

La Participación Política Dual: Movimientos Indígenas y el Estado en América Latina

Tesis de Maestría para Programa en Estudios
Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México

Brian Palmer-Rubin
Tutora: Dra. Diana Guillén
29 de mayo de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin la ayuda de varias personas. Antes de todo, mi tutora de tesis, Dra. Diana Guillén me apoyó continuamente con comentarios pertinentes e inspiración intelectual. Dr. Lucio Oliver, el director del Posgrado de Estudios Latinoamericanos y mi profesor jugó un papel imprescindible en mi desarrollo intelectual, igual que el Dr. Luis Tapia, mi profesor y asesor en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia, donde empecé a interesarme en la relación entre los movimientos indígenas y el Estado. También quisiera agradecer a los otros tres miembros de mi sínodo, Dra. Angélica Cuéllar, Dra. Mágara Millán y Dra. Silvia Soriano por sus comentarios útiles y su rapidez en revisar mi proyecto.

Durante la fase de investigación de campo en Chiapas mi proyecto fue apoyado en gran parte por las sugerencias de sitios de investigación y los contactos de Dra. Araceli Burguete del CIESAS-Sureste. Dr. Aaron Bobrow-Strain y Mtro. Eric Samson generosamente compartieron sus contactos y sus consejos para hacer la investigación en Chilón. En Chilón, la generosidad de Don Roberto Trujillo y Doña Gloria Trujillo fue de gran apoyo. La ayuda de los curas de la Misión de Bachajón — Eugenio Maurer y Oscar Rodríguez, entre otros — y el personal del Centro de Derechos Indígenas, A.C. — especialmente Manuel Cruz y Verónica Fernández de Castro — también fue de gran ayuda.

En Bolivia, la información y los contactos de Mtro. Rafael Archondo, Don Porfirio Cochi y Don Juan José Diez de Medina fueron claves para mi investigación en El Alto. También me gustaría agradecer al personal de Compañeros de las Américas en La Paz por compartir muchos contactos conmigo.

Y por último, pero no por eso menos importante, quisiera agradecer a los miembros de Yomlej y de la FEJUVE-El Alto por abrir sus reuniones y eventos a mi presencia y por ser tan abiertos a exponer sus experiencias en entrevistas. Espero que este documento les haga justicia.

Índice

➤	Introducción.....	5
I.	La Coyuntura Histórica.....	6
II.	Este Proyecto en el Contexto del Pensamiento Político.....	8
III.	Metodología y los Estudios de Caso.....	11
IV.	El Plan de la Investigación.....	12
➤	Capítulo Uno: La Formación de Identidades Políticas Indígenas y el Estado Latinoamericano.....	15
I.	El Estado-nación Latinoamericano y la Formación de Identidades Sociales.....	15
II.	Movimientos Indígenas como Expresiones de la Identidad Nacional.....	30
III.	La Hipótesis.....	40
➤	Capítulo Dos: Contexto Histórico para la Formación de las Identidades Nacionales Indígenas en Chiapas y el Altiplano Boliviano.....	47
<u>Parte A: La Formación de la Identidad Política Indígena en Chiapas.....</u>		56
I.	Las Rebeliones Indígenas Pre-Revolucionarias en Chiapas, 1712-1909..	57
II.	La Revolución que Nunca Llegó a Chiapas, 1910-1935.....	60
III.	Los Efectos Inmediatos del Cardenismo en Chiapas, 1936-1950.....	63
IV.	Aquiescencia, Resistencia o Emigración: Reacciones a la Hegemonía PRIista en los Altos, 1951-1967.....	68
V.	La Emergencia de Nudos de Resistencia Regionales al Estado PRIista, 1968-1994.....	72
<u>Parte B: La Formación de la Identidad Política Indígena en el Altiplano Boliviano.....</u>		83
I.	Los Choques y Alianzas entre el Estado y la Población Indígena durante la Colonia Española y el Leviatán Criollo, 1781-1935.....	85
II.	Las Secuelas de la Guerra del Chaco, una Nueva Fuerza Popular, 1936-1951.....	89
III.	La Autodeterminación y la Nacionalidad: los Efectos del Sindicalismo Estadista en la Identidad Indígena en Bolivia, 1952-1967...	91
IV.	La Emergencia de los Indígenas como un Poder Nacional Autónomo, 1968-1979.....	98

V.	La Organización Indígena en la Época Neoliberal, 1980-1999.....	101
➤	Capítulo Tres: Estudios de Caso de Yomlej y FEJUVE-El Alto.....	109
	<u>Parte A: Yomlej y la Política Municipal de Chilón, Chiapas.....</u>	113
I.	Una Breve Historia de la Política Indígena en el Municipio de Chilón.....	113
II.	La Formación de Yomlej, el Brazo Político de la Misión de Bachajón.....	118
III.	La Institucionalización de Yomlej en el Gobierno Municipal de Chilón.....	124
IV.	La Ruptura de Yomlej en 2007.....	130
V.	Yomlej en la Perspectiva del Movimiento Indígena en Chiapas.....	134
	<u>Parte B: FEJUVE-El Alto y lo Indígena Urbano.....</u>	141
I.	La Formación y la Politización de la Ciudad de El Alto.....	141
II.	La Incorporación de la FEJUVE en la Política Municipal de El Alto...	147
III.	Los Efectos de la Ley de Participación Popular.....	149
IV.	La FEJUVE en el Contexto del Movimiento Indígena Boliviano.....	153
V.	La FEJUVE y el MAS en el Contexto de la Política Formal.....	162
➤	Capítulo Cuatro: Conclusiones sobre las Implicaciones de la Participación Política Dual en América Latina.....	167
I.	Comprobación de la Hipótesis.....	167
II.	Los Movimientos Indígenas Contemporáneos en la Perspectiva Histórica.....	172
III.	¿Qué Nos Muestran estos Movimientos sobre la Identidad Indígena?....	176
IV.	Las Implicaciones más Profundas de los Movimientos Indígenas Contemporáneos.....	183
➤	Bibliografía y Lista de Entrevistas.....	192

Introducción

En las últimas décadas del siglo veinte, la identidad étnica empezó a jugar un papel influyente en el equilibrio de poder político de América Latina. En los países de la región con poblaciones indígenas grandes —México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia— organizaciones sociales se formaron y se movilizaron durante este periodo. En algunos de estos países, se formaron alianzas grandes entre grupos étnicos de diferentes regiones. La CONAIE de Ecuador, los Kataristas del occidente boliviano y el Congreso Nacional Indígena de México son ejemplos de organizaciones multiétnicas que se formaron para lanzar movimientos sociales e impulsar reformas constitucionales para reconocer a los derechos diferenciados de los grupos indígenas.

La novedad de este tipo de actividad política de poblaciones indígenas descansa en dos factores: primero, anteriores rebeliones indígenas del siglo veinte, con pocas excepciones, nunca extendían más allá del nivel local —normalmente eran disputas entre terratenientes y comunidades indígenas aisladas; y segundo, anterior a este momento, las divisiones más influyentes para los conflictos políticos del siglo veinte habían sido de clase.

La apariencia de estas coaliciones indígenas influyó para que los gobiernos que les correspondían empezaran a incorporar las demandas de las poblaciones indígenas en sus plataformas políticas. En el periodo de reformas democráticas después del descenso de las dictaduras autocráticas de América Latina, las poblaciones indígenas demostraron ser un sector de las sociedades que aprovechara de esta apertura política para incitar por mejor representación por sus Estados. Nuevos partidos políticos de la izquierda y autoridades políticos interesados en la renovación de las instituciones estatales presionaban por reformas constitucionales para apoyara a la participación política de comunidades indígenas, el reconocimiento de los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas y la protección de la tierra y los recursos naturales que eran imprescindibles para el disfruto de las formas de vida tradicional de estos grupos.

En la lucha por estas reformas, organizaciones indígenas se remitieron a una variedad de estrategias: movimientos sociales (protestas, marchas, huelgas, bloqueos de carreteras), declaraciones autonomía, la presión por reformas constitucionales y la

formación de alianzas con partidos políticos. Aunque indudablemente existen niveles de gris entre estos tipos de actividad política, yo agrupo la participación política indígena en dos categorías, basadas en la dicotomía gramsciana entre la sociedad política y la sociedad civil; estas son la participación política externa y la participación política interna. El fenómeno que interrogo en esta investigación es la emergencia de lo que yo denomino *la participación política dual*, cuando sectores indígenas simultáneamente participan dentro de las estructuras estatales y fuera de ellas.

I. La Coyuntura Histórica

Esta transformación es aún más interesante porque por mucho tiempo América Latina era una anomalía en comparación con regiones como el África y el Asia sudeste donde facciones étnicas habían instigado genocidios, guerras civiles y golpes de Estado por el transcurso del siglo veinte. En cambio, el variable de clase social siempre era el factor que dividía a las sociedades latinoamericanas. Competencias por el poder político siempre involucraban a facciones de oligarquías criollas o mestizas contrapuestas, como, por ejemplo en la Revolución Industrial cuando las elites católicas conservadores se enfrentaban con las creciente elites capitalistas liberales. Momentos revolucionarios siempre eran choques entre terratenientes y campesinos sin tierra; industrialistas y sindicatos obreros; empresarios mineros o petroleros y los trabajadores de estas industrias. No se puede negar que la clase y la etnicidad hayan tenido un alto grado de correlación; indígenas tienden a pertenecer a las clases bajas y la clase alta ha sido dominada por criollos y mestizos. Sin embargo, la ideología de clase dominaba a las identidades políticas de los sectores marginados de las poblaciones latinoamericanas. El sentido común dictaba que el alto nivel de mestizaje había creado una coyuntura en los países latinoamericanos en la cual las distinciones étnicas ya no tenían relevancia en los pleitos políticos.

En los análisis de la política latinoamericana del siglo veinte, la preeminencia de la nacionalidad moderna fue poca cuestionada; se suponía que todos los habitantes de estos países pertenecían a los Estados-nación oficiales. Solamente con la emergencia del concepto del multiculturalismo en los años ochenta se empezó a aceptar a la identidad

cultural o étnica como un contribuyente autentico a las lealtades políticas. En este periodo las escuelas de pensamiento que hablaban de la subalternidad y la condición poscolonial empezaban a aplicarse a la situación latinoamericana. Estas ideas revolucionarias tenían sus corolarios en los movimientos sociales de América Latina. Organizaciones que representaban a obreros fabriles, agricultores y vecinos pobres empezaban a incorporar el discurso de la autonomía indígena en sus manifestaciones.

Al mismo tiempo, transformaciones estructurales en los Estados latinoamericanos y el sistema macroeconómico global proporcionaron la oportunidad y el motivo para la formación de alianzas entre distintos pueblos indígenas —y también entre pueblos indígenas y sectores populares no indígenas— para presionar por cambios políticos y económicos. Este estudio encuentra mucha inspiración de la conclusión de Deborah Yashar que las organizaciones indígenas grandes de la época actual surgen en la presencia de tres condiciones.¹ Estas tres condiciones son: primero, la transformación de regimenes de ciudadanía para las clases populares en estas sociedades de estructuras corporativistas con Estados populistas a modelos liberales basadas en las libertades políticas y sociales individuales; segundo, la construcción de redes entre comunidades indígenas (*transcommunity networks*) por asociaciones corporativistas estatales o actores externos como iglesias y ONGs; y tercero, la disponibilidad de espacio para asociación política que resultó de la caída de las dictaduras y la repudiación de la represión por los Estados latinoamericanos de la organización política autónoma. En el primer capítulo, describo estas condiciones en mucho más detalle y su relevancia al Altiplano boliviano y el estado mexicano de Chiapas, los dos casos estudiados aquí.

Mi investigación explora un concepto relacionado al sujeto del libro de Yashar, pero en vez de *la emergencia* de organizaciones indígenas, me interesa *la actividad política* de las coaliciones indígenas que han surgido en la época neoliberal. Específicamente, mi hipótesis establece dos condiciones que son necesarias para que una población indígena opte por la participación política dual. La primera condición es la existencia de redes entre comunidades que se derivan de anteriores estructuras corporativistas estatales. La segunda condición es la emergencia de partidos políticos

¹ Yashar, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press, 2005.

neopopulistas que estén dispuestos a incorporar a los intereses de las poblaciones indígenas en sus plataformas políticas. La primera condición está relacionada a la segunda condición de Yashar, pero delimito mi investigación a los dos casos más importantes de sindicatos estatales campesinos. En este sentido, me permito analizar los efectos de la sindicalización de las comunidades indígenas por Estados populistas: el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) de Bolivia y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México.

La segunda condición trata con los efectos de la fragmentación de los sistemas políticos en estos dos países (una tendencia en toda la región). Sostengo que la disponibilidad de partidos políticos neopopulistas y anti-neoliberales proporciona a las poblaciones indígenas de estos países aliados institucionales que facilitan a la participación política de los indígenas en las estructuras estatales. En esta investigación, los partidos políticos relevantes son el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en México.

II. Este Proyecto en el Contexto del Pensamiento sobre los Movimientos Indígenas

La inspiración conceptual para este estudio es una combinación de pensadores políticos y sociales contemporáneos que acercan al tema de la identidad cultural y la democracia en formas diferentes. Como hemos visto, la obra de Yashar proporciona el antecedente más parecido a este estudio. Donna Lee Van Cott, otra politóloga estadounidense ha hecho un estudio importante de las reformas constitucionales multiculturales en Bolivia y Colombia. Este libro, *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*,² se enfoca más en los cambios estructurales que han integrado poblaciones indígenas en el Estado que en los movimientos indígenas mismos. Como las de Yashar y Van Cott, esta investigación utiliza un método comparativo para cuestionar las transformaciones en la política indígena; y mi intento es llenar un vacío entre las otras dos.

² Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2000.

Mi enfoque central no es ni las organizaciones indígenas ni las instituciones estatales. En contraste, lo que me interesa es el modo de interacción entre el Estado y las poblaciones indígenas. El concepto central del estudio es la *participación política* de los indígenas. Por ende, este estudio relaciona a una escuela de pensamiento político que está interesada en el concepto de *interest intermediation*.³ En este trabajo, demuestro que los modelos y las estrategias de las organizaciones políticas que incorporan a los pueblos indígenas pueden variar altamente entre congregaciones eclesiales, sindicatos (estatales o independientes), ONGs u organizaciones de vecinos. La prevalencia de uno u otro de estos estilos en cada caso revela características profundas de las identidades de los grupos indígenas y las historias políticas de los países donde estas organizaciones aparecen.

Los filósofos políticos Luis Tapia y Luis Villoro proporcionan una base sólida para entender la identidad indígena y su relación a la marginación de los pueblos indígenas en las sociedades boliviana y mexicana. Sobretudo, el concepto que Tapia desarrolla de la *condición multisocietal* y el sistema político que propone, la *democracia mestiza* son imprescindibles para guiar mi investigación.⁴ El pensamiento de Tapia se refiere mucho a René Zavaleta Mercado, otro pensador político boliviano que cito en este proyecto. Zavaleta aplica un análisis gramsciano a las condiciones prevalecientes en los países de América Latina, y sobretudo en la sociedad boliviana para entender la fragmentación social, la dominación de las oligarquías tradicionales y el carácter “disfuncional” de la democracia.⁵ El análisis de Zavaleta entiende las divisiones de la sociedad como esencialmente basadas en la clase social; Tapia agrega a estas ideas el concepto de la correlación entre etnicidad y clase social.⁶ Luis Villoro proporciona un análisis pertinente de la identidad social de los pueblos indígenas y como éste se

³ *Interest Intermediation* es el término que describe las organizaciones que se forman en la sociedad civil para perseguir intereses políticos colectivos —si sea por medios externos o internos al Estado. Es más común escuchar de *interest intermediation* en relación a las clases populares o sectores subalternos que se organizan autónomamente para adquirir influencia en el sistema político porque están marginados de las estructuras tradicionales del poder, como los partidos políticos y las grandes empresas. Para una discusión del concepto de *interest intermediation*, ve: Collier, Ruth Berins and Samuel Handlin. “Shifting Interest Regimes of the Working Classes in Latin America,” *Institute of Industrial Relations Working Paper Series*, University of California, Berkeley, 2005.

⁴ Tapia, Luis. *La condición multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002.

⁵ La obra de Zavaleta más relevante a esta investigación es: *El Estado en América Latina*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1990 y *Las masas de octubre*

⁶ Tapia hace un resumen del pensamiento político de Zavaleta y lo aplica a la coyuntura actual en su libro: Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002.

relaciona con la su marginación de los Estados en América Latina y la estigmatización sufrida por los pueblos indígenas en sociedades como la mexicana.⁷

Una tensión que prevalece por el transcurso de esta investigación es la interacción entre los conceptos de la autonomía indígena y el papel de los pueblos indígenas en los Estados-nación. La autonomía indígena ha sido estudiada en profundidad por antropólogos sociales y sociólogos. El estudio de la autonomía indígena en México frecuentemente toma el levantamiento zapatista como un momento clave. Mi investigación reconoce a la importancia de los eventos de 1994, pero también sostiene que el EZLN solamente representa un caso en una variedad de diferentes formas de organización política de comunidades indígenas en Chiapas. Mientras la autonomía indígena al estilo actual de los Zapatistas implica el retiro total de las comunidades afiliadas de las estructuras del Estado, yo demuestro que la autonomía indígena puede ser entendida —y perseguida— por medio de participación en las estructuras estatales. Aunque no todos estén citados en este documento, los estudios de Araceli Burguete, Jonathan Fox, Neil Harvey, Xóchitl Leyva Solano y Jan Rus revelan algunas de las formas novedosas y diversas de movimientos autonomistas indígenas en Chiapas y me inspiraron en formular este proyecto.

En el caso boliviano, *el* movimiento indígena muchas veces está limitado en la concepción popular a la serie de protestas y bloqueos liderados por el MAS en el Altiplano que culminaron en la elección de Evo Morales a la presidencia. En realidad, las movilizaciones de 2000, 2003 y 2005 tenían sus raíces en movilizaciones de organizaciones de indígenas —como la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), las organizaciones kataristas y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) — y organizaciones sindicales— como la Central Obrera Bolivia (COB) y el sindicato cocalero. En mi investigación, reconozco el papel que las organizaciones sindicales y vecinales han tomado en el proceso de cambio actual en Bolivia. Argumento que aunque estas organizaciones no se definan a sí mismas como organizaciones indígenas, toman un papel importante en el movimiento por la autonomía indígena en Bolivia. Concluyo que el nuevo bloque político indígena en Bolivia está compuesto por sectores sociales diversos que mutuamente han sufrido bajo la

⁷ Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, DF: Paidós, 2006.

discriminación étnica y el sistema oligárquico criollo. Por medio de su participación en las estructuras democráticas y en levantamientos sociales, estos sectores están rompiendo la dicotomía tradicional entre los criollos y los indígenas, y redefiniendo al Estado-nación boliviano.

III. Metodología y los Estudios de Caso

Entre los cinco países latinoamericanos con poblaciones indígenas grandes, Bolivia y México son dos casos que destacan por sus similitudes históricas. En el siglo veinte, ambos países tuvieron momentos revolucionarios que culminaron en reformas constitucionales, redistribución de tierras y la ratificación de políticas para asegurar el bienestar de los sectores populares y campesinos. En las décadas posteriores a las revoluciones, partidos políticos populistas que basaban su legitimidad en el imaginario del proyecto revolucionario construyeron sindicatos campesinos para intentar monopolizar a la participación política indígena. Esta investigación es una exploración de los efectos para la política indígena que han surgido como resultado de la imposición de estas organizaciones de estilo corporativista. Por lo tanto, en la esfera de los estudios comparativos de las ciencias políticas, este proyecto se puede calificar como una investigación de *los casos más similares*. Es decir, dadas las altas similitudes históricas de la interacción entre los Estados boliviano y mexicano y las poblaciones indígenas de estos países, pregunto: ¿cómo se puede explicar las diferencias en los resultados de estos dos casos?

Para el análisis histórico que se encuentra en el segundo capítulo, yo delimito la investigación al Altiplano boliviano y al estado de Chiapas en México. Elegí a estas dos regiones por sus altas similitudes demográficas e históricas; tienen aproximadamente la misma población y sus proporciones de personas indígenas también son similares. Al nivel pragmático, estas regiones son interesantes porque son los epicentros de los levantamientos indígenas más influyentes en sus países. Los estudios de caso que se encuentran en el tercer capítulo son ejemplos de organizaciones excepcionales del Altiplano boliviano y de Chiapas que han optado por la participación política dual. La Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE) y la organización indígena Yomlej

de Chilón han participado en movilizaciones externas y han aprovechado de sus logros en estos movimientos para insertarse en las estructuras estatales formales. Mi intención en incluir a estos dos casos es demostrar con ejemplos locales y específicos que la participación política indígena se está transformando en el Altiplano boliviano y el estado de Chiapas. En el último capítulo, concluyo que estas tendencias tienen relevancia al nivel latinoamericano.

Al final de cuentas, los movimientos indígenas de estas dos regiones geográficas tienen demandas similares al Estado, practican estrategias políticas parecidas y mantienen discursos de identidad similares. Los movimientos indígenas contemporáneos en Bolivia y México tienen demandas similares al Estado: cambios en los regímenes de ciudadanía que permitiesen la inserción de culturas indígenas en los Estados-naciones en formas que no hacen daño a las mismas comunidades indígenas. También identifican su bienestar comunal con la revocación de reformas económicas neoliberales. Lo novedoso de este tipo de movimiento es que representa una reivindicación simultánea de la nacionalidad interna de la población subalterna y la nacionalidad externa del Estado-nación liberal. Históricamente, movimientos indígenas han sido entendidos como intentos de distanciar las poblaciones indígenas del Estado, pero en realidad, estos movimientos demuestran lo opuesto: las demandas autonomistas pueden ser oportunidades para la formación de identidades indígenas más amplias que fortalecen la articulación entre las comunidades indígenas y el Estado.

IV. El Plan de la Investigación

Esta tesis está compuesta por cuatro capítulos. Cada uno hace un análisis independiente de otro aspecto de la participación política de las poblaciones indígenas del Altiplano boliviano y de Chiapas. Juntos, conforman una exploración interdisciplinaria del tema de estudio.

El primer capítulo es un marco teórico que analiza a los autores principales que han estudiado el tema de los movimientos indígenas en América Latina y establece el terreno conceptual que utilizo en los siguientes capítulos. El capítulo está dividido en cuatro secciones. La primera discute la construcción de los Estados-nación

latinoamericanos y el papel que han tomado los pueblos indígenas en este proceso. La segunda sección explora las formas en que las historias nacionales de estos países han moldeado a las identidades sociales de sus poblaciones indígenas. La tercera sección analiza la aparición de los movimientos indígenas en la época después de las reformas económicas neoliberales en Bolivia y México y como estos movimientos han reforzado a las identidades políticas de grupos indígenas en estos países. La cuarta sección presenta la hipótesis de la investigación que explica las condiciones que han permitido la emergencia de la participación política dual de las poblaciones indígenas en los dos casos estudiados.

El segundo capítulo es una comparación histórica de las interacciones entre el Estado y las poblaciones indígenas en dos regiones del estudio: el Altiplano boliviano y Chiapas. El capítulo está dividido en dos secciones, una dedicada a cada región. Cada sección del capítulo aborda cinco fases en la historia de la política indígena en las regiones estudiadas. Aunque haya diferencias importantes entre los dos casos, las secciones pueden ser entendidas como más o menos paralelas: (I) Rebeliones Indígenas Tempranas (Altiplano boliviano: 1781-1935; Chiapas: 1712-1909); (II) Formación del Estado Nacional Moderno (Altiplano boliviano: 1936-1951; Chiapas: 1910-1935); (III) Reformas Políticas Populistas y la Sindicalización Campesina (Altiplano boliviano: 1952-1967; Chiapas: 1936-1950); (IV) Consolidación de Redes Indígenas y el Sistema Corporativista (Altiplano boliviano: 1968-1979; Chiapas: 1951-1967); Emergencia de Movimientos Indígenas Regionales (Altiplano boliviano: 1980-1999; Chiapas: 1968-1994).

El tercer capítulo presenta los estudios de caso de las organizaciones indígenas locales: la FEJUVE-El Alto y Yomlej. Las dos secciones de este capítulo empiezan con una pequeña historia de las áreas de presencia de las organizaciones estudiadas: la ciudad de El Alto y el municipio de Chilón, respectivamente. Luego, cada sección incorpora a los resultados de los estudios de caso que hice con representantes de las dos organizaciones y otros actores relacionados a la participación política indígena en estos lugares. Finalmente, concluyo cada sección con una discusión de la relevancia de estos estudios de casos para los movimientos indígenas más amplias del Altiplano boliviano y de Chiapas.

Finalmente, el cuarto capítulo sirve como una conclusión del proyecto. Este capítulo discute mis observaciones finales y las implicaciones que tienen para el estudio de la participación política indígena en América Latina. Primero, resume los resultados que se presentaron en los capítulos dos y tres y concluye que la hipótesis haya sido comprobada. Luego, discute la importancia de los movimientos indígenas actuales en una perspectiva histórica, sugiriendo que la emergencia de la participación política dual implica el inicio de una nueva época en la política indígena. Tercero, discute las lecciones que se pueden tomar sobre la identidad indígena en América Latina por medio del análisis de los casos del Altiplano boliviano y de Chiapas. La sección final habla de las implicaciones más profundas de los movimientos indígenas contemporáneos en América Latina. Esta sección discute el proceso de democratización y las reformas económicas en América Latina y como éstos afectan a las poblaciones indígenas. Finalmente, analiza las transformaciones en las sociedades y en los Estados-naciones latinoamericanos y como estos cambios están manifestados en la emergencia de modelos novedosos de movimientos indígenas.

Capítulo Uno: La Formación de Identidades Políticas Indígenas y el Estado Latinoamericano

I. El Estado-nación Latinoamericano y la Formación de Identidades Sociales

Desde la perspectiva del Estado-nación latinoamericano, la identidad social basada en la etnicidad o la cultura parece una noción contradictoria a la de la nacionalidad. Esto es porque la ideología liberal predominante en los Estados latinoamericanos presupone sociedades homogéneas con sistemas económicos y políticos funcionales. En realidad, los órganos de poder en esta región son generalmente desiguales y desarticulados, dominados por clases oligárquicas. Por lo tanto, el contrato social —el acuerdo virtual entre la sociedad civil y el Estado en la teoría del liberalismo político— es una quimera. El Estado no se sitúa en una posición de representación plena de los intereses de la ciudadanía, sino de promoción de los intereses de las clases dominantes: generalmente las elites criollas y dueños de capital industrial o de tierra cultivable. Al mismo tiempo, estos Estados, especialmente en el siglo veinte, han construido imágenes de sí mismos como guardianes del espíritu nacional. Resultantemente, los gobiernos latinoamericanos están modelados en los Estados-nación europeos, donde las sociedades políticas se aproximan mucho más a la representación plena de la ciudadanía por parte del Estado y donde no existen condiciones tan marcadas de desarticulación social. En la teoría liberal del Estado-nación, la nación es una unidad cultural que se relaciona con el Estado central por medio de un contrato social.⁸ En la historia latinoamericana desde la independencia, los Estados-nación nunca han reflejado este tipo de responsabilidad legítima del gobierno ante la ciudadanía.

⁸ Esta suposición es la base de las constituciones democráticas liberales de los Estados Unidos y Francia, los cuales fueron usadas como modelos para las constituciones de otros países de Europa Occidental y de América Latina después de la independencia. Se basan en los principios de los primeros pensadores del liberalismo político: Hobbes, Locke y Rousseau, entre otros. El concepto del Estado-nación también ha sido utilizado extensamente en la teoría marxista del Estado.

Los movimientos indígenas en América Latina de las últimas décadas nos han concienciado de esta situación. En su reivindicación de la identidad étnica como una base para la movilización frente al gobierno, estos movimientos atraen atención a las condiciones desiguales de representación política y acceso a oportunidades económicas en sus países. Propongo que estos movimientos no rechazan el concepto mismo del Estado-nación, sino que están interesados en redefinir sus naciones de formas más abiertas a la diversidad cultural y étnica. Las demandas de los levantamientos indígenas recientes en los países con grandes poblaciones indígenas —notablemente Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú— no se refieren a la destrucción de los enlaces entre los grupos indígenas y el Estado-nación, sino a la rearticulación de esta relación para que se cumpla el papel de representación más que el de exclusión. Por lo tanto, yo concluyo que estos movimientos nos enseñan que la nacionalidad y la autodeterminación de los grupos indígenas pueden coexistir mientras prevalezca un contrato social basado en una percepción adecuada de la heterogeneidad de estas sociedades.

El contrato social y el Estado oligárquico en América Latina

En el siglo veinte, el modelo del Estado-nación estilo occidental ha dominado las reformas democráticas en América Latina, aunque son muy pocos casos donde los Estados nuevos corresponden uno-por-uno a agrupaciones sociales que comparten identidades nacionales. En la teoría clásica del Estado-nación, todos los miembros de la sociedad pertenecen a la misma cultura, la nacional; y la administración del poder es universal para todos los ciudadanos. La universalidad de las relaciones entre ciudadanos y gobierno extiende los mismos derechos y protecciones para cada uno de ellos. El Estado-nación es comúnmente descrito como un elemento fundamental para la democracia liberal porque es una base para las relaciones individuales y homogéneas que los ciudadanos tienen en un sistema liberal ortodoxo.⁹ En este sentido, esta democracia liberal ha sido uno de los pilares del proyecto hegemónico de la modernidad durante el siglo veinte. Simplemente, la suposición de una sola cultura nacional en un país permite

⁹ Lo que llamo liberalismo ortodoxo es el liberalismo político que insiste en la abstracción del contrato social entre el Estado y la sociedad civil, la última entendida como una colectividad de ciudadanos individuos. En cambio, existen algunas percepciones de liberalismo que proponen regimenes de derechos colectivos. Una muy buena relación de los derechos de grupos en un sistema liberal ha sido desarrollado por Will Kymlicka en su libro, *Ciudadanía Multicultural*.

que el Estado trate a los ciudadanos como individuos aislados en vez de miembros de sus propias agrupaciones sociales.

Vale la pena analizar brevemente la teoría del contrato social —y tres de sus interpretaciones más conocidas, las de Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau— para repasar este precepto central del Estado liberal. Seleccione estos tres porque dibujan interpretaciones muy distintas del estado de naturaleza, la situación imaginada de los seres humanos antes de la existencia del gobierno, y el papel que el Estado debe de cumplir en poner límites sobre el comportamiento de los miembros de una sociedad. La teoría hobbesiana, como expuesta en su obra famosa del año 1651, *El Leviatán*, es significativa porque es la primera interpretación del Estado como el resultado de un contrato o un *covenant* entre los miembros de una sociedad. Según Hobbes, antes de entrar en este contrato universal, los seres humanos viven en un estado de naturaleza, marcado por violencia y competencia abierta por los recursos. Por lo tanto, entrar en el *covenant* que nombra un líder absoluto —el *sovereign* o soberano— es pragmático porque asegura la convivencia pacífica en la sociedad. Obviamente, el fundamento del contrato social solamente es válido cuando existan garantías de que el *sovereign* va a ejercer su poder absoluto igualmente para vigilar el comportamiento de todos los miembros de la sociedad y no favorecer a unos sobre otros.

Cuarenta años más tarde, John Locke, otro pensador inglés, presentó una concepción más sutil del contrato social en su *Segundo Tratado de Gobierno*. La aportación más significativa de Locke a la teoría del contrato social es su concepción de la propiedad privada. Según Locke, el *covenant* entre los miembros de una sociedad no solamente los protege de la violación de su seguridad personal sino también asegura su derecho de acumular propiedad privada en la medida en que ésta sea utilizada y una persona no posea más de la que le pertenece cuando el recurso en cuestión es limitado. Según Locke, el derecho natural a la propiedad deriva del hecho de que el hombre es dueño de su propio trabajo:

Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and

*thereby makes it his property. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others.*¹⁰

Finalmente, en el siglo dieciocho, Jean Jacques Rousseau reformuló los preceptos del contrato social para aplicar su teoría a una sociedad concebida como moderna: con la libertad y la igualdad como sus fundamentos más importantes. En su obra de 1762 llamado *El Contrato Social*, Rousseau relaciona un modelo de un Estado cuyo deber es garantizar el ejercicio de la libertad humana. Esta teoría formó una de las fuentes más importantes para la Revolución Francesa 27 años más tarde. Para Rousseau, el Estado de naturaleza es esencialmente una situación idílica para los seres humanos, pero el abuso de poder en las sociedades occidentales por parte de monarcas y la elite feudal rompió esa utopía. Por lo tanto, el contrato social es necesario para establecer algunas reglas básicas que previenen este tipo de abuso, creando una simulación del estado de naturaleza marcada por la libertad. El desafío para el contrato social, según Rousseau es, “*to find a form of association which will defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate, and in which each, while uniting himself with all, may still obey himself alone, and remain as free as before.*”¹¹ Aquí vemos que la percepción que Rousseau tiene del contrato social es muy parecida a las de Hobbes y Locke, pero tiene una función diferente: en vez de restringir la libertad personal para el bienestar mutuo, prohíbe el abuso de poder para ofrecer las mejores condiciones para la libertad humana. Esta diferencia deriva de la creencia que la libertad absoluta es el bien más alto, más fundamental que valores específicos como la seguridad o la propiedad.

Podemos concluir que este valor puesto en la libertad individual, combinado con la valoración de la propiedad personal, es la base teórica para el liberalismo político que ha predominado en las constituciones occidentales de los últimos dos siglos. Ahora bien, si estos son los fundamentos teóricos del Estado liberal, ¿de dónde surgió la idea del Estado-nación? Según Benedict Anderson, la universalización del modelo del Estado-nación surgió con la concretización de las fronteras entre los países europeos después de

¹⁰ Locke, John. *Segundo Tratado de Gobierno*. Capítulo 5, sección 27.

¹¹ Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato Social*. Libro 1, sección 6.

la Primera Guerra Mundial.¹² En este ambiente de creciente industrialización y ampliación de los mercados transnacionales, se veía necesario promulgar esta conexión entre sociedad y Estado para representar los países como unidades administrativas-culturales. Esta misma tendencia surgió en América Latina en los años treinta, cuando estos Estados empezaban a preocuparse por el rompimiento de los monopolios de las elites criollas y las reformas democráticas. Como veremos, las reformas políticas de esta época no demostraban los ideales liberales porque no otorgaban soberanía a las clases subalternas; simplemente cambiaron una oligarquía estilo colonial por una nueva oligarquía de la clase política-burguesa.

En esta tesis, muestro que el concepto amplio del Estado-nación no es inválido para América Latina, sino que el fracaso de representatividad democrática en esta región se puede atribuir al hecho de que la imposición del Estado-nación siempre ha sido dirigida por clases oligárquicas cuyos intereses no son la representación de todos los sectores de la sociedad civil. En las sociedades latinoamericanas, como en la gran mayoría de sociedades poscoloniales, la problemática del Estado-nación no solamente lleva al abuso del poder estatal, sino también a la desarticulación de las naciones. Los actuales Estados-nación latinoamericanos se formaron cuando las burguesías criollas en las antiguas capitanías coloniales declararon su independencia frente a la corona española. Estos movimientos nacionales nunca pretendieron unir las diversas razas y culturas americanas bajo una sola bandera. Alternativamente, los grupos indígenas y los otros sectores subalternos normalmente eran vistos como obstáculos a los proyectos modernos nacionales en América Latina o como objetos que podían ser sacrificadas — como peones en un juego de ajedrez— en la lucha por una América más civilizada.

Marcos Kaplan, en su libro *Aspectos del Estado en América Latina*, nos ofrece una explicación de las tres fases de los Estados latinoamericanos pos-independistas.¹³ Este ensayo nos permite entender como los países latinoamericanos han podido mantener relaciones de colonialismo interno y desigualdad extrema durante el transcurso de casi dos siglos de independencia. Este desenvolvimiento histórico nos lleva desde el principio del siglo diecinueve hasta los 1980s, cuando las “democracias de tercera ola” (también

¹² Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1996, p. 113.

¹³ Kaplan, Marcos. *Aspectos del Estado en América Latina*. Mexico City: Editorial UNAM, 1981.

llamadas las democracias neoliberales) cambiaron los términos de relación entre los Estados latinoamericanos y sus sociedades. Kaplan llama la primera fase —entre independencia y los inicios del siglo veinte— la “infancia del Leviatán criolla.” En este periodo, los gobiernos servían como instrumentos de las oligarquías criollas en América Latina. Las economías no variaron mucho del modelo colonial del primario-exportador y las mismas clases dirigentes controlaban los círculos de poder político y económico, tanto al nivel nacional como al nivel local, para mantener su monopolio sobre las pocas oportunidades de ganancia ofrecidas por los sistemas económicos precapitalistas y dependientes.¹⁴

El segundo periodo, “la transición hacia la crisis” —entre 1900 y 1930— fue marcado por una creciente inserción de las economías latinoamericanas en los mercados internacionales, pero todavía bajo condiciones de dependencia periférica y desigualdad interna. Durante estas primeras décadas del siglo veinte, los Estados latinoamericanos empezaron a tomar papeles más activos en la promulgación de la industrialización y de la participación más amplia de la ciudadanía en la economía industrial. Estos cambios económicos fueron acompañados por nuevos discursos políticos e ideológicos sobre la modernidad, el progreso y la nacionalidad. Las sociedades latinoamericanas empezaron a transformarse drásticamente con los fenómenos de la urbanización y la aparición de la clase trabajadora industrial y la clase media urbana.

