevo Plan Nacional de Desarrollo, el mismo recogerá sus visiones y políticas de desarrollo propios. 2. Sus demandas de desarrollo serán recogidas regionalmente. 3. Ejecutarán una política de desarrollo plural y comunitario, como resultado de un cronograma de trabajo entre el Ejecutivo y los pueblos indígenas. 4. Se fortalecerá la “escuela de proyectos” para mejorar la capacidad propositiva de los Pueblos Indígenas. 5. El gobierno priorizará los proyectos productivos compatibles con la conservación y manejo de bosques. <p>Se acuerda también la reestructuración total del Fondo Indígena programada para el mes de noviembre con todos los miembros actuales de su directorio.</p>

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>7.- AUTONOMIA INDIGENA</p> <p>Demandamos que el Gobierno del Estado Plurinacional provea los recursos económicos para la implementación de la GTI en todos los Territorios Indígenas titulados como medio para ir avanzando hacia las autonomías indígenas.</p> <p>La Ley de Unidades Territoriales a aprobarse en la Asamblea Legislativa Plurinacional, debe posibilitar el acceso a las autonomías indígenas en todos los territorios indígenas, sin hacerlas depender de la voluntad o interés político de las gobernaciones de los departamentos que manifiestamente han demostrado su oposición.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. El proyecto de Ley de Unidades Territoriales será consensuado entre el Gobierno Nacional y las organizaciones indígenas originarias (CIDOB y CONAMAQ), en el marco del acceso a las autonomías indígenas en dos eventos nacionales. 2. El Gobierno a través del Ministerio de Autonomías acordará y ejecutará un Plan Conjunto que contemple las normas necesarias para el acceso e implementación de las autonomías, recursos económicos y sustento técnico. El Gobierno continuará apoyando a los órganos deliberativos de Charagua y Huacaya hasta la culminación de la elaboración de sus Estatutos.
<p>8.- LEY DE BOSQUES Y DIRECTRICES</p> <p>Participación de los pueblos indígenas en la elaboración de la ley de Bosques, la que debe contemplar toda la política forestal e incorporar las propuestas regionalizadas de los pueblos indígenas.</p> <p>Paralización de la aplicación de las nuevas directrices forestales que afectan a los pueblos indígenas, aplicándose las que se encontraban vigentes antes de la aprobación de las nuevas directrices.</p> <p>La ABT debe cambiar a los funcionarios públicos de su dependencia que cuenten con denuncias presentadas por los pueblos indígenas y contratar personal idóneo que conozca la región y sus características.</p>	<p>Se elaborará una Ley de Bosques con participación indígena.</p>
<p>9.- PARQUES NACIONALES Y AREAS PROTEGIDAS</p> <p>En la elaboración de la Ley Especial de Áreas Protegidas, pedimos se incorporen las propuestas y visiones de los pueblos indígenas</p>	<p>Se elaborará una Ley de Áreas Protegidas y Parques Nacionales con participación indígena. El objetivo es el cuidado de territorios originarios.</p>