Kaplan denomina la tercera fase—el periodo entre 1930 y 1980—“la crisis estructural permanente.” Esta era una época de crecimiento estatal, marcada por un nuevo papel del Estado como el protagonista central del desarrollo económico y transformación social hacia la modernidad. Según Kaplan, en este periodo,

(e)l proceso de crecimiento económico y cambio social se expresa y acompaña por transformaciones políticas que implican grados variables de democratización, la ampliación de la libertad y la igualdad formales y del derecho a participar en la comunidad política a través de sufragio universal, la reafirmación de una legitimidad del Estado que se funda en la soberanía del pueblo y en la responsabilidad de lo gobernantes hacia aquél.¹⁵

¹⁴ Para una representación de la teoría de la dependencia en América Latina, ve *Dialéctica de la Dependencia* por Ruy Mauro Marini (Edición Era en español, 1991), *Economía de la sociedad colonial* por Sergio Bagú (1949) o *Dependencia y Desarrollo en América Latina* por Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1969).

¹⁵ Kaplan, Marcos. *op. cit.*, p. 86.

El boom industrial pos-segunda guerra mundial produce un ambiente de cambio social extremo, resultando en una heterogeneidad social nueva, marcada por diversidades de clases sociales y el nacimiento de nuevas identidades sociales basadas en la relación con los medios de producción y con el Estado-nación.

Con la intención de mantener su centralidad en las luchas internas económicas a pesar de la multiplicación de actores, el Estado latinoamericano institucionaliza las relaciones sociales. Los Estados “caudillistas,” todavía dirigidos por clases políticas oligárquicas, crean organizaciones sindicales para incorporar todas las relaciones sociales bajo la burocracia estatal. Además, los gobiernos cooptan a los actores más poderosos de la sociedad civil—jefes de sindicatos, dirigentes indígenas comunales y terratenientes locales—para neutralizar la amenaza de los movimientos sociales a la estabilidad de los gobiernos. En las palabras de Kaplan, la participación limitada y mediatizada de estos actores sociales en los Estados latinoamericanos del siglo veinte creó una “imagen democratizante del Estado, sin tocar los privilegios fundamentales de los grupos hegemónicos y dominantes.”¹⁶

Estas fases históricas de los Estados latinoamericanos ocurrieron en formas específicas en Bolivia y México, los dos países estudiados a profundidad en esta tesis. En el capítulo dos, analizo los Estados en estos dos países en el siglo veinte y cómo interactuaban con la sociedad civil, particularmente con los grupos indígenas. Como veremos más adelante, el legado de este transcurso de diferentes periodos de oligarquía del Estado latinoamericano continúa actualmente en las democracias neoliberales y la economía globalizada. Sin embargo, variaciones en los Estados oligárquicos de las últimas décadas han abierto un espacio para la reivindicación de las identidades culturales y étnicas particulares en los movimientos sociales que hacen demandas al Estado.

Términos para entender la desarticulación social y política en América Latina

En considerar este desenvolvimiento histórico, y también la condición preliminar de la colonización española, se puede decir que el Estado-nación moderno ha fracasado en América Latina debido a dos situaciones que se interrelacionan y se autoperpetúan:

¹⁶ Ibid. p. 114.

primero, aquellas sociedades carecen del “núcleo común” que une a los ciudadanos bajo una nacionalidad. Simplemente, los diversos sectores de una sociedad civil como la mexicana o la boliviana no se sienten unidos. Este fenómeno se puede atribuir en parte a las administraciones coloniales y neocoloniales que han estado más interesados en dividir la ciudadanía bajo niveles diferenciados de civilización y barbarie que unir la ciudadanía bajo una nación. La heterogeneidad inherente en estos países—basada en la cultura y la etnicidad— es un factor exógeno que también ha contribuido a esta desarticulación. En sociedades altamente plurales se puede imaginar la construcción de nuevas naciones, basadas en un respeto por la diferencia y la oportunidad igual. Esto implicaría un proceso extenso de rectificación de relaciones de dominación social y económica que tienen sus raíces en la época colonial.

El *segundo* problema es el fracaso de representatividad de los Estados oligárquicos. La sociedad civil no se siente conectada a su Estado cuando no confía en que el Estado está calibrado para responder a sus intereses. Además, cuando el gobierno construye relaciones corporativistas o clientelistas con sus ciudadanos, ellos no juegan el papel de sujetos modernos, implícito en la teoría del Estado-nación. Por lo contrario, las relaciones en la sociedad política representan una reciprocidad de favores entre el Estado y algunas personas con prestigio social, un arreglo altamente premoderno.

La primera causa del fracaso de los Estados-nación latinoamericanos es la falta de articulación de la sociedad civil, una situación que ha sido denominada “la condición abigarrada” por el filósofo boliviano René Zavaleta Mercado. Las sociedades abigarradas existen en los países dónde los ciudadanos no solamente pertenecen a naciones diferentes, sino también están divididos y contrapuestos respecto a los sistemas de acumulación económica a los cuales pertenecen. El filósofo político boliviano Luis Tapia denomina la presencia de diversas estructuras económicas “la condición multisocietal.” En su libro *La Condición multisocietal*, Tapia explica esta condición y la forma en que se relaciona con la especie de desarticulación social que forma la definición del abigarramiento de la teoría de Zavaleta. Tapia dice:

(1)o multisocietal contiene el primer rasgo de lo abigarrado: la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones de diversa cualidad y tiempos históricos, pero no necesariamente lo segundo y definitorio de

lo abigarrado, que es el carácter desarticulado y de dominación más o menos colonial de la sobreposición.¹⁷

Según Tapia, la complejidad de Bolivia descansa en la existencia de sociedades múltiples y también de las relaciones antagónicas que prevalecen entre estas sociedades. Bolivia, como muchos países de América Latina, enfrenta desafíos políticos y sociales instigados por la pluralidad de sus sociedades, naciones y grupos étnicos.

Es bastante fácil entender por qué los sistemas sociales abigarrados tienden a tener concomitancia con relaciones no-democráticas entre los Estados y las sociedades civiles en países con historias coloniales. Regresando a la teoría liberal del contrato social mencionado anteriormente, ésta explica que los ciudadanos dan su voluntad al Estado por medio del contrato social, un arreglo virtual en el cual los ciudadanos se someten ante el Estado y dejan que ejerza el orden para el bienestar de todos. En estas teorías, el Estado es el órgano de poder administrativo, y en el Estado-nación se supone que todos dan su voluntad al gobierno bajo los mismos términos porque todos pertenecen al mismo grupo social, la nación única. La carencia de solidaridad nacional en los países de América Latina resulta en una deslegitimidad del contrato social. La condición de abigarramiento de las sociedades implica que no solamente no existen naciones de pertenencia plena, sino también que las varias agrupaciones sociales son antagónicas entre sí, resultando en una competencia plena para los recursos del Estado. Simplemente, si no existe una situación de igualdad y un sentido de solidaridad entre los sectores de la población, el poder estatal divide y ubica los diversos sectores de la sociedad civil en posiciones de oposición. Obviamente, en estas sociedades políticas desarticuladas, los que ganan son las élites políticas y económicas, porque ellos son los que tienen acceso al capital económico y a los procesos políticos. Como resultado, estos países están continuamente dirigidos por Estados oligárquicos, cuyos dirigentes pertenecen a pequeños círculos de influencia política y poder económico.

Para entender la relación entre los Estados-nación oligárquicos y los sectores subalternos en América Latina, el concepto de colonialismo interno es instructivo. Este concepto nos permite entender las actuales desigualdades políticas y económicas en América Latina como una continuación de las relaciones del imperio español con los

¹⁷ Tapia, Luis. *La Condición multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2005, p. 10.

súbditos coloniales. Estos Estados no se basan ni en preceptos liberales ni comunitarios, sino son máquinas de autopropagación. Sus prioridades centrales no son responder a los intereses de la ciudadanía, sino a los intereses de los políticos mismos y a otros actores que tienen alto poder económico y pueden ayudar a asegurar la perpetuidad de los regímenes oligárquicos. Al responder a los intereses de algunos sectores de la sociedad sobre otros, este tipo de régimen crea divisiones entre los “haves” y los “have-nots”: los que tienen acceso a los órganos de poder y los que están excluidos. En este sentido, el concepto del colonialismo interno es muy apto porque refleja una de las estrategias más importantes para los regímenes coloniales, “dividir y vencer.”

He explicado brevemente la condición de la fragmentación social —o la heterogeneidad de las sociedades civiles en América Latina. Ahora es importante definir los términos que aplicaré en esta tesis para referir a las diferentes agrupaciones sociales que existen en este ambiente fragmentado. En esencia, los individuos en una sociedad tienen identidades numerosas, respecto a categorías como cultura, familia, religión, género y clase social. La combinación de estas identidades crea un sujeto con intereses y creencias particulares, los cuales determinan su comportamiento en las relaciones políticas y su actitud frente al Estado. Nacionalidad es un elemento de la identidad social, especialmente en el ámbito político. Luis Villoro explica cómo la pertenencia a una nación es algo muy diferente de la pertenencia a un Estado: “La pertenencia a una nación,” dice “se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece.”¹⁸ El Estado, por lo tanto, es la autoridad política y el organismo que establece las reglas del sistema económico dentro del cual los ciudadanos participan. Ostensiblemente, no hay ninguna razón por que un Estado debe tener una sola nación adentro; de hecho, el Estado democrático tiene la obligación de reflejar la composición de su sociedad.

Ahora bien, es importante aclarar la terminología que se usa para describir la condición fracturada de la sociedad civil. ¿Qué es la diferencia, entonces, entre las condiciones multisocietal, multinacional y multiétnico? Obviamente las tres están conectadas, porque “sociedad,” “nación” y “etnicidad” tiene rasgos en común. Un grupo

¹⁸ Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, DF: Paidós, 2006, p. 18.

étnico puede ser simultáneamente una nación porque los dos derivan de comunidades imaginadas basadas en la cultura y la tradición. En cambio, una sociedad es una agrupación social más ligada al intercambio económico y la política. Mientras que etnicidad y nacionalidad describen pertenencia a una cultura, ser parte de una sociedad significa participar en los procesos productivos y comunicativos de una población específica. Por lo tanto, la condición multisocietal significa una diversidad más concreta que la condición multinacional porque la pertenencia a una sociedad determina la forma de vida y la participación en el sistema económico, mientras que la pertenencia a una nación (pero no necesariamente al Estado-nación) normalmente refiere a la identidad personal.

Par dar unos ejemplos, encontramos la condición multinacional o multiétnico en países como Bélgica, Canadá y Suiza, donde las sociedades civiles están diferenciadas respecto a la cultura y el idioma, pero no existen desigualdades drásticas en las condiciones de pertenencia a los sistemas económicos. En estos casos, las reformas constitucionales que reconocen el multiculturalismo normalmente son suficientes para proporcionar derechos iguales a todos los ciudadanos.¹⁹ En cambio, en países abigarrados con historias coloniales, como los de América Latina y África, existen condiciones de discriminación y exclusión basadas en la etnicidad. En estos países, se requieren instrumentos más fuertes para superar el monopolio del poder mantenido por la sociedad dominante. No es una coincidencia que éstos son los países donde vemos levantamientos sociales masivos basados en nacionalismos étnicos.

Para los fines de este proyecto, utilizo las teorías de la nacionalidad subalterna y de la condición multisocietal para entender dos tipos de identidad social: respectivamente, la identidad cultural de grande escala (no comunal) y la identidad

¹⁹ El liberalismo multicultural está interesado en proveer la igualdad de los derechos políticos y sociales a todos los ciudadanos de un país que cuenta con diversidad cultural. Algunas versiones de esta teoría proponen la ciudadanía diferenciada, un sistema que proporciona derechos especiales para grupos culturales en base a sus necesidades de preservación de la identidad cultural. La teoría del consociacionalismo es una versión del liberalismo multicultural que contempla un Estado-nación dirigido por una combinación de representantes elegidos democráticamente y representantes seleccionados por los grupos culturales para abogar por sus intereses particulares. Para la teoría del liberalismo multicultural, ve: Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1997 y Taylor, Charles, et al. Ed: Amy Guttmann. *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994. Para una teoría del consociacionalismo, ve Lijphart, Arendt. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1999.

relacionada a las estructuras de acumulación económica. Como expliqué anteriormente, las agrupaciones sociales basadas en la cultural y las basadas en las relaciones con los medios de producción están interconectadas y se refuerzan mutuamente. Para representar esta reciprocidad y no caer en el esencialismo ideológico, veo imprescindible usar modelos del multiculturalismo y teorías neomarxistas (o neogramscianos como en el caso de Zavaleta) para dilucidar las relaciones políticas y sociales en Bolivia y México. Es decir, simultáneamente, intento explicar los fenómenos que relaciono en mis estudios de caso en base a la identidad y diversidad de cultura y también de clase social.

Primero, la teoría de la nacionalidad dual propuesta por Partha Chatterjee facilita manejar el campo complicado de la identidad nacional.²⁰ Hoy en día el concepto de nación es utilizado para explicar una diversidad impresionante de tipos de identidad social y cultural. El ejemplo de los diversos grupos en Bolivia es ilustrativo. Existen varios grupos indígenas bien definidos (Aymara, Quechua y Guaraní siendo los predominantes), cada uno componiendo una propia etnicidad porque sus miembros comparten raíces ancestrales, un idioma, una conexión con su territorio, costumbres religiosas, en fin, una cultura. Por eso, se refiere a veces a “la Nación Aymara” o “la Nación Quechua.” Sin embargo, la nacionalidad extiende mucho más allá de la simple identidad étnica. Además, una persona puede pertenecer a más de una nación. Por ejemplo uno puede ser parte de la Nación Aymara y también de la Nación Boliviana; la nacionalidad es sujeta a la autoidentificación. Para los fines de este proyecto, utilizo los conceptos nacionales propuestos por Chatterjee. Para ello, existen dos naciones: *la externa*, a la que referimos cuando hablamos del Estado-nación capitalista democrática, y *la interna*, la que tiene que ver con la identidad cultural y la conexión con una comunidad. Para analizar los movimientos indígenas, esta división clara entre la nacionalidad étnica y la nacionalidad liberal me permite referir a dos procesos muy distintos que contribuyen a la formación de identidades nacionales en la sociedad civil.

El concepto de lo multisocietal refiere a las estructuras de organización socioeconómica en un país. Es una aplicación del marxismo que permite entender las relaciones coloniales utilizando las herramientas del análisis de clase social. Tapia dice

²⁰ Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

que en Bolivia existen dos sociedades: la comunal y la moderna.²¹ La sociedad comunal es tipificada por el estilo de vida agrícola, mayoritariamente, pero no completamente compuesta por gentes indígenas que viven en las áreas rurales del país. La sociedad moderna es la que participa en el sistema capitalista y está compuesta sobretudo por hispanohablantes que viven en las ciudades. Según Tapia, hay “incompatibilidad política” entre los dos sistemas de relaciones sociales. Hay desacuerdos respecto a los valores sociales y también una dominación de la sociedad moderna sobre la comunal. El gobierno ha sido el instrumento exclusivo de la sociedad moderna y ha puesto a la sociedad comunal en una situación en la cual los movimientos sociales son el único recurso para tener influencia política sobre cuestiones de grande escala (el régimen de tenencia de tierras, el sistema de educación pública, las políticas de exportación de recursos naturales). Obviamente, el concepto multisocietal tiene mucho en común con la teoría de la nacionalidad subalterna. Yo utilizo las herramientas de Tapia cuando analizo los grupos indígenas y mestizos en referencia a sus relaciones con los medios de producción y a los órganos de poder estatal en el sistema capitalista.

Formación de la identidad indígena

Ahora que he presentado un resumen de la variedad de identidades sociales de América Latina, estoy preparado para ver como las identidades indígenas surgen en este ambiente. Primero, es importante reconocer que las movilizaciones sociales siempre han jugado un papel dinámico en la formación y la expresión de las identidades sociales en América Latina. Como hemos visto, el Estado latinoamericano tiene una tradición de representar los intereses de la elite política y económica sobre los de otros sectores. En la lucha por la autonomía y el poder político, estos sectores oprimidos—los indígenas, la clase obrera, los campesinos—han superado las divisiones internas para construir identidades más amplias que les permitan cooperar en levantamientos para trastornar los regímenes oligárquicos en los Estados latinoamericanos

Como todos los levantamientos sociales, los movimientos que reivindican los derechos indígenas en Bolivia y en México dependen de la construcción de una identidad colectiva. Esta identidad compuesta permite que la sociedad comunal sea percibida como

²¹ Tapia, Luis. *La Condición multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2005.

la colectivización de numerosas naciones indígenas de un país, a pesar de sus diferencias culturales. Esto no niega que—en Bolivia por ejemplo—haya diferencias entre los Guaraní del Chaco oriental y los Aymara del Altiplano occidental. Tampoco asume que, en México, todas las comunidades que proceden del imperio Maya son idénticas. Por particularidades históricas y geográficas, cada comunidad es única y la identidad de cada persona difiere de los demás. Pero esto no niega que comunidades distintas pueden encontrar similitudes profundas y unirse en momentos cuando sus intereses coincidan. La reivindicación de la autodeterminación indígena se basa en un sentido de experiencia compartida por todos los grupos indígenas. Esta experiencia es la exclusión y la estigmatización sufridas por poblaciones indígenas frente a la sociedad moderna.

Por lo tanto, identificarse como indígena en América Latina es encontrar una identidad en la marginalización. Se puede decir que los indígenas constituyen un grupo subalterno, identificándose con respecto a su ausencia de agencia en las relaciones sociales y su impotencia en los procesos políticos y económicos. Según Luis Villoro, el grupo marginado no se define independientemente, sino la exclusión sistemática de los miembros de tal grupo por el sector dominante de la sociedad es el proceso por el cual adquieren una identidad de grupo.²² Bajo esta relación hegemónica, aparecen dos sectores de la población, el dominante y el dominado, los cuales se polarizan y se atrincheran, llegando a ser las distinciones normales en un país.

Muchas veces, el grupo dominante que tiene el acceso a los órganos del poder es el grupo que al principio de cuentas determina cuales son las características de membresía al grupo subalterno. Esta es una situación muy común en las sociedades coloniales, como las de América Latina, especialmente porque la administración colonial construyó redes entre comunidades indígenas mucho más duraderas que las que existían anterior a la llegada de los españoles. Predominantemente, las identidades de las personas indígenas en la América Latina prehispánica eran mucho más ligadas a sus comunidades, las agrupaciones de familias que se veían todos los días y establecían normas de cultura y convivencia. La identidad comunitaria era, y es, todavía más vigente en las regiones de baja densidad poblacional y de geografía inaccesible, como los Andes y la Selva Amazónica en Bolivia y las zonas montañosas y selváticas del sur de México.

²² Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 74.

La clasificación de los grupos indígenas servía un propósito muy importante para los proyectos económicos y religiosos del Imperio Español. El mandato de los misioneros católicos—la conversión de los indígenas al catolicismo—exigía que estudiaran los idiomas y las culturas de las comunidades donde trabajaban. También la construcción de un sistema de extracción de productos mineros y agrícolas dependía de una administración política de la colonia basada en las castas. Por ley, mientras más sangre española tenía una persona, de más derechos y oportunidades disponía. Esta hegemonía de clasificación era tan importante para la administración de la colonia que se extendió al punto de ser una ciencia rigurosa y exacta.

Cuando un sector de la población de un país se encuentra calificado como inferior por el sector dominante, tiene dos opciones para responder a la situación. Primero, puede aceptar el estigma, lo que implica una admisión de su inferioridad, dependencia o barbarie. La segunda opción es la creación de una nueva visión de sí mismos que valora más a sus propias culturas. Sobre la segunda opción, Luis Villoro dice: “la búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismos que podamos oponer a la mirada del otro.”²³ Tapia reitera que la autodefinición permite que el grupo dominado reemplace la imagen estigmatizada de su cultura y empiece a identificar sus propios intereses y luchar por ellos:

En el caso de las estigmatizaciones colectivas de motivo cultural y racial, la alternativa está en asumir y desarrollar una identidad como forma de resistencia, lucha y autorrealización, que es el camino andado por las mujeres, los negros, y algunas culturas y pueblos calificados de indígenas, que han emprendido un proceso de articulación y promoción de la propia cultura e identidad y han introducido la demanda de reconocimiento, a veces integración, en las sociedades globales en las que son marginados.²⁴

Es lógico que si un grupo de gente está siendo categorizado como inferior y discriminado bajo una definición degradante de su cultura, el primer paso para la reivindicación de su agencia es la autoidentificación: la negación de la percepción del dominador y su reemplazo con una nueva imagen positiva.

²³ Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 67.

²⁴ Tapia, Luis. *La Condición multisocietal*, p. 111.

II. Movimientos Indígenas como Expresiones de la Identidad Nacional

Los movimientos sociales pueden tomar un papel importante en la formación de identidades colectivas. Cuando una agrupación social se levanta en busca de derechos, los términos de pertenencia a tal grupo se consolidan y también ese grupo adquiere una identidad más politizada. Deja de ser solamente un sector de la sociedad civil y se vuelve también un actor en la sociedad política; es decir, adquiere poder en las relaciones políticas. La manifestación misma da oportunidades de intercambio y diálogo que permiten que los miembros de los grupos encuentren concordancia y nudos de fraternidad. Además, a veces ocurre que comunidades que pertenecen a culturas muy diferentes descubren que, a pesar de sus diferencias culturales o étnicas, las demandas que tienen frente al Estado o a la oligarquía son las mismas. Esto explica la formación de algunas alianzas extrañas en momentos de oposición, como por ejemplo el sindicato nacional de trabajadores (la COB) y el sindicato campesino (la CSUTCB) en la huelga general de 1979 en Bolivia.

Si la estigmatización sirve para explicar porque determinadas comunidades se sienten conectadas a movimientos indígenas, surge una pregunta importante: ¿Por qué han aparecido movimientos nacionales indígenas en los últimos veinte años y no antes? En el transcurso del siglo veinte, América Latina ha visto una serie de levantamientos anti-oligárquicos, pero por los primeros tres cuartos del siglo, las identidades colectivas de estos movimientos generalmente referían a la clase social (proletariado, campesinado), relaciones con los medios de producción (sindicatos industriales, mineros, ferrocarrileros) o acceso a los recursos naturales, sobretudo a la tierra o al agua. Finalmente, a partir del periodo de las reformas neoliberales en los años setenta y ochenta, nuevos movimientos sociales surgieron que ponían énfasis en las identidades étnicas de sus participantes. Estos movimientos primariamente han surgido en los países de América Latina con altas poblaciones indígenas: Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú.

Las reformas neoliberales han sido influyentes porque abrieron espacios para la expresión de identidades que siempre habían sido subsumidas en anteriores regímenes oligárquicos y caudillistas. Es decir, la identidad basada en las diferencias culturales y

étnicas entre las oligarquías criollas y los sectores indígenas siempre ha estado vigente, desde la formación de los Estados-nación latinoamericanos en el siglo diecinueve. Pero en el transcurso del primer siglo y medio de independencia, la obsesión con el desarrollo, la industrialización y la modernización ponía más énfasis en las condiciones económicas de las poblaciones indígenas en vez de su soberanía como pueblos diferenciados. Los cambios en las condiciones externas que resultaron de las reformas neoliberales y democráticas posibilitaron que los sectores subalternos reivindicaran sus culturas prehispánicas en sus demandas de derechos políticos y económicos.

“Comunidades Imaginadas” y las Identidades Nacionales Subalternas

La teoría subalterna de la nación es instructiva para entender como nacionalidades indígenas surgieron en América Latina a partir de la colonización española. La teoría sobre la nación y la subalternidad desarrollada por el politólogo hindú Partha Chatterjee en *The Nation and Its Fragments* nos ayuda a ver cómo la identidad nacional se desarrolla en poblaciones bajo sistemas de opresión colonial. Este libro responde a la tesis de Benedict Anderson en su libro importante, *Imagined Communities*. Anderson nos explica que la idea de la nación, que hoy es globalmente universalizada por elites liberales, inició con la construcción de regiones lingüísticamente distintas en Europa con el desarrollo de la tecnología de la impresión masiva en el siglo 19. Anderson dice que las naciones en sociedades coloniales fueron construidas por los criollos de la clase media que simultáneamente eran oprimidos por la oligarquía colonial y dominaron a los campesinos y la clase obrera indígenas. Después de la independencia, los nacionalistas criollos quisieron replicar la modernidad europea, pero en una forma que les permitieran ocupar el lugar de la elite en sus nuevas naciones.

En este sentido, las naciones latinoamericanas independientes representaban simultáneamente una ruptura y una continuación con la colonia: fueron construidas sobre las mismas fronteras de las capitanías coloniales y los nuevos gobiernos latinoamericanos del siglo 19 adoptaron las instituciones y estructuras burocráticas que la corona española había abandonado. Por lo tanto, las entidades que hoy en día conocemos como los Estados-nación latinoamericanos son colectividades que fueron—y todavía son—imaginadas por las oligarquías capitalistas y los intelectuales; sectores hispanohablantes

cuyo interés es instalar una modernidad “estilo europeo” en América Latina. Esta nación moderna no deja espacio para la reivindicación de la identidad basada en las culturas prehispánicas porque percibe su proyecto como la superación de la barbarie que existía antes de la colonización.

Excluidos o vistos como objetos en el proyecto nacionalizador criollo, los grupos indígenas respondían construyendo sus propias nacionalidades que valoraban a sus particularidades culturales. Como vimos en la primera sección, la formación de identidades que valoran al “yo colectivo” es una respuesta natural a la estigmatización del colonizador. En esta línea, la aportación de Chatterjee es importante porque afirma que las nacionalidades pseudo-occidentales no son las únicas que cobran importancia en las sociedades poscoloniales. Refiere a la sociedad Bengali en su India nativa. Chatterjee dice que la presencia de la hegemonía colonial exigía la creación de dos nacionalidades distintas. La primera es la que está conectada al Estado-nación poscolonial. Replica la estructura de la administración colonial con el propósito de crear una modernidad estilo inglés en la India, repleta con tecnología industrial, educación liberal y democracia representativa. Este es el nacionalismo que los Bengali “occidentalizados” adoptaron de la colonia y Chatterjee lo llama el nacionalismo externo.

Al mismo tiempo, la sociedad Bengali construye una nacionalidad interna que valora los símbolos de la cultura Bengali pre-colonial: religión, mitología, lenguaje, historia, tradición, etc. Esta segunda nacionalidad (la que Chatterjee también llama la nacionalidad ética ejerce su importancia en los movimientos de resistencia a la hegemonía del proyecto moderno, la cual intenta destruir las estructuras tradicionales y comunales que son vistas como arcaicas. Me permito una larga cita de Chatterjee para explicar los roles de las dos nacionalidades en sociedades coloniales:

The domain of sovereignty, which nationalism thought of as the “spiritual” or “inner” aspects of culture, such as language or religion or the elements of personal and family life, was of course premised upon a difference between the cultures of the colonizer and the colonized. The more nationalism engaged in its contest with the colonial power in the outer domain of politics, the more it insisted on displaying the marks of “essential” cultural difference so as to keep out the colonizer from that inner domain of national life and to proclaim its sovereignty over it. But in the outer domain of the state, the supposedly “material” domain of law, administration, economy, and statecraft, nationalism

*fought relentlessly to erase the marks of colonial difference...Nevertheless, the insistence on difference, begun in the so-called spiritual domain of culture, has continued, especially in the matter of claiming agency in history.*²⁵

Chatterjee está hablando aquí de la construcción de identidades nacionales duales en los sectores subalternos de la India durante la época de la administración colonial inglesa. A pesar de las numerosas diferencias entre esta realidad y las hegemonías coloniales y neocoloniales de América Latina, pienso que estas conclusiones son válidas para aproximarse a la formación de conciencia nacional en las situaciones de colonialismo interno que persisten en esta región.

En esta tesis, sostengo que la formación de nuevas nacionalidades indígenas en Bolivia y México ha sido un paso importante para los movimientos indígenas autonomistas en estos países. El segundo capítulo discute el desenvolvimiento histórico que abrió la puerta para la construcción de organizaciones que reivindican la nacionalidad indígena a partir de los años setenta en Bolivia y México. La nacionalidad indígena sirve dos papeles para los grupos indígenas: primero, permite que formen percepciones de sí mismos que superan la estigmatización predominante en las clases dominantes en sus países. Segundo, forma condiciones de pertenencia que definen quienes participan en sus movimientos sociales que demandan nuevos términos de ciudadanía entre ellos y sus Estados.

Importantemente, muestro que la nacionalidad indígena no representa una amenaza al proyecto moderno de los Estados democráticos. Es cierto que los grupos subalternos tienen mitos e historias fundacionales que valorizan a las culturas no occidentales: las civilizaciones precoloniales y los pueblos rurales con formas de vivir colectivas. Sin embargo, decir que los movimientos comunales, basadas en nacionalidades étnicas, son “antimodernos” es malinterpretarlos. Estos proyectos nacionales son significativos en el sentido en que lanzan visiones alternativas de la modernidad. Sus visiones del futuro son igualmente centrales a sus identidades como sus memorias del pasado. La mayoría de los movimientos indígenas hoy en América Latina son mucho más constructivos que destructivos y sus proyectos modernizadores muestran esta tendencia.

²⁵ Chatterjee, Partha, p. 26.

Para dar un ejemplo, uno de los temas más mencionados por las manifestaciones de grupos indígenas en América Latina es su oposición a los Tratados de Libre Comercio. No es que estas organizaciones quisiesen retirarse del mercado mundial—eso sería suicidio económico—sino que quieren asegurar que su inserción en la globalización sea un proceso poco dañoso a sus culturas y comunidades. Estos intereses están reflejados en la resistencia a la agricultura transgénica, la lucha por precios justos y la organización sindical de los trabajadores mineros y de los agricultores. Óptimamente, las manifestaciones basadas en las nacionalidades éticas conciencian a sus conciudadanos sobre la importancia de reformar las bases de sus Estados-naciones para reflejar las diversidades que existen y enriquecen sus sociedades. Yo creo que esta transformación ya está ocurriendo en muchos países, representando una revolución pasiva, para referir al concepto gramsciano, en aquellas sociedades.

Las condiciones para el surgimiento de los levantamientos indígenas

Ahora que hemos visto cómo se han construido las bases para la identidad nacional indígena, podemos discutir otra pregunta central de esta tesis: ¿Qué explica el surgimiento de movimientos sociales basados en la identidad étnica en los últimos treinta años? Deborah Yashar nos ofrece una explicación dinámica en su libro *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Yashar estudia los movimientos indígenas en los cinco países de América Latina con poblaciones indígenas más grandes: Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú y pregunta cuáles son los factores que contribuyen a la formación de organizaciones indígenas nacionales o regionales fuertes en todos estos casos con la excepción de Perú. Según Yashar, hay tres condiciones esenciales que permiten el desarrollo de colectividades grandes capaces de lanzar movimientos sociales basadas en la identidad indígena. Estas condiciones son *cambios en regimenes de ciudadanía*, la presencia de *espacio para asociación política* y la disponibilidad de *redes entre comunidades*.²⁶ Aquí ofrezco un breve resumen de la teoría de Yashar con respecto a los casos de Bolivia y

²⁶ Yashar, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 8.

México, pero en el segundo capítulo estudio en más detalle la presencia de estos tres factores históricamente en los dos países.

La primera condición refiere a los cambios en regímenes de ciudadanía que fueron parte de las reformas liberales de los años setenta y ochenta en América Latina. Estos cambios profundamente alteraron las relaciones entre las comunidades indígenas y los Estados latinoamericanos. Las llamadas democracias de tercera ola en América Latina son los regímenes políticos que surgieron después de la época de las dictaduras militares en los años sesenta y setenta. Estos nuevos sistemas políticos valorizan las libertades políticas y sociales básicas de la ciudadanía y el imperio de la ley constitucional. En comparación con los anteriores sistemas políticos, las democracias de tercera ola son menos populistas (en gran parte porque los presupuestos estatales son mucho más limitados) pero también son más permisivos para la organización de la sociedad civil en sus propias agrupaciones sociales extra-estatales. En capítulo dos, veremos que la relación entre las comunidades indígenas y el gobierno durante la mayor parte del siglo veinte ha sido monopolizado por partidos políticos populistas que reclaman legitimidad en base a momentos revolucionarios: en México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y en Bolivia, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Durante A raíz de las reformas neoliberales en las últimas tres décadas en estos países, hubo rupturas en las relaciones corporativas entre estos partidos políticos y las poblaciones indígenas, resultando en vacíos de representación política nacional para estos sectores importantes de Bolivia y México.

La segunda condición es la aparición de espacios para relaciones políticas más amplias en las sociedades civiles de países con poblaciones indígenas significativas. Este factor está estrechamente ligado al fenómeno descrito por la primera condición. Las reformas liberales en las democracias latinoamericanas no solamente implicaban que el flujo de recursos estatales a las comunidades indígenas disminuyera, sino también que el control que el Estado ejercía sobre las formas de organización política indígena retrocediera también. La nueva preocupación con la libertad dejaba las comunidades indígenas con la autonomía para construir sus propios sistemas políticos y económicos, pero sin los recursos que permitiesen que estos sistemas influyeran en la calidad de vida de sus miembros. En Bolivia y México, este cambio fue muy marcado en las décadas de

los setenta y los ochenta. En el periodo posrevolucionario en ambos países, los partidos hegemónicos (el MNR y el PRI) habían formado relaciones de control vertical con organizaciones rurales basadas en la identidad indígena (en el caso mexicano) y la identidad campesina (en el caso boliviano). Estas organizaciones fueron construidas en el modelo de sindicatos de campesinos, pero en ambos casos, el Estado cooptó a los sindicatos y delimitó sus esferas de participación política en la medida en que no amenazaban a la hegemonía de los partidos dominantes.

Los dos casos defieren respecto a los ímpetus para estas rupturas del clientelismo sindical-estatal con el campesinado. En el caso boliviano, un periodo largo de dictadura militar durante los años sesenta y setenta interrumpió con el Estado MNRista. Durante estas décadas, la recesión mundial afectó desastrosamente a la economía boliviana. Cuando el MNR retomó el poder en 1985, había sucumbido a la ideología neoliberal, que formaba parte de su nuevo discurso desarrollista. En México, las reformas liberales de los años setenta y ochenta transcurrieron durante la hegemonía PRIista, la cual siguió en efecto hasta el 2000, dado a una combinación efectiva de la monopolización del campo político, la formación de relaciones clientelistas con organizaciones de la sociedad civil y el fraude electoral. Las reformas neoliberales en México también formaban parte de un proyecto desarrollista y en el segundo capítulo veremos como el PRI fue rompiendo sus relaciones corporativistas con las comunidades indígenas.

La tercera condición que Yashar menciona es la presencia de redes de asociación entre comunidades indígenas. Las organizaciones sindicales campesinas eran importantes en este ámbito. Aunque estas organizaciones fueron construidas por el MNR y el PRI con el propósito de mantener control sobre las poblaciones indígenas, resultó que en el largo plazo proporcionaron las estructuras que actualmente permiten la manifestación de grupos indígenas en contra del gobierno. Otros actores que han contribuido a la creación de redes indígenas nacionales o regionales son las organizaciones no-gubernamentales (ONG's), los cuales tienen una presencia fuerte en el Altiplano boliviano y las iglesias católicas y protestantes. En el estudio de caso de la organización indígena de Chiapas, Yomlej muestra las formas en que la iglesia católica ha participado en la construcción de redes de asociación indígena en México. Estas redes pre-existentes son esenciales para las organizaciones indígenas de grande escala porque refunden las identidades indígenas

para extender más allá de la comunidad. Según Yashar, estas redes crean *brokers* o actores colectivos que cobran importancia sobre un área geográfica extendida. En las palabras de Yashar ,

(t)he very social interaction that occurs through and by brokers can create autonomous spheres in which actors can identify their shared circumstances, scale up their reference group to transcend local geography, and recast identities (e.g., assuming an identity as *Indians* rather than solely as distinct indigenous communities) (Yashar 73).

La teoría de Yashar me va a ser imprescindible en comparar las condiciones que han contribuido a las aperturas para los dos movimientos autonomistas que estudio en esta tesis. El segundo capítulo explica los cambios históricos en los regimenes de ciudadanía en México y Bolivia y como han cambiado las relaciones entre las poblaciones indígenas y el Estado. En el tercer capítulo, presento los resultados de mis entrevistas con actores indígenas en estos dos países, categorizando sus interpretaciones del cambio en sus relaciones con el gobierno y con otros actores sociales, especialmente las ONGs, los partidos políticos y la iglesia. En el caso de Yomlej en Chiapas, pregunto sobre la influencia que ha tenido la presencia del movimiento zapatista para la organización indígena.

Levantamientos Indígenas como Momentos Constitutivos de Nacionalidad

La presencia de estas tres precondiciones es fundamental para la formación de organizaciones indígenas regionales o nacionales, pero estoy interesado también en las condiciones momentáneas que crean oportunidades para que se fusionen todos los factores, culminando en un levantamiento indígena. Para cuestionar este fenómeno, aplico la teoría de René Zavaleta Mercado del “momento constitutivo de la nación.”²⁷ El momento constitutivo es una coincidencia de circunstancias cuando diferentes sectores de la sociedad civil se encuentran con intereses comunes, resultando en una oportunidad para la ampliación de identidades sociales. Usando la terminología de Benedict Anderson, éste es el momento cuando por primera vez *se imagina la nación*.

²⁷ Zavaleta, René. *El Estado en América Latina*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1990

Según Zavaleta, no todos los momentos constitutivos toman la forma de movimientos sociales. Pueden ser también guerras o cambios drásticos económicos. Sin embargo, las movilizaciones que nacen en la sociedad civil a veces pueden ser entendidas como momentos constitutivos de la nación subalterna. Éstas representan fenómenos muy distintos de la formación de las naciones criollas, como explicado por Anderson, donde las naciones se basaban en fronteras políticas y redes geográficas económicas predeterminadas por la administración colonial. Luis Tapia, en su libro *La Producción del Conocimiento Local* que analiza la obra de Zavaleta, parafrasea al pensador boliviano en proclamar que la formación de las masas obrero-campesinas en el levantamiento de noviembre de 1979 en Bolivia fue un fenómeno definitivo en la conscientización nacionalista del indígena:

La masa es un momento de fusión de subalternos. Una fusión en torno a estructuras de rebelión que una parte de ellos ha trabajado articulando arduamente durante algún tiempo. En la historia contemporánea de Bolivia las estructuras de rebelión han sido organizadas por la clase obrera. Las formas múltiples y el vasto cuerpo de la rebelión de noviembre son dadas por el conjunto de los subalternos que en ese momento de fusión configuran y reconocen a la vez una nueva identidad, o una identidad histórica ampliada: la identidad nacional-popular como forma de consciencia de las masas en noviembre.²⁸

Este momento constitutivo de la identidad nacional-popular es significativo porque representa una de las pocas veces cuando en Bolivia se supera el abigarramiento de la sociedad civil. Lo mismo se puede decir sobre la fusión de los sectores indígenas diversos en la Guerra del Gas de 2003.

René Zavaleta dice que todas las naciones se forman por medio de un momento constitutivo en el cual la identidad localista es reemplazada por la identidad nacional. Para Zavaleta, “de nación se entiende por lo común la construcción de un yo colectivo, es decir, la construcción compleja de cierto grado de centralización y homogeneidad en torno al mercado interno.”²⁹ Si variamos un poco de la concepción marxista que ata todas las relaciones sociales a los modos de producción, yo quisiera aproximar un análisis de los levantamientos indígenas de Bolivia y México como momentos constitutivos de nacionalidades nuevas en los dos países. Las demandas de los movimientos indígenas

²⁸ Tapia, Luis. *La Construcción de conocimiento local*, p. 265.

²⁹ Zavaleta Mercado, René. *ibid*, p. 46.

esencialmente refieren a una redefinición de la nacionalidad, si sea el reconocimiento de sus naciones autónomas preexistentes o la construcción de nuevas naciones autonómicas.

Importantemente, estas nacionalidades difieren mucho del tipo de nacionalidad que se contempla en la teoría liberal del Estado-nación. Estos movimientos ponen énfasis en la desarticulación social y la presencia del abigarramiento en las sociedades civiles. En términos del liberalismo, se podría decir que están llamando la atención de sus gobiernos a su descontento con la debilidad de los contratos sociales. De hecho, mi análisis del surgimiento de los levantamientos indígenas en las últimas décadas no los percibe como momentos constitutivos de nuevas naciones en el mismo sentido en que Zavaleta explica el fenómeno. Como explique en la sección anterior, las bases para la nacionalidad indígena como una identidad de resistencia ya existían adentro de las comunidades indígenas a partir del proyecto nacionalizador criollo del siglo diecinueve. Por lo tanto, las movilizaciones indígenas desde la década de los ochenta no representan el nacimiento de una nueva nacionalidad indígena que aparezca de un vacío, sino la consumación de la potencialidad para la reivindicación masiva de la identidad indígena que había quedado latente por la mayor parte del siglo veinte.

En adición a representar la culminación de las tres precondiciones para la organización de la sociedad civil, los movimientos sociales en sí mismos contribuyen a la consolidación de nuevas identidades culturales y políticas de sus participantes. Por eso hay una cierta retroalimentación en la fuerza de pertenencia que los miembros del levantamiento tienen. De hecho, son varias las formas en que la movilización política refuerza a la identidad cultural de sus miembros y también crea nuevas colectividades basadas en la experiencia compartida o el descubrimiento de rasgos culturales comunes. Aquí propongo algunos: 1. El movimiento articula los intereses y necesidades compartidas de las varias comunidades participantes en una forma que antes no percibían o no podían expresar adecuadamente; 2. Por medio de la participación en levantamientos sociales, se van formando nuevos mitos compartidos que surgen de una experiencia compartida entre comunidades que antes no se sentían conectadas; 3. La confrontación con el oponente común hace que los participantes en el movimiento se enfrenten mas de cerca con la estigmatización del otro, movilizándolos a crear nuevas identidades colectivas propias de autodefinición. En mis entrevistas con participantes en las

organizaciones indígenas estudiados en profundidad en esta tesis, intento descubrir las formas en que la pertenencia a estas organizaciones recíprocamente fortalece su identidad indígena.

III. La Hipótesis: La participación política dual de organizaciones indígenas requiere la existencia de dos condiciones: primero, la presencia de redes entre comunidades construidas por asociaciones corporativas estatales y/o actores externos como la iglesia; y segundo, la emergencia de partidos políticos neopopulistas que están dispuestos a incorporar las demandas de los movimientos indígenas en sus plataformas políticas.

El fenómeno que esta investigación explora es la emergencia de nuevas identidades indígenas nacionalistas que se expresan por poblaciones indígenas que simultáneamente recurren a la participación en las estructuras políticas formales del Estado y movilizaciones sociales como marchas y protestas. Yo denomino este fenómeno “la participación política dual.” La hipótesis de esta tesis es que la participación política dual de organizaciones indígenas depende de dos condiciones: primero, la presencia de redes entre comunidades construidas por asociaciones corporativas estatales y/o actores externos como la iglesia; y segundo, la emergencia de partidos políticos neopopulistas que están dispuestos a incorporar las demandas de los movimientos indígenas en sus plataformas políticas. En el segundo capítulo de esta tesis presento las historias de interacción entre los Estados mexicano y boliviano y las poblaciones indígenas en Chiapas y el Altiplano boliviano, poniendo atención sobre los efectos de los sindicatos campesinos formados por partidos políticos populistas hegemónicos, el PRI en México y el MNR en Bolivia. El tercer capítulo analiza la participación política de dos organizaciones sociales que representan los intereses de poblaciones indígenas: Yomlej en el municipio chiapaneco de Chilón y la Federación de Juntas Vecinales de la ciudad de El Alto.

Esta proyección de los movimientos autonomistas indígenas los ubica en una posición estratégica compleja porque a la vez están criticando a las estructuras y tendencias del Estado y exigiendo mejor representación por parte del gobierno que critican. Por lo tanto, estos movimientos vacían entre participación dentro del gobierno, negociación con el Estado y choque contra el Estado. ¿Cuáles son las condiciones que

determinan que estrategia utilizan estos movimientos? Esta es una de las preguntas que intento responder con las entrevistas que realizo para esta tesis. Esquemáticamente, se puede sumar que en situaciones donde acciones estatales amenazan drásticamente a las culturas y formas de vida indígenas, estas organizaciones aplican estrategias más “violentas” (si no literalmente, figurativamente). Pero en el *bargaining* cotidiano para los recursos estatales y la autonomía, es más probable que las organizaciones apliquen estrategias más sutiles como la negociación o el *lobbying*, pero siempre con la amenaza de lanzar sublevaciones si el gobierno no responde a sus intereses.

En Chiapas, vemos estas dos estrategias aplicadas por organizaciones indígenas que se sitúan en situaciones muy distintas respecto a la amenaza que se sienten con las reformas neoliberales. La organización zapatista es una conglomeración de comunidades que se sienten altamente amenazadas por la privatización de tierras y las reformas de libre mercado que ponen en riesgo su capacidad de vender café y otros productos agrícolas. Además, con la caída del Estado de Bienestar, sientan que ya tienen muy poca influencia en las políticas estatales que los afectan. En esta coyuntura en 1994, los zapatistas percibían que su única oportunidad para proteger sus intereses como comunidades indígenas era armar una milicia y amenazar al gobierno con la violencia para lograr que sus demandas estuvieran tomadas en serio. En cambio, la organización indígena Yomlej que estudio en este proyecto mantiene influencia política significativa porque logró incorporar una gran parte de la población del municipio de Chilón, lo cual es un municipio mayoritariamente indígena. Este bloque de poder les ha permitido controlar los resultados de las elecciones estatales en el municipio y asegurar que la población indígena tenga una voz en la repartición de recursos estatales y en las reformas locales que afectan su bienestar económico. En esta situación, las estrategias internas—sobre todo la creación de una alianza con los representantes locales del PRD—están aplicadas para proteger los intereses de las comunidades indígenas.

Una de las medidas que utilizo para clasificar los movimientos indígenas en esta tesis es el grado de internidad o externidad de sus estrategias políticas. La internidad y la externidad refieren a si un movimiento social está actuando dentro de las instituciones democráticas del gobierno o afuera de ellas. Una lucha interna se tipifica por la construcción o la movilización de partidos políticos, el *lobby* de partidos previamente

existentes o la presentación de quejas al sistema de justicia ordinaria. Movimientos sociales normalmente están entendidos como luchas externas (aunque no tienen que ser estrictamente así.) Los movimientos externos son los que tienen demandas frente al Estado o a los órganos de poder de la clase dominante. Muchas veces las estrategias políticas externas son recursos para sectores marginados que buscan ejercer presión contra el Estado para hacer demandas relacionadas a justicia social, derechos humanos e igualdad. Otras entidades extra-estatales de la sociedad civil como sindicatos, juntas vecinales, gremios profesionales, organizaciones estudiantiles, cooperativas de agricultores y organizaciones regionales indígenas pueden ejercer política externa. En países abigarrados, estas organizaciones juegan un papel importante en la relación Estado-sociedad civil porque cuando un sector de la población es sistemáticamente excluido del poder estatal, la actividad política externa es su único instrumento político.

Como vemos con muchas organizaciones indígenas, las estrategias interna y externa de ejercer poder política no son mutuamente excluyentes. Muchas organizaciones cambian de una estrategia a la otra o utilizan las dos estrategias simultáneamente. La lucha socialista del proletariado en una sociedad capitalista es un ejemplo de una manifestación política que es simultáneamente interna y externa. René Zavaleta explica cómo los obreros hacen política interna y externa simultáneamente cuando manifiestan bajo un sindicato. Para Zavaleta, los obreros en un sistema capitalista ya han sido insertados en el sistema democrático cuando se han sometido a la lógica de la fábrica y han empezado a trabajar como obreros salarios descapitalizados. Está refiriendo a este momento cuando habla del avenimiento del “yo democrático” porque cree que la democracia liberal existe con el propósito de crear condiciones adecuadas para el capitalismo industrial. Esto, para Zavaleta, es la esencia de “la democracia como movimiento general de la época.” Zavaleta dice:

En el momento del avenimiento del yo, el obrero futuro está practicando un acto **burgués**, por decirlo así o sea que aquí, puesto que no tiene otro remedio que asentar en el capitalismo su acto de constitución o reconocimiento, se genera la relación de pertenecimiento con relación al capitalismo o sea la práctica del espíritu de internidad. Todas las discusiones políticas que tienen algo que ver con los movimientos populares o con la clase obrera llegarán fatalmente a este punto dilemático. Internidad, no obstante, no significa incapacidad de externidad. Todo lo contrario: es el que pertenece plenamente al capitalismo el que construye su

negación, cierto que sin saberlo ni desearlo. El espíritu de la internidad es entonces un requisito de la práctica estratégica de la externidad.³⁰

En esta concepción, los obreros no pueden negar la internidad de su movilización política porque el capitalismo es la fuerza que determina los términos de su organización sindical. Mientras en un sentido un sindicato pretende salir del sistema industrial para representar los obreros como sujetos pre-capitalistas o extra-capitalistas, en otro sentido el sindicato está legitimizando el sistema capitalista en la medida en que lo acepta como el sistema económico predominante. En esta tesis, yo propongo que las organizaciones indígenas nacionales o regionales tiene la misma calidad de la internidad y externidad simultáneas porque sus estructuras fueron creadas en referencia al Estado liberal.

Por lo tanto, el análisis de Zavaleta sobre la internidad y la externidad de los movimientos sociales se extiende a grupos que están luchando por el respeto de sus culturas o los derechos diferenciados frente al Estado oligárquico. En los movimientos por la autonomía indígena en muchos países de América Latina, lo que se busca es la soberanía étnica, pero con legitimidad bajo la institucionalidad del gobierno. Es decir, estos grupos movilizan con el propósito de adquirir influencia en el gobierno. Quieren que sus formaciones políticas tradicionales (elección de autoridades, distribución de recursos económicos, administración de justicia penal, etc.) dejen de ser completamente externas y que se acepten como alternativas legítimas para la administración política en las regiones con alta población indígena. Si fueran movimientos secesionistas, sus discursos serían casi completamente externos porque su meta principal sería cortar todos los lazos con el Estado. (Aunque existiría un cierto grado de internidad en la medida en que los movimientos legitimarían su oponente por el acto de reconocimiento.)

En cambio, yo sostengo que estas organizaciones buscan formas de autonomía que puedan empoderar mutuamente las agrupaciones indígenas y el Estado-nación. Según Francisco López Bárcenas, “un régimen autonómico no cobra existencia por sí mismo, sino como parte de la vida política y jurídica de un gobierno y responde a la necesidad de buscar formas de integración política entre el sujeto autónomo y el Estado-nación en el que se desenvuelve basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus

³⁰ Zavaleta Mercado, René. *ibid*, p. 68.

comunidades parciales.”³¹ El movimiento autonómico actúa fuera de la estructura democrática liberal, pero demanda la reforma del Estado para que se pueda actuar adentro del mismo. Por consiguiente, tales movimientos tienen rasgos de oposición y de integración. Esto no es una contradicción porque lo que un movimiento autonómico opone no es el Estado mismo, sino sus elementos de insolación y exclusión (muchas veces atribuidas al neocolonialismo o neoliberalismo).

El “pueblo indígena” por lo tanto se puede ver como un proyecto de nacionalidad, la unión en un órgano político de varias comunidades indígenas que pertenecen a diferentes grupos étnicos. Dentro de la región autónoma, las tradiciones y la cultura compartidas prevalecerían, incluyendo los regímenes de tenencia de territorio, los sistemas para selección de líderes, las políticas educativas, la reconciliación de conflictos y el manejo de recursos económicos públicos. Por definición, el pueblo supondría la pertenencia plena a la misma nación, porque los poblados compartirían una cultura y forma de vida, se reconocerían como una unidad, mantendrían la voluntad de seguir siendo una unidad y estarían relacionados con un territorio propio.³² Ahora bien, si estos pueblos son tan distintos y soberanos, ¿en que sentido tiene internidad con el Estado central el movimiento por la autonomía de los pueblos indígenas? La internidad descansa en tres momentos: primero, la negociación con el Estado central para la realización del sistema autónomo querido; segundo, la legitimación del sistema autónomo eventual formalizado por parte de una reforma constitucional; y tercero, la continua participación de las comunidades autónomas en los mercados nacionales e internacionales como productores y consumidores.

Aceptando que todos los movimientos indígenas autonómicos contienen un cierto grado de internidad, la pregunta es cómo esto se refleja en las identidades de los participantes en los movimientos. Esta pregunta es interesante porque, dependiendo del movimiento mencionado, los participantes pueden proceder de culturas muy diferentes. Por ejemplo los bloqueos y las marchas de Octubre 2003 en La Paz, Bolivia que culminaron en la expulsión del entonces Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada representaron la convergencia de campesinos indígenas de las comunidades del Altiplano

³¹ López Bárcenas, Francisco. *Autonomía y derechos indígenas en México*. México, DF: Universidad de Deusto, 2006.

³² Villoro, Luis. *ibid*, p. 84.

y los pobladores de la ciudad indígena de El Alto. Aunque los participantes compartían rasgos culturales—todos se identificaban como indígenas—venían de realidades de vida muy diferentes: la urbana y la rural. Entre ellos, fueron representados múltiples grupos étnicos, edades, clases sociales y culturas. Lo que unía a todos era su experiencia compartida de ser estigmatizados y marginados por el Estado-nación boliviano. La identidad de los manifestantes, representando la totalidad de grupos indígenas en Bolivia, se basaba en la oposición al gobierno y las estructuras de poder en Bolivia.

Obviamente, la participación en los eventos de Octubre 2003 no fue el primer momento de construcción de una nueva nacionalidad indígena—esto es un proceso mucho más lento—pero yo creo que tuvo alto valor simbólico para que los participantes se sintieran parte de una agrupación que se extiende más allá de su comunidad o su vecindad: la nación indígena boliviana. Me refiero a la nación indígena boliviana en vez de simplemente la nación indígena porque la lucha de 2003 era una lucha por la redefinición de la(s) nacionalidad(es) bolivianas. Las demandas de soberanía universal y representación plena para todos bolivianos eran fundamentales en las manifestaciones. Además, el levantamiento de Octubre Negro tuvo un alto nivel de internidad con el Estado boliviano, en comparación con los anteriores movimientos indígenas en Bolivia porque sus demandas eran claramente relacionadas a un tema de importancia universal para los bolivianos: las políticas de exportación del gas.

La movilización del EZLN en Chiapas también está referida a reformas económicas que se perciben como dañosas para la forma de vida indígena. Las demandas del EZLN y otras organizaciones indígenas mexicanas se refieren principalmente a la redistribución de tierra y la anulación del Tratado del Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Como hemos visto, lo que distingue el EZLN de otras organizaciones indígenas de Chiapas son principalmente las estrategias que utilizan para perseguir sus intereses políticos, las cuales dependen de la calidad de las relaciones entre el gobierno y las poblaciones indígenas. No obstante estas diferencias, todas estas movilizaciones simultáneamente luchan contra el neoliberalismo y por parte de la autonomía y los derechos indígenas. El hecho de que varias comunidades indígenas con culturas distintas se unen para manifestar su descontento con políticas económicas nacionales muestra que estos actores han adoptado identidades nacionales. Esto implica que la lucha por la

autonomía indígena no es simplemente un rechazo del Estado-nación, sino un intento de efectuar cambio en la estructura del Estado-nación para que las comunidades indígenas sean mejor representadas. En este sentido, estas nacionalidades no son anti-democráticas, porque buscan mejorar la democracia.

Capítulo Dos: Contexto Histórico para la Formación de las Identidades Nacionales Indígenas en Chiapas y el Altiplano Boliviano

Introducción: un Análisis Histórico-Comparativo

La formación de identidades nacionales para las poblaciones indígenas es un proceso que ha ocurrido tras siglos en los países de América Latina, pero determinados momentos históricos han sido claves en la ampliación de las identidades indígenas hacia el nivel regional o nacional. Un variable determinante es el nivel de articulación geográfica, es decir, hasta qué nivel las poblaciones indígenas procediendo de diferentes comunidades y regiones forman vínculos entre sí. También los vínculos entre comunidades indígenas y otros sectores sociales, como el proletariado tradicional y la clase media urbana afectan a la prevalencia de identidades indígenas amplias y su capacidad de lanzar movimientos de gran escala. Finalmente, la historia de alianza o de choque entre grupos indígenas y el estado—y la memoria de estas relaciones—influye en la ideología de los movimientos sociales indígenas. Por ejemplo, comunidades con una historia de rebelión contra-estatal muchas veces reservan una memoria colectiva referida al levantamiento. En cambio, comunidades que han sido cooptadas pacíficamente por políticas estatales indigenistas mantienen una identidad colectiva basada en el corporativismo o los derechos de la ciudadanía. Toda esta gama de relaciones sociales y políticas influye en la forma que toma la identidad política indígena y cómo se expresa en los dos conceptos centrales de esta investigación: la nacionalidad y la autodeterminación.

Este capítulo presenta la historia de las relaciones entre poblaciones indígenas y el estado en las dos regiones de estudio: el Altiplano boliviano y el estado de Chiapas en México. Obviamente, no he podido entrar en mucha profundidad dado a que el capítulo aborda la historia de territorios grandes y un periodo de casi tres siglos. La intención de este capítulo es proporcionar la información de fondo necesaria para interpretar y analizar los estudios de caso que desarrollo más detalle en el tercer capítulo. Por lo tanto, debe ser

leído con consideración a sus dos objetivos: primero, construir una narración histórica que ayude a explicar la actividad política de las dos organizaciones estudiadas en el tercer capítulo, la FEJUVE y Yomlej; y segundo, poner las historias de política indígena de estos dos países en una relación comparativa para que sus convergencias y divergencias puedan elucidar las causas y efectos más influyentes que nos ayudan a entender la política indígena en toda América Latina.

Cada sección de este capítulo aborda cinco fases en la historia de la política indígena en las regiones estudiadas. Aunque haya diferencias importantes entre los dos casos, las secciones pueden ser entendidas como más o menos paralelas: (I) Rebeliones Indígenas Tempranas (Altiplano boliviano: 1781-1935; Chiapas: 1712-1909); (II) Formación del Estado Nacional Moderno (Altiplano boliviano: 1936-1951; Chiapas: 1910-1935); (III) Reformas Políticas Populistas y la Sindicalización Campesina (Altiplano boliviano: 1952-1967; Chiapas: 1936-1950); (IV) Consolidación de Redes Indígenas y el Sistema Corporativista (Altiplano boliviano: 1968-1979; Chiapas: 1951-1967); Emergencia de Movimientos Indígenas Regionales (Altiplano boliviano: 1980-1999; Chiapas: 1968-1994).

He decidido comparar el estado de Chiapas con el Altiplano boliviano porque representan áreas geográficas más o menos de igual tamaño. Además, concentrarme en estas regiones soluciona la dificultad de comparar la política indígena de dos presencias étnicas distintas: la población indígena es mayoritaria y centralmente ubicada en Bolivia, mientras que en México es una minoría concentrada en los estados más lejanos de las ciudades más grandes del país.

Los siguientes datos ayudarán al lector a tener una visión general del tamaño de las poblaciones indígenas en el estado de Chiapas y en el Altiplano boliviano. La población del estado de Chiapas es aproximadamente 4.3 millones de personas, de la cual, 26 por ciento es indígena.³³ La población del occidente boliviano (los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba) es aproximadamente 4.9

³³ Las estadísticas demográficas de México vienen del sitio web del Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática << <http://www.inegi.gob.mx/>>> Los datos sobre porcentaje de indígenas vienen del sitio web de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas <<<http://www.cdi.gob.mx/>>> y vienen del censo de 2000. Dado al carácter complicado del tema de la identidad étnica, no se puede tomar este tipo de estadística como un dato objetivo de la población indígena, sino como un indicador de la prevalencia de pueblos indígenas en una población dada.

millones de personas, de la cual, 77 por ciento es indígena.³⁴ La comparación entre los dos países es un contraste más drástico: la población de México es aproximadamente 103.3 millones y 10 por ciento indígena y la población de Bolivia es aproximadamente 8.3 millones y 62 por ciento indígena. Bolivia cuenta con 33 grupos étnicos y en el occidente los Aymara y los Quechua son abrumadamente mayoritarios. El estado de Chiapas cuenta con 12 grupos étnicos con más de 50 miembros, de los cuales los Tzotzil, los Tzeltal y los Chol son los más numerosos. México tiene una población indígena significativamente más grande que la de cualquier otro país de América Latina, pero no tiene el mismo peso político al nivel nacional que los indígenas bolivianos, por ser mucho más dispersa y porque la población mestiza mexicana es mucho más numerosa.

Geográficamente, las variaciones regionales dentro del estado de Chiapas (tierras altas, tierras bajas y selva) y las variaciones entre las tres regiones del occidente boliviano (el campo altiplánico, la zona minera y los valles centrales) han servido roles paralelos en los dos transcurso históricos.

Otro factor que contribuye a la eficacia de la comparación es la marginación histórica del estado de Chiapas. En el momento de la independencia mexicana, todavía no se había determinado si Chiapas iba a unirse con la recién formada república o si se iba unir con Guatemala. No fue un centro de poder importante para el imperio español. Igual que el Alto Perú (Bolivia), Chiapas fue un territorio poco controlado por la colonia y era valorado sobre todo como un centro de producción y extracción de productos primarios para la exportación. En el caso del Alto Perú, estos eran principalmente productos mineros, en Chiapas, productos agrícolas. Por lo tanto, en ambos lugares, la administración colonial fue limitada en gran parte a figuras locales—caudillos criollos y caciques indígenas—que exigían tributo de las poblaciones originarias y administraban el trabajo forzado en las minas y las plantaciones. Una diferencia importante entre la presencia colonial en los dos lugares es que la iglesia católica—concretamente los dominicos—era mucho más activa en Chiapas que los misioneros católicos en el Alto Perú. En el presente, la iglesia católica sigue siendo un actor importante en el entorno

³⁴ Molina B., Ramiro y Xavier Albó C. (coord.) *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz, Bolivia: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia, 2006, p. 69. Este documento proporciona estadísticas de la autopertenencia indígena en Bolivia. El porcentaje de indígenas refiere a la proporción de personas mayores de quince años que han respondido “sí” a la interrogación: “¿Se considera perteneciente a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?” en el censo de 2001.

político chiapaneco, aprovechando las redes que los misioneros han ido construyendo entre comunidades desde el siglo diecisiete.

En el siglo diecinueve en los dos lugares estudiados, la independencia tuvo repercusiones parecidas para las poblaciones indígenas. Gente que no era de extracción española era excluida de los proyectos nacionales modernos. Los discursos de los estados nacionales se basaban en las visiones utópicas de elites criollas que imaginaban naciones homogéneas y la ciudadanía como el ámbito exclusivo de los sectores criollos. En las décadas después de las declaraciones de independencia de México y Bolivia, hubo luchas de poder entre grupos de elites—liberales y conservadores—en ambos casos. En Bolivia, los liberales de La Paz apoyaban la reforma de tierras y la modernización de la economía, mientras que los conservadores de la entonces capital de Chuquisaca intentaban consolidar una oligarquía parecida a la colonial, basada en la distinción entre civilización y barbarie. En las últimas décadas del siglo diecinueve y las primeras décadas del siglo veinte, aparecieron incoherencias en los discursos de estos dos grupos y las distinciones ya no eran tan claras. En Chiapas, los liberales de Tuxtla Gutiérrez se enfrentaban con los dominicos-conservadores de San Cristóbal de las Casas, también en una lucha sobre la privatización de tierra y control de la mano de obra indígena. En ambos casos, las comunidades indígenas fueron manipuladas en enfrentamientos violentos y campañas políticas por liberales y conservadores. Al final de cuentas, las elites liberales prevalecieron; la capital boliviana se trasladó a La Paz y la capital chiapaneca se trasladó a Tuxtla Gutiérrez. Aunque las poblaciones indígenas nunca actuaban como agentes libres en estos juegos de poder, su participación en rebeliones instigadas por liberales y conservadores proporcionó espacios para la construcción de identidades colectivas.

Otros momentos relevantes de convergencia histórica entre estos dos países son las revoluciones populares que ocurrieron y la posterior imposición de estados populistas. Una parte de mi hipótesis es que los movimientos indígenas de la época neoliberal se aprovechan de la formación de estructuras y procesos de concientización política que eran imprescindibles en la imposición de sindicatos campesinos por el Estado en estos dos países. Tal vez esta sea la similitud más impresionante entre la organización política boliviana y chiapaneca. Este capítulo describe como el Partido Nacional Revolucionario (PNR) en México y el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en Bolivia lograron

asegurar el apoyo de campesinos e indígenas después de los periodos revolucionarios de estos dos países (México: 1910-1934, Bolivia: 1952). La Confederación Nacional Campesina (CNC) en Chiapas y el ala campesina de la Central Obrera Boliviana (COB) en el Altiplano tenían la misma estrategia: la cooptación de líderes originarios y la construcción de relaciones corporativistas con comunidades indígenas para asegurar la lealtad de las poblaciones indígenas a estos partidos. En ambos casos, el nacionalismo y la memoria del triunfo revolucionario fueron incorporados por los discursos partidarios. Por este medio, los estados PRIista y MNRista monopolizaron el campo de la organización política de sectores populares e insistieron en que los intereses de los campesinos (y no indígenas: en ambos casos la identidad de clase predominaba sobre la identidad étnica) convergían con los de otros sectores populares como obreros y mineros.

Las dos secciones de este capítulo detallan los diferentes niveles de éxito que tuvo la imposición de estos sindicatos campesinos en el occidente boliviano y en Chiapas. Podemos ver que tres factores determinaban el grado de monopolio del campo político que lograron construir la CNC y la COB. Primero, la intensidad de la presencia del partido en cuestión era fundamental. Comunidades cercanas a San Cristóbal de las Casas y la ciudad de La Paz encontraban más difícil resistir la imposición de los sistemas corporativistas que comunidades más alejadas. Segundo, estas asociaciones sindicales fueron más fácilmente impuestas sobre las comunidades indígenas en áreas de alta concentración poblacional que estaban atadas a su territorio. En zonas de alta dispersión poblacional y disposición de tierra como el norte de Chiapas y el norte del departamento de La Paz, familias opuestas a la imposición de la CNC y la COB tenían la opción de colonizar nuevas tierras afuera del alcance del estado. En contraste, en zonas donde comunitarios dependían de una conexión con un territorio definido, como en las plantaciones de Cochabamba o los pueblos semi-urbanos de San Juan Chamula y Zinacantán en Chiapas, no había esta opción de huir. Tercero, la presencia de los anteriores modos de organización social proporcionó una alternativa y un competidor para la sindicalización de los campesinos en estos dos lugares. Como describe Silvia Rivera, los mineros del Norte de Potosí representaban el sector que más resistía a la sindicalización estatal porque ya contaban con una historia de resistencia al estado que había controlado sus condiciones de trabajo desde el tiempo de la colonia. Similarmente,

en ciertos pueblos de los Altos de Chiapas, la preponderancia de la iglesia católica, una para lealtad de las comunidades indígenas, permitió que los pobladores tuvieran una alternativa para la organización social en sus comunidades. Esto fue el caso en el municipio de Chilón, la base para la organización Yomlej que analizo en el tercer capítulo. En contraste, agricultores recién llegados a Cochabamba en los años cuarenta y cincuenta no contaban con alternativas a la organización sindical y como resultado el MNR encontró bastante fácil asegurar la lealtad de esta población a la COB.

Los efectos de estos sindicatos fueron ambiguos para el bienestar de las comunidades de Chiapas y el Occidente boliviano. Al final de cuentas, el corporativismo representaba un arreglo más lucrativo que anteriores regímenes que promulgaban la marginación total y quasi-esclavitud de indígenas. Las comunidades que más abiertamente aceptaron la sindicalización disfrutaban altos niveles de inversión estatal en infraestructura, subsidios agrícolas y servicios sociales como salud y educación. Sin embargo, la cooptación de líderes y estructuras políticas tradicionales hizo un daño irreparable a la integridad de estas comunidades. En esta investigación no intento etiquetar a la sindicalización campesina como “buena” o “mala” para las poblaciones indígenas de estos dos países. Lo importante para mi análisis es el efecto que tuvieron estas organizaciones para la formación de organizaciones indígenas en los años posteriores al rompimiento del sindicalismo estadista. Estoy de acuerdo con Deborah Yashar en concluir que la historia de sindicalización ha sido imprescindible para construir las redes entre comunidades y la consciencia política que posteriormente fueron retomadas en la construcción de asociaciones indígenas autónomas regionales en Bolivia y Chiapas.

Reformas neoliberales y democráticas del fin del siglo veinte tuvieron repercusiones similares para poblaciones indígenas en Bolivia y México en el largo plazo, pero las coyunturas políticas nacionales de los dos países en los años setenta y ochenta eran muy diferentes. En pocas palabras, estas reformas causaron el rompimiento de lazos corporativistas entre el estado y comunidades indígenas, dejando comunidades indígenas con menos acceso a los recursos estatales pero con más autonomía para diseñar nuevas organizaciones sociales. En México esta transformación tomó lugar adentro del organismo del PRI, sin que este partido perdiera el poder nacional. En cambio, en

Bolivia, esta transformación tuvo lugar a partir del golpe de estado contra el MNR y la imposición de reformas neoliberales por parte de regímenes dictatoriales. Cuando el MNR retomó la presidencia en la elección de 1985, ya había sucumbido a la ideología del libre mercado y la democracia de la tercera ola.

Como es bien sabido, el extensivo régimen del PRI durante la mayor parte del siglo veinte fue una anomalía en América Latina. En los años sesenta y setenta, Bolivia, igual a la mayoría de países de la región cayó en una serie de dictaduras—las de René Barrientos y Hugo Banzer—y experimentó una reestructuración del sistema partidario. Se podría concluir que la inestabilidad del estado boliviano instigó la incertidumbre y pesimismo de sectores indígenas sobre la posibilidad de mantener alianzas con el gobierno. Por lo tanto, la ideología autonomista indígena, desarrollada en gran parte por los pensadores kataristas en el Altiplano, permitió la construcción continua de identidades políticas indígenas durante el Pacto Militar-Campesino de Barrientos y el rompimiento del mismo por Banzer. Es decir, a partir de 1970, ser indígena (o campesino) ya no dependía de ser socio de una organización del estado. En contraste, el concepto de la autonomía indígena en Chiapas no contaba con los mismos factores exógenos que lo hubiese permitido ser tan autónomo durante estos años. A pesar del descenso dramático en la repartición de dinero para proyectos en el campo, el PRI mantenía una presencia importante en los Altos por parte del Instituto Nacional Indigenista (INI), remitiendo cada vez más a estrategias como la cooptación de líderes originarios y el fraude electoral para fracturar nudos de asociación autónoma entre poblaciones indígenas. Por esta razón, las organizaciones más influyentes de autonomía indígena—la Unión de Uniones y la CIOAC—eran las que aparecieron en la Selva Lacandona y el norte del estado, lejos de la mano aplastante del INI.

El objetivo de este capítulo no es demostrar que estos dos casos son equivalentes. La comparación entre movimientos indígenas en el Altiplano boliviano y Chiapas es interesante en gran parte debido a algunas similitudes históricas, sobre todo la imposición de la sindicalización estatal del MNR y el PRI. Sin embargo, las diferencias entre los dos casos nos pueden elucidar características importantes de la política indígena en América Latina. Por ejemplo, por parte del partido político MAS, movimientos indígenas hoy en Bolivia aspiran a adquirir poder formal al nivel nacional y esto es una meta razonable

porque el sector indígena es un poder importante al nivel nacional. Es difícil imaginar una adquisición parecida de poder por parte de poblaciones indígenas en México. Esta tesis no intenta llegar a conclusiones sobre *el ejercicio* de poder indígena al nivel nacional, sino está interesado en explicar la formación de *identidades nacionales* por parte de grupos indígenas. Las dos organizaciones estudiadas en el capítulo tres, la FEJUVE y el Yomlej, están compuestas por poblaciones marginadas y mantienen un equilibrio entre la representación de los intereses indígenas al nivel local y la participación en movilizaciones más ideológicas que se refieren a políticas nacionales. La conciencia nacional tiende a relacionarse con políticas económicas que afectan a comunidades indígenas: la capitalización de recursos naturales, la privatización de tierra y la ratificación de tratados de libre comercio. Por lo tanto, mi objetivo es explicar como aparecen organizaciones indígenas que están interesados en estos dos tipos de políticas y que practican lo que yo llamo “la participación política dual,” alternando entre la participación democrática formal y los movimientos sociales.

Es importante incluir un apunte final sobre el tema de la identidad. En el primer capítulo, presento la definición que manejo para “la identidad indígena nacional”; es una identidad compartida por poblaciones diversas que han compartido la experiencia de haber sufrido bajo el estigma de salvajismo y han sido excluidos de los organismos nacionales de poder político y económico por elites criollas. Obviamente, esta definición es polémica y se podría interrogar mucho más si estos movimientos son esencialmente indígenas. Por ejemplo, aunque la mayoría de la población boliviana se identifica como indígena, varias organizaciones sociales que fueron fundamentales en las movilizaciones de 2003 y 2005 no enfatizan lo indígena como el elemento primario de su identidad política. Otras identidades populares predominan: minero, proletariado, urbano, campesino. Sin embargo, entiendo la identidad social como algo fluido, múltiple y cambiante. Por lo tanto, aunque la FEJUVE se entiende principalmente como una organización de juntas vecinales de la ciudad de El Alto, y no como una organización de gente indígena, yo me tomo la libertad de preguntar cómo esta organización ha manejado el discurso indígena en sus luchas y también cómo ha participado en un movimiento indígena nacional. Se podría registrar las mismas dudas sobre la “autenticidad” de la identidad indígena de organizaciones como el EZLN y Yomlej porque sus demandas se

relacionan en gran parte con situaciones nacionales que tradicionalmente no se consideraban el terreno de comunidades indígenas en Chiapas. La investigación de estas aparentes contradicciones es un objetivo de este proyecto: ¿Tienen estas organizaciones indígenas la fuerza de movilización necesaria para efectuar cambios en los sistemas político y económico nacional de sus sociedades? Y si es así, ¿Qué nos muestran estas organizaciones sobre la potencialidad de sectores indígenas para jugar un papel en la democratización de sus estados-naciones?