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>10.- EDUCACIÓN</p> <p>Desembolso inmediato de los recursos económicos asignados para la construcción de la infraestructura apropiada para el funcionamiento de la UNIBOL de tierras bajas, con albergues y comedores dignos para los universitarios indígenas correspondiendo la suma de Bs. 8.888.888, 67.- (Ocho millones ochocientos ochenta y ocho mil ochocientos ochenta y ocho con 67/100 bolivianos).</p> <p>Nueva ley para mejorar el funcionamiento de la UNIBOL</p> <p>Respeto a los profesionales indígenas en el ejercicio de la cátedra universitaria en la UNIBOL de Tierras Bajas y en la normal superior</p> <p>Programa Nacional de atención a la mujer, niñez y adolescentes, seguridad alimentaria, revitalización lingüística, formación técnica vocacional, productiva, ecología y patrimonios culturales.</p> <p>Promulgación del D.S del Instituto plurinacional de lengua y cultura con sede en la ciudad de Santa Cruz.</p> <p>Aprobación de la ley general de derechos y políticas lingüística con la participación de 34 naciones de tierras bajas.</p> <p>Aprobación de los curriculums regionalizados en todos los niveles</p> <p>Desconcentración de la Universidad Indígena UNIBOL en el Norte y Sur Amazónico.</p> <p>Creación de la Normal Indígena Amazónica en el norte Amazónico.</p> <p>Participación de los pueblos indígenas en la formulación de leyes, políticas y ejecución de programas de educación.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. INFRAESTRUCTURA UNIBOL. El Gobierno asignó a través del Ministerio de Educación un monto de Bs. 8.400.000 para la construcción y la implementación de la Universidad Indígena Boliviana (UIB) en tierras bajas. También se emitió la licitación pública para la contratación de la empresa constructora. 2. RESPETO A LA DESIGNACION PROFESIONALES INDIGENAS. La Junta Comunitaria enviará al Ministerio de Educación una nota solicitando la modificación del estatuto orgánico, con la finalidad de que se incorpore el respeto a la designación de los profesionales indígenas en el ejercicio de la cátedra universitaria. Por su parte el Ministerio emitirá la respectiva Resolución Ministerial al respecto. 3. DESIGNACION DE AUTORIDADES Y DOCENTES DE LA ESCUELA SUPERIOR DE FORMACIÓN DE MAESTRAS Y MAESTROS. Las designaciones se realizarán de acuerdo al reglamento y normas en vigencia con participación de las organizaciones indígenas. Se ratifica que la condición para asumir el cargo de autoridades será el dominio del idioma originario respectivo y la compatibilidad con la cosmovisión de la región. 4. PROGRAMAS NACIONALES DE REVITALIZACIÓN LINGÜÍSTICA, FORMACIÓN TÉCNICA VOCACIONAL – PRODUCTIVA Y DE EDUCACION INICIAL NO ESCOLARIZADA. Se fortalecerá la coordinación con los pueblos indígenas en el diseño y ejecución de los programas educativos de beneficio para las poblaciones indígenas en el marco de las reuniones del Bloque Educativo Indígena. 5. INSTITUTO PLURINACIONAL DE LENGUAS Y CULTURA. El DS de creación de este instituto será promulgado de manera inmediata. 6. DESCONCENTRACIÓN DE LA UNIBOL EN EL NORTE Y SUR AMAZÓNICO. Depende de la Junta Comunitaria, según normas en vigencia. 7. CURRÍCULOS REGIONALIZADOS. Se elaboraran los currículos regionalizados en el marco de lo determinado por la Ley de Educación 070.

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>11.- SALUD</p> <p>Incorporar efectivamente a los pueblos indígenas como beneficiarios del seguro universal de salud y el acceso de niños y mujeres a los servicios de los seguros especializados.</p> <p>La creación de nuevos ítems de médicos tradicionales en los centros de salud que garanticen la buena atención de los hermanos indígenas.</p> <p>La creación de nuevos ítems SAFCI en los centros de salud de las comunidades indígenas de Tierras Bajas.</p> <p>Creación de hospitales móviles y de tercer nivel en las regiones con población indígena</p> <p>Creación de hospitales de tercer nivel en regiones indígenas</p> <p>Participación de los pueblos indígenas en la elaboración de la Ley de Salud</p> <p>Aprobación de los programas de salud regionalizados en todos los niveles</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Se sugiere llevar a debate nacional el Proyecto de Ley de Sistema Único de Salud el mismo que ha sido elaborado con la participación de todos los sectores y nacionalidades de cada departamento. 2. Hasta mayo de 2012 se realizará la certificación de los médicos tradicionales a nivel nacional, y a partir del año 2013 se podrán crear ítems de acuerdo a criterios establecidos por acuerdos departamentales estableciendo la articulación con la medicina occidental. 3. Los 12 ítems nuevos para la residencia SAFCI serán distribuidos en coordinación con las regionales de la CIDOB. 4. Realizar al menos un recorrido anual del barco hospital con ADEMAF por los ríos Mamoré, Orthon y otros en tiempo de lluvias; dotación de 4 ambulancias clínico odontológicas y brigadas móviles en tiempo seco. 5. Fortalecer los hospitales de segundo y tercer nivel existentes, garantizando la atención privilegiada de los indígenas, campesinos y originarios en todos los centros. 6. Los representantes indígenas deberán incorporar en los POAS departamentales y municipales los programas de salud nacionales que mayor necesidad tengan las poblaciones indígenas de acuerdo a las enfermedades regionales.
<p>12.- CENSO</p> <p>Se debe realizar el censo de población y vivienda lo más pronto posible incorporando a los territorios indígenas como unidades diferenciadas de secciones o municipios a los fines de obtener datos concretos en los territorios lo que posibilitará la implementación de políticas específicas para pueblos indígenas, así como su acceso a las autonomías indígenas.</p>	<p>El Gobierno garantiza que el Censo de Población y Vivienda permitirá obtener información territorial diferenciada de secciones o municipios, la cual coadyuvará a la implementación de políticas específicas para pueblos indígenas además de contribuir a la constitución de las autonomías indígenas.</p> <p>El Gobierno y las organizaciones indígenas CIDOB y CONAMAQ organizarán una movilización participativa de la población indígena en las actividades que requieran las etapas censales.</p>