Parte A: La Formación de la Identidad Política Indígena en Chiapas

México tiene la reputación de ser uno de los países más nacionalistas de América Latina. Especialmente en el ámbito político, la identidad mexicana se ha basado en la memoria de la independencia y de la revolución. Durante la mayor parte del siglo veinte, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) mantuvo control del estado mexicano—tanto al nivel local como al nivel nacional—fundamentando su régimen en el mantenimiento de los derechos logrados en la Revolución Mexicana de 1910 a 1917. La hegemonía PRIista se basó en un discurso populista que negó la división entre derecha e izquierda. El poder monolítico que el PRI mantenía sobre el estado mexicano no dejaba espacio extensivo para la formación de organizaciones autónomas de la sociedad civil que actuaran por parte de los intereses políticos de grupos sociales diferenciados como los indígenas. Por esta razón, el caso mexicano demuestra una historia divergente del boliviano respecto a la formación de la identidad nacional indígena porque en Bolivia la formación de la identidad nacional indígena tomó lugar tras interacciones con una variedad extensiva de diferentes partidos políticos, grupos de elites y sectores populares. Otra diferencia importante entre estos dos casos se relaciona con el tamaño proporcional de las poblaciones indígenas en los dos países. La población indígena en Bolivia representa la mayoría de la población nacional mientras que la población indígena es cerca de diez por ciento de la población mexicana, por lo tanto ha sido más fácil para el estado mexicano controlar a la población indígena por parte de arreglos corporativistas y represión violento.

El carácter marginado de la población indígena mexicana está aún más magnificado por el hecho de que las zonas geográficas de más alta densidad poblacional indígena son periféricas, concentradas en los estados del extremo sur del país, Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Las comunidades indígenas de estos estados fueron incorporados en el proyecto nacionalista del PRI bajo sindicatos estatales similares a los institucionalizados por el MNR en Bolivia. Las tres organizaciones más notables formadas por el PRI para incorporar las poblaciones indígenas fueron la Confederación Nacional Campesina (CNC), formado en 1933, el Sindicato de Trabajadores Indígenas

(STI), formado en 1936 y el Instituto Nacional Indigenista (INI), formado en 1951.³⁵ Por medio de estas organizaciones, dirigentes PRIistas lograron socavar cualquier nudo de acción política indígena que tuviera el potencial de ser desestabilizante a la hegemonía del PRI en el campo. Esto fue logrado por estructuras increíblemente eficaces de cooptación y corporativismo que pertenecían a las estrategias aplicadas por el PRI al nivel nacional para evitar cualquier nudo de oposición política y asegurar que diversos sectores de la sociedad civil continuaran votando por los candidatos PRIistas en elecciones locales, estatales y nacionales.

Como demuestra este capítulo, la sindicalización estatal de las comunidades indígenas del sur de México tuvo dos consecuencias principales, una prevista y la otra imprevista. La consecuencia prevista fue la prevención de amenazas a la hegemonía PRIista por un medio siglo (los años cuarenta hasta los años noventa). La consecuencia imprevista fue la formación de redes entre comunidades que ligaron poblaciones indígenas que no habrían tenido relaciones políticas de otra manera. Durante el descenso de la hegemonía PRIista en los años ochenta y noventa, estas redes eran imprescindibles para la formación de organizaciones de grande escala que lanzaron los movimientos indígenas autonomistas que cada vez cobran más importancia en la coyuntura política mexicana al nivel nacional.

I. Las Rebeliones Indígenas Pre-Revolucionarias en Chiapas, 1712-1909

Para entender la organización política de los grupos indígenas mexicanos en el siglo veinte, es importante empezar con un breve resumen de la actividad política indígena durante los fines del régimen colonial y las primeras décadas de la independencia mexicana. Durante la época colonial, los indios de lo que ahora es el estado de Chiapas eran algunas de las poblaciones menos afectadas por la administración española. Dado a su posición geográfica—lejos de todos los centros de poder colonial—y su tierra difícil de atravesar, las comunidades indígenas vivían en autonomía relativa hasta el siglo dieciocho. El actor que tenía más presencia e influencia al nivel regional

³⁵ Rus, Jan. “La Comunidad Revolucionaria Institucional,” en *Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia*. (eds. Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz). México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 259, 268.

durante los siglos dieciséis, diecisiete y dieciocho fue la iglesia dominica cuyas relaciones con las comunidades autóctonas eran limitadas a la evangelización y la mano de obra forzada en las plantaciones de las misiones. Las comunidades indígenas eran organizadas en asociaciones religiosas locales, llamadas “cofradías.” Dice Neil Harvey:

*The Dominicans appear to have been highly pragmatic in allowing the cofradías some local autonomy in exchange for their devotion to Christianity. However it was this ambiguity of ladino-Indian relations that permitted native leaders to establish a space of resistance to Spanish rule, culminating in outright rebellion in 1712.*³⁶

La rebelión de 1712 fue uno de los primeros momentos cuando se empezó a formar una identidad india regional que se extendió más allá del nivel comunitario. Según el historiador Juan Pedro Viquiera, fue una crisis agrícola que catalizó la rebelión de 1712.³⁷ Debido a su incapacidad de pagar los tributos exigidos por las diferentes facciones coloniales—la iglesia y los terratenientes particulares—los pobladores de comunidades de las tierras bajas y las tierras altas fueron forzados a dedicarse más al trabajo forzado, lo cual fue destructivo a sus comunidades.

La rebelión se lanzó bajo el pretexto de demandar la libertad religiosa de los pueblos indios que declararon que la imagen de la Virgen había aparecido en algunos de sus comunidades.³⁸ Comunidades que podían comunicarse entre sí fácilmente ya habían construido redes de comunicación regionales durante el siglo diecisiete por parte de la migración por trabajos forzados, intercambios mercantiles y peregrinajes religiosos. Por lo tanto, la difusión de las nuevas creencias y la construcción de iglesias regionales de la naciente secta cristiana autónoma no exigieron demasiado trabajo. Casi inmediatamente, las nuevas organizaciones religiosas y políticas de estos pueblos indios fueron destruidas por elites españoles locales (eclesiásticos o coloniales dependiendo de la localidad) que contaban con armamentos mucho más avanzados que los indios. Sin embargo, la rebelión

³⁶ Harvey, Neil. *The Chiapas Rebellion*. Durham: Duke University Press, 1999, p. 39. *Parece que los dominicos eran altamente pragmáticos al permitir que las cofradías tuvieran un cierto grado de autonomía local en cambio a su devoción al cristianismo. Sin embargo, fue esta ambigüedad en la relación ladino-indio la que permitió que los dirigentes nativos establecieran un espacio para la resistencia al dominio español, culminando en la rebelión plena en 1712.* (traducción mía)

³⁷ Viquiera, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712,” en *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia* (eds. Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz). México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 120.

³⁸ *Ibíd.*, p. 124.

de 1712 dejó un legado significativo, habiendo sido un momento clave de desarrollo de identidades regionales indias y oposición a los españoles bajo los auspicios de la autonomía étnica.

Durante el siglo diecinueve, los grupos indígenas eran vistos por la elite mestiza-criolla mexicana como un obstáculo al proyecto modernizador nacional. Milicias indígenas lucharon en la guerra de independencia, pero como peones de los elites que los controlaban—fueran españoles peninsulares o ladinos independentistas—y nunca como agentes por sus propios intereses. Dado a su marginación geográfica, Chiapas no tomó un papel importante en la guerra de independencia mexicana. De hecho, fue en 1824 cuando la elite de la tierra baja chiapaneca decidió cortar sus lazos con Guatemala y unirse con el estado mexicano.³⁹ Sin embargo, Chiapas siguió siendo marginado del proyecto nacional mexicano.

La rebelión de 1867 fue otra lucha por la autonomía religiosa de los pueblos indios de Chiapas, pero que—como la rebelión de 1712—también respondía a la opresión económica ejercida por las elites criollos hacia las comunidades indias. Esta rebelión también respondió a una transformación de las elites locales y regionales de Chiapas. Igual a muchas otras regiones de México, durante mediados del siglo diecinueve, personas con mucho capital que mantenían una ideología liberal y progresista empezaron a desplazar a las tradicionales elites conservadores, lo cual era la iglesia dominica en el caso de Chiapas. Según Jan Rus, los pueblos indios de Chiapas habían perdido autonomía sobre sus tierras durante el periodo después de la guerra de independencia bajo el pretexto de que la tierra no estaba siendo explotada a su más alto potencial. Rus contradice el mito que proclama que la rebelión de 1867 fue una “guerra de castas,” lanzada por los indios de las tierras altas sin instigación ninguna de los ladinos que fueron las víctimas de esta violencia. De hecho, dice Rus,

los ataques lanzados contra los indios en 1869-70 parecen ser simplemente el acta final de un drama que se inició cuando los ladinos de Chiapas comenzaron a competir entre sí por el control de las tierras y de la fuerza laboral del estado en la época inmediatamente posterior a la Independencia.⁴⁰

³⁹ Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 43.

⁴⁰ Rus, Jan. “¿Guerra de castas según quién?” en *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. (eds. Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz). México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 146.

Lo que se describió posteriormente como un ataque violento por parte de los indios en realidad fue solamente un boicot en contra del aumento de trabajo forzado y tributo exigido por las facciones liberales y conservadores de criollos que se competían entre sí por control de la tierra y la mano de obra indias.

El mito de “la guerra de castas” fue utilizado por las administraciones liberales que tomaron control del estado de Chiapas en las siguientes décadas. Esta tendencia liberal culminó con la administración nacional de Porfirio Díaz (1875-1910) cuyas consecuencias para las comunidades indias eran la privatización de grandes porciones de tierra y la destrucción de sus formas de vida tradicionales. En este contexto, los indios empezaron a formar identidades regionales subalternas. Como vimos en el primer capítulo, cuando un poder hegemónico asigna un estigma de inferioridad a un grupo social determinado, el grupo afligido puede retomar el poder si reconstruye una imagen positiva de si mismo. La creciente privación sentida por las comunidades indias de Chiapas como resultado de las políticas cada vez más destructivas instigadas por los ladinos culminó en la construcción de una identidad colectiva positiva. En el contexto de la obsesión con el progreso y la modernidad durante el Porfiriato, los indios chiapanecos ya contaban con la mentalidad social para luchar para preservar lo tradicional (o lo “nuestro”) que se contraponía al discurso modernista de la época.

II. La Revolución que Nunca Llegó a Chiapas, 1910-1935

Es generalmente creído por historiadores que Chiapas no tomó un papel central en la Revolución Mexicana. Dado a su ubicación geográfica periférica y la falta de presencia del estado nacional, Chiapas no experimentaba las mismas luchas de poder entre terratenientes y campesinos que estaban presentes en los estados de Morelos y Guerrero por ejemplo. Sin embargo, rebeliones locales en Chiapas demostraron conflictos parecidos a los que caracterizaron la Revolución—la privatización de los territorios comunales y la rivalidad entre liberales y conservadores. La administración política y económica del estado de Chiapas había experimentado una serie de reformas liberales durante el Porfiriato. La figura más notable de este periodo fue el gobernador Emilio

Rabasa, quién había sido nombrado por Porfirio Díaz en 1891.⁴¹ Rabasa y los siguientes cuatro gobernadores de Chiapas concentraron sus esfuerzos en la privatización de la tierra comunal y la construcción de una economía de exportación en Chiapas. Plantaciones de café y cacao en las tierras altas y caoba en las tierras bajas se convirtieron en los principales productos agrícolas, desplazando a maíz, tabaco y otros productos que habían sido destinados al consumo doméstico en vez de la exportación.

Durante el Porfiriato, la mayoría de gente indígena que anteriormente trabajaba en sus territorios comunales se convirtieron en uno de tres tipos de trabajadores sin tierra: peones acasillados, baldíos o mozos. Los peones acasillados eran campesinos que debían trabajo permanentemente a los patronos de la tierra dónde trabajaban. Baldíos y mozos eran dos tipos de aparceros, intercambiando una porción de sus horas de trabajo para el derecho de cultivar tierra que pertenecía a un dueño privado. Los Baldíos ocupaban la tierra permanentemente mientras los mozos eran contratados de nuevo por los terratenientes cada temporada. Según Neil Harvey, todos estos sistemas de empleo de indígenas exigían que las comunidades indígenas de Chiapas fueran completamente dependientes a los terratenientes, los cuales eran casi exclusivamente ladinos liberales. Harvey dice:

*Despite the variety of these labor relations, all arrangements were enforced by patronage and coercion. Peasants and workers depended on their bosses for loans, work, access to land, and payment for their production. At the same time the rural state police, or rurales, guaranteed compliance and subservience.*⁴²

El efecto de este tipo de arreglo fue que las comunidades indígenas eran incapaces de sostenerse. Sin control sobre la tierra cerca de sus comunidades y con alta incidencia de inmigración, las estructuras políticas, económicas y culturales de las comunidades originarias sufrieron heridas severas. En términos de la organización política, un efecto principal de estas reformas era que los sectores populares empezaron a identificarse en relación a su clase social en vez de su etnicidad.

⁴¹ Harvey, Neil. *op. cit.* p. 48.

⁴² *Ibíd.*, p. 51. A pesar de la variedad de estas relaciones laborales, todos arreglos eran impuestos por el caciquismo y la coerción. Campesinos y obreros dependían de sus patronos para préstamos, trabajo, acceso a tierra y la venta de sus productos. Al mismo tiempo, la policía estatal rural, “los rurales,” aseguraban el cumplimiento y el servilismo. (traducción mía)

Según Thomas Benjamín, Chiapas no era ni un estado revolucionario ni contrarrevolucionario. Hubo dos rebeliones en Chiapas durante la Revolución, pero los dos fueron choques entre dos grupos de elites ladinos: los que estaban conectadas a las reformas de Porfiriato y los que no se permitieron aprovechar de estas reformas. En las palabras de Benjamin:

Ni el campesinado explotado ni la burguesía progresista de Chiapas se rebelaron contra las dictaduras de Díaz y Huerta ni contra el orden social o económico imperante. Los campesinos chiapanecos estaban muy divididos geográfica y étnicamente y muy controlados por los terratenientes y las autoridades locales como para organizarse o arriesgarse a una insurrección revolucionaria. Es más, las comunidades campesinas habían mantenido durante el Porfiriato algo de tierra y una base de autonomía comunitaria, lo que limitó un tanto la desesperación que en el resto de México orilló a los campesinos a la insurrección.⁴³

Las dos rebeliones, por lo tanto, fueron instigadas por terratenientes ladinos quienes oponían a la hegemonía que estaba siendo construida por la elite porfirista. Por lo tanto, se puede asumir que estas rebeliones fueron una continuación de la misma rivalidad entre liberales y conservadores que había dominado el campo político chiapaneco a partir de la independencia. Durante la década de la Revolución, hubo dos rebeliones marcadas en Chiapas. La de 1911 se proclamaba maderista por sus instigadores ladinos, pero esencialmente se basaba en una oposición a la privatización de tierra.⁴⁴ La segunda fue la Rebelión Mapache de 1914 a 1920, instigada por un grupo de ladinos terratenientes marginados que corrían el riesgo de perder su control sobre la mano de obra barata y cautiva por la imposición de la Ley de Obreros. Esta rebelión contrarrevolucionaria fue lanzada en las tierras bajas en contra de las reformas constitucionalistas de Venustiano Carranza. El carácter peculiar de la Revolución en Chiapas se demuestra en el hecho de que estos terratenientes se proclamaban villistas.⁴⁵ Al final del periodo revolucionario de alta intensidad, los poderes políticos más altos de Chiapas —igual que los Mapaches— apoyaron al gobierno obregonista, pero simplemente porque tenían un acuerdo tácito con Obregón que sus tierras no serían

⁴³ Benjamin, Thomas. “¡Primero viva Chiapas! La Revolución Mexicana y las rebeliones locales,” *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. (eds. Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz). México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 176.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 187.

confiscadas. Este status quo se mantuvo en efecto en Chiapas hasta la elección de Lázaro Cárdenas en 1934.

III. Los Efectos Inmediatos del Cardenismo en Chiapas, 1936-1950

Según el antropólogo Jan Rus, la verdadera revolución en Chiapas tomó lugar en la segunda mitad de la década de los 1930, con las políticas populistas de Lázaro Cárdenas: la reforma agraria, la fundación de sindicatos campesinos y la prohibición del peonaje y la contratación por deuda.⁴⁶ En su artículo titulado *La Comunidad Revolucionaria Institucional: La Subversión del Gobierno Indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968*, Rus describe en detalle las estrategias del cardenismo en los Altos de Chiapas y sus repercusiones para la organización política indígena en las décadas posteriores. La construcción de sindicatos y organizaciones de base para el PNR fue más concentrada en las comunidades más pobladas del sur y centro de los Altos. Los casos más estudiados son San Juan Chamula y Zinacantán, comunidades tzotziles cerca de San Cristóbal, la ciudad principal de los Altos. La política local en la comunidad indígena que estudio en esta tesis, Bachajón, no fue tan monopolizada por estas organizaciones, igual a otras comunidades tzeltales en el norte de los Altos. Esta diferencia fue en gran parte dada su dispersión poblacional y su cercanía a la Selva Lacandona, la cual servía como una base de refugio para opositores del régimen PRIista de los años cincuenta en adelante. En este capítulo, demuestro que esta ubicación geográfica fue un factor decisivo en el desarrollo de órganos de política indígena autónoma en Bachajón.

Rus menciona a Erasto Urbina como el actor más importante para el reclutamiento de la población indígena de los Altos de Chiapas a la facción reformista del PNR (Partido Nacional Revolucionario), a la cual pertenecía Cárdenas.⁴⁷ En los años posteriores a la Revolución, el poder estatal al nivel nacional se había concentrado en el PNR, pero la elección de Cárdenas a la presidencia en 1934 representó la emergencia de una facción liberal que estaba interesada en concretizar las promesas populistas de la

⁴⁶ Rus, Jan. "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La Subversión del Gobierno Indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968," *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. (eds. Juan Pedro Viquiera y Mario Humberto Ruz). México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 251.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 258-9.

Revolución: la reforma de tierras, la organización sindical de la clase trabajadora, la imposición de reformas igualitarias al sistema educativo, entre otras políticas. Erasto Urbina era la figura elegida por los representantes de la facción reformista del PNR en Chiapas para conseguir el apoyo de la población indígena en Chiapas para estas políticas. Urbina fue eficaz; Efraín Gutiérrez—un aliado de Cárdenas—fue elegido gobernador de Chiapas en 1936, venciendo al candidato que representaba la facción conservadora del PNR.

La estructura que Urbina aplicó a la organización política indígena en los Altos de Chiapas fue utilizada como modelo para el control nacional de esta población durante las siguientes cuatro décadas.⁴⁸ Urbina tenía una influencia impresionante sobre la política indígena en Chiapas porque reclutó a jóvenes ladinos bilingües para unirse en “comités electorales” que promulgaba la campaña por Gutiérrez en sus comunidades. Cuando Gutiérrez ganó las elecciones, nombró a Urbina como director del Departamento de Protección Indígena (DPI). Urbina aprovechaba su alto prestigio en las comunidades rurales de Chiapas y su recién ganado puesto político para nombrar miembros de sus comités electorales a los puestos de secretarios municipales por toda la región de los Altos. Él también bautizó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) con el propósito de representar los intereses de los campesinos indígenas respecto a sus empleadores ladinos, quienes controlaban todas las plantaciones cafetaleras importantes.

La formación del STI tiene similitudes con la extensión de la Central Obrera Boliviana (COB) a las comunidades indígenas bolivianas después de la Revolución de 1952. En ambos casos, partidos hegemónicos con plataformas basadas en el populismo estatal construyeron organizaciones sindicales que representaban los intereses económicos de campesinos (mayoritariamente indígenas) frente a la amenaza del abuso de los terratenientes ladinos. Además el PNR, igual que el MNR, promulgaba este sindicato como la óptima organización capaz de concretizar los derechos que habían sido los objetivos principales de la Revolución. La diferencia más notable entre la sindicalización de los campesinos en el occidente boliviano y en Chiapas es que la COB mantenía un discurso basado en forma ortodoxa en la condición de clase: se suponía que la variable unificadora de los sindicalistas era su condición económica de ser *campesinos*

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 259.

sin tierra, igual que el sindicato minero representaba a *los mineros* y los sindicatos urbanos representaban *al proletariado industrial*. En cambio, el STI explícitamente integró la etnicidad de sus miembros en su discurso, aunque su estructura organizativa no diferenciaba entre los diferentes grupos étnicos que lo componían. Es decir, el STI estaba basado en los mismos principios en las comunidades tzeltales que en las comunidades tzotziles.

Un resultado importante de esta organización fue que comunidades indígenas que anteriormente no tenían mucho contacto entre sí debido a sus diferencias culturales y lingüísticas pudieron construir *redes entre comunidades* (repetiendo el concepto de Deborah Yashar mencionado en el capítulo uno). Estas redes facilitaron el lanzamiento de movimientos sociales regionales más adelante que se basaban en la identidad indígena más ampliamente. La formación de esta nueva identidad representa un momento de fusión de subalternos, cuando aparecieron movimientos cuyos participantes compartían la identificación de ser indígena—una identidad basada tanto en la variable de clase como en lo cultural—en vez de la identificación étnica que es más limitada al ámbito local e implica similitudes más específicas para la membresía, como idioma, creencias religiosas y linaje común.

Urbina mejoró su estatus con las comunidades indígenas aún más cuando incitó a la aceleración de las expropiaciones de tierra y su conversión en ejidos controlados por las comunidades mismas.⁴⁹ Además, bajo el liderazgo de Urbina, el STI aseguraba que los dueños de las grandes plantaciones cafetaleras dejaran de controlar la mano de obra indígena con endeudamientos abusivos, salarios minúsculos y condiciones de trabajo inhumanas. La consecuencia de este arreglo fue que los obreros cafetaleros indígenas sacrificaron su autonomía en los tratos laborales al estado. Cuando en 1942 el estado expropió y nacionalizó las plantaciones cafetaleras de sus dueños alemanes—los cuales representaban más de la mitad del total de la producción de café en Chiapas—el STI se convirtió en un organismo patronal estatal.

Al nivel local, el PNR (conocido después de 1937 como el Partido Revolucionario Mexicano, PRM, y el Partido Revolucionario Institucional, PRI, a partir de 1946) concretizó su poder con la estrategia de cooptación de líderes tradicionales. Los mismos

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 260.

jóvenes bilingües que habían participado en la campaña de Efraín Gutiérrez lograron obtener puestos paralelos en la administración estatal local y las estructuras originarias políticas. Explica Rus:

Así, tras décadas de organizar sus comunidades en una forma tal que pudieron servir de bastión contra la explotación por fuereños, los tzotziles y tzeltales se encontraron de pronto, entre 1936 y 1940, con que las estructuras comunitarias mismas estaban regidas por el Estado y por el Partido—entidades fuereñas— como parte de algo que se proclamó como una lucha común contra la explotación. Más aún, los escribanos (agentes locales del partido) que facilitaron dicha transformación habían comenzado a adquirir poderes que transcendían con mucho los de los dirigentes indígenas tradicionales.

Continúa Rus, explicando el proceso de cooptación de los escribanos:

En 1940 habían dejado de ser simples escribanos subordinados a los ayuntamientos tradicionales para convertirse en funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios de sus municipios, dirigentes de filiales locales del partido oficial y representantes del comité regional de la Confederación Nacional Campesina (CNC).⁵⁰

En suma, los escribanos eran los agentes del régimen cada vez más totalitario del partido político único, pero basaron su autoridad en la defensa de la autonomía política de sus comunidades indígenas. A la vez, disfrutaban poder económico significativo en la forma de prebendas otorgadas por el estado, incluyendo contratos de distribución de refrescos y cerveza y permisos exclusivos para el transporte de productos agrícolas al mercado.

Esta estructura de control fue tan duradera que aún cuando el órgano chiapaneco del PRM se volvió mucho más conservador, el control de los escribanos permanecía intacto en las comunidades. La elección de Alberto Rojas como director del DPI en 1946 señaló el fin del populismo indigenista que Urbina había iniciado en Chiapas. Sin embargo, comunitarios tzotziles y tzeltales continuaban votando por candidatos del PRM/PRI a pesar de la institución de derechos de tránsito para indígenas, impuestos nuevos para la venta de productos en los mercados y la prohibición de la venta de alcohol por autoridades religiosas. Además, bajo el régimen de Rojas, el PRM dejó de redistribuir tierras con la regularidad de la época de Urbina. Al final de cuentas, la lealtad al PRM fue la única forma de obtener influencia en el sistema política oficial. Esto explica por qué

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 261.

muchas comunidades no se oponían de frente a los escribanos que representaban el PRM al nivel local. En cambio, algunas comunidades reavivaron sus propios sistemas de liderazgo tradicional para mantener autonomía sobre los ámbitos culturales de sus comunidades que no habían sido sublevados bajo el ámbito estatal. Estas organizaciones tradicionales fueron aprovechadas para montar protestas, bloqueos y boicots en contra de las políticas oficiales que amenazaban a la libertad indígena: los derechos de tránsito, los nuevos impuestos, el control de la venta del alcohol. Algunos de estos actos de resistencia fueron liderados por ex-escribanos quienes habían abandonado el PRM. Sin embargo, no fue difícil para el PRM encontrar nuevos dirigentes indígenas dispuestos a sucumbir al clientelismo y representar el discurso nacionalista en cambio a puestos políticos y prebendas económicas. En otros casos, facciones emergieron en las comunidades que oponían al PRM y hubo luchas de poder entre éstas y los escribanos que se mantenían atados a sus posiciones.

Se puede decir que éste fue el momento cuando la identidad política indígena de las comunidades de los Altos se dividió en dos entidades distintas: la identidad institucional nacional y la identidad comunal tradicional. Durante la administración de Urbina, la lealtad de los comunitarios a los escribanos podía ser justificada en base a la protección de los intereses de las comunidades. Pero cuando las acciones de los escribanos extendían la influencia del partido nacional en formas que hacían daño a la integridad de sus comunidades, estas poblaciones fueron forzadas a escoger entre sus dos lealtades. Si fue posible mantener simultáneamente la apariencia de lealtad a los dos sistemas políticos por algunos años, llegó el momento cuando en casi todas las comunidades, los pobladores fueron forzados a elegir entre el PRI y la verdadera autonomía política. Para la mayoría la única forma de lograr la autonomía fue el abandono de sus comunidades y la colonización de terrenos despoblados. Esa fue una de las razones para el inicio de la inmigración a la Selva Lacandona en los años cincuenta. En la siguiente sección, exploro la variación regional en la reacción a la imposición de reformas conservadoras por el PRI.

IV. Aquiescencia, Resistencia o Emigración: Reacciones a la Hegemonía PRIista en los Altos, 1951-1967

En los años posteriores a la toma de poder de las fuerzas conservadoras del PRI en Chiapas, las comunidades indígenas de los Altos siguieron una de tres estrategias en reacción a la imposición de nuevas políticas gubernamentales que eran nocivas a sus culturas: aquiescencia, resistencia o emigración. Como aludí en la sección anterior, hubo dos factores que determinaron cuál de estas estrategias elegir: primero, el grado de monopolización del campo político que el PRI había logrado y segundo, las posibilidades geográficas disponibles para estas comunidades para extenderse más allá del control de los escribanos que representaban el partido político hegemónico al nivel local. Según Rus, había tres factores externos que exacerbaban la presión económica sentida por las comunidades indígenas durante los primeros años de la década de los cincuenta: el aumento en los precios de productos agrícolas después de la segunda guerra mundial, el inicio de inmigración de mano de obra barata de Guatemala para trabajar en las plantaciones y la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1951.⁵¹ La combinación de estos tres factores facilitó la conversión de Chiapas en un centro de producción de ya no solamente café, sino también maíz, frijol, azúcar, arroz y otros productos agrícolas para la exportación al resto de México y a otros países. En la región norte de los Altos, inclusive Bachajón, la producción de ganado vacuno para la exportación creció dramáticamente también.

La primera reacción al nuevo régimen PRIista, la aquiescencia, correspondía a las comunidades que eran las más cercanas al centro de poder estatal, San Cristóbal de las Casas. Esta ciudad servía como la base para el INI, el instituto que fue formado por el PRI para perfeccionar el corporativismo estatal que le permitía controlar la participación política de la población indígena. El INI fue formado con el propósito de modernizar las comunidades indígenas al nivel nacional en una forma que no era destructiva a las culturas originarias. No es sorprendente que las personas que fueron elegidas para ser administradores del INI en las comunidades muchas veces eran los mismos ex-escribanos que anteriormente habían sido cooptados con puestos en la CNC y el STI. Según Neil

⁵¹ *Ibíd.*, p. 266-268.

Harvey, los proyectos del INI exigían una relación mucha más cercana entre el estado y las comunidades indígenas.⁵² En pueblos del sur y centro de los Altos—Rus menciona Chamula, Zinacantán, Tenejapa, Huixtán, y a menor grado Mitontic y San Andrés—el PRI logró construir nuevas relaciones corporativistas por medio del INI. Estas comunidades de relativamente alta concentración poblacional y cercanía a San Cristóbal no tenían la opción de resistir a la imposición del PRI.

Cualquier nudo de resistencia que emergía en estas comunidades fue socavado por el INI, utilizando el clientelismo para ofrecer puestos de trabajo a la elite indígena para administrar proyectos de desarrollo como la construcción de carreteras, torres de comunicación o pozos petroleros. Dice Rus:

En otras palabras, en 1951-1952 la élite ladina chiapaneca—la misma que había encabezado la reacción conservadora de los seis años anteriores—ya había reconocido el surgimiento de un cuadro de dirigencia indígena con el cual podría hacer negocios. Aquellos dirigentes eran capaces de controlar sus comunidades en su calidad de “principales”, por una parte, a través de la “tradicición”, y por la otra, gracias a la posibilidad que tenían de negociar en una forma “razonable”, desde una posición de familiaridad, con oficiales ladinos, terratenientes y mercaderes.⁵³

En las comunidades de más alta inserción PRIista, los dirigentes indígenas del INI eran capaces de mantener un alto grado de popularidad con sus constituyentes, sin duda dado en gran parte al hecho de que convenía a los intereses económicos de los comunitarios reconocer a su autoridad. No es sorprendente que estas comunidades fueran las que más aprovechaban los proyectos modernizadores del INI y apoyaban a los candidatos PRIistas en las elecciones durante todo el periodo del corporativismo estatal.

La segunda reacción, la resistencia, corresponde a las comunidades del norte—Rus menciona Oxchuc, Tenango, Bachajón y Yajalón—porque estas comunidades se encontraban con más alternativas al control de recursos económicos que ejercía el INI. Durante los años cincuenta y sesenta, estas comunidades evitaban que el PRI monopolizara sus sistemas políticos con una combinación de abandono de sus colonias y hostilidad hacia fuereños, especialmente representantes del estado. Los resultados fueron diferentes en cada caso, pero se puede generalizar que en estas comunidades, la

⁵² Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 57.

⁵³ *Ibíd.*, p. 270.

influencia del PRI era mayoritariamente limitada a las cabeceras municipales porque los comunitarios tenían la opción de trasladarse a terrenos desocupados en la selva aledaña. Algunos pobladores de estas comunidades se unieron con el INI, pero los que fueron marginados de los proyectos modernizadores o que no podían encontrar trabajo suficiente en las plantaciones se trasladaron a la Selva Lacandona colindante. Según Rus, “cuando los hombres jóvenes comenzaron, a finales de los años 50, a cerrar filas contra los escribanos-principales en las comunidades tzeltales del norte, el INI y el DGAI les aconsejaron que abandonaran sus aldeas y se fueran a vivir en la selva, en vez de ‘pelearse contra la tradición.’”⁵⁴ El resultado de este sistema fue que comunidades como Bachajón se volvieron más dispersas hasta los años sesenta. Había menos presión poblacional y menos competencia para puestos de trabajo en las plantaciones en el municipio de Chilón. Neil Harvey resume los efectos de una situación parecida en Simojovel, explicando que durante ese periodo, la incidencia de redistribución de tierra y formación de ejidos bajó marcadamente, reflejando la tendencia del PRI al nivel estatal de poner más énfasis en los intereses de los terratenientes ladinos que los de las comunidades indígenas.⁵⁵

La tercera reacción a esta nueva hegemonía, la emigración, correspondía a las familias indígenas que abandonaron sus comunidades para colonizar la Selva Lacandona. A partir de los años cincuenta nuevas comunidades emergieron en la selva, reconstruyendo estructuras políticas locales basadas en principios tradicionales sin la interferencia del estado. Fueron influidos por misionarios católicos que promulgaban la teología de la liberación y misioneros protestantes que difundían modelos utópicos de convivencia comunitaria. Casi completamente libres del control del estado, estas nuevas comunidades se construyeron en base a percepciones de la pureza de la comunidad, rechazando los principios de la política liberal por estructuras políticas de alta participación y distribución de cargos y recursos económicos en forma igualitaria. Otro resultado de la colonización de la Lacandona fue que diferentes grupos étnicos tenían contacto entre sí, posibilitando la formación de lazos entre poblaciones diversas y la construcción de nuevas identidades indígenas heterogéneas. La región occidental del

⁵⁴ Rus, Jan. *op. cit.*, p. 275.

⁵⁵ Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 60.

Lacandón, llamada las Cañadas, experimentaba este fenómeno más que cualquier otra región porque era la región que integraba la más extensa diversidad de inmigrantes que habían huido o sido expulsados de comunidades tzeltales, choles y tojolabales. En las palabras de Harvey,

*(b)ecause the Cañadas received migrants from each of the different indigenous groups, this pluriethnic mix obliged communities to either maintain or transcend linguistic and cultural differences. The catechists played a fundamental role in helping communities adopt the latter position. As a result, community cohesion in the lowlands was given not by strict adherence to native traditions, but by a shared organizational militancy and a common set of religious beliefs. Ethnic identity was in this way re-created as the basis of political unity.*⁵⁶

Esta nueva identidad indígena diversa sirvió como la base para los movimientos autonomistas que empezaron a aparecer en los años setenta y culminaron en el movimiento zapatista de 1994. Esta región de la Selva Lacandona tiene características similares a las del Chapare, la región cocalera de Cochabamba. Como menciono en la sección de este capítulo que trata con Bolivia, el movimiento cocalero que se lanzó en Bolivia en los años ochenta y noventa fue posible porque la inmigración de gente aymara del Altiplano a esta región quechua permitió la formación de identidades indígenas heterogéneas que transcendían el nivel comunitario.

Al final de cuentas, cuando el Estado populista del PRIista empezó a entrar en una etapa de decadencia durante los finales de la década de los sesenta, había tres tipos de comunidades en Chiapas: primero, las que más se integraron al sistema corporativista PRIista y se beneficiaban en forma económica—pero que experimentaron daño a su autonomía cultural—como Chamula; segundo, las que se integraron a este proyecto a medias, pero resistían el monopolio PRIista del campo político a través de la dispersión de la población y la inmigración a la selva—como Bachajón; y finalmente nuevas comunidades que emergieron en la selva lacandona marcadas por la diversidad étnica y la reconstrucción de la autonomía indígena en el contexto de la relativa ausencia del estado,

⁵⁶ Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 65. *Porque las Cañadas recibieron migrantes de todos los diferentes grupos indígenas, esta mezcla pluriétnica obligaba a las comunidades o mantener o trascender las diferencias lingüísticas y culturales. Los catequistas tomaban un papel fundamental en ayudar a las comunidades a adoptar la segunda estrategia. Como resultado, la cohesión comunitaria en las tierras bajas fue un resultado no de la adherencia estricta a las tradiciones nativas, sino a una militancia organizativa compartida y un conjunto común de creencias religiosas. La identidad étnica fue de esta manera reconstruida como la base de la unidad política.* (traducción mía)

como las comunidades de las Cañadas. Estos tres tipos de comunidades tomaron papeles distintos en la emergencia de movimientos indígenas al nivel regional en los años setenta, ochenta y noventa.

V. La Emergencia de Nudos de Resistencia Regionales al Estado PRIista, 1968-1994

Durante los finales de los años sesenta y el inicio de los años setenta, una crisis económica empezó a interrumpir el equilibrio socio-político que el PRI había construido en los Altos de Chiapas. En los años cincuenta y la primera parte de los sesenta, con la ayuda de los tres factores mencionados en la sección anterior—el aumento en los precios de productos agrícolas, el crecimiento de inmigración de mayas guatemaltecos y la fundación del INI—el PRI logró construir una hegemonía en la mayor parte del estado de Chiapas por medio de relaciones corporativistas y la cooptación de los líderes tradicionales. En los finales de los sesenta, los precios para productos agrícolas empezaron a caer, socavando el incentivo que podía ofrecer el estado a cambio de lealtad al partido oficial. Es decir, mientras que existieran amplias oportunidades para trabajar en las plantaciones y los gobiernos del estado y de la federación pudieran cobrar impuestos sobre la venta de productos agrícolas a altos precios, el estado disponía de los requisitos para mantener su hegemonía en el campo. Con la caída de precios de productos agrícolas, el gobierno ya no veía tan fructuoso “comprar la lealtad” de comunidades indígenas en Chiapas. A la vez, en los años setenta, muchas plantaciones empezaron a convertirse en terrenos para ganado bovino, una industria que ofrece menos plazas de trabajo para una población de campesinos sin tierra que estaba creciendo cada vez más con la inmigración de refugios guatemaltecos. En pocas palabras, el descontento de los sectores populares que emergió al nivel nacional en 1968 tuvo un corolario fuerte en Chiapas.