Demandas de la VIII Marcha Indígena	Acuerdos logrados y firmados
<p>13.- VIVIENDA</p> <p>Implementación de planes de vivienda para pueblos indígenas en sus territorios y regiones, así como para los indígenas migrantes que viven en las ciudades.</p>	<p>El Ministerio de Obras Públicas, Servicios y Vivienda garantizará la participación de los pueblos indígenas en la socialización de la Política General de Vivienda y Hábitat.</p> <p>En el marco de esta política se realizará la identificación de necesidades y demandas habitacionales en función a los requerimientos de la población, definiéndose un plan plurianual que permita dotarles de soluciones habitacionales integrales en base a sus tradiciones y costumbres.</p> <p>Se convalida también el convenio suscrito entre el Ministerio de Obras Públicas y la CIDOB CPESC para la dotación de viviendas del proyecto Vallecito II de la ciudad de Santa Cruz.</p>
<p>14.- PROBLEMÁTICA DEL RIO PILCOMAYO</p> <p>Implementación de políticas de manejo, protección y conservación de la cuenca del Río Pilcomayo por ser una fuente de subsistencia de los pueblos Weenhayek, Tapiete y guaraní.</p>	<p>Se establecerá un plan que fortalezca y asegure la gestión propia de las comunidades indígenas: Orcaweta, Taypeti, Guaraní y Weenhayek, de las riveras del río Pilcomayo, de forma conjunta con los Ministerios de Relaciones Exteriores y Ministerio de Medio Ambiente y Agua. Se tomara en cuenta el Plan Estratégico de dicha regional.</p>
<p>15.- COMUNICACIÓN</p> <p>Garantizar el derecho pleno al acceso, uso y manejo de la información y la comunicación de los pueblos indígenas.</p> <p>Implementación y financiamiento de un canal de televisión de la nación guaraní</p> <p>Garantizar la obtención de licencias y frecuencias de funcionamiento de manera directa y gratuita de los medios de comunicación de los pueblos indígenas por su naturaleza de construcción de la plurinacionalidad y sus distintas cosmovisiones.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. El Gobierno se compromete a impulsar en la Asamblea Legislativa la aprobación del Anteproyecto de Ley de Acceso a la información, el cual regulará la transparencia en la gestión pública y garantizará a la población el ejercicio pleno de acceso a la información. 2. Los medios de comunicación estatales garantizan la equidad en la difusión de las demandas de los pueblos indígenas. 3. El Gobierno compromete el acompañamiento a iniciativas para la constitución de medios de comunicación de los pueblos indígenas a través de asistencia técnica y gestión del financiamiento. Garantiza la otorgación de licencias y frecuencias a medios de comunicación de los pueblos indígenas.
<p>16.- CUMPLIMIENTO DEL ACUERDO DE MAYO 2010 CON LA APG</p> <p>Fuente: CIPCA 2011.</p>	<p>Se validó el acuerdo suscrito entre la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), el Ministerio de Hidrocarburos y Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB). Este convenio se complementará a los resueltos en el diálogo.</p>

Anexo 3. Ley 222

LEY DE CONSULTA A LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL TERRITORIO INDIGENA Y PARQUE NACIONAL ISIBORO SECURE - TIPNIS

Ley 222 (10-Febrero-2012)

EVO MORALES AYMA

PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

Por cuanto, la Asamblea Legislativa Plurinacional, ha sancionado la siguiente Ley:

**LA ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL,
DECRETA:**

**LEY DE CONSULTA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL TERRITORIO INDÍGENA Y PARQUE NA-
CIONAL ISIBORO SÉCURE - TIPNIS**

Artículo 1. (Objeto).

La presente Ley tiene por objeto convocar al proceso de Consulta Previa Libre e Informada a los pueblos indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure – TIPNIS, y establecer el contenido de este proceso y sus procedimientos.

Artículo 2. (Marco normativo).

El derecho de las naciones y pueblos indígena originario campesinos a ser consultados está establecido en el numeral 15, párrafo II, del Artículo 30 y en el Artículo 352 de la Constitución Política del Estado, en la Ley N° 1257 de 11 de julio de 1991 (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT) y en la Ley N° 3760 de 7 de noviembre de 2007 (Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas), modificada por la Ley N° 3897 de 26 de junio de 2008.

Artículo 3. (Ámbito de la Consulta Previa Libre e Informada).

La Consulta Previa Libre e Informada se realizará en el ámbito de las comunidades indígena originario campesinas Mojeño-Trinitarias, Chimanes y Yuracarés, que habitan el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS, en su doble categoría de Territorio Indígena y Área Protegida, respetando sus normas y procedimientos propios.

Artículo 4. (Finalidad de la consulta).

Lograr un acuerdo entre el Estado Plurinacional de Bolivia y los pueblos indígena originario campesinos Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, sobre los siguientes asuntos:

- a) Definir si el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS debe ser zona intangible o no, para viabilizar el desarrollo de las actividades de los pueblos indígenas Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, así como la construcción de la Carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos.
- b) Establecer las medidas de salvaguarda para la protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS, así como las destinadas a la prohibición y desalojo inmediato de asentamientos ilegales respetando la línea demarcatoria del TIPNIS.

Artículo 5. (Sujetos del derecho a ser consultados).

- I. Son sujetos del derecho a ser consultados, en concordancia con el Artículo 1 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT (Ley N° 1257 de 11 de julio de 1991), todas las comunidades Mojeño-Trinitarias, Chimanes y Yuracarés del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore - TIPNIS.
- II. Los idiomas en el proceso de consulta serán: mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, chimane, yuracaré y castellano.

Artículo 6. (Obligaciones de los Órganos del Estado Plurinacional de Bolivia).

- I. El Órgano Ejecutivo a través del Ministerio de Medio Ambiente y Agua, y el Ministerio de Obras Públicas, Servicios y Vivienda, en coordinación con las comunidades Mojeño-Trinitarias, Chimanes y Yuracarés, respetando sus normas y procedimientos propios, en el encargo de llevar adelante el proceso de Consulta Previa Libre e Informada.
- II. El Órgano Ejecutivo a través del Ministerio, de Economía y Finanzas Públicas, debe garantizar los recursos suficientes para la implementación del proceso de consulta.
- III. El Órgano Ejecutivo a través de los Ministerios correspondientes, está obligado a brindar la información detallada de manera oportuna, a fin de garantizar que el proceso de consulta sea de buena fe, libre, informado, participativo y transparente.
- IV. Conforme a lo establecido en la Constitución Política del Estado y particularmente, de acuerdo al numeral 2 del Artículo 15 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Ley N° 3760 de 7 de noviembre de 2007, modificada por

la Ley N° 3897 de 26 de junio de 2008), el Órgano Ejecutivo adoptará las medidas eficaces en consulta, coordinación y cooperación con los pueblos Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, para combatir los prejuicios, eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas, y entre ellos y todos los demás sectores de la sociedad.