El “movimiento indígena” en Chiapas se bautizó con el Primer Congreso Indígena de Chiapas en 1974. Este fue un momento decisivo en la construcción de la identidad regional indígena en el estado—una transferencia que estaba ocurriendo más o menos simultáneamente en otros países de América Latina, sobre todo, Bolivia, Ecuador y Guatemala. (Como explico en la sección de este capítulo que trata sobre Bolivia, el

principal momento constitutivo de la nacionalidad indígena boliviana fue la huelga general de 1979.) Difícil de imaginar dada la historia anterior en Chiapas, el Congreso de 1974 fue convocado por el gobierno del estado de Chiapas y organizado por la diócesis católica de San Cristóbal, bajo el Obispo Samuel Ruiz. Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez cuentan que el Congreso de 1974 respondía a un problema urgente que enfrentaba la población indígena chiapaneca, la creciente concentración poblacional de la Selva Lacandona y la demanda por una organización social en esta región:

En el Primer Congreso Indígena de Chiapas, realizado en San Cristóbal en octubre de 1974, los delegados indígenas de todo el estado centraron las discusiones en el tema de la lucha por la tierra y las acciones a seguir. A raíz de este encuentro se fueron conformando dirigencias indígenas y organizaciones (regionales y comunales) independientes. El 14 de diciembre de 1975 se registró la primera organización de la selva con el nombre de Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel (en tzeltal, “Unidos por Nuestra Fuerza”), que llegó a contar con 51 ejidos. Los principales objetivos de Quiptic eran la regularización de la tenencia de la tierra y el acceso a servicios básicos.⁵⁷

Se puede concluir que 1974 fue un primer momento cuando grupos indígenas de diferentes regiones de Chiapas llegaron al acuerdo de que podían luchar más eficazmente juntos que separados para aliviar su condición económica precaria y dependiente. Aunque convocado por el gobernador de Chiapas—aparentemente para fortalecer la relación corporativista con los pueblos indígenas en ese momento de inseguridad—el congreso resultó un momento constitutivo de la identidad regional indígena en el estado de Chiapas. Poblaciones indígenas que participaron empezaron a adoptar una identidad que extendía más allá de la comunidad porque por fin tuvieron la oportunidad de conocerse entre sí y darse cuenta que, aún procediendo de grupo étnicos distintos, habían sido marginados y estigmatizados por la misma maquinaria hegemónica durante siglos—desde la colonia hasta la “dictadura perfecta” del PRI.

En los años setenta también se empezaban a ver lazos entre organizaciones indígenas en diferentes partes del país. La privación de territorio y la marginación sufrida como resultado de la capitalización de la industria agrícola fue una experiencia compartida por grupos indígenas en varias regiones del país. La Coordinadora Nacional

⁵⁷ Díaz-Polanco, Hector y Consuelo Sánchez. *México Diverso: El Debate por la Autonomía*. México, DF: Siglo XXI Editores, 2002, p. 61-62.

“Plan de Ayala” (CNPA) fue una organización que se formó en 1979 para unir a organizaciones campesinas de varias regiones del país que luchaban independientemente del estado por intereses que unían a grupos indígenas al nivel nacional: la reforma agraria, la explotación y venta de recursos naturales por el estado y la defensa de las culturas tradicionales. Según Neil Harvey, la CNPA no aspiraba a obtener poder político al nivel nacional, sino la intención de sus líderes fue apoyar a organizaciones independientes indígenas en sus conflictos con el gobierno en diferentes regiones del país. Harvey dice:

*(CNPA's) member organizations necessarily confronted local power relations, but they did not propose a global strategy for the political transformation of Mexico. In this respect, CNPA maintained autonomy from all political parties, while allowing individual members the freedom to support whomever they wished as long as this did not contradict the principles of CNPA.*⁵⁸

La CNPA se fundó con 11 organizaciones afiliadas y en su máximo auge en 1985, coordinaba a veinte organizaciones que representaban poblaciones indígenas de todos los estados de México.

Es importante mencionar que —a pesar del hecho de que se haya construido una hermandad entre diferentes grupos indígenas que radican en diversas regiones de México— la identidad nacional indígena mexicana no es una categoría de autodefinición tan fuerte como la identidad nacional indígena boliviana. En México, la población indígena representa una minoría marginada, concentrada en las regiones del país más alejadas del centro. Además, el estado PRIista dividía y debilitaba a las organizaciones indígenas por medio del corporativismo y la cooptación de líderes tradicionales durante varias décadas. El Estado boliviano nunca logró el mismo nivel de control de la política indígena en las comunidades rurales. Todo eso ya dicho, la construcción de la identidad regional indígena en el estado de Chiapas durante los años sesenta y setenta fue bastante eficaz para catalizar la formación de varias nuevas organizaciones indígenas que

⁵⁸ Harvey, Neil, *op. cit.*, p. 133. *Las organizaciones aliadas a la CNPA necesariamente se confrontaban con relaciones de poder locales pero no propusieron una estrategia global para la transformación política de México. En este respecto, la CNPA mantenía autonomía de los partidos políticos mientras permitía que sus miembros tuvieran la libertad de apoyar a quienquiera quisieran, mientras que no fueran en contra de los principios de la CNPA.* (traducción mía)

presionaba para la redistribución de tierra, la autonomía política y la concretización de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Lógicamente, para construir movimientos que oponían a la hegemonía PRIista, fue anteriormente esencial encontrar un espacio donde grupos indígenas podían intercambiar experiencias, crear identidades más amplias y trazar estrategias para su liberación. En este sentido, la Selva Lacandona fue un importante lugar de encuentro para gentes expulsadas o emigradas de diferentes regiones de Chiapas por las transformaciones económicas mencionadas anteriormente. Estas poblaciones indígenas eran nuevamente conscientes del carácter amplio y sistemático de su sufrimiento y libres de la influencia destructiva del PRI para la organización política autónoma. Por lo tanto, fue en los pueblos humildes de la selva donde una identidad indígena nacional empezó a aparecer. Según Neil Harvey, la selva lacandona ofreció una situación óptima para la concretización del nuevo concepto de los derechos de grupos indígenas. Dice Harvey:

*The Indigenous Congress proved to be a catalyst for grassroots organizing in the central highlands, but its impact was felt most in the Lacandon forest. The difference was probably due to the weaker presence of governmental institutions outside of the highlands, whereas within the highlands the INI, CNC, and PRI had subverted earlier forms of indigenous organizing through the imposition of vertical and clientelistic lines of control.*⁵⁹

Esta oportunidad de escapar el control corporativista del PRI y dejar que incubara la ideología de la autonomía indígena permitió que la selva lacandona se convirtiera en el nuevo centro del activismo indígena en Chiapas.

Estas condiciones se habían fortalecido aún más por la emergencia de grupos religiosos que predicaban el mensaje de la justicia y la liberación junto con creencias religiosas. El actor más famoso en este movimiento fue el Obispo Samuel Ruiz, el dirigente de la iglesia católica de San Cristóbal de las Casas de 1959 hasta 1999 y el promulgador primario de la teología de la liberación en Chiapas a partir de 1968. También, a partir de los años setenta, emergieron en Chiapas diferentes grupos de

⁵⁹ Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 79. *El Congreso Indígena resultó siendo un catalizador de la organización autónoma en el área central de las tierras altas pero su impacto fue más fuerte en la Selva Lacandona. La diferencia probablemente se puede atribuir a la presencia más débil de instituciones gubernamentales fuera de las tierras altas donde el INI, la CNC y el PRI habían subvertido previas formas de organización indígena por parte de la imposición del control vertical y clientelista.*

misioneros protestantes, Adventistas, Pentecostales y Presbitereanos siendo los predominantes.⁶⁰ Las misiones católicas y protestantes educaban estos grupos indígenas sobre sus derechos como ciudadanos y situaban sus experiencias políticas y económicas en la institucionalidad del PRI al nivel nacional y el imperialismo y capitalismo que amenazaban poblaciones rurales al nivel global. Además, estos actores ayudaron en la creación de redes entre comunidades indígenas—redes que en algunos casos cubrían grandes espacios de territorio—las cuales eran imprescindibles en el lanzamiento de marchas y protestas en los años posteriores al Congreso Indígena de 1974. Como veremos en el siguiente capítulo, la diseminación de la teología de la liberación no era limitada a la selva. La Misión de Bachajón en el Municipio de Chilón creó una red impresionante de seguidores que creían en el papel liberador de la iglesia. Propondré en esa sección que la circunstancia única de la población indígena del municipio de Chilón se puede atribuir en parte a su ubicación geográfica, el sitio medio entre los municipios corporativistas de la tierra alta y las comunidades de indígenas autónomas de la selva.

Durante los años setenta y ochenta, la organización autónoma con más presencia en la selva—y probablemente la que tenía la red de comunidades más grande en todo el estado de Chiapas—era la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (UU). Según Xóchitl Leyva Solano, la eficacia de la Unión de Uniones puede ser explicada por su estrategia de combinar los conceptos de comunidad, religión y política:

*The Union of Unions had been able to grow into a hegemonic institution capable of shaping the region because it connected and integrated four “paths”: the Catholic faith, Guevarist and Maoist socialist ideologies, and an ethnic consciousness opposed to kaxlanes or Ladinos, persons of non-Indian origin.*⁶¹

La UU conectaba comunidades en diferentes regiones de la selva, sirviendo como un lugar para la administración política regional pero también para la organización de reacciones a las varias necesidades de la gente que mantenían vidas precarias en la selva lacandona, incluyendo la administración de una cooperativa de café para garantizar

⁶⁰ << <http://www.cdi.gob.mx/ini/perfiles/estatal/chiapas/> >>

⁶¹ Leyva Solano, Xóchitl. “Regional, Communal, and Organizational Transformations in Las Cañadas” en *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003, p. 164. *La Unión de Uniones había logrado convertirse en una institución hegemónica capaz de moldear la región porque se conectaba y integraba cuatro “camino”:* la fe católica, ideologías guevarista y maoísta, y una consciencia étnica opuesta a los kaxlanes o latinos, personas que no eran de origen indio. (traducción mía)

mejores condiciones para la venta de este producto que era la primer fuente de ingreso para esta zona. Debido a esta presencia integral en la selva, Leyva Solano dice que hasta finales de la década de los ochenta, algunas regiones de la selva, como por ejemplo Las Cañadas, contaban con ambientes políticos homogéneos, basados en los intereses de las comunidades como definidos por la Unión de Uniones.

Estas emergentes organizaciones campesinas no necesariamente representaban la política indígena autónoma “auténtica.” Las comunidades indígenas de Chiapas — especialmente las de los Altos— tenían el costumbre de entender la participación política muy calculadamente, como un intercambio de votos por prebendas. El hecho de que las nuevas organizaciones, como la UU, no eran representes del estado no cambió automáticamente este patrón.

Otras dos organizaciones autónomas indígenas que emergieron en los años setenta fueron la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). Las manifestaciones de estas dos organizaciones ponían en práctica la ideología de los pueblos indígenas que se oponían a la hegemonía PRIista. En el transcurso de los años setenta y ochenta, comunidades indígenas que se sumaron a la CIOAC, la OCEZ y otras organizaciones indígenas independientes manifestaban una política que esencialmente se oponía a la administración estatal, especialmente en términos de la privatización de tierra, el recurso más importante para esta población. Estas organizaciones radicaban en las tierras altas, donde la vigilancia del PRI les ofreció un opositor fuerte, resultando en la construcción de identidades indígenas que eran contrapuestas a la institución estatal que marginaba a las poblaciones que la CIOAC y la OCEZ representaban.

La CIOAC se formó en el municipio de Huitiupán en el norte del estado en 1976 con el propósito de organizar un sindicato de trabajadores campesinos y también para presionar por la reforma de tierras que representaba la demanda principal de su membresía indígena.⁶² A pesar de una serie de acciones represivas por parte del estado en contra de la CIOAC, líderes de la CIOAC lograron extender su influencia a la formación del Sindicato de Obreros Agrícolas “Miguel de la Cruz” (SOA) en Simojovel en 1980. Aquí vemos que, igual al caso boliviano, grupos indígenas empezaron a participar

⁶² Harvey, Neil, *op. cit.*, p. 94.

independientemente en la política por parte de organizaciones sindicales, basándose en el pensamiento socialista que se extendía por América Latina en los años sesenta y setenta. En 1981, la CIOAC logró garantizar el otorgamiento de ejidos a miles de campesinos de Simojovel que fueron desposeídos por la construcción de una presa por el CFE en Huitiupán.⁶³ Aquí vemos que poco a poco las organizaciones indígenas están conscientizándose de la situación económica nacional y las consecuencias que tiene para sus comunidades. La organización sindical y la negociación con agencias estatales nacionales son evidencia de la nacionalización de la identidad política indígena.

Esta trayectoria siguió creciendo con la formación de la OCEZ en 1982 en Venustiano Carranza, una región en el sur de las tierras altas. La OCEZ nació del núcleo de la Casa del Pueblo, una organización indígena que se basaba en la ideología del Plan de Ayala y era una parte de la CNPA, la coordinación nacional de organizaciones indígenas que luchaban por la protección de la tierra. Después de tres años de conflictos con el gobierno y la cooptación de líderes indígenas por el estado, la Casa del Pueblo llegó a tener un perfil más alto cuando convocó la reunión nacional de la CNPA en 1982. En ese año, adoptó el nombre Organización Campesina Emiliano Zapata para enfatizar la continuación de la misma lucha que había iniciado en la Revolución Mexicana sesenta años atrás. Igual a la CIOAC, la OCEZ era un sindicato de trabajadores campesinos, enfocado en la protección de tierras comunales y mejores condiciones de trabajo para campesinos sin tierra.

Con el éxito de estas tres organizaciones, entre otras menos conocidas, el escenario estaba listo para un movimiento indígena regional que desestabilizara en forma contundente al control que el PRI había ejercido sobre el estado de Chiapas desde la década de los treinta. Reformas económicas y nuevas políticas estatales de defensa que fueron lanzados en los años ochenta presentaron más amenazas para las comunidades indígenas de Chiapas y proporcionaron el ímpetu para esta transformación. En cuestiones de la economía en Chiapas, la CIOAC, la OCEZ y la UU solamente representaban la punta del glaciar del descontento y sufrimiento. En 1970, 80 por ciento de los trabajadores indígenas eran empleados en la agricultura. En 1990, el número era 40 por ciento. Es decir, la tendencia hacia la privatización de tierra, la inmigración y la inserción

⁶³ *Ibíd.*, p. 98.

de la agricultura chiapaneca en el mercado internacional culminó en una situación económica en Chiapas que no era capaz de sostener el nivel de vida básico para la mayor parte de la población.⁶⁴

La transformación de la agricultura chiapaneca a la monocultura y la exportación fue exacerbada por las políticas económicas que fueron impulsadas por los presidentes de la república PRIistas entre 1976 y 1994 que habían adoptado estrategias neoliberales para intentar acelerar la economía: José López Portillo (1976-1982), Miguel de la Madrid (1982-1988) y Carlos Salinas (1988-1994). El Plan Chiapas, impulsado por la administración de de la Madrid en 1983 pretendió combatir el desempleo y la debilidad del mercado agrícola en Chiapas con mejoras en infraestructura. Según Neil Harvey, la mayor parte del dinero destinado al Plan Chiapas fue gastado en el fortalecimiento de la seguridad de la frontera con Guatemala.⁶⁵ Además, muchos de los proyectos de construcción de nuevas carreteras y redes de comunicación entre comunidades alejadas de Chiapas fracasaron a causa del mal manejo de recursos por parte del gobierno federal y una falta de coordinación entre agentes políticos locales. Durante la administración de Salinas, las políticas públicas que más afectaron a los campesinos chiapanecos fueron el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y la adopción del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN). El primero fue presentado como un intento de establecer mejores relaciones entre el estado y las comunidades rurales por la distribución de recursos, pero al final fue un intento débilmente disfrazado—y en gran parte fracasado—de cooptar a líderes de organizaciones locales al estilo del INI. Por su parte, el TLCAN significaba un golpe fuerte a las comunidades indígenas comunales que se apoyaban tradicionalmente en base a la producción pequeña de productos agrícolas diversos y su venta en mercados locales y nacionales más o menos estables.

Como menciona Deborah Yashar (citada en el capítulo uno), las dos transformaciones más influyentes en la formación de organizaciones de participación política autónoma indígena fueron: primero, el movimiento hacia un gobierno central más pequeño, limitando las posibilidades para el control de la población rural porque hacían falta recursos económicos para la distribución a los agentes clientelistas y las

⁶⁴ Rus, Jan, et al. "Introduction" en *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003, p. 7.

⁶⁵ Harvey, Neil. *op. cit.*, p. 151.

comunidades corporativistas; y segundo, el nuevo énfasis en los derechos liberales democráticos, obligando al estado a respetar la organización privada de la sociedad civil, aún cuando iba en contra de los intereses del PRI. Hemos visto que entre 1974 y 1994 estas condiciones fueron satisfechas en Chiapas. Se retrocedió en el control de los pueblos indígenas que se había ejercido en el estado por parte de la CNC y el INI. Las redes de comunicación que restaban fueron aprovechadas por líderes locales para la formación de nuevos sindicatos en las Tierras Bajas y las Tierras Altas que manifestaban los intereses políticos de los grupos indígenas. Con la creciente ola de privatizaciones y la transformación hacia una economía global de libre mercado, estos grupos podían identificar su malestar económico y su condición de precariedad en contra de las políticas económicas del estado mexicano. Había represión ejercida por el estado hacia las organizaciones autónomas indígenas, especialmente en el caso de la OCEZ. Sin embargo, en la ausencia de recursos económicos para ejercer control corporativista de las comunidades, el estado era incapaz de eliminar la amenaza de la política autónoma indígena.

La Marcha Xi'Nich en 1992 fue un momento importante de concientización política indígena en Chiapas. Esta manifestación de comunidades indígenas de la selva lacandona y las tierras altas centrales fue el catalizador más notable para la extensión de la ideología autonomista a nuevas comunidades y un momento temprano de negociación con el estado central. La marcha fue organizada por una organización cívica-eclesiástica llamada el Comité por la Defensa de la Libertad Indígena (CDLI) y formó parte de una serie de actividades políticas tomadas por grupos indígenas en América Latina en conmemoración del 500 aniversario de la conquista española. Pobladores de varias comunidades de la región este y central—Tzeltales, Tzotziles y Choles—marcharon a la ciudad de Palenque, la sede regional del Instituto Nacional Indigenista. Las demandas de los manifestantes incluían la revocación del Artículo 27 que permitió la privatización de territorio, el retiro de agentes municipales que habían sido impuestos por el estado central y el cumplimiento con proyectos de infraestructura que habían sido prometidos por el estado.⁶⁶ Después de ocupar el zócalo de Palenque por varias semanas, 400 manifestantes embarcaron en la marcha de seis semanas a la Ciudad de México. La marcha recibió

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 195.

cobertura amplia en los medios pero no culminó en ningún compromiso por parte del estado para responder a sus demandas. Quizá la consecuencia más importante de la Marcha Xi'Nich fue el despertar de diversas comunidades indígenas ante la situación común de marginación que sufrían y proporcionar fe en la potencial de los movimientos sociales para lograr un cambio sustancial. Dos años más adelante, los participantes formarían la base no solamente del movimiento zapatista, sino también de otras organizaciones autonomistas indígenas, inclusive Yomlej en el municipio de Chilón.

En ese ambiente, el primero de enero de 1994, apareció el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el escenario nacional. Habiendo nacido de un núcleo muy parecido a las organizaciones mencionadas anteriormente, el EZLN logró involucrar a tanta gente porque aprovechó de redes de comunidades que se habían construido en la Selva Lacandona por católicos y protestantes en las décadas anteriores. Aquí no hay espacio para describir en profundidad la emergencia del EZLN y su enfrentamiento con el estado mexicano. Baste con decir que en 1994, los zapatistas mostraron que la población campesina en Chiapas representaba una fuerza bastante imponente para catalizar un cambio significativo en la política y la estrategia económica al nivel local y al nivel estatal. El simbolismo de la rebelión zapatista impresionó a PRIistas y a la clase empresarial, abriendo la puerta a varios tipos de organizaciones indígenas que aspiraban a tener soberanía sobre sus sistemas políticos locales, proteger sus culturas y sostenerse con base en a sus sistemas tradicionales de tenencia de tierras.

Es importante mencionar que en 1994, el EZLN no emergió con un discurso de autonomía indígena. Aunque la mayoría de las comunidades que se afiliaban al EZLN eran indígenas, el discurso al principio era uno de liberación socialista-maoísta, basado más en la identidad campesina y la oposición a reformas económicas neoliberales como la privatización de tierra y el TLCAN. (No es casual que la rebelión zapatista se lanzó el mismo día que este tratado de libre comercio entró en vigencia.) La transformación del discurso del EZLN para incluir el tema de la autonomía indígena tomó lugar en 1995, el año inmediatamente posterior a la emergencia de la rebelión. La identificación del movimiento zapatista con el discurso indígena les permitió presentar sus demandas como la suma de las reformas necesarias para respetar los derechos culturales de la población mexicana multiétnica.

Fernando Escalante Gonzalbo, en su ensayo “La transición al indigenismo del EZLN” sostiene que la adopción del discurso de los derechos indígenas fue simplemente un cálculo político de la dirigencia zapatista.⁶⁷ Es cierto que la rebelión de 1994 inició con un discurso socialista—sin mucha atención al elemento cultural. No obstante, la “transición al indigenismo” logró incorporar un elemento de la realidad mexicana en el discurso zapatista: las desigualdades institucionalizadas del sistema político-económico vigente—la democracia liberal y el capitalismo del mercado libre—discriminan al sector indígena. Para los fines de esta investigación, la consecuencia más notable del movimiento zapatista fue el cambio que instigó en el ambiente político en Chiapas: el despertar de la conciencia política indígena y la identificación de los intereses de los grupos indígenas con las políticas económicas adoptadas por el estado mexicano. Esencialmente, el EZLN construyó y sigue construyendo una alianza entre la población indígena y la izquierda nacional e internacional, basada en la mutua insatisfacción con la economía neoliberal.

Veremos en el siguiente capítulo que el municipio de Chilón es un caso especial en esta coyuntura histórica porque estaba influido por el EZLN que tenía una base de actividad en el municipio cercano de Ocosingo, pero también mantenía un cierto grado de lealtad al sistema corporativista del PRI. La presencia intermedia de estos dos factores, combinada con la organización meticulosa de la Misión de Bachajón y la emergencia del PRD como una alternativa política izquierdista al nivel nacional, permitió que se formara una organización con la capacidad de mantener un equilibrio entre la política extra-institucional y la participación formal en la democracia. En suma, Chilón es un caso interesante para estudiar porque representa un microcosmo de la confluencia de factores que transformaron la política indígena en Chiapas, en una fuerza importante regional y con el potencial de incitar un cambio a nivel nacional. El siguiente capítulo describirá en profundidad la formación de la organización indígena Yomlej, con su base de poder en el municipio de Chilón, y la pondrá en perspectiva contextual con las transformaciones en la presencia del EZLN en Chiapas y los cambios políticos y económicos que han tomado lugar al nivel nacional desde 1994.

⁶⁷ <http://clas.uchicago.edu/events/briefings/EI%20nuevo%20indigenismo%20y%20el%20EZLN.pdf>

Parte B: La Formación de la Identidad Política Indígena en el Altiplano Boliviano

En Bolivia, la memoria colectiva de resistencia india a la imposición de la hegemonía colonial y criolla inicia con la figura de Tupaj Katari, dirigente de la rebelión india en la zona de la ciudad de La Paz en 1780. La sublevación katarista fue un momento de una serie de rebeliones en el territorio colonial del Alto Perú, lo que ahora se conoce como Bolivia. Según Forrest Hylton y Sinclair Thomson, la rebelión Katarista—junto con las rebeliones de Tomás Katari en Potosí y Tupaj Amaro en Oruro de los mismos años—inició un ciclo de revoluciones populares en Bolivia, culminándose en el golpe del estado del MNR en 1952, la Guerra del Gas en 2003 y la toma de la presidencia en 2005 por Evo Morales, el primer presidente indígena en la historia de Sudamérica.⁶⁸ No obstante la pregunta de si esta última transformación política en Bolivia se puede calificar como una verdadera revolución, lo que hay que afirmar es que el movimiento indígena ha sido un instigador central en el escenario político boliviano en el siglo 21 y que su discurso y estrategia se derivan de un legado de movilización popular-indígena que se extiende en la historia hasta el tiempo de la colonia. Este capítulo demuestra que la política indígena no ha nacido en un vacío, sino que ha ido formándose durante los últimos tres siglos por parte de choques y alianzas entre el estado boliviano y comunidades indígenas. Otros actores importantes también han influido este transcurso histórico, incluyendo partidos políticos, terratenientes, inversionistas, sindicatos y gobiernos extranjeros. La interminable construcción y ruptura de alianzas entre estos actores ha culminado en una historia continua de inestabilidad política y subdesarrollo económico en Bolivia y la población indígena ha sufrido las consecuencias de estas plagas en una forma desproporcionada.

La formación de identidades nacionalistas y de autodeterminación indígena ha jugado un papel importante en la política boliviana desde la independencia. Durante el primer siglo de independencia, fuerzas indígenas fueron manipuladas por sectas de elites

⁶⁸ Hylton, Forrest y Sinclair Thomson. *Revolutionary Horizons*. Nueva York: Verso, 2007, p. 18.

criollas⁶⁹, normalmente siendo el factor decisivo en una serie de golpes de estado. En los años setenta, el movimiento indígena boliviano retomó un discurso revolucionario, basado en la memoria de Tupac Katari. Anterior a 1970, hubo rebeliones indígenas, pero siempre bajo un patrón de cooptación de comunidades indígenas por grupos de criollos que luchaban por el poder. En realidad, la autoidentificación nacional de los grupos indígenas inició con su participación en la Guerra del Chaco durante la década de los treinta. A partir de ese evento, la población indígena boliviana fue insertada en una serie de relaciones más complejas con otros sectores de la sociedad civil y con el estado nacional. Pero como demuestra este capítulo, la población indígena no adquirió peso político como un actor autónomo de otros sectores populares hasta los años setenta.

En este capítulo, muchas veces hago referencia a alianzas formadas entre “la población indígena” y grupos de criollos o mestizos (elites liberales, elites conservadores, sindicatos de mineros, obreros y otros). Al referirme a “la población indígena” no deseo encuadrar toda la variedad de comunidades y culturas indígenas de Bolivia como un actor monolítico. En realidad, el éxito de diversos actores políticos de asumir poder al nivel nacional ha sido un resultado de su capacidad de obtener el apoyo de cohortes grandes y diversos de indígenas. Seguramente, en cada “alianza” entre indígenas y otros actores, había comunidades excepcionales de indígenas que no entraban. También es importante aclarar que durante la mayor parte de la historia boliviana, los sectores indígenas han sido desarticulados, muchas veces alineándose efímeramente con facciones políticas locales cuyos intereses no coincidían con la causa de la autonomía indígena. Sin embargo, la hipótesis de esta sección es que la construcción de una identidad indígena nacional tomó lugar, por parte de la experiencia compartida de marginación sufrida por diversos sectores indígenas, los efectos de las políticas “indigenistas” de las diferentes iteraciones del estado criollo y la adopción de una identidad subalterna que alineaba a los indígenas

⁶⁹ Cuando hago referencia al hispanohablante en Bolivia, utilizo el término “criollo” porque este es el término más comúnmente utilizado por los movimientos indígenas y académicos de las ciencias sociales en Bolivia. Para la administración colonial, esta palabra se refería a personas de “sangre pura” española que nacieron en la colonia. Esta no es la definición que yo manejo después de dos siglos, la palabra ha adquirido un nuevo significado en Bolivia y ahora se utiliza para referirse a personas que hablan español como su primer idioma y no pertenecen a una cultura indígena. Es importante mencionar que la identidad criolla existe en contraposición con la identidad indígena; la pertenencia a uno de estos dos sectores sociales es en gran parte definida por la falta de pertenencia a la otra. En la sección de este capítulo que trata sobre Chiapas, utilizo el término *ladino* para referirme a un sector parecido.

con otros sectores populares. Finalmente, hay que aclarar que la mención de “la población indígena” debe ser entendida como la población indígena de las regiones occidental y central de Bolivia, con la excepción de algunas situaciones donde digo lo contrario. Hay una historia importante de participación política de los indígenas de la selva oriental y el Chaco sureño, pero estas poblaciones no han influido el equilibrio de poder nacional en Bolivia al mismo grado que los Aymara y Quechua.

I. Los Choques y Alianzas entre el Estado y la Población Indígena durante la Colonia Española y el Leviatán Criollo, 1781-1935

La Rebelión Katarista de 1781 respondió a un incremento en la opresión sufrida por comunidades indígenas de la mano de la administración colonial con las reformas borbónicas. Estas nuevas políticas onerosas incluían aumentos en el tributo exigido de campesinos indios, un aumento en la imposición del *mita* (trabajo forzado en las minas) y el nombramiento de corregidores administrativos para efectuar control cotidiano sobre comunidades rurales. El imperio borbónico ejercía control político sobre comunidades indias en Alto y Bajo Perú, logrado por la cooptación de líderes locales; estos dirigentes fueron llamados caciques. Mestizos y criollos también eran sojuzgados bajo la autoridad de administradores coloniales peninsulares; eran obligados a pagar impuestos adicionales bajo las reformas borbónicas. El imperio borbónico hacía una distinción clara entre españoles peninsulares y criollos (españoles nacidos en América) concretizando un gradiente de clase social basado en la nacionalidad y la etnicidad. La Rebelión Katarista, lanzada en la región de La Paz en 1781 al principio contó con el apoyo de mestizos y criollos que vivían en la ciudad, pero estos aliados abandonaron la causa de revolución cuando fueron amenazados por sus superiores coloniales. Los caciques indígenas generalmente mantenían lealtad a la colonia que los contrataba. Katari tuvo éxito en derrotar a corregidores y caciques en una sección grande del Altiplano, pero su incursión fue vencida en la ciudad de La Paz, donde su milicia no contaba con la familiaridad o aptitud para lanzar una rebelión urbana efectiva.

A partir de ese momento, se inició un proyecto criollo de independencia basado en el nacionalismo del sector criollo en contra de la hegemonía de la colonia. Después de

una serie de batallas sangrientas, el General Antonio José de Sucre derrumbó a la última fortaleza española en Bolivia en 1825. La población indígena jugó un rol inconsistente en la guerra de independencia en Bolivia, sus lealtades en cada región dependían del grado de control y popularidad que disfrutaba los corregidores criollos y caciques indígenas localmente. José de Sucre y otros líderes en la insurrección mantenían un discurso bolivariano de liberación universal, prometiendo una mejora en la calidad de vida de la población indígena en la recién instituida nación independiente. Estas promesas fueron poco más que propaganda para asegurar el apoyo de las comunidades indígenas al proyecto independentista. Al final de cuentas, la autonomía indígena encontraba los mismos obstáculos frente a la nación criolla boliviana que había encontrado en la colonia.

Dos décadas después de la declaración del estado independiente de Bolivia, se presentó el escenario para la construcción de una economía capitalista, basada en la modernización de la tecnología minera con capital anglo-chileno y la exportación de productos agrícolas.⁷⁰ Por eso, se refiere al periodo entre 1848 y 1875 como la Época de Capital. Con una gran porción del presupuesto estatal ahora procediendo de impuestos sobre la exportación de plata, el tributo indígena bajó en importancia. En 1874, el estado ratificó la Ley de Exvinculación, la cual permitió la privatización del territorio indígena comunal. Esta reforma fue justificada con un discurso de civilización del indio y modernización económica. Aunque el estado nunca contó con la fuerza necesaria para desplazar a la población indígena—durante los mismos años Bolivia entró en guerra contra Chile—esta ley formalizó la oposición del estado criollo a la posibilidad de una Bolivia multicultural.

Igual que en México, rivalidades entre liberales y conservadores dominaban el campo político boliviano durante los finales del siglo XIX. El poder centralista del régimen conservador radicaba en el departamento central de Chuquisaca, cerca de las minas que habían sido el sector más importante de la economía de Alto Perú y Bolivia desde el siglo XVI. Sin embargo, la hegemonía de esta elite conservadora estaba flaqueando en aquellos años, debido en gran parte a la humillación sufrida con la pérdida del litoral boliviano a Chile en la Guerra del Pacífico (1874-1883). La elite liberal se basaba en La Paz, una ciudad cuya importancia procedía de su ubicación estratégica en la

⁷⁰ Hylton y Thomson, *op. cit.*, p. 50.

ruta de exportación de minerales a Chile y Perú. Con el objetivo de lanzar un golpe de estado e instituir un estado federalista, los liberales aseguraron el apoyo militar de comunidades indígenas en el Altiplano, las cuales eran motivadas por la oportunidad de deshacerse de la amenaza de la expropiación de su territorio.

La elite paceña y las milicias indígenas en los departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí instigaron una guerra civil en 1899 bajo el liderazgo del general indígena Pablo Zárate “Villca.” Similar a la “Guerra de Castas” en Chiapas, esta guerra ha sido re-presentada en la historia oficial como una rebelión de indios salvajes cuya violencia procedía de un odio de la gente blanca civilizada. La alianza entre la elite altiplánica y las milicias indígenas fácilmente contaba con la fuerza para derrumbar a la oligarquía conservadora en Chuquisaca; lo que les faltó fue la lealtad. Algunos grupos de soldados indígenas se rebelaron en contra del estado de sitio controlado por el “Terrible Villca,” citando los abusos de sus oficiales como el ímpetu por su quiebra con la alianza. La guerra sangrienta se resolvió en diciembre de 1899 cuando las elites paceña y chuquisaqueña negociaron un acuerdo, en el cual compartían poder y las dos ciudades fueron reconocidas como capitales de la república. El proyecto federalista fue abandonado y la nueva alianza rápidamente adoptó las mismas prácticas de represión de las clases populares e indígenas que habían marcado el régimen conservador del siglo XIX.

Poco después, los liberales paceños empezaron a lanzar una campaña para monopolizar el campo político nacional, instigando una ruptura en la alianza que había concluido la guerra civil. Hylton y Thomson describen el juego de poder entre liberales y conservadores de las primeras dos décadas del siglo 20:

Liberals had betrayed, then crushed their Indian allies in the name of civilization and national consensus, but like the Conservatives after 1880, they ended up denying other factions of the elite a share of the power. By the time World War I began, former Conservatives and breakaway sectors of the Liberal Party, as well as a new layer of middle class professionals, repeated the pattern established by Liberals in the 1880s and '90s. They organized the Republican Party to contest elections, plot coup attempts (golpes de estado), and develop ties with restive popular sectors.⁷¹

⁷¹ *Ibíd.*, p. 59. Los liberales habían traicionado, y luego aplastado sus aliados indios en el nombre de la civilización y el consenso nacional, pero como los conservadores después de 1880, ellos acabaron

Encontrando un enemigo común en la oligarquía paceña, el nuevo partido conservador y algunas comunidades aymaras del Altiplano se aliaron para lanzar un golpe de estado, derrumbando a las fuerzas liberales en 1920. Bautista Saavedra del partido conservador asumió la presidencia en ese año, con la promesa de proteger las comunidades indígenas de terratenientes abusivos y instituir una gama de iniciativas estatales para la civilización y la educación de los indios. Esta amistad fue debilitada cuando Saavedra y su sucesor Hernando Siles, temerosos de un bloque de poder indígena, recurrieron a medidas violentas y represivas para socavar la organización política en el campo. La popularidad del partido conservador se cayó aún más cuando el colapso en el precio de estaño en 1929 causó una crisis económica para Bolivia. En 1932, el presidente Daniel Salamanca declaró la guerra contra Paraguay para resolver un conflicto el territorio poco habitado del sureste boliviano (ahora el occidente paraguayo). La Guerra del Chaco, como se llamaría en los años posteriores, fue un fracaso para Bolivia y la pérdida de este territorio lucrativo para Paraguay en 1936, combinado con más de 50,000 bajas, causó la ruptura decisiva entre la población indígena y la elite conservadora que había controlado el estado boliviano desde 1920.