Artículo 7. (Observación, acompañamiento e informe).

- I. El Órgano Electoral Plurinacional, a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático - SIFDE, será el encargado de la observación y acompañamiento de la Consulta Previa, Libre e Informada, debiéndosele informar sobre el cronograma y procedimiento establecido para la consulta con una anticipación de treinta (30) días.
- II. Concluido el proceso de observación y acompañamiento a la Consulta Previa Libre e Informada, el SIFDE elaborará el respectivo informe de acompañamiento, señalando los resultados de la consulta.
- III. El Estado Plurinacional de Bolivia invitará a las organizaciones internacionales, relacionadas con la temática de la consulta, en calidad de veedores internacionales.

Artículo 8. (Plazo).

La Consulta Previa Libre e Informada se realizará desde su inicio hasta su conclusión en un plazo máximo de ciento veinte (120) días a partir de la promulgación de la presente Ley.

Artículo 9. (Etapas del proceso).

El proceso de consulta deberá cumplir, al menos, con las siguientes etapas:

1. Preparación de la consulta:

- a) Cronograma y protocolo de la consulta.
- b) Acopio de la información pertinente.
- c) Notificación previa.
- d) Publicidad de la consulta.
- e) Provisión de información pertinente.

2. Instalación y desarrollo de la consulta:

- a) Comunicación a los pueblos Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré de toda la información necesaria y suficiente, para el desarrollo y cumplimiento de la finalidad de la Consulta.
- b) Consideración y definición sobre si el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS es zona intangible o no, y sobre la Construcción de la carretera Villa Tunan – San Ignacio de Moxos.

- c) Consideración y decisión sobre las medidas de salvaguarda para la protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore -TIPNIS, así como las destinadas a la prohibición y desalojo inmediato de asentamientos ilegales, respetando la línea demarcatoria, y determinar si fuera el caso, los mecanismos para mantener la zonificación establecida en el Plan de Manejo del TIPNIS.

3. Resultados de la Consulta:

- a) Suscripción de actas de conclusiones.
- b) Notificación de las decisiones.

Artículo 10. (Carácter de los acuerdos de la Consulta).

Los acuerdos logrados en el proceso de Consultas son de cumplimiento obligatorio para el Estado Plurinacional y los pueblos indígena originario campesinos Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré.

Artículo 11. (Ejecución de los acuerdos).

Los acuerdos logrados en materia legislativa o administrativa, será ejecutados inmediatamente después de la Consulta, por la Asamblea Legislativa Plurinacional y por el Órgano Ejecutivo, según corresponda.

Remítase al Órgano Ejecutivo, para fines constitucionales.

Es dada en la Sala de Sesiones de la Asamblea Legislativa Plurinacional, a los nueve días del mes de febrero de dos mil doce años.

Fdo. Lilly Gabriela Montano Viana, Rebeca Elvira Delgado Burgoa, Mary Medina Zabaleta, David Sánchez Heredia, Luis Alfaro Arias, Erica Roxana Claire.

Por tanto, la promulgo para que se tenga y cumpla como Ley del Estado Plurinacional de Bolivia.

Palacio de Gobierno de la ciudad de La Paz, a los diez días del mes de febrero de dos mil doce años.

FDO. EVO MORALES AYMA, David Choquehuanca Céspedes, Juan Ramón Quintana Taborga, Luís Alberto Arce Catacora, Arturo Vladimir Sánchez Escobar, Daniel Santalla Torrez, Nemesia Achacollo Tola, Claudia Stacy Peña Claros, Felipe Quispe Quenta.

La presente edición de
300 ejemplares se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2012 en los talleres de:

**GRUPO
DESIGN**

Av. Javier del Granado N° 20 (Achumani)
Tel.: 2 718120 Tel. fax: 2 718115
e-mail: fnavia@geditorialdesign.com
gdesign@megalink.com
La Paz, Bolivia