A partir de la independencia, el ganador del juego de poder entre facciones de elites criollas en Bolivia siempre había sido determinado por la influencia de alianzas formadas con indígenas. Poblaciones aymaras y quechuas en el Altiplano y las valles centrales de Bolivia nunca eficazmente jugaron el rol de protagonistas políticas, sino habían sido manipulados como instrumentos para las ambiciones de diferentes grupos de elites criollas. A partir de 1927, esto empezó a cambiar cuando organizaciones indígenas encontraron un aliado en el movimiento sindical. La rebelión de Chayanta en 1927 anunció la emergencia de una nueva fuerza en la política boliviana: la masa popular, compuesta por indígenas, obreros e intelectuales urbanos, e inspirado por la ideología marxista-leninista. Como veremos en la siguiente sección, la Guerra del Chaco fue un

negando una porción del poder a otras facciones de la elite. Hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, anteriores conservadores y sectores disidentes del partido liberal, igual que un nuevo grupo de profesionales de la clase media, repitieron el patrón establecido por liberales en los ochenta y noventa. Ellos organizaron el Partido Republicano para contestar elecciones, planear golpes de estado y construir lazos con sectores populares restantes. (traducción mía)

momento de unificación de los sectores populares, urbanos y rurales, mestizos e indígenas, alistando el escenario para futuros levantamientos de las masas populares.

II. Las Secuelas de la Guerra del Chaco, una Nueva Fuerza Popular, 1936-1951

La Guerra del Chaco (1932-1935) fue el momento cuando los indígenas bolivianos empezaron a adquirir identidades nacionales. Extraídos de sus tierras y forzados a luchar en esta guerra contra Paraguay, esta fue la primera vez en que muchos campesinos indígenas empezaron a pensar en sus relaciones con el estado boliviano, creando una nueva identidad que iba más allá del nivel local. Habiendo compartido trincheras con mineros y obreros urbanos, los jóvenes indígenas de la década de los treinta empezaron a reflejar qué significaba para ellos “ser boliviano.” Según Rivera, “(l)os indios que volvieron de la guerra tuvieron luego argumentos más legítimos ante sus ex-camaradas criollos para hacer valer sus derechos como ciudadanos, en especial su derecho como propietarios, comunales o privados, de la tierra.”⁷²

Sin duda, hubo rebeliones indígenas importantes antes de la Guerra del Chaco. Más notable, la rebelión del mallku aymara Pablo Zárate Villka de 1899 fue importante como momento de inserción de fuerzas indígenas en la política nacional. Sin embargo, la ideología nacionalista no era muy relevante en la sublevación de Villka, sino este movimiento representaba una resistencia a las reformas liberales que amenazaban las estructuras sociales y los territorios de las comunidades indígenas. El motivo común de las comunidades indígenas del Altiplano que participaron en esta rebelión era la oposición a la Ley de Exvinculación de 1874.⁷³ Esta ley oficialmente desconoció a las comunidades indias, manifestando la parcelación de sus territorios para la venta a terratenientes individuales. Esto creó las condiciones para el monopolio de las tierras productivas por las elites locales y representaba un rompimiento con la anterior política del imperio español de ceder autonomía a los ayllus a cambio del pago de tributo y *pongueaje* (trabajo forzado periódico en las haciendas). Desde la rebelión de Villka,

⁷² Rivera, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Bolivia: THOA, 2003, p. 94.

⁷³ *Ibíd.*, p. 71.

comunidades indígenas en el Altiplano insistían en su legitimidad como propietarios de su tierra refiriendo a contratos con administradores coloniales que reconocían a su dominio sobre estos territorios comunales. Por lo tanto, la resistencia a la exvinculación del territorio comunal era un catalizador para grupos indígenas que finalmente encontraron su expresión en demandas de ciudadanos con conciencia nacional indígena posterior a la Guerra del Chaco.

Inmediatamente después de la Guerra del Chaco, un nuevo escenario político emergió en Bolivia. La oligarquía republicana-liberal que había mantenido la presidencia desde 1920 perdió la confianza de la sociedad. Influidos por la popularidad del pensamiento socialista en América Latina y una demanda amplia para cambio en el sistema social-económico, jóvenes oficiales de ejército y sus aliados del ámbito privado formaron el Partido Institucional Revolucionario (PIR), el Partido de los Obreros Revolucionarios (POR) y el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), entre otros partidos izquierdistas. Sin embargo, un grupo de oficiales militares mayores y líderes políticos conservadores lograron mantener el control del estado boliviano por parte de una alianza entre las mismas elites que habían peleado entre sí durante varias décadas anteriores a la guerra. Por medio de una combinación del “socialismo militar” y la dictadura del ex-coronel Germán Busch, este bloque de poder cooptó a caciques indígenas y líderes sindicales. La década de los cuarenta fue un periodo de alta expansión de los sindicatos, pero también de la continuación de la marginación y represión sufrida por la población indígena.

El momento más importante para el despertar de la conciencia política indígena durante este periodo fue el Congreso Nacional Indígena, convocado por Presidente Gualberto Villaroel en 1945. Similar al Congreso de Pátzcuaro, convocado por el PRI en México en 1940, este evento fue planteado con el propósito de concretizar el control corporativista del estado sobre los indígenas en Bolivia. Las acciones del estado de Villaroel no coincidieron con su discurso de libertad indígena. La cuestión de la reforma de tierras ni fue tratada en el congreso, pero el congreso tuvo su efecto más importante en convocar a líderes indígenas de diversas regiones del país, otorgándoles un espacio para consolidarse y reflexionar sobre la experiencia compartida de ser indígenas en Bolivia. La unificación de poblaciones indígenas y la emergencia de sindicatos como una fuerza

política importante en Bolivia fueron los antecedentes más importantes para la “fusión de subalternos” que tomó lugar en la Revolución de 1952.

III. La Autodeterminación y la Nacionalidad: los Efectos del Sindicalismo Estadista en la Identidad Indígena en Bolivia, 1952-1967

El periodo entre la Guerra del Chaco y la Revolución de 1952 fue marcado por una creciente articulación entre poblaciones indígenas viviendo en diferentes regiones del país con otros sectores populares, sobre todo el sindicato minero. Para las comunidades indígenas, la Revolución de 1952 resultó en la imposición de los sindicatos campesinos por el MNR, el partido que había instigado la Revolución. Aunque la prevalencia de estos sindicatos estatales era irregular en las diferentes regiones del país, ellos fueron influyentes en establecer vínculos entre poblaciones indígenas que antes estaban desconectadas. El sindicalismo institucional también creó un núcleo común entre las comunidades indígenas y la Central Obrera Boliviana (COB), el sindicato obrero aliado con el MNR. Irónicamente, al imponer la organización sindical de los campesinos, el Estado MNRista proporcionó el ímpetu para la organización social que eventualmente se independizaría y se integraría en el sector de resistencia más poderoso en el país.

La Revolución de 1952 fue un enfrentamiento militar de solamente tres días de abril que tomó lugar en la ciudad de La Paz. El MNR, aliado con el POR y el sindicato de mineros, había lanzado una serie de intentos a un golpe de estado a partir de 1946. Después de ganar la elección nacional de 1951—y negada la presidencia por el estado autoritario—la alianza de sectores populares del MNR y POR, reaccionando a este abuso, encontraba la fuerza necesaria para tomar el estado. Mineros y campesinos armados pelearon en la ciudad de La Paz durante tres días, y el once de abril de 1952, el gobierno conservador se rindió, y el ídolo del MNR, Víctor Paz Estenssoro asumió la presidencia. En los siguientes años, el MNR tenía que mantener un equilibrio entre los intereses de actores con intereses muy diversos que determinarían el futuro del país: los sindicatos de mineros y obreros urbanos, los campesinos indígenas, la inteligencia socialista-trotskista y el gobierno de los Estados Unidos, el consumidor más importante de estaño, el primer producto de exportación de la economía boliviana.

El intento de sindicalizar a los pueblos indígenas empezó con el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), el partido político que tomó el poder por medio de la Revolución de 1952. Aliado con el poderoso sindicato minero, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), el MNR manifestaba una fuerte ideología, simultáneamente liberal y populista y promulgaba la sindicalización completa de los mineros, obreros y campesinos. La Revolución de 1952 representaba la fusión de los sindicatos mineros, los sindicatos urbanos tradicionales y los campesinos, todos apoyando al golpe de estado lanzado por General Torres Ortiz del MNR. Al fin de cuentas, era una alianza incómoda, porque cada grupo mantenía una visión distinta de sus derechos frente al estado boliviano. Lo que tenían en común era un deseo para derrotar a la oligarquía conservadora que había controlado Bolivia desde la independencia.

Cuando llegó el momento de la Revolución de 1952, el MNR estaba ubicado estratégicamente como la alternativa populista a la oligarquía conservadora que había perdido la confianza del pueblo boliviano con el fracaso en la Guerra del Chaco. El discurso MNRista de la sindicalización plena fue bien recibido por los obreros y campesinos bolivianos que había sido sojuzgados por los anteriores regimenes oligárquicos. La organización sindical más destacada en la época pos-52 era la Central Obrera Boliviana (COB), que se definió en su Primer Congreso en 1954 como “la máxima institución sindical que defiende los derechos y reivindicaciones de todos los trabajadores de Bolivia, sin aceptar intereses contrarios a la clase obrera.”⁷⁴ Después de haber derrotado a la alianza de los partidos conservadores en la revolución, el MNR y la COB construyeron un sistema de cogobierno basado en sus demandas de la revolución: nacionalización de las minas y los ferrocarriles y la implementación de la reforma agraria en combinación con un conjunto de reformas liberales, incluyendo educación universal y el voto universal.⁷⁵

La COB se formó en 1952 con el diseño de ser el único órgano sindical bajo el régimen del estado MNRista. Tenía sus antecedentes en la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTB), un primer intento de formar una confederación central

⁷⁴ Central Obrera Boliviana, *Reglamento Interno*, citado en García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2008, p. 38-9.

⁷⁵ García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2008, p. 38.

de sindicatos en 1939, durante el periodo del socialismo militar. Sin embargo, la COB era una nueva fuerza, social y políticamente preponderante, porque contaba con la maquinaria partidaria del MNR y el beneficio de la opinión pública después de la Revolución de 1952. El “Estado de 52” se entiende como el periodo de doce años, entre la Revolución y el golpe de estado de René Barrientos en 1964. Como veremos más adelante, en 1964, Barrientos cortó todos los lazos entre el MNR y el COB y puso un fin a la relación del sindicalismo militar que había sido un elemento fundamental durante la presidencia de Paz Estenssoro. Durante los siguientes quince años, la COB seguía existiendo, pero bajo la continúa amenaza de las dictaduras militares y estados que oponían a la noción de la membresía sindical como un derecho fundamental. Por lo tanto, la COB y sus sindicatos afiliados—especialmente el sindicato de mineros—se convirtieron en las organizaciones más importantes en contra de la hegemonía del estado capitalista. Conforme con una tendencia en toda América Latina, la organización sindical era el modelo privilegiado para representar los sectores populares en la política. Considerando la preeminencia del modelo sindical durante este periodo, no es sorprendente que más adelante se formara un sindicato de campesinos para establecer una relación más directa con esta población también, la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

La unificación de poblaciones indígenas diversas en el CSUTCB y la alianza de este organismo con la COB representaron momentos de triunfo sobre la paralizante desarticulación de la sociedad civil boliviana. Como vimos en el capítulo uno, René Zavaleta calificó la sociedad boliviana como abigarrada, una desarticulación marcada por la “heterogeneidad de tiempos históricos.”⁷⁶ Luis Tapia retoma este concepto y explica que la actual desarticulación de la sociedad boliviana es una consecuencia natural de la administración colonial y la dominación del poder político y económico en el país de una minoría oligárquica por el transcurso del siglo diecinueve y el siglo veinte. Según Tapia, Bolivia se encuentra en el abigarramiento porque la sociedad capitalista domina las relaciones económicas y sociales en el país, excluyendo a la sociedad indígena-comunal de los mecanismos de poder. Por esta razón, la alianza entre la COB y la CSUTCB era tan extraordinaria; implicaba la unificación de actores estrechamente ligados a sistemas

⁷⁶ Tapia, Luis. *La Producción de conocimiento local*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo, 2002, p. 309.

productivos contrapuestos. Este fenómeno solamente puede ser explicado por la relación recíproca que existe entre la experiencia compartida y el sentimiento de fraternidad. Habiendo pertenecido a la misma sindicalización institucional pos-revolucionaria, les facilitaba a estas dos organizaciones aliarse en momentos de autodeterminación de las masas como la Revolución de 52 y la Huelga General de 79.

Aunque la alianza de los obreros y los indígenas era excepcional, la unificación de las diferentes poblaciones indígenas bajo la CSUTCB era un acontecimiento previsible debido a su pertenencia común a la sociedad comunal nacional. La formación de la identidad compartida, lo indígena nacional, ocurrió y sigue aglutinándose por el transcurso de la participación de estos sectores en movimientos sociales de grande escala. Es cierto que el lanzamiento de un movimiento social depende de una identidad compartida entre los participantes, pero lo inverso también es cierto: una vez que los participantes hayan tenido la experiencia de luchar juntos por la misma causa, tendrán una memoria colectiva que refuerza su identidad compartida, facilitando su consolidación para levantamientos futuros. Veremos más adelante las formas en que esta participación colectiva en movimientos sociales contribuyó a la formación de identidades nacionales para los sindicatos campesinos y el movimiento indígena en Bolivia entre 1930 y 1979. 1979 fue el año cuando se formó la CSUTCB como alternativa a anteriores sindicatos campesinos que eran controlados—alternamente por medio de la cooptación y de la violencia—por el estado boliviano.

Las poblaciones indígenas en varias regiones de Bolivia tuvieron historias diferentes respecto a sus relaciones con el estado y la integridad de sus estructuras comunitarias tradicionales. En este capítulo, retomo el análisis que hace Silvia Rivera Cusicanqui en su libro *Oprimidos pero no vencidos* sobre la organización sindical indígena en tres regiones con características muy distintas: el Altiplano (tierras altas en los departamentos de La Paz y Oruro), la zona minera del norte del departamento de Potosí y los valles del departamento de Cochabamba. Por el transcurso del siglo veinte, la formación de una organización indígena nacional en Bolivia que fuera autónoma del estado había encontrado dificultades, porque cada una de estas regiones se encontraba en una relación muy distinta con el estado. En este capítulo, mostraré cómo el ambiente

político pos-1952 permitió que estas diferencias se superaran para hacer posible la formación de la CSUTCB.

No es sorprendente que las alianzas que el MNR construyó con los obreros y los campesinos resultaran ser precarios. Los líderes del MNR—sobre todo representando a la clase media y a los intelectuales urbanos—estaban determinados de evitar la formación de ideologías independientes por parte de los dos grupos. El discurso populista del estado sindicalista impedía cualquier tendencia de formar identidades populares opuestas al estado; como el PRI en México, el MNR se consideraba la organización paraguas para la revolución popular en Bolivia. Respeto a la COB, la alta cercanía entre el estado y este sindicato institucional creó una situación en la cual los obreros mismos se encontraban sin agencia frente al MNR que estaba obsesionado con las reformas liberales y el desarrollo industrial del país.

En las palabras de Rivera, los sindicatos obreros pasaron “de la sobre-explotación de las empresas privadas a la ‘explotación justa’ del Estado-patrón.”⁷⁷ Sin embargo, la COB mantuvo su lealtad a la política MNRista hasta la crisis del Estado de 52 y el golpe del estado del General René Barrientos en 1964. La alianza MNR-campesinos era más frágil: inmediatamente después de la Revolución, líderes campesinos en el Altiplano y el norte de Potosí rechazaron el proyecto MNRista de “civilización del indio,” que estaba compuesto por la mestización criolla, la castellanización, la parcelación de las tierras y la mercantilización de la producción agraria.⁷⁸ Se puede decir que durante los doce años del Estado de 52, los líderes indígenas y los dirigentes del MNR manifestaban discursos nacionalistas, pero la visión MNRista era universalizante, basada en la consolidación de una hegemonía institucional. La visión nacionalista indígena implicaba la autodeterminación de esta población y la demanda por la igualdad de oportunidad y la agencia en el sistema político.

Variación Regional en la Adopción del Sindicalismo

El clientelismo y el corporativismo jugaban papeles importantes en la socavación de la formación de ideología autonomista indígena en el Estado de 52. Estas estrategias

⁷⁷ Rivera, Silvia, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 126.

utilizadas por el MNR tuvieron niveles distintos de éxito en las diferentes regiones de Bolivia, dependiendo sobre todo del grado de hegemonía establecida anteriormente por sistemas autóctonos de liderazgo comunal.

En los valles de Cochabamba, la imposición de sindicatos campesinos fue exitosa porque los campesinos en esta región ya tenían una historia de organización sindical que había empezado en la década de los treinta. Además, el sistema tradicional del ayllu no era tan arraigado en las comunidades quechuas de Cochabamba como era en el Altiplano o en el Norte de Potosí.⁷⁹ Este fenómeno se puede atribuir a la prevalencia de colonizadores que procedían de otras regiones de la república para trabajar en los valles fértiles que experimentaron un *boom* de demanda por sus productos agrícolas por los crecientes sectores mineros y urbanos en el periodo de la posguerra. Relativamente nuevas en las plantaciones de Cochabamba, estas poblaciones encontraron en el sindicalismo su única oportunidad para organizarse en busca de derechos colectivos y fueron exitosas en establecer relaciones corporativistas con el estado, intercambiando recursos económicos por lealtad a la orden del MNR. Esta mentalidad era tan fuerte que persistía después del golpe del estado del dictador militar René Barrientos, resultando en una transición pacífica al Pacto Militar-Campesino en esta región.

Comunidades indígenas en el Altiplano tenían relaciones más precarias con el sindicalismo estatal. Los sindicatos campesinos en el Altiplano crearon relaciones clientelares con algunos dirigentes indígenas que aceptaban su presencia sin permitir cambios drásticos en las organizaciones sociales de los ayllus.⁸⁰ Los Aymaras, el grupo étnico mayoritario de esta región, tenían una historia de mediación con formaciones estatales predominantes, históricamente prefiriendo adaptar el sistema sindical a sus estructuras en vez de audazmente rechazarlo. Por lo tanto, el alcance de la ideología sindical nacional era limitado en los departamentos de La Paz y Oruro, pero se logró mantener una presencia mínima del MNR en esta zona. Importantemente, los dirigentes indígenas más radicales del Altiplano, si no fueron encarcelados o asesinados por fuerzas estatales, fueron cooptados por el sindicalismo, muchas veces otorgándoles puestos de

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 123.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 126.

alto prestigio, pero con un grado mínimo de influencia en la estructura campesino-sindical.

La situación particular de los ayllus del Norte de Potosí se debió a la presencia de las grandes instalaciones mineras en esa región. Al haber tenido mucho contacto con la industria minera de la colonia y los sindicatos mineros después, las comunidades del Norte de Potosí habían adoptado una estrategia de distanciamiento y sospecha de organizaciones impuestas desde afuera. Esta región es la que respondió más contundentemente en contra de la Ley de Exvinculación de 1874 y que más valuaba su autonomía y integridad comunal sobre promesas de desarrollo y progreso que hacía el estado. Es lógico que las comunidades que habían experimentado las imposiciones económicas más destructivas a sus organizaciones comunales—el trabajo forzado en las minas y la parcelación de la tierra—fueran las que rechazan más fuertemente la imposición de la organización sindical nacional. Por ende, los representantes del sindicalismo estatal en el Norte de Potosí nunca lograron transformar la ideología o las estructuras organizativas de las comunidades y el papel de los dirigentes sindicales fue limitado a ser intermediarios entre los líderes tradicionales de los ayllus y el sistema político nacional.

Según Rivera, el legado de la alianza campesino-MNR era la formación de enlaces nacionales de activismo indígena que fueron utilizados en las siguientes décadas para construir organizaciones indígenas nacionales, basadas en la autodeterminación en vez de la imposición desde el estado.⁸¹ El hecho de que en Bolivia la primera organización indígena nacional fuera un sindicato, se debe al discurso sindicalista del MNR y la influencia de la COB. Bajo condiciones diferentes, es probable que una organización parecida a la CSUTCB se hubiera fundado sin el discurso sindical. Sin embargo, en Bolivia, organizaciones indígenas resultaron muy comprometidas con la ideología sindical aún décadas después de la caída del Estado de 52.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 138.

IV. La Emergencia de los Indígenas como un Poder Nacional Autónomo, 1968-1979

Aunque los sindicatos campesinos de estas tres regiones habían ratificado el Pacto Militar-Campesino que reemplazó al sindicalismo estatal MNRista, esta alianza nunca fue estable. En 1968, en oposición a reformas neoliberales de propiedad de tierra y nuevos impuestos sobre los propietarios privados de la tierra, sindicatos campesinos de La Paz, Oruro y Potosí formaron el Bloque Independiente Campesino, declarándose autónomos del Pacto Militar-Campesino y aliándose con la COB que ya tenía una relación antagónica con la administración de Barrientos. Dos años después, la COB lanzó la huelga general de 1970, abriendo la puerta a un golpe de estado contra Barrientos. La huelga de 1970 era vista con simpatía por el Bloque Independiente Campesino, el cual iba adoptando una identidad de oposición al estado.

Por el transcurso de los años setenta, marcados por el régimen violentamente anti-indio del dictador Hugo Banzer, las relaciones entre el sindicato campesino nacional y el estado boliviano se volvían cada vez más antagónicas. Simultáneamente, dirigentes campesinos aprovecharon sus redes sindicales restantes del Pacto Militar-Campesino para lanzar un movimiento indígena autonomista: el *katarismo*. En 1978, dos organizaciones *kataristas* paralelas se fundaron en las ciudades del Altiplano: el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari (MRTK) y el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA).⁸² Estas organizaciones reivindicaron la memoria del líder revolucionario aymara del siglo XVIII, Tupac Katari para contrarrestar la estigmatización del indígena en la sociedad boliviana.

Era en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí dónde estas nuevas organizaciones sindicales autónomas fueron capaces de fundarse debido a dos razones: Primero, en contraste con Cochabamba, los sindicatos campesinos de estos departamentos nunca fueron cooptados por el estado y por ende conservaban los medios necesarios para construir una nueva comunidad intelectual política. Segundo, existían en estos departamentos más vínculos entre las comunidades indígenas del campo y los indígenas que habían inmigrado a las ciudades, posibilitando la renovación de redes de

⁸² *Ibíd.*, p. 169.

organización sindical. Con una alta consciencia de autodefinición y ciudadanía, los varios organismos *kataristas* se unieron en el Primer Congreso de Unidad Campesina, auspiciado por la COB en julio de 1979, donde se fundó la CSUTCB. Jenaro Flores, dirigente del MRTK, fue elegido Secretario Ejecutivo y asumió la responsabilidad de encabezar esta organización sindical, encargada de luchar por los derechos y la autonomía de los pueblos indígenas en Bolivia.

Apenas cinco meses después de la inauguración de la CSUTCB, la COB lanzó una huelga general contra el golpe de estado de Natush Bush. La huelga fue acompañada por un bloqueo de caminos en el Altiplano, organizado por la CSUTCB. Según René Zavaleta, la huelga general y bloqueo de 1979 fue el tercer momento constitutivo de la nacionalidad boliviana para las masas indígenas, los primeros dos momentos fueron la Guerra del Chaco y la Revolución de 1952.⁸³ Luis Tapia, en su libro *La Producción del Conocimiento Local* que analiza la obra de René Zavaleta, parafrasea a Zavaleta en proclamar que la formación de las masas obrero-campesinas en el levantamiento de noviembre de 1979 fue un fenómeno definitivo en la conscientización nacionalista del indígena:

La masa es un momento de fusión de subalternos. Una fusión en torno a estructuras de rebelión que una parte de ellos ha trabajado articulando arduamente durante algún tiempo. En la historia contemporánea de Bolivia las estructuras de rebelión han sido organizadas por la clase obrera. Las formas múltiples y el vasto cuerpo de la rebelión de noviembre son dadas por el conjunto de los subalternos que en ese momento de fusión configuran y reconocen a la vez una nueva identidad, o una identidad histórica ampliada: la identidad nacional-popular como forma de consciencia de las masas en noviembre.⁸⁴

Este momento constitutivo de la identidad nacional-popular es significativo porque representa una de las pocas veces cuando en Bolivia se supera el abigarramiento de la sociedad civil. La unificación de las masas campesinas y los obreros urbanos comprobó que la subjetividad histórica del subalterno en Bolivia no era limitada al proletariado inserto en el sistema capitalista, sino también incluía a la población mayoritaria que era sistemáticamente discriminada por la oligarquía poscolonial: los indígenas.

⁸³ Tapia, Luis. *op. cit.*, p. 270.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 265.

El concepto gramsciano de la intersubjetividad es ilustrativo para explicar los acontecimientos de la huelga general de 1979. En un momento de intersubjetividad, cuando actores diversos participan en un movimiento de resistencia, ellos adoptan una ideología compartida basada en las demandas del movimiento. En 1979, la COB y la CSUTCB, representando respectivamente las ideologías del proletariado y de la autonomía indígena, se aliaron en contra del golpe anti-democrático de Natush Bush. Estos dos sectores encontraron su similitud en sus relaciones de sometimiento al estado oligárquico. Esta intersubjetividad era necesariamente fugaz porque la identidad colectiva subalterna solamente les servía a los obreros y a los indígenas mientras que se enfrentaron momentáneamente con el estado opositor. Después del levantamiento, cuando llegó el momento de la autodefinición constructiva, un proceso más deliberado, los dos grupos tuvieron que seguir los caminos más adecuados para sus sociedades respectivas. Aunque tenían coexistencias, las demandas de los dos grupos frente al estado eran mayormente distintas, los obreros preocupados con sus salarios y las condiciones en las fábricas y los indígenas preocupados por su soberanía política y el mantenimiento de su territorio comunal. Usando la terminología de Zavaleta, se puede decir que los obreros y los indígenas que participaron en la huelga general de 1979 constituían una multitud, pero no un bloque histórico.⁸⁵ Es decir, fueron unidos como una masa en acción, luchando por un cambio político determinado, pero no persistían como un sujeto compuesto en la dinámica sociedad civil-estado.

En una sociedad abigarrada, las poblaciones que pertenecen a formaciones sociales diversas nunca se encuentran en conjunción continua. Por definición, el abigarramiento es la existencia de varios sistemas sociales y modos de producción incapaces de articularse en el mismo sistema político. En los momentos de intersubjetividad, estos sectores se encuentran aliados en busca de poder político. Aunque estas alianzas no representan articulación profunda entre los grupos, sí pueden contribuir a la formación de identidades nacionales que se extienden más allá de la autodeterminación del grupo social. Ahondando en este punto, vale la pena recordar que la COB y la CSUTCB eran organizaciones diversas en sí mismas. Como mostré anteriormente, el lanzamiento del *katarismo* y la posterior formación de la CSUTCB

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 266.

representaron la ampliación de la identidad indígena para superar las particularidades regionales y el atomismo del ayllu en servicio a una nueva identidad indígena nacional. Similarmente, la COB representaba una alianza entre mineros, obreros ferroviarios, fabriles, transportistas y otros trabajadores empoderados por su colectividad en el mismo sindicato.

Por lo tanto, la nacionalización de los grupos indígenas en Bolivia es un ejemplo de nacionalidad sin estado. Según Zavaleta, la nacionalización en las sociedades no abigarradas surge durante el proceso de la inserción de los ciudadanos en el sistema capitalista.⁸⁶ La democracia liberal es la estructura política que organiza las fuerzas de poder en estas sociedades capitalistas. La nacionalización sin estado—o la formación de la identidad nacional-popular—ocurre en las sociedades donde un sector es excluido del sistema capitalista, como son los indígenas en Bolivia. Por eso se puede hablar de la coexistencia de la nacionalidad y la autodeterminación en las identidades políticas indígenas en Bolivia. Los grupos indígenas han construido una nacionalidad alternativa a la que pertenece al sistema capitalista que los excluye. Esta identidad colectiva les permite simultáneamente desarrollar sistemas sociales autónomos y luchar por representación democrática por el estado.

V. La Organización Indígena en la Época Neoliberal, 1980-1999

La huelga general de 1979 coincidió con el inicio de un periodo de reformas drásticas en América Latina: al nivel económico éstas se conocen como las reformas neoliberales y al nivel político como las reformas de la tercera ola de la democracia. Como explica Deborah Yashar en su libro *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, estas reformas fundamentalmente cambiaron las relaciones entre las poblaciones indígenas y los estados latinoamericanos. Por el transcurso de los años ochenta y noventa en América Latina, los estados iban liquidando sus relaciones corporativistas y populistas con las sociedades civiles. Como resultado desaparecieron o se minimizaron los sindicatos campesinos. En Bolivia, las reformas neoliberales más influyentes fueron la Ley INRA que privatizó los

⁸⁶ Zavaleta, René. *El estado en América Latina*. La Paz, Bolivia: Los Amigos del Libro, 1990, p. 71.

territorios comunales, incluyendo los que pertenecían a las comunidades indígenas y la capitalización y privatización de la industria de los recursos naturales: el petróleo, el gas natural y los minerales.

Las reformas democráticas de la tercera ola aparecieron en los años noventa con la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada, el presidente más emblemático del MNR pos-reformista. De acuerdo a una tendencia latinoamericana que también se puede detectar en el PRI en México, el MNR experimentó un cambio total de discurso en los años ochenta y noventa, transformándose de un partido con un discurso revolucionario y populista a un partido altamente neoliberal, inspirado por los principios del Consenso de Washington.⁸⁷ La Ley de Participación Popular y la descentralización del estado boliviano son dos de las reformas democráticas de este periodo que representan los principios de la tercera ola democrática.⁸⁸

En el ambiente de estos dos tipos de reformas, la recién formada CSUTCB vio simultáneamente una amenaza a las culturas indígenas y una oportunidad para adquirir importancia e influencia en la política nacional boliviana. Por esta razón, a partir de la década de los noventa, los intereses políticos indígenas se empezaron a expresar en las estructuras formales del estado. Se puede decir que la elección de Víctor Hugo Cárdenas como el primer vicepresidente indígena en Bolivia representó el inicio de una nueva fase de participación democrática indígena. Sin embargo, la elección de Cárdenas representó un logro más simbólico que estructural para la causa de la soberanía indígena. A Cárdenas no se le otorgaba mucho poder de tomar decisiones sobre las políticas estatales. De hecho, siendo el vicepresidente para un régimen con un discurso y estrategia altamente neoliberal—la administración de Gonzalo Sánchez de Lozada—Cárdenas fue criticado como un traidor por representantes de organizaciones indígenas más radicales, como el CSUTCB. En las palabras de Xavier Albó, Cárdenas “no era más que ‘la quinta rueda del carro’ político, cuyo margen de maniobra es mínimo y que sólo podría haber

⁸⁷ El Consenso de Washington es el término que se usa para describir el conjunto de reformas neoliberales, básicamente orientadas hacia la minimización del papel del estado en la economía y la promulgación del mercado libre en todos los sectores de la economía mundial.

⁸⁸ Otros principios importantes de estas reformas democráticas incluyen: el Estado de Derecho, gobierno limitado, libertad de expresión y participación política, pesos y contrapesos y elecciones libres y limpias.

funcionado de lleno si hubiera fallado la rueda presidencial, algo que no ocurrió en su mandato.”⁸⁹

Durante la administración de Sánchez de Lozada y Cárdenas, la reforma política más importante fue la ratificación de la Ley de Participación Popular (LPP). Esta ley, diseñada por un equipo de ministros, diputados y consultores de la Fundación Milenio, se situaba dentro de una creciente tendencia en América Latina hacia la descentralización y el apoyo a la participación de la sociedad civil en la política local.⁹⁰ La LPP, adoptada en 1994, contemplaba la creación de nuevos órganos de representación política locales, llamadas Organizaciones Territoriales de Base (OTBs). Éstas eran organizaciones de la sociedad civil preexistentes y con fuerte legitimidad local como juntas vecinales y *ayllus* (organizaciones comunales indígenas). Se suponía que a las OTBs se otorgaran vías directas para participar en la política estatal al nivel local o municipal. Más concretamente, a las OTB's se les permitió el manejo de sus propios presupuestos, financiados por el estado central.

Según Donna Lee Van Cott la LPP fracasó principalmente por dos razones: primero, el régimen de Banzer no estuvo dispuesto a implementar políticas de participación popular (tal vez dado a su antecedente como dictador del país); y segundo y tal vez más relevantemente, había una incoherencia en la misma ideología de la ley.⁹¹ Es decir, la LPP intentó institucionalizar organizaciones comunitarias bajo un sistema democrático liberal que estaba orientado hacia la representación de ciudadanos individuales y no organizaciones sociales. Este fue un argumento lanzado por dirigentes de la COB y la CSUTCB que se oponían a la LPP, en gran parte porque estas organizaciones mantenían una visión de unión de las comunidades en una lucha revolucionaria en vez de su incorporación en el estado. El punto de contacto entre las comunidades y las estructuras estatales municipales era inadecuado porque nunca llegó a posicionar a las organizaciones comunales para poder participar en la política como sujetos liberales. De hecho, es probable que esto haya sido un reto inalcanzable. Lo que se tenía que reformar era la misma organización política estatal, porque en su versión

⁸⁹ Albó, Xavier. *Pueblos indios en la política*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2003, p. 72.

⁹⁰ Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2000.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 203-219.

liberal occidental nunca habría sido capaz de incluir las comunidades indígenas como sujetos iguales y representar sus intereses como ciudadanos.

La ratificación de la LPP fue un momento importante para la formalización política de las juntas vecinales de El Alto, uno de los estudios de caso que analizo en el tercer capítulo. Estas más de 500 organizaciones barriales, organizadas bajo la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE-El Alto), estaban sujetas a una proporción del presupuesto estatal y tenían la autonomía de administrar obras públicas en sus zonas si cumplían con los mismos requisitos de los ayllus. Un cambio importante para la política municipal de El Alto con la ratificación de la LPP fue que a los presidentes de las juntas vecinales les fue otorgado el derecho de nombrar a los subalcaldes de distrito. Los subalcaldes—de los cuales hay nueve, uno para cada distrito de la ciudad de El Alto—son figuras del gobierno municipal y en el diseño del sistema, sirven como el nexo entre la alcaldía y las juntas vecinales, que supuestamente son entidades cívicas y no políticas. En el siguiente capítulo, demuestro que este arreglo ha tenido éxito inconsistente. Es decir, en algunos casos, los subalcaldes se mantienen responsables ante las juntas vecinales que los nombran, pero en otros, han sido cooptados por la alcaldía.

Además de estos cambios estructurales, un logro más de fondo para la LPP fue la concientización del sujeto indígena sobre su potencial de participación en la política formal. Como menciona Deborah Yashar, este tipo de reforma abría espacios para la participación política de sectores populares en instituciones locales. Yashar usa el término *espacio para la asociación política* para referir a la apertura de redes y vías de comunicación entre comunidades para la administración y la participación pública. La LPP creó espacios para participación popular en la política, pero inesperadamente para el Estado de Sánchez de Lozada, estos espacios se manifestaron en la esfera externa, como movimientos sociales que se opusieron a la administración estatal, en vez de contribuir a la consolidación de la democracia boliviana. Este resultado sorprendente de la LPP fue en gran parte causado por el estilo autoritario del presidente posterior a Sánchez de Lozada, Hugo Banzer. Banzer había sido un dictador militar de 1971 a 1978 y fue elegido presidente en 1997. La administración de Banzer representó un retroceso en la tendencia para apoyar la participación popular en el estado boliviano. Como dice Van Cott, Banzer

recurrió a su estilo de gobierno autoritario, replicando su régimen dictatorial de dos décadas atrás. Esto implicaba una negación de los principios de la remunicipalización y descentralización del estado. En vez de intentar volcar la LPP, Banzer simplemente no la reconocía y no proporcionó el financiamiento necesario para la administración de las reformas planeadas por Sánchez de Lozada. No es casual que en este ambiente, la población indígena del Altiplano utilizara a sus redes entre comunidades para lanzar movimientos sociales que expresaban su descontento con esta coyuntura política.

Después de un periodo de consolidación, la presencia política de los pueblos indígenas del Occidente emergió dramáticamente con la manifestación y bloqueo del pueblo de Achakachi en abril de 2000. Otra vez en septiembre del mismo año, este mismo pueblo rural del departamento de La Paz explotó la manifestación colectiva de comunidades indígenas organizadas bajo el CSUTCB, y lideradas por el Mallku Felipe Quispe.⁹² Esta vez, los bloqueos y marchas duraron más de un mes y los manifestantes tenían demandas puntuales frente al estado: la revocación de la Ley INRA de privatización de tierras, el cese de la restricción del cultivo de la hoja de coca y el reconocimiento del derecho inherente al autogobierno de los indígenas. Según el sociólogo aymara Pablo Mamani Ramírez, la sublevación de Achakachi fue el momento de despertar y de ampliación del discurso indígena contra-hegemónico.⁹³ Dice Mamani,

Achakachi es el epicentro de los discursos beligerantes aymaras hasta abril, después éstos se extienden a otros pueblos. En la región se mantienen espacios-territorios comunales entreverados con tierras individuales-familiares que en muchos casos están estructuradas incluso por parcialidades (arriba-abajo). Éstos son los que se han convertidos en espacios del bullicio o “rugir de la multitud.”⁹⁴

Una razón central para el papel de Achakachi como líder en la manifestación política de los pueblos indígenas es la presencia del Quispe, el Secretario Ejecutivo del CSUTCB a partir de 1998. Además, como demuestro en la sección anterior, este pueblo contaba con las condiciones adecuadas para la manifestación política indígena, sobre todo la mezcla de los cargos de dirigentes originarios con la estructura sindical.

⁹² “Mallku” es una palabra aymara que refiere a un dirigente tradicional del “ayllu” o comunidad aymara.

⁹³ Mamani Ramírez, Pablo. *El Rugir de las Multitudes*. La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2004.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

Simultáneamente a la aparición de los elementos de organización política indígena en Achakachi y otros pueblos del Altiplano, otro discurso político con rasgos de la autonomía indígena apareció en los valles centrales de Chapare, ligado al sindicato cocalero, el cual era dirigido por Evo Morales. Los cultivadores de la coca del Chapare eran uno de los pocos casos exitosos del funcionamiento de la LPP para incluir a sectores sociales tradicionalmente excluidos de la política en la administración estatal local. Bajo el liderazgo de Morales, esta organización gremial, compuesta mayoritariamente por indígenas aymaras que habían inmigrado del Altiplano para trabajar en las plantaciones de coca, se alió con el partido izquierdista Movimiento al Socialismo (MAS). Morales y otros tres indígenas cocaleros fueron elegidos diputados nacionales en las elecciones de 1997, representando un paso importante hacia la participación democrática de los pueblos indígenas.⁹⁵

Como bien ha mostrado la historia boliviana en los últimos diez años, la inserción de Evo Morales y otros líderes indígenas en la política formal no implica su retiro del campo de la manifestación política externa. La Guerra del Agua de 2000 en la ciudad de Cochabamba y la Guerra del Gas de 2003 en La Paz fueron momentos en los cuales sectores populares de la sociedad boliviana expresaron su oposición a políticas de privatización de recursos naturales. Aún más, una de las demandas centrales de los levantamientos indígenas en ese periodo ha sido la convocatoria de una Asamblea Constituyente para ratificar derechos indígenas en la Constitución Nacional del Estado. La elección de Evo Morales como presidente en las secuelas del levantamiento indígena de 2005, representó un logro para la institucionalización de la presencia indígena en el estado boliviano, pero el discurso de Morales sigue siendo contra-hegemónico.

⁹⁵ Críticos del concepto del movimiento nacional indígena proclaman que la organización cocalera—y por ende Evo Morales—no esencialmente representa la actividad política indígena porque los miembros del Sindicato de Cocaleros viven alejados de sus comunidades de origen y manejan un discurso de liberación del proletariado, basado más en el tema de clase que el de cultura. Yo mantengo—y demuestro en esta tesis—que no se puede separar la política indígena de otros movimientos populares que están compuestos por poblaciones indígenas, sean sindicales, vecinales u otros. El hecho de ser indígena en Bolivia tiene consecuencias concretas en los ámbitos político y económico, en gran parte como resultado de la marginación que diversos sectores han sufrido a la mano de oligarquías criollas. Al final de cuentas, en la cuestión de la identidad indígena, hay que reconocer que Evo Morales y el MAS representan fuerzas políticas indígenas, si por ninguna otra razón, porque manejan un discurso del autodeterminación indígena y abrumadamente cuentan con el apoyo de la población indígena boliviana.

El movimiento indígena boliviano es tan interesante porque su alto nivel de inserción en el estado propone una serie de preguntas novedosas. ¿Qué pasa cuando un dirigente indígena gana la elección presidencial, asumiendo el puesto más alto de la oligarquía criolla que ha discriminado a su civilización desde hace dos siglos? ¿Se convierte Morales en un agente hegemónico como le acusan algunos actores indígenas más radicales como Felipe Quispe? ¿Puede llegar a un compromiso entre la ideología revolucionaria de las protestas de la sociedad civil y el comportamiento moderado del político reformista? ¿Qué forma toma la dinámica entre organizaciones de la sociedad civil—más notablemente el CSUTCB—y el MAS, el partido político liderado por Morales? La participación política de asociaciones populares como la FEJUVE, la CSUTCB y los Cocaleros siempre está sujeta al sacrificio de la autonomía de construirse por el acceso al estado. La propuesta del MAS intenta negar este sacrificio, asegurando que estos sectores pueden ser completamente autónomos y soberanos a la vez que disfrutan cercanía y influencia en el estado. Morales está enfrentado por el desafío de demostrar que los indígenas bolivianos pueden disfrutar la autonomía y el acceso simultáneamente.

En el capítulo tres, analizo los resultados de mi estudio de campo con la FEJUVE-El Alto, intentando dar respuesta a estas preguntas. Describo con más profundidad los eventos de 2003 y 2005 y cómo las juntas vecinales tomaron un papel fundamental en la emergencia del movimiento indígena como una fuerza capaz no solamente de derrumbar al presidente de Bolivia, sino también de proponer un nuevo modelo del estado. Lo que se puede afirmar en este momento es que la propuesta de Evo Morales y el MAS es un fenómeno novedoso en América Latina. Obviamente, el hecho de ser el único país en la región con una población mayoritariamente indígena ubica a Bolivia en un lugar especial para romper con el patrón de la exclusión sistemática de los indígenas del estado. Por eso, estudiando el caso boliviano, podemos llegar a algunas conclusiones muy llamativas sobre la potencialidad de los movimientos indígenas para cambiar los fondos de sus sociedades políticas y romper con los ciclos de la marginación y opresión del indígena. Como veremos, la comparación de la FEJUVE con Yomlej, una organización indígena de Chiapas es ilustrativa porque esta última también maneja un discurso contra-hegemónico con demandas referidas a políticas públicas y económicas al

nivel nacional. Obviamente, Yomlej se encuentra en un entorno muy distinto porque los indígenas mexicanos representan una minoría periférica, en contraste con los indígenas bolivianos que han llegado a ser uno de los bloques social más poderosos en la sociedad política boliviana.

Capítulo Tres: Estudios de Caso de Yomlej y FEJUVE-El Alto

Introducción

Este capítulo presenta dos estudios de caso de organizaciones sociales que representan poblaciones indígenas en la participación política dual. Ambas organizaciones —Yomlej y FEJUVE-El Alto— han coordinado movilizaciones políticas de presión y también han formado alianzas con partidos políticos para ejercer influencia en la política formal. Estas dos organizaciones fueron seleccionadas para los estudios de caso porque demuestran las trayectorias innovadoras de los movimientos indígenas en los países de México y Bolivia. Vale la pena mencionar que este estudio no intenta ser una comparación directa entre Yomlej y la FEJUVE; las dos organizaciones existen en entornos muy diferentes, Yomlej es del municipio rural de Chilón y la FEJUVE es de la ciudad de El Alto. Sin embargo, la utilidad de presentar los dos estudios de caso deriva de las similitudes que encuadran. Los detalles que emergen en estos dos casos son útiles para elucidar las implicaciones de los movimientos indígenas de Chiapas y del Altiplano boliviano. A continuación se encuentran los temas generales que hacen que estas dos organizaciones sean ilustrativas de novedades en los movimientos indígenas más generales de América Latina.

Como demuestro en el segundo capítulo, las historias de la interacción entre comunidades indígenas y el Estado en Chiapas y el Altiplano boliviano se asemejan, sobre todo en relación a la construcción de redes corporativistas por partidos políticos populistas que predominaban al nivel nacional, el PRI y el MNR. Ninguna de las dos organizaciones estudiadas aquí pertenecía a estas redes durante el periodo del populismo.⁹⁶ Sin embargo, las comunidades que componen a Yomlej y la FEJUVE han sido expuestas al corporativismo estatal por medio de anteriores organizaciones. En el caso de Chilón, el Instituto Nacional Indigenista (INI) tuvo una presencia importante en

⁹⁶ En el caso de la FEJUVE, es cierto que una asociación de vecinos de El Alto previa fue incorporada en el Estado corporativista del MNR en los años sesenta, pero las transformaciones drásticas en la población de El Alto en las décadas posteriores hace que no sea posible imaginar una continuidad entre esta organización y la FEJUVE actual.

el municipio, fortaleciendo a la hegemonía del PRI hasta la transición de este partido al neoliberalismo. No se puede hablar de este tipo de historia en El Alto, pero se puede afirmar que una gran porción de los residentes de esta ciudad pertenecían a organizaciones sindicales como el sindicato de mineros o la CSUTCB —el sindicato campesino— antes de emigrar a El Alto. La experiencia y la memoria de haber participado en este tipo de organización influyen a las poblaciones de Chilón y El Alto en sus visiones para sus nuevas organizaciones sociales autónomas.

Conforme con la hipótesis de este trabajo, el surgimiento de partidos políticos de la izquierda al nivel nacional ha jugado un papel importante en la inserción de estas dos organizaciones en el sistema político formal. En años previos en ambos lugares, partidos izquierdistas aparecieron y tuvieron un impacto importante al nivel local, el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en Chilón y la Consciencia de la Patria (CONDEPA) en El Alto. Pero ninguno de estos partidos fue capaz de establecer una presencia importante en la política nacional de sus país, como han hecho el PRD en México y el MAS en Bolivia. Esta distinción es importante porque la participación política formal deriva de la adopción de nuevas identidades políticas nacionales por las poblaciones indígenas de Chilón y El Alto. La conexión con partidos populistas nacionales permite a estas poblaciones conscientizarse sobre las políticas nacionales que las afectan y el carácter institucionalizado de su marginación.

La formación de alianzas con el PRD y el MAS fue acompañada con la adopción de ideologías en contra de reformas económicas neoliberales. Ambos partidos políticos —el PRD y el MAS— tienen plataformas que postulan la nacionalización de recursos naturales, el rechazo de tratados de libre comercio y la soberanía de sus países en la adopción de políticas de comercio exterior. Estos mismos principios son componentes fundamentales de los discursos de los movimientos indígenas contemporáneos. Veremos que ambas organizaciones rechazan los conceptos de privatización al nivel local y al nivel nacional. En la misma manifestación, Yip jLumaltic, la segunda iteración de Yomlej, protestó en contra de PROCEDE, el programa estatal de privatización y tierras, y el TLCAN, el tratado de libre comercio con los Estados Unidos. En forma similar, las marchas y bloqueos de la FEJUVE en 2003 y 2005 representaron el desacuerdo de los alteños con la privatización de su servicio de agua en la ciudad y también la privatización

de la industria nacional de gas natural. Es importante reconocer que el MAS y el PRD no mantienen las mismas ideologías; generalmente hablando, el MAS es un partido con raíces socialistas —una ruptura con el MNR— mientras el PRD es más abierta a las reformas capitalistas de su antecesor, el PRI. Este capítulo discute esta distinción en referencia al modelo de alianzas que estos partidos formaron con la FEJUVE y Yomlej.

Otro factor importante que influye en la estructura y las estrategias de las dos organizaciones es su relación con otras organizaciones más radicales que sirven como aliados en momentos determinados pero también afectan a la imagen que otros sectores de la sociedad tienen de las organizaciones estudiadas. Una característica importante de Yomlej es que esta organización es menos polémica que el EZLN, la organización indígena más conocida de Chiapas. Este contraste ha permitido al Yomlej ocupar una posición ideológica intermedia entre las comunidades indígenas PRIistas de las Tierras Altas y los municipios autónomos radicales de los zapatistas. Durante el periodo intenso de invasiones de tierra en Chiapas (1992-1996) Yomlej aprovechaba del temor de la violencia que tenían los terratenientes ladinos, un temor derivado en gran parte de representaciones en la prensa de las rebeliones zapatistas. Otro factor importante para Yomlej ha sido su relación cercana con la organización jesuita de la Misión de Bachajón, la cual ha tomado un papel central en la diseminación del principio de la autonomía indígena y la resistencia no violenta. La FEJUVE también demuestra una ideología moderada en comparación con otras organizaciones de protesta en Bolivia como la CSUTCB y la Central Obrera Boliviana (COB). En 2003 y 2005, la FEJUVE se unió con estas organizaciones para lanzar movimientos sociales masivos, pero en otros momentos, la FEJUVE ha demostrado una predilección más significativa para relacionarse con actores estatales que estas otras organizaciones.

La metodología de investigación para este capítulo se basó en estudios de campo de aproximadamente un mes en cada lugar. Durante mis estancias apliqué una variedad de estrategias: entrevistas formales e informales, historia oral y observación participativa. La información básica sobre el municipio de Chilón y la ciudad de El Alto se deriva de investigación de segunda mano y en el caso de la FEJUVE hay algunos libros escritos sobre la organización que proporcionan datos básicos sobre la organización. En las entrevistas con dirigentes de Yomlej y FEJUVE intenté dejar que los entrevistados

contaran sus propias experiencias en vez de circunscribirme a un marco predeterminado que yo tenía. Tomé la decisión de optar por la expresión personal en vez de la exactitud de una encuesta, porque un elemento central de las entrevistas fue su capacidad de elucidar la presencia de la identidad política y la consciencia social, cosas que se pueden desaparecer en una entrevista formal. Con actores externos como representantes de partidos políticos, ONGs o la iglesia, las entrevistas tomaron la forma de “determinación de hechos” para llenar los huecos en las historias de las organizaciones y para identificar más sujetos para entrevistar.

También asistí a algunas reuniones de las organizaciones de base —congregaciones eclesiales comunitarias en Chilón y juntas vecinales en El Alto— y a grandes eventos regionales —el Curso Interregional de la Misión de Bachajón y el Congreso Ordinario del Comité Ejecutivo de la FEJUVE. Durante estos eventos, observé a las dinámicas de organización y comunicación y tuve conversaciones informales con participantes. El objetivo de las observaciones fue entender el funcionamiento de las organizaciones estudiadas más allá del discurso de los dirigentes.

Este capítulo tiene dos objetivos principales. Primero, describe en profundidad las historias de Yomlej y la FEJUVE y como las condiciones políticas y sociales locales en Chilón y El Alto influyeron en estas dos organizaciones para que se involucraran en la política formal (a partir de 1992 en el caso de Yomlej y a partir de 1989 en el caso de la FEJUVE). Analiza estas historias con atención a las relaciones que estas organizaciones formaron con actores importantes como los partidos políticos, el Estado central, la iglesia y ONGs. Segundo, este capítulo demuestra como estas organizaciones se relacionan con los movimientos indígenas nacionales o regionales que las rodean. En este sentido, las dos tensiones que exploran estos estudios de caso son: primero, cómo estas organizaciones mantenían un equilibrio entre la concretización de sus necesidades locales y su adhesión a movimientos políticos nacionales; y segundo, cómo estas organizaciones desarrollaron las capacidades de lanzar movimientos sociales externos y también de participar en estructuras políticas democráticas.

Estudio de Caso A: Yomlej y la Política Municipal de Chilón, Chiapas

I. Breve Historia de la Política Indígena en el Municipio de Chilón

Como se ha mencionado en el segundo capítulo, el municipio de Chilón⁹⁷ tiene lo que yo denomino “una historia política compuesta” porque refleja las condiciones paradigmáticas de sus dos zonas vecinas, las tierras altas y la Selva Lacandona. El PRI tuvo una presencia importante y mantuvo una hegemonía sobre el gobierno local durante la mayor parte del siglo veinte, pero nunca logró monopolizar la organización política indígena al grado que había logrado en las comunidades de las tierras altas como San Juan Chamula. En su libro publicado en 2008, *Intimate Enemies*, el geógrafo Aaron Bobrow-Strain explica que el actual equilibrio de poder en Chilón se ha derivado de una ruptura del *status quo ante* marcado por el reconocimiento tácito de la preeminencia de la elite ladina sobre la tierra.⁹⁸ Igual que en otras regiones de Chiapas, los factores más importantes para esta transformación han sido la caída de la hegemonía rural corporativista del PRI, la influencia de actores externos revolucionarios (misionarios jesuitas y partidos políticos izquierdistas en el caso de Chilón) y el efecto del neoliberalismo para la macroeconomía de la agricultura.

La agricultura para exportación en Chilón inició, como en la mayor parte de Chiapas, durante el Porfiriato (1875-1910). Inversionistas conservadores de las tierras altas, liberales de las tierras bajas y alemanes competían durante este periodo para comprar la tierra para cultivar caña y café, dos productos de alta demanda en la época.

⁹⁷ Durante el siglo veinte, Chiapas ha experimentado numerosas reconfiguraciones de municipios y por lo tanto no se puede establecer una continuidad histórica del municipio de Chilón. Cuando hago referencia a Chilón o el Municipio de Chilón, esto debe ser entendido como el área de influencia de la Misión de Bachajón, la cual se centra en el actual Municipio de Chilón, pero también incluye pedazos de los municipios de Ocosingo, Palenque, Pantelhó, Salto de Agua, Simojovel, Sitalá y Yajalón. Este territorio conforma el nexo entre tres regiones del estado de Chiapas: el norte, las tierras altas y la selva oriental y es mayoritariamente compuesta por comunidades tzeltales, con una presencia pequeña de comunidades ch'oles. Ochenta por ciento de los habitantes del municipio de Chilón hablan un idioma indígena (CEDIAC 2007).

⁹⁸ Bobrow-Strain, Aaron. *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007. Me baso en este libro para toda la información histórica específica a Chilón que se encuentra en esta investigación. Además, Bobrow-Strain hizo su investigación de campo en Chilón pocos años antes de la mía en 2007 y 2008 y él fue muy amable al compartir sus contactos conmigo, lo cual ayudó mucho mi investigación.

Según Bobrow-Strain, estos terratenientes en Chilón seguían los mismos modelos de enganchar la mano de obra indígena que utilizaban los dueños de plantaciones en otras regiones del estado, quienes empleaban baldíos, mozos y peones acasillados.⁹⁹ Terratenientes ladinos reforzaban su control exclusivo sobre la tierra y la mano de obra a través de su monopolio de puestos políticos locales, y aún estatales.

Aunque la Revolución Mexicana no propició una redistribución sustantiva de tierra en Chiapas, introdujo en las poblaciones indígenas, inclusive en la de Chilón, una nueva consciencia de clase y una ideología de oposición al monopolio ladino de la tierra. En los finales de la década de los veinte, grupos de indígenas que trabajaban en Guaquitepec y Sitalá, dos estancias en la región de Chilón, formaron sus respectivos comités agrícolas para solicitar la expropiación de la tierra y su retorno a sus originales dueños indígenas, quienes basaban su legitimidad como dueños de la tierra en tratados que sus ancestros tenían con el imperio español. Antes de la reforma agraria cardenista, el concepto de tierras comunales o “ejidos” no fue parte del vocabulario de tenencia de tierra y el único recurso disponible para los indígenas para reclamar sus tierras tradicionales fue por parte del sistema jurídico del Estado. Desafortunadamente para las comunidades indígenas, los contratos de tierra siempre eran sujetos a interpretación por funcionarios estatales y los territorios en cuestión muchas veces contaban con múltiples demandantes. Al final de cuentas, los terratenientes ladinos contaban con mucho más acceso al Estado y lograron resistir la redistribución de sus tierras por parte de tratos informales con funcionarios de la Secretaría de Reforma de Tierras (SRT) para el rechazo de las peticiones de los comités agrícolas, la adquisición de certificados de inafectabilidad agraria o la manipulación de la policía local para forzosamente remover a los indígenas de su territorio.

Las reformas cardenistas de los años treinta cambiaron ese escenario para la población indígena en Chilón. Como mencioné en el segundo capítulo, la hegemonía PRIista en esta parte del estado no monopolizó el campo político tan plenamente como en las tierras altas. Bobrow-Strain mantiene que Chilón difería de las comunidades revolucionarias institucionales que Jan Rus describe en su famoso artículo sobre San Juan Chamula.

⁹⁹ Para una descripción de estos tres modelos de mano de obra enganchada, ver Harvey, p. 51.

In the landowner-dominated periphery of Chilón, as in the central highlands, new mediators emerged to integrate indigenous communities into national politics. Often these new mediators clashed with ladinos and provided indigenous communities with alternative channels for patronage and appeal. Yet Chilón's landowners, unlike those in the highlands, maintained considerable ability to co-opt and obstruct the new mediators. Thus, if the story of postrevolutionary state formation in the highlands can be told as the story of the rise of the institutional revolutionary community, in peripheral Chilón it is the story of ongoing tension between the institutional revolutionary community and estates.¹⁰⁰

No obstante esta ambigüedad, la hipótesis de Yashar es pertinente para el caso de Chilón: la influencia del CNC y el INI, y la formación de ejidos les abría a las comunidades indígenas acceso al Estado que no disfrutaban anteriormente y una nueva red organizativa que iba a ser imprescindible para lanzar movimientos sociales en las siguientes décadas.

Durante el periodo de consolidación de la hegemonía corporativista del PRI (1951-1967) las relaciones de poder se transformaron en Chilón, aunque la política oficial no experimentó ningún cambio aparente. La participación de indígenas en asociaciones políticas aumentó marcadamente, pero estas organizaciones tuvieron poco impacto en la redistribución de tierras. Los terratenientes ladinos, a diferencia de las tierras altas, mantenían suficiente influencia política para impedir un cambio drástico en el sistema de tenencia de tierras en Chilón. Esta situación implicó que las organizaciones indígenas que se formaron, aunque limitadas en su capacidad de incitar un cambio, tenían más autonomía que las organizaciones en las tierras altas, que fueron forzadas a conformarse al modelo sindical corporativista del PRI. (Veremos más adelante que posiblemente no eran tan autónomas como parecían porque el PRI ejercía control sobre poblaciones indígenas por medio de estructuras políticas menos aparentes.)

Durante la década de los setenta, tres factores exógenos causaron un cambio en este equilibrio: primero, la evolución macroeconómica instigó una transición de una

¹⁰⁰Bobrow-Strain, Aaron. *op. cit.*, p. 88-89. *En el periferia de Chilón, dominado por los terratenientes, igual a en las tierras altas centrales, nuevos mediadores emergieron para integrar a las comunidades indígenas en la política nacional. Frecuentemente, estos mediadores chocaban con ladinos y proporcionaban a las comunidades indígenas vías alternativas para el patrocinio y apelación. Sin embargo, los terratenientes de Chilón, en contraste con los de las tierras altas, mantenían una capacidad considerable de cooptar y obstruir los nuevos mediadores. Por lo tanto, si la historia de la formación del estado posrevolucionario en las tierras altas puede ser contada como la historia de la emergencia de la comunidad revolucionaria institucional, en el Chilón periférico es la historia de la tensión continua entre la comunidad revolucionaria institucional y las estancias.* (traducción mía)

economía basada en el cultivo de café a una basada en el ganado bovino; segundo, el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) empezó a ganar apoyo en Chilón como una alternativa a la organización de grupos indígenas bajo asociaciones del PRI¹⁰¹; y tercero, la Misión de Bachajón (de aquí en adelante “la Misión”), que había construido una parroquia influyente en la región desde su fundación en 1958, empezó a adoptar la Teología de la Liberación que prevalecía en la iglesia católica de Chiapas después del Segundo Concilio Vaticano (1962-65). La adopción del ganado como el producto principal de Chilón causó un aumento drástico en la tasa de desempleo indígena; según el cálculo de los rancheros, se requería 200 obreros para trabajar una hectárea de café y solamente un obrero para trabajar 200 hectáreas de ganado. El PST y la Misión de Bachajón proveían los espacios para la politización de la nueva masa de indígenas desempleados. Para defender sus propios intereses frente a esta nueva fuerza política, los terratenientes se consolidaban bajo la Asociación Ganadera Local (AGL). La AGL se había formado en 1962 y, como Bobrow-Strain detalla, aumentó en importancia paralelamente con las organizaciones indígenas que amenazaban la tierra de los rancheros ladinos.

Durante los años setenta, el PST capacitó a los indígenas de Pantelhó, Simojovel y Sitalá, municipios vecinos de Chilón, sobre la invasión de tierras y asistió en la coordinación de una serie de invasiones de territorios pequeños. La alianza y cooperación entre el PST y los indígenas de Chilón culminó en la invasión de Golonchán en 1980. Golonchán, un territorio de más de 1,000 hectáreas en el municipio de Sitalá había estado ocupado por facciones de peones indígenas por el transcurso de los años setenta, pero en 1980 el PST invadió a la estancia, violentamente al desplazar a sus ocupantes y demandar su expropiación formal de las manos del dueño ladino ausente. La CNC compró el territorio y lo distribuyó entre las familias que lo habían ocupado antes de la llegada del PST. Para negociar el retiro de los aproximadamente mil PSTistas, el gobernador Juan Sabines comprometió darles trabajo en una empresa constructora estatal. Sin embargo, cuando se retiraron de Golonchán, los soldados lanzaron una emboscada en contra de los

¹⁰¹ Después de su desaparición, se llegó a saber que el PST había sido un órgano del PRI; financiado por el gobierno del estado de Chiapas, pero esto no cambió el hecho de que en los años setenta y ochenta, el PST ofrecía una alternativa para la organización política de la población indígena en Chilón y para el lanzamiento de invasiones de tierra.

invasores, la cual mató a por lo menos doce personas. El gobierno nunca cumplió con la promesa de emplear a los invasores. La Masacre de Golonchán es el caso más conocido de la manipulación de lealtades que el PRI aplicaba como una estrategia política durante aquellos años. El *modus operandi* de la maquinaria PRIista era la expulsión violenta de invasores del PST y la redistribución de las tierras invadidas entre campesinos que se mantenían leales al PRI. De esta forma, el PRI demostraba a la población indígena que su bienestar económico dependía de su afiliación al PRI y su órgano corporativista rural, la CNC.

La Misión de Bachajón, frustrada con la violencia y la ineficacia del PST, rompió sus lazos con ésta después de la Masacre Golonchán y siguió con la capacitación a sus seguidores indígenas sobre el carácter sistemático e insidioso de su subordinación al sector ladino en espera de una coyuntura favorable para futuras invasiones de tierra. La Misión jesuita se oponía al PRI y denunciaba al partido oficial por no permitir la organización “autónoma” de las comunidades indígenas. Críticos de la Misión dirían que su oposición a la CNC se podía atribuir más bien al hecho de que esta organización estatal representaba su rival más fuerte para el control de la nueva fuerza política que la población indígena de Chilón representaba. Bajo cualquier interpretación, es innegable que el lanzamiento de un movimiento indígena autónomo —o por lo menos autónomo del Estado— requería una ruptura con la hegemonía PRIista.

En 1991, cuando el Presidente Carlos Salinas declaró el fin de la reforma agraria y la adopción de un nuevo sistema de mercantilización de tierra, las condiciones empezaron a cambiar a favor de un levantamiento indígena en Chiapas. De acuerdo con la hipótesis de Yashar, que presenté en el primer capítulo, las reformas democráticas y económicas de los años noventa instigaron dos cambios importantes en el escenario de la política indígena. Primero, las reformas del libre mercado, o llamadas reformas neoliberales, como la privatización de tierra y la revocación de subsidios agrícolas, crearon una situación más precaria para el sector campesino y, por ende, un creciente descontento con la nueva política económica del PRI. Segundo, las reformas democráticas procedimentales como la descentralización y la lucha contra la corrupción socavaron la capacidad del PRI de cooptar a dirigentes y comunidades indígenas por medio de asociaciones corporativas como la CNC y el INI. El descontento del sector

indígena con sus condiciones económicas y sociales de marginación —y la aparente apatía del Estado ante ellas— estalló en 1992, el 500 aniversario de la llegada de los españoles a América.

La Marcha Xi'Nich de 1992 marcó el momento de la formación de la masa indígena en la región noreste de Chiapas. Ésta también representó la coyuntura que esperaba la Misión de Bachajón para involucrarse más plenamente en el movimiento por la liberación de los indígenas. Según Maricela García, la subdirectora del Centro de Derechos Indígenas, AC (CEDIAC) entre 1989 y 2008 el papel organizativo de la Misión en la Marcha Xi'Nich abrió la puerta por su participación más directa en la confrontación con la marginación social sufrida por los indígenas de Chilón. Un grupo de manifestantes indígenas de la Misión participaron en la Marcha Xi'Nich, junto con seguidores de la Misión Jesuita de la Arena, una parroquia de las tierras bajas. Inmediatamente después de la marcha, los participantes de la Misión de Bachajón decidieron fundar el CEDIAC para ocuparse solamente de los proyectos sociales de la Misión. En las palabras de Maricela García, se dieron cuenta de que “con sólo pronunciar la palabra de Dios, las cosas no cambian.”¹⁰²

II. La Formación de Yomlej, el Brazo Político de la Misión de Bachajón

El rápido ascenso al poder del PRD en el municipio de Chilón es atribuible a su capacidad de aprovechar del poder de convocatoria de la Misión de Bachajón. En sus primeros años de existencia, Yomlej era la organización que servía como el intermediario entre la organización eclesial de la Misión y el partido político, el PRD. La relación entre Yomlej y la maquinaria partidaria en Chilón ha sido instrumental desde el principio. En los años inmediatamente después de su aparición en Chilón los dirigentes PRDistas representaban una minoría de la población mestiza del municipio que se sentían marginados por la administración de patricio de las figuras PRIistas que dominaban el ayuntamiento. Sin embargo, el PRD nunca ofrecía una propuesta política en Chilón (o en el estado de Chiapas) que difería sustancialmente del modelo tradicional PRIista de gestión pública: el intercambio de recursos municipales en cambio al apoyo político. Por

¹⁰² Maricela García, entrevista, 7 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

lo tanto, antes de la adopción de la bandera partidaria por Yomlej, la figura de Cuauhtémoc Cárdenas como una alternativa válida al régimen PRIista al nivel nacional era la oferta política más notable del PRD en Chilón. Una vez concretizada la alianza Yomlej-PRD, el partido se convirtió en la filial política de los seguidores de la Misión.

Veremos que este arreglo peculiar instigó un ambiente de alta tensión entre los militantes PRDistas en Chilón y la maquinaria del partido al nivel estatal. El directorio del PRD en Tuxtla Gutiérrez nunca adoptó la causa de la autonomía indígena como parte de su plataforma política; se toleraba la incursión de organizaciones como Yomlej solamente porque fortalecían la presencia del partido en el estado de Chiapas. Además, según testimonios, la fragmentación y caída de Yomlej en 2005 fue precipitado por presión ejercida por la administración partidaria estatal de distanciar el partido de la Misión.

El territorio de Yomlej incluye a cinco *ts'umbalil* o regiones que corresponden a cinco subetnias de los tzeltales y también a las divisiones parroquiales de la Misión de Bachajón¹⁰³ Otra dimensión política-geográfica se manifiesta en los ejidos, territorios comunales que se legalizaron bajo la Ley de Reforma Agraria de 1934. Dos *ts'umbalil* corresponden exactamente a los territorios de los ejidos de San Jerónimo y San Sebastián. Los otros tres *ts'umbalil*, Chilón, jMetec Santa Ana y Xihtalha', están compuestos por ejidos más pequeños y otros territorios privados. San Jerónimo, formado en 1960 y San Sebastián, formado en 1935 son los ejidos más grandes e importantes del territorio de la Misión.¹⁰⁴ La Misión se sitúa en la frontera entre estos dos ejidos en el pueblo de Bachajón. San Jerónimo y San Sebastián son los *ts'umbalil* que tienen más influencia en la organización Yomlej. Aunque San Sebastián tiene una historia más distinguida de activismo indígena, San Jerónimo domina la organización Yomlej porque de allí ha procedido gente más cercana a la política formal. Los tres presidentes municipales PRDistas provenían de ese ejido, que es uno de los ejidos más grandes del país, con una

¹⁰³ La palabra *ts'umbal* significa región o barrio en tzeltal. La división legal de los *ts'umbalil* originalmente fue un acto de la colonia, pero los territorios han pasado por el control de varios dueños por el transcurso de los siglos. Sin embargo, los cinco grupos subetnicos de los tzeltales—cada uno que demuestra particularidades lingüísticas y culturales—siguen arraigados a estos territorios. (Maurer 5)

¹⁰⁴ FORO para el Desarrollo Sustentable, A.C. *El Impacto del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), sobre los Recursos Naturales, la Vida Comunitaria y el Tejido Social de Comunidades Indígenas Tzeltales en la Región Selva Norte de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 2006, p. 33.

superficie de 57,172 hectáreas. San Jerónimo también tiene una fuerte tradición de autogobierno, concretizado en el Comisariato Ejidal, el consejo de dirigentes que presiden los 130 poblados que componen el ejido.

Igual que CEDIAC, Yomlej se formó en 1992 para continuar la lucha iniciada en la Marcha Xi'Nich por la restitución del territorio a la población indígena y el reconocimiento formal de los derechos indígenas por el Estado. Según Juan Deara, el primer presidente de Yomlej, los proyectos iniciales de la organización, inspirados por la organización Xi'Nich de Palenque, eran luchar por la tierra y presionar al gobierno municipal para invertir recursos públicos en las comunidades indígenas.¹⁰⁵ Deara, como los demás dirigentes de la organización, tenía una larga historia de participación en la Misión. Tuvo su primer cargo como catequista a los 15 años en su pueblo nativo de Guaquitepec, ubicado 40 kilómetros de la cabecera de Chilón. Deara tuvo experiencia con la organización social durante una serie de invasiones de tierra en conexión con el PST en los años ochenta.

La trayectoria de Deara es representativa de la norma para los primeros dirigentes de Yomlej. En cuatro entrevistas con anteriores dirigentes de Yomlej, todos me contaron que su participación con la Misión empezó con cargos religiosos durante su juventud. La transición desde cargos eclesiales a cargos sociales o políticos siempre fue descrita como un cambio natural. Los entrevistados a veces no distinguían entre sus responsabilidades como líderes religiosos de sus comunidades y sus responsabilidades como líderes sociales o políticos. Según representantes de la Misión, en muchos casos, la misma persona ocupa un cargo eclesial y un cargo social. En este sentido, la organización de la Misión une tres tipos de proyectos en el mismo sistema: el sistema originario de liderazgo, el proselitismo católico y la lucha social por los derechos indígenas.

Los primeros dos proyectos han sido combinados desde la fundación de la Misión de Bachajón en 1958. De hecho, la sobreposición del catolicismo sobre la cultura indígena ha sido una estrategia de misioneros católicos desde la conquista. Sin embargo, según Eugenio Maurer, un cura de la Misión de Bachajón y antropólogo especializado en la cultural tzeltal, la Misión se abrió más al sincretismo del catolicismo y las tradiciones

¹⁰⁵ Juan Deara Jiménez, entrevista por Manuel Cruz Guzmán, 21 agosto del 2007, Chilón Chiapas.

indígenas después del Segundo Concilio Vaticano.¹⁰⁶ Tras las décadas de los sesenta y setenta, la Misión empezó a permitir la presencia de la cultura indígena en la iglesia. Por ejemplo, se incorporó el hablar tzeltal y otros idiomas indígenas y bailes tradicionales en las misas. Miembros de la Misión también tradujeron la Biblia al tzeltal, en la que adaptaron varias secciones a la realidad chiapaneca. Hoy todos los padres de la Misión hablan tzeltal y consideran el fortalecimiento de la cultura originaria como un elemento de la liberación espiritual de los indígenas de Chilón.

A partir de 1992, la lucha por los derechos indígenas frente al Estado mexicano adquirió una presencia fundamental en el trabajo de la Misión. La asociación civil CEDIAC contribuyó a la planificación de los cursos que la Misión ya convocaba cada cuatro meses, al incluir material sobre temas sociales y políticos para capacitar a dirigentes en cargos como *jColtaywanej* (Promotor de Derechos Indígenas), *jMeltsa'anwanej* (Juez Tzeltal) y *jUlataywanej* (Visitador de la Misión). En estos cursos —que siguen convocándose cada cuatro meses— los dirigentes sociales adquieren una consciencia de los mecanismos de poder político y económico que contribuyen a su marginación en la sociedad mexicana. Según Oscar Rodríguez, el director de CEDIAC y cura de la Misión, CEDIAC, en su posición como el órgano del trabajo social de la Misión, supervisa tres procesos: primero, “el conocer a fondo la realidad social y la realidad estatal” para poner la situación de los grupos indígenas de Chilón en el contexto de otros sectores de las sociedades mexicana y global; segundo, conocer las leyes que protegen los derechos humanos de grupos indígenas a nivel nacional y a nivel internacional, como, por ejemplo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo; y tercero, el fortalecimiento de la cultura originaria como una forma de vida digna y viable en la realidad chiapaneca.

En 1992, los dirigentes de la Misión llegaron a la conclusión de que la hegemonía PRIista era uno de los obstáculos principales para la libertad de la población indígena de Chilón. Decidieron fundar la organización Yomlej con el propósito de presionar al gobierno municipal PRIista por la redistribución de la tierra y la asignación de dinero del municipio para servicios básicos y desarrollo en comunidades indígenas. Según Juan Deara, en los primeros años, Yomlej seguía el ejemplo de Xi'Nich, la organización

¹⁰⁶ Eugenio Maurer, entrevista, 15 febrero del 2008, Bachajón, Chiapas.

indígena de Palenque también aliada con la iglesia católica, que había liderado el plantón en el zócalo de Palenque y la marcha a la Ciudad de México.¹⁰⁷ Todos los dirigentes de Yomlej también tenían cargos en la Misión, y Yomlej funcionaba como una organización de la sociedad civil, que organizaba a un gran sector de la población tzeltal de Chilón para presionar al gobierno municipal a favor de sus derechos a la tierra y la canalización de recursos económicos a las aldeas indígenas.

Este modelo cambió en 1994, cuando el PRI entró en crisis en el estado de Chiapas. En los meses posteriores al levantamiento zapatista, grupos independientes de campesinos, la mayoría sin afiliación al EZLN, lanzaron una serie de invasiones de tierras en Chilón. Como se menciona en el segundo capítulo, Chilón ocupaba un espacio intermedio en 1994. El control que el PRI ejercía sobre la política municipal no era suficientemente monolítico para aplastar la emergente fuerza indígena, pero la población indígena tampoco tenía la autonomía necesaria para poder construir su propio ejército como el EZLN había hecho en la Selva Lacandona. Con el acompañamiento de la Misión, Yomlej simpatizaba con la lucha zapatista, pero decidió no remitirse a la violencia para alcanzar sus metas. La Misión declaró que el territorio bajo su influencia sería “una zona neutral” donde ni los zapatistas ni la policía estatal tendrían el permiso de construir sus campamentos. En marzo de 1994, Manuel Jiménez Navarro, un líder indígena de un grupo de invasores de tierras asumió la presidencia municipal. Dado el ambiente de miedo e incertidumbre, el anterior presidente municipal del PRI, Roberto Trujillo renunció sin ofrecer resistencia. Jiménez aprovechó su control del ayuntamiento para concretar legalmente la posesión de sus aliados sobre la tierra que habían invadido en los primeros meses de 1994. CEDIAC se encargó de asesorar al grupo que gestionaba el fideicomiso que el gobierno estatal había asignado para la compra de las tierras invadidas de sus anteriores dueños ladinos. Durante los siguientes dos años, la Misión y CEDIAC trabajaron para conseguir la estabilidad para el municipio de Chilón y para asegurar que los logros de 1994 cristalizaran en el largo plazo.

El entusiasmo político de la población tzeltal de Chilón, la crisis del PRI y la llegada del Partido de la Revolución Democrática (PRD) a Chiapas fueron los factores que permitieron la postulación de Yomlej al gobierno municipal. El PRD había empezado

¹⁰⁷ Juan Deara Jiménez, entrevista, *op. cit.*

a coordinar campañas políticas en Chilón en 1989, el año de su fundación por Cuauhtémoc Cárdenas. Según Hermenegildo Sánchez, un militante del PRD en esa época, un efecto importante de las invasiones de 1994 fue que demostró la creciente debilidad del PRI en Chilón y se disminuyó la capacidad de las maquinarias municipal y estatal del PRI de ejercer represión sobre partidos políticos de oposición. Como era el caso en toda la república, la población de Chilón empezaba a cuestionar la legitimidad del sistema de perpetuación de la régimen PRIista. Sin embargo, el PRI no cedió el poder político al PRD en Chilón sin luchar. Las experiencias de la familia de Sánchez fueron típicas; militantes PRDistas en Chilón enfrentaban muchos desafíos durante sus primeros años en el municipio:

(En 1990 se) empiezan a formar los grupos del PRD. Mi mamá y mi papá eran de los que iniciaron el movimiento del PRD aquí en Chilón...Se complicó mucho la situación debido a que el PRI se aterraba a perder el poder y empieza a golpear a quienes se hacían llamar PRDistas. Hubo tantas broncas fuertes en ese tiempo. (En 1995) mi papá se hizo de un lado también porque hubo órdenes de aprehensión. Hubo persecución de líderes políticos. Entonces mi papá se retira del PRD. Quedó mi mamá como militante.¹⁰⁸

No existe evidencia para creer que el PRD ofrecía a Yomlej una plataforma política que más encuadraba con los intereses de los indígenas de Chilón que la del PRI. Sin embargo, la alianza del PRD con Yomlej permitió que este partido tuviera un bloque de poder comparable a lo que tenía el PRI en Chilón, lo cual posibilitó su victoria electoral en 1995. Según Deara, Yomlej era la fuerza motriz del equipo político porque contaba con el apoyo de la Misión y sus seguidores. En las palabras de Deara, Yomlej “prestó la playera” del PRD para competir en la elección municipal de 1995.¹⁰⁹ Es decir, la alianza entre Yomlej y el PRD era resultado de un acuerdo de conveniencia; los primeros dirigentes de Yomlej no se sentían militantes partidarios, sino luchadores sociales, que utilizaban la política partidaria como una estrategia para obtener sus objetivos políticos. Manuel Gómez, un médico veterinario que era conocido en muchas comunidades dado a su participación como traductor en cursos de la Misión fue elegido por la dirigencia de Yomlej como candidato por la presidencia municipal. Los militantes

¹⁰⁸ Hermenegildo Sánchez, entrevista, 14 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

¹⁰⁹ Juan Deara Jiménez, entrevista, *op. cit.*

PRDistas eran conscientes que su cooperación con Yomlej les ofrecía la mejor posibilidad de ganar la elección. Esta apuesta fue correcta. Manuel Gómez ganó la elección con 56 por ciento del voto y el candidato del PRI terminó en segundo lugar, con solamente 30 por ciento del voto en el municipio.

Desde entonces, según representantes de la Misión, la población católica de Chilón ha sido altamente leal al PRD. A la vez, la población creciente de protestantes se ha adherido al PRI. Interesantemente, la religión ha llegado a ser un factor central en la determinación de bloques de votación. Este fenómeno se puede atribuir al hecho de que la Misión de Bachajón, una misión jesuita, haya influido tanto en el equilibrio de poder. No se puede atribuir esta división al antagonismo entre indígenas y ladinos, porque la mayoría de los PRIistas hasta hoy en día y los últimos dos presidentes municipales PRIistas han sido indígenas. Según representantes de ambos partidos, es muy poco probable que un ladino sea presidente municipal en el futuro cercano. Parece que una vez que la población indígena de Chilón se ha despertado para participar en el sistema político, no hay marcha atrás.

III. La Institucionalización de Yomlej en el Gobierno Municipal de Chilón

A partir de la elección municipal de 1995, la relación entre el PRD y Yomlej se volvió una institución. La candidatura de Gómez fue la primera experiencia de la unión entre estas dos entidades, pero para la próxima elección municipal en 1998, Yomlej y el PRD se convirtieron en una entidad política más concreta. Juan Deara, el primer presidente de Yomlej ganó la elección para precandidatos del PRD a la presidencia municipal, pero el PRD perdió frente al PRI en una competencia muy cerrada. Esta pérdida se puede atribuir a la disminución de la confianza que la gente tenía en el PRD después del periodo turbulento de la presidencia de Manuel Gómez. Aunque el PRD había ganado la elección de 1995 con una mayoría bastante elevada, el PRI no cedió su control sobre la política municipal de Chilón sin resistir.

La presidencia de Gómez estuvo repleta de una serie de obstáculos presentados por PRIistas.¹¹⁰ Según Deara, de acuerdo con la tradición PRIista de regalar prebendas a

¹¹⁰ Juan Deara Jiménez, entrevista, *op. cit.*

seguidores y reprimir a sus oponentes, el gobernador de Chiapas de entonces, el PRIista Julio César Ruiz Ferro se negaba a bajar recursos estatales a Chilón cuando Gómez era presidente. Otro desafío durante la presidencia de Gómez fueron los ataques de los Chinchulines, una organización indígena paramilitar conectada al organismo local del PRI. Según Bobrow-Strain, los ataques de los Chinchulines respondieron a la práctica del gobierno de Gómez de favorecer a sus seguidores en la redistribución de tierras invadidas y la asignación del dinero del municipio.¹¹¹ En su insurgencia más seria en abril de 1996, militantes de los Chinchulines tomaron el edificio del gobierno municipal de Chilón y Gómez tuvo que huir a Tuxtla Gutiérrez para escapar a las amenazas de violencia.

Al final de cuentas la hegemonía local del PRI fue difícil de romper porque eso habría implicado no sólo la victoria electoral sino también el desplazamiento de otros grupos como los Chinchulines, que lamentaban la pérdida de los lazos corporativistas que habían disfrutado con el PRI. Estos grupos no estaban conformados solamente por terratenientes ladinos, sino también por algunas comunidades indígenas que habían beneficiado de la política de distribución de dinero y obras públicas del INI en décadas anteriores. Según testimonios, Gómez intentaba contrarrestar la imagen del PRI como el padrón estatal y construía sus propias redes corporativas en el municipio. Con la esperanza de consolidar la presencia de Yomlej en el ayuntamiento, Gómez asignó recursos municipales preferentemente a las comunidades que apoyaban al PRD. Pero a la vez, enfrentado por PRIistas antagónicos en Chilón y en la gubernatura del estado, Gómez creía esencial mantener un círculo pequeño de consejeros. Él nombró a varios dirigentes de Yomlej en cargos del ayuntamiento y se negó a dialogar con otros grupos cuya lealtad estaba en cuestión. CEDIAC “acompañó”¹¹² a la administración de Gómez, pero la Misión nunca ejerció una influencia decisiva en el ayuntamiento; bajo Gómez, Yomlej ya actuaba como su propia organización política independiente. Durante la presidencia de Gómez, se veían las primeras señales de que el movimiento indígena en Chilón se adhería al modelo político del PRI. Oscar Rodríguez dijo:

¹¹¹ Bobrow-Strain. *op. cit.*, p. 150.

¹¹² “Acompañamiento” es el término que usaban varios entrevistados de la Misión de Bachajón y CEDIAC para describir el trabajo que hacían con Yomlej y con actores políticos en Chilón. Esta relación fue descrita por el Padre Oscar Rodríguez como el dar apoyo para “el análisis de la realidad social” pero incluía una variedad de arreglos, desde la cooperación cercana de la Misión con los primeros dirigentes de Yomlej hasta la asesoría intermitente que la Misión proveía para Sebastián Hernández, el último presidente municipal del PRD (2005-2007).

*La llegada del Dr. Manuel (Gómez) como primer indígena tzeltal en el ayuntamiento tiene una fuerza simbólica impresionante porque se da a ver que los tzeltales son capaces de gobernar desde una estancia como la municipal, cosa que no se había logrado antes, ya... (Sin embargo) hay un estilo de gobernar que ha impuesto la cultura PRlista, pero ha impuesto también que el ayuntamiento no es un espacio de poder, sino es un espacio administrativo de reparto de recursos muy limitados y que sigue una dinámica clientelista y populista. Luego lo negativo (de los presidentes municipales de Yomlej) es no haber podido romper con eso.*¹¹³

La Misión no fue la única entidad decepcionada con la administración de Gómez. Varios dirigentes indígenas relacionaron en entrevistas su desilusión con Yomlej y dijeron que a partir de 1995 la organización había priorizado la consolidación de su poder político en el ayuntamiento sobre el movimiento más amplio por los derechos indígenas. Según César López Trejo, un miembro de la organización campesina Arriera Nocturna y anterior militante local del PRD, Yomlej intentó monopolizar al PRD en Chilón por sus propios intereses políticos en 1998 y excluía a otras organizaciones que habían tomado parte en su llegada al poder en 1995.

*Cuando llegan al poder, ellos dijeron, como habían ganado ya un trienio, dijeron “ahora nos lanzamos solos como Yomlej” sin hacer ninguna coalición con organizaciones y entonces es cuando se pierde.*¹¹⁴

Si la toma de poder del PRD se puede entender como la culminación de la masa política que se empezó a formar a partir de 1992, el periodo entre 1995 y 1998 representó el inicio de la fragmentación de esta unidad.

La formalización de la alianza entre Yomlej y el PRD se hace ver en el proceso de elección de precandidatos para la presidencia municipal. Desde su fundación Yomlej ha elegido sus dirigentes por medio de una asamblea comunal, asistida por representantes de todas las comunidades de la parroquia de la Misión.¹¹⁵ Este proceso también cuenta como el procedimiento para la elección de candidatos del PRD para la presidencia municipal. El candidato es elegido entre cinco precandidatos que normalmente provienen de diferentes *ts'umbalil*, aunque en varias ocasiones múltiples precandidatos han venido del

¹¹³ Oscar Rodríguez, entrevista, 12 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

¹¹⁴ César López Trejo, entrevista, 4 marzo del 2008, Chilón, Chiapas.

¹¹⁵ Personas no católicas conforman una proporción importante de los miembros de Yomlej, pero las comunidades más activas en la organización generalmente han sido las con alta presencia de la Misión.

Ejido San Jerónimo. La elección toma lugar en la cancha de fútbol del pueblo de Chilón y asisten varios miles de personas. Aproximadamente 13,000 asistieron a la asamblea de 2007. Los participantes se forman en filas para señalar su apoyo a cada precandidato. La formación de alianzas entre precandidatos y el cambio de lealtades es común. Este proceso de elección de dirigentes es considerado por el PRD una mezcla entre los usos y costumbres tzeltales y el procedimiento democrático liberal.

Al parecer, la colaboración de Yomlej con el PRD catalizó un aumento en la participación política en Chilón. La participación en la elecciones municipales creció de 10,968 votos emitidos en 1995 a 14,965 en 1998, un aumento de 36 por ciento. En 2001, la participación electoral creció a 23,201, un aumento adicional de 55 por ciento.¹¹⁶ Se puede atribuir este fenómeno a dos factores: primero, la victoria de Manuel Gómez en 1995 demostró que las elecciones en Chilón ya no eran resultados predeterminados a favor del PRI y que la votación determina quien gana; y segundo, la movilización política de las comunidades indígenas por Yomlej en 1992 creó un bloque político que no había participado en las elecciones anteriormente.

Otro factor que contribuyó al despertar político en Chilón en la elección de 2001 fue el contexto político estatal y nacional. La ruptura en 2000 de los regimenes PRIistas a nivel nacional con la elección de Vicente Fox, del Partido de Acción Nacional (PAN), y a nivel estatal con la elección del gobernador Pablo Salazar del PRD tuvo un eco importante en Chilón. La dirigencia de Yomlej era altamente motivada para extender estos logros al municipio de Chilón. Con la asesoría de CEDIAC, la campaña de Andrés Hernández (conocido por la población del municipio como “Profe Andrés” dada su profesión de maestro) ganó la elección municipal en 2001. Ahora, por primera vez en setenta años, el presidente municipal y el gobernador del estado eran del mismo partido, y este partido no era el PRI.¹¹⁷ Una relación positiva con el gobernador Salazar permitió que el Profe Andrés consiguiera un monto de apoyo económico antes inimaginable del gobierno estatal, pero una gran porción de este dinero se conseguía por préstamos. En

¹¹⁶ Fuente: datos proporcionados por el Instituto Electoral Estatal de Chiapas a una solicitud de acceso a la información pública, 2 abril del 2008.

¹¹⁷ Antes de convertirse al PRI, Pablo Salazar había sido un funcionario del PRI en Chiapas. Este hecho demuestra que la transición política al PRD al nivel estatal, igual que al nivel municipal en Chilón, representaba una transformación más superficial en la forma de gestión y la composición de la elite política. Sin embargo, la emergencia del PRD en Chiapas fue un acontecimiento importante porque inició un periodo de contestación de elecciones.

entrevistas con gente de diversas extracciones políticas se afirmó que el Profe Andrés mantuvo un buen consenso entre un grupo diverso de seguidores, ayudado por el empleo de más funcionarios que nunca en el ayuntamiento y la administración de proyectos en muchas comunidades. El costo de la administración populista fue considerable; según Manuel Cruz de CEDIAC, Hernández dejó el municipio con una deuda de 35 millones de pesos.

Varias de las personas entrevistadas atestiguaron que la estrategia política de Yomlej se transformó durante el periodo del Profe Andrés (2002-2004). Manuel Cruz, el coordinador del área de organización social proyectos sociales de CEDIAC trabajó como funcionario del ayuntamiento durante la administración de Andrés. En una entrevista, Cruz explicó como el Profe Andrés mantenía una relación cercana entre el gobierno municipal y Yomlej (cuando habla de “la organización,” se refiere a Yomlej):

MC: Resulta que, lo que a mí me parece, los líderes de la organización (Yomlej) empezaron a ver que allí (el ayuntamiento) pagan. Porque sí pagaban sus viajes e incluso les pagaban un sueldo a los líderes de la organización. De esa forma, empezaron a sentirse tomados en cuenta y empezaron a sentirse con poder económico y los líderes de la organización, se dieron cuenta que se puede hacer muchas cosas estando en la presidencia. Se puede y se puede hacer ganando dinero a la vez.

BPR: ¿Desde la presidencia de Profe Andrés, se bajaba financiamiento a Yomlej?

MC: Claro, entonces los líderes de Yomlej empezaron a interesarse mucho más, pero avocarse a conseguir la presidencia. Y ya los líderes de la organización, pues todo el mundo quería ser principal, ser tesorero. Quieren ser director de noséqué... buscar muchos puestos. Así empezó la cooptación de líderes de la organización y Andrés promovió este tipo de relación con los líderes de la organización, hasta con los principales.¹¹⁸

Cruz usaba la palabra “cooptación” para describir como el Profe Andrés manejaba relaciones con líderes sociales durante su presidencia. Esto señala el temor de que Yomlej adoptara las estrategias políticas anti-democráticas del PRI. La población indígena políticamente activa de Chilón está altamente conciente de que la cooptación de líderes originarios fue una estrategia importante para la promoción de la hegemonía PRIista.

¹¹⁸ Manuel Cruz Guzmán, entrevista, 7 marzo del 2008, Chilón, Chiapas.

En la opinión de César López Trejo, una organización de campesinos indígenas que cobraba mucho menos influencia en el ayuntamiento que Yomlej, el estilo de gobernar del Profe Andrés fue poco ético. López describió la práctica de desviación de recursos económicos del municipio para pagar los sobornos de la campaña del Profe Andrés:

Los coordinadores de Yomlej, como éstos apoyaban directamente para que llegue el presidente, el presidente se sentía obligado a apoyarles más los líderes. Por ejemplo Andrés, les tuvo que regalar un carrito a tres dirigentes del PRD por el apoyo que le dieron para que llegara al poder. Fue como un agradecimiento, pero eso está mal, porque los demás se dan cuenta y de allí se empieza el pleito para el poder.¹¹⁹

Interesantemente, López Trejo no denunció el mal manejo del dinero del municipio, sino el hecho de que este dinero corrompió a los líderes de Yomlej y creaba divisiones en la organización. Esta distinción señala el carácter duradero de la percepción del gobierno municipal como un locus de distribución de recursos económicos a los aliados del presidente. Es decir, la larga historia de la administración corporativista del PRI en Chilón socializó a la gente a un cierto estilo de gobernar. Al parecer, los seguidores del PRD no necesariamente esperaban un cambio en este estilo, sino simplemente esperaban que ellos mismos se convirtieran en los beneficiarios. Actores que eran excluidos de estas relaciones de mutuo beneficio económico las denunciaban como corruptas o dañosas a la solidaridad de la organización.

No obstante la veracidad de las alegaciones de mala administración y corrupción, se puede afirmar que los dirigentes de Yomlej empezaron a profesionalizarse durante el periodo del Profe Andrés. Esta transformación de Yomlej de una organización social ligada a la Misión a una organización partidaria de políticos profesionales incitó una tensión en el conjunto de seguidores de Yomlej. A la conclusión de su periodo, el Profe Andrés aceptó un trabajo con el organismo del PRD del estado de Chiapas. Cuando Sebastián Hernández ganó la presidencia en 2004 con la alianza Yomlej-PRD, la Misión y CEDIAC dejaron de asesorar a Yomlej. Según representantes de la Misión, Hernández consultaba a un grupo exclusivo de asesores, liderado por Juan Álvaro, el nuevo presidente de Yomlej y Jerónimo López, el dirigente municipal del PRD. Durante la

¹¹⁹ César López Trejo, entrevista, *op. cit.*

presidencia de Hernández, los originales fundadores de Yomlej se encontraban sin una voz en la política municipal. Mario Gómez, un coordinador de la Misión en el *ts'umbal* San Jerónimo y fundador de Yomlej en 1992 dijo:

*En un principio, casi todo el pueblo tzeltal fueron Yomlej, pero Yomlej fracasó cuando entró gente que no eran de la Misión (en 2004). Fracasó porque eran corruptos, ya no tomaban en cuenta la sociedad.*¹²⁰

IV. La Ruptura de Yomlej en 2007

En 2007, Yomlej finalmente llegó a su punto de ruptura. La cúpula de la organización —Hernández, Álvaro y López— apoyaba a Manuel Jiménez Gómez, el director de una escuela primaria del ejido San Jerónimo para la candidatura a la presidencia. La Misión favorecía a Abelino Guzmán, un residente del ejido San Sebastián que tenía mucho prestigio con los parroquianos de la Misión por haber sido uno de los traductores de la Biblia al tzeltal. Estos dos grupos chocaron cuando hubo una controversia sobre procedimientos en la asamblea municipal por la elección del candidato del PRD para la presidencia municipal. A primera vista, Jiménez tenía más votos que los otros cuatro precandidatos. Pero Guzmán y Miguel Espinosa, otro precandidato, habían acordado previamente que uno regalaría sus votos al otro en el caso de que Jiménez tuviera un número mayor de votos. Entrevisté a Guzmán, Jiménez y los jefes de ambas campañas y todos afirmaban que la unión de Guzmán y Espinosa tenía más votos que Jiménez solo. Sin embargo, el equipo de Jiménez sostiene que esta alianza se concretó después del conteo oficial de votos y la declaración de la victoria de Jiménez. El equipo de Guzmán dice que la alianza tomó lugar antes del conteo oficial. Según Hermenegildo Sánchez, un militante de la campaña de Guzmán, este tipo de alianza ya había sido reconocida como un aspecto válido de la elección de candidatos del PRD:

Se juntaron los dos grupos (Guzmán y Espinosa) y se vio que la fusión de las dos fuerzas fácilmente tumbaban a Manuel Jiménez. Cuando Manuel Jiménez vio que se unieron los dos grupos y que ya no tenían ninguna posibilidad de ganar, fue que ellos decidieron retirarse del campo...Que no era legal, eso es lo que protestaban ellos. Pero ya se hizo parte de los usos y costumbres. Esa práctica es

¹²⁰ Mario Gómez Hernández, entrevista, 14 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

*el método de elección porque cuando el Profesor Andrés participó como aspirante a la candidatura (en 2000), también ganó por alianza.*¹²¹

El conflicto entre los grupos de Jiménez y Guzmán nunca se resolvió. El día de la asamblea, el supervisor de la elección de la administración del PRD del estado de Chiapas salió sin confirmar ningún resultado definitivo. Las dos campañas emprendieron un largo proceso de cabildeo y protesta con los administradores del PRD en Tuxtla Gutiérrez y en la Ciudad de México. Al final de cuentas, Jiménez fue nombrado el candidato del PRD. Hermenegildo Sánchez y otros seguidores de Guzmán alegan que Sebastián Hernández disimuladamente ejerció influencia con la oficina estatal del PRD a favor de Jiménez. Jiménez dice que los administradores en Tuxtla Gutiérrez simplemente reconocieron el resultado legítimo de la asamblea.

Cuando se dieron cuenta que Jiménez había sido confirmado como el candidato, el equipo de Guzmán decidió competir en la elección con otro partido político. Durante la controversia después de la asamblea municipal, se habían manejado los términos “Yomlej oficial” y “Yomlej independiente” para referirse al grupo de Jiménez y el grupo de Guzmán, respectivamente. Cuando los administradores del PRD oficialmente reconocieron la candidatura de Jiménez, el equipo de campaña de Guzmán, Yomlej independiente, tuvo una reunión para decidir como iban a proceder. Según Hermenegildo Sánchez, en esta reunión consideraban tres opciones: ceder la candidatura a Jiménez y apoyarlo en la elección, protestar el proceso y aconsejar a sus seguidores que no votaran en la elección general o buscar otro partido para respaldar Guzmán en la elección. La tercera opción fue la más popular. Dos meses faltaban para la elección municipal y el equipo de Guzmán decidió inscribirse con Convergencia, un partido pequeño con tendencias izquierdistas que no había tenido una presencia previa en Chilón. Según Sánchez, la elección de Convergencia fue un cálculo estratégico; querían dar una imagen de ruptura con el sistema partidario vigente.

La decisión de participar en la elección con otro partido catalizó una polémica en el conjunto de PRDistas en Chilón porque esto implicó la derrota casi asegurada de los dos candidatos. Sebastián Hernández había ganado la anterior elección de presidente municipal con apenas 50 por ciento del voto. La división de este bloque de votantes

¹²¹ Hermenegildo Sánchez, entrevista, *op cit.*

inevitablemente permitiría que el candidato del PRI, Antonio Moreno López, ganara y eso fue lo que pasó. Sin embargo, el nivel de participación en la elección fue impresionante. 33,597 votos fueron emitidos en la elección de octubre de 2007, 43 por ciento para el PRI (Moreno), 24.9 por ciento para Convergencia (Guzmán) y 24.5 por ciento para el PRD (Jiménez).¹²² Jiménez acusó a la Misión y al equipo de Guzmán de haber engañado a los votantes, que sabían que iban a perder, pero lanzaron una campaña fuerte para sabotear al PRD por venganza.¹²³ Guzmán dijo que el Yomlej independiente tomó esta decisión porque consideraban la candidatura de Jiménez como ilegítima y no querían dejar a sus simpatizantes sin una buena opción en la elección general.¹²⁴

CEDIAC daba asesoría a la campaña de Guzmán y, según testimonios, los padres de la Misión y los dirigentes eclesiales indígenas mayoritariamente se ponían del lado de Guzmán. Al parecer, Convergencia llegó a Chilón bajo los mismos pretextos que el PRD había tenido, para aprovechar la fuerza convocatoria de la Misión en construir un bloque político indígena. Para reemplazar a Yomlej, CEDIAC ha apoyado la formación de una nueva organización social llamada Yip jLumaltic, constituida por la gente que había optado por Yomlej independiente y Convergencia en la elección de 2007. En la visión de este grupo, Yomlej ya perdió la confianza de la gente en Chilón. Atestiguan que si lograron convencer a un cuarto del electorado a votar por un nuevo partido en solamente dos meses, en la próxima elección podrán ganar una mayoría absoluta. Esta conclusión se basa en la asunción de que una gran parte de los que votaron por el PRD en 2007 optará por Convergencia en 2010. Manuel Cruz demostró una visión un poco más cautelosa; él pronosticó que los dos partidos formen una alianza en la próxima elección que les permita vencer al PRI de nuevo.

Al final de cuentas, la elección de 2007 demostró que Yomlej era incapaz de mantener un equilibrio entre las tres corrientes políticas que lo habían constituido en su inicio: primero, la Misión de Bachajón y sus seguidores que buscaban liberar a las comunidades indígenas de la hegemonía corporativista al estilo del PRI y resistir la imposición de reformas económicas neoliberales; segundo, los numerosos grupos de

¹²² Fuente: datos proporcionados por el Instituto Electoral Estatal de Chiapas a una solicitud de acceso a la información pública, 2 abril del 2008.

¹²³ Manuel Jiménez Gómez, entrevista, 12 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

¹²⁴ Abelino Guzmán, entrevista, 14 febrero del 2008, Chilón, Chiapas.

agricultores indígenas de diferentes persuasiones políticas y religiosas que perseguían la formalización inmediata de la redistribución de tierras y la inversión de recursos estatales en sus comunidades; y tercero, los principales dirigentes del Yomlej que ambicionaban convertirse en hombres políticos profesionales a la cabeza del nuevo partido hegemónico en Chilón. Por razones obvias, habría sido imposible satisfacer a todos estos grupos. Según a quién se pregunte, los tres presidentes municipales del PRD —Manuel Gómez (1996-1998), Andrés Hernández (2002-2004) y Sebastián Hernández (2005-2007)— son recordados por la gente alternamente como corruptos, encomiables o simplemente como hombres políticos, con todos los desafíos que se confrontan por políticos en poblaciones abigarradas.

Resultados de Elecciones por el Presidente Municipal de Chilón¹²⁵

Año	PRI	PRD	Convergencia	Otros Partidos, Nulo, Blanco	Total No. de Votos Emitidos	Presidente Municipal Victorioso
1991	<i>10,624</i> (77.4%)	2,183 (15.9%)	-	926 (6.7%)	13,733	Roberto Trujillo, PRI (1992-1994)
1995	3,300 (30.0%)	<i>6,121</i> (55.8%)	-	1,547 (14.1%)	10,968	Manuel Gómez, PRD (1996-1998)
1998	<i>7,025</i> (46.9%)	6,284 (41.9)	-	1,656 (11.1%)	14,965	Sebastián Encino, PRI (1999-2001)
2001	9,613 (41.4%)	<i>10,864</i> (46.8%)	-	2,724 (11.7%)	23,201	Profe Andrés Hernández, PRD (2002-2004)
2004	12,028 (46.4%)	<i>12,954</i> (50.0%)	-	944 (3.6%)	25,926	Sebastián Hernández, PRD (2005-2007)
2007	14,430 (43.0%)	8,223 (24.5%)	8,357 (24.9%)	2,587 (7.7%)	33,597	Antonio Moreno, PRI (2008-2010)

¹²⁵ Fuente: datos proporcionados por el Instituto Electoral Estatal de Chiapas a una solicitud de acceso a la información pública, 2 abril del 2008. Los datos del ganador de cada elección están en cursiva.

V. Yomlej en la Perspectiva del Movimiento Indígena en Chiapas

La organización indígena Yomlej apareció en el escenario político de Chilón en la misma coyuntura del EZLN en el periodo entre 1992 y 1994. Lo que distinguía Yomlej del EZLN y de asociaciones sociales y políticas indígenas anteriores como la CEIOC, la OCEZ y el PST fue su capacidad de obtener poder decisivo en la política municipal de Chilón. Como hemos visto, esto fue posible porque Yomlej disponía de la capacidad de convocatoria de la Misión de Bachajón —una red de más de 500 comunidades que se consolidó durante 35 años— y porque logró formar una alianza institucionalizada con el PRD, el partido de la izquierda con más prestigio en Chiapas y a nivel nacional. El apoyo de estos dos actores, combinado con el intercambio de experiencias con otras organizaciones indígenas más radicales en regiones aledañas influyeron para que Yomlej optara por la participación política dual, al alternar la participación en las estructuras democráticas formales y la movilización en protestas y actos de presión política que intentaban incitar cambio en las estructuras más profundas de poder político y económico.

En su última versión, en la elección municipal de 2007, Yomlej ya se había convertido en una organización partidaria cuya ambición dominante fue el control del ayuntamiento de Chilón. Sin embargo, su ideología, sus prioridades y su estrategia no siempre han sido así. En sus diferentes fases de existencia, Yomlej ha variado entre una organización política altamente inmersa en la política municipal y una organización de protesta desde afuera del ayuntamiento. Esta variación entre lo interno y lo externo ha dependido de dos factores: primero, si el presidente municipal de Chilón del momento era de la alianza Yomlej-PRD; y segundo, si esto fue el caso, si el presidente municipal disponía de los recursos económicos y la influencia política para manejar la presidencia en base al corporativismo y la cooptación de líderes comunitarios como era la práctica tradicional del PRI. Este último factor también influía en la cercanía de la relación entre Yomlej y la Misión; cuando el presidente municipal se disponía de los recursos necesarios para retener la lealtad de los ciudadanos por parte del clientelismo, dependía menos de la Misión para consolidar su base de apoyo.

La historia de Yomlej sugiere que la transición de un grupo de la sociedad civil de la presión política externa a la participación política formal es un proceso evolutivo que es cada vez más difícil de resistir con el paso del tiempo. O en las palabras de Hermenegildo Sánchez, al hablar del Yomlej, “cuando un grupo empieza a saborear el manjar del poder, (inevitablemente) se corrompen sus principios.”¹²⁶ Yomlej se enfrentó con el mismo desafío enfrentado por cualquier organización de oposición que tiene la suerte de llegar al poder político formal. Una vez que los líderes de organizaciones sociales se convierten en actores del Estado, tienen que ocuparse con procesos que son impopulares con sus seguidores originales como el manejo de un presupuesto limitado, la negociación con grupos de oposición y la selección de algunos miembros de su círculo interno y la exclusión de otros para ser consejeros y administradores de políticas públicas. Estos aspectos de la gestión gubernamental inevitablemente favorecen a unos grupos sobre otros y generan animosidades entre aliados. Por esta razón, es difícil, si no imposible, conservar una alianza entre sectores diversos de la sociedad civil cuando la dirigencia de la asociación en cuestión pasa a ocupar un puesto en el Estado.

Como demuestra Zavaleta en sus análisis de la Huelga General de 1979 en Bolivia, en “las Masas en Noviembre”, la formación de una nueva fuerza política popular requiere de una alianza entre actores diversos que comparten el deseo de derrotar al enemigo común (en este caso el PRI). El desafío para la consolidación de esta alianza es que los sectores que la componen indudablemente tienen visiones muy distintas del nuevo régimen que reemplaza al enemigo. En el caso de Yomlej, estos sectores eran los seguidores de la Misión de Bachajón quienes se imaginaban un cambio social revolucionario y otros campesinos indígenas que simplemente aspiraban a apropiarse de la maquinaria corporativista que el PRI había controlado. Obviamente, hay mucha gente indígena en Chilón que vacila entre estos dos grupos según el contexto, pero las dos facciones tienen sus núcleos esenciales, encarnados en el Yomlej independiente y el Yomlej oficial de 2007. Como demuestro en la otra sección de este capítulo, similarmente, en Bolivia, el MAS y la FEJUVE se han dividido y han sufrido antagonismos entre sus facciones después de haber conseguido el poder político institucional.

¹²⁶ Hermenegildo Sánchez, entrevista, *op. cit.*

En la perspectiva de la Misión, algunos de los logros más importantes de Yomlej fueron concretados durante los periodos cuando no estaba en la presidencia municipal: 1992-1995 y 1999-2001. Durante estos periodos, Yomlej actuaba más como una organización de protesta y sus miembros eran libres de pensar en los temas que les afectaban al nivel nacional e internacional. Durante los primeros años de su existencia, Yomlej era un instrumento político para diseminar información y movilizar a comunidades indígenas de Chilón en contra del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la propuesta reforma de tierras del Presidente Carlos Salinas. También ponían presión sobre el presidente municipal Manuel Jiménez Navarro para hacer caso a los miembros de la organización en la redistribución de tierras invadidas.

Cuando Manuel Gómez asumió la presidencia municipal en 1996, la organización todavía mantenía su posición externa en cierto grado. Dado a la oposición del gobernador de Chiapas a un presidente municipal del PRD, Gómez no tenía acceso a los recursos o la influencia para construir una hegemonía sobre el municipio. No pudo contratar a muchos dirigentes de Yomlej para trabajar en el ayuntamiento y no pudo implementar políticas públicas de infraestructura o proyectos sociales. Casi se podría decir que Gómez actuaba como un actor político externo desde una posición de poder quimérico. Además del valor simbólico de la existencia de una persona indígena en la presidencia municipal, Gómez se defendió eficazmente de los intentos de fracturar el poder de la presidencia como los ataques de los Chinchulines y una propuesta del gobierno PRIista del estado de Chiapas de dividir Chilón en cuatro municipios, lo cual habría creado un municipio nuevo mayoritariamente ladino-mestizo en la ciudad de Chilón.

Tal vez el logro más importante de Yomlej durante sus periodos fuera del ayuntamiento fue la consolidación de su organización por parte de la incorporación de más comunidades y la capacitación de sus miembros sobre las demandas e intereses que marcan el movimiento indígena nacional. En este sentido, su trabajo se orientaba hacia la construcción de una identidad indígena nacionalista, basada en la consciencia de su posición de subalternidad. Este direccionamiento se encuadraba bien con los proyectos de la Misión y de CEDIAC que se basaban en la Teología de la Liberación y la autonomía indígena. Sin embargo, la reentrada del PRD en el ayuntamiento con la presidencia del

Profe Andrés en 2002 representó la ruptura del proyecto cooperativo entre la organización Yomlej y la Misión.

Desde entonces, la Misión ha continuado su trabajo por los mismos principios de siempre, pero igual al periodo anterior a 1996, su rol es limitado a lo de una organización externa de movilización social y protesta. Uno de los proyectos más importantes para CEDIAC ha sido la capacitación de los ejidatarios sobre la protección de sus territorios comunales frente a políticas gubernamentales de privatización, como el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE). En este marco, en 2005, CEDIAC asesoró al Comisariato Ejidal de San Jerónimo Bachajón en la redacción y ratificación de un Reglamento Interno que tiene fundamento en el Convenio 169 de la OIT y prohíbe la venta de la tierra o de los recursos naturales que son para uso comunal. Dado al redireccionamiento de Yomlej en los últimos siete años, la Misión ha aprendido que el establecimiento de una estructura de autonomía política indígena es menos riesgoso cuando la característica unificadora de la organización indígena se basa en la identificación con un territorio común en vez de la identificación con un partido político. El Comisariato Ejidal de San Jerónimo goza de la legitimidad política para dirigir su propio sistema de justicia comunitaria y para hacer que los ejidatarios cumplan con los principios del uso compartido del territorio. La diferencia clave entre el Comisariato Ejidal y Yomlej es que el Comisariato Ejidal fundamenta su estructura en las tradiciones culturales de las comunidades tzeltales que lo componen (“los usos y costumbres”) y Yomlej está fundamentado en el ejercicio de poder en un sistema ajeno a la cultura originaria, la política partidaria. Aún más problemático, el sistema político vigente en el municipio de Chilón no introdujo a Yomlej a los ideales de la democracia —la justicia, la igualdad, la transparencia— sino al sistema corporativista al estilo del PRI.

Con la formación de Yip jLumaltic el año pasado, los indígenas ligados a la Misión están interesados en construir una organización parecida a Yomlej con la capacidad de ejercer influencia política en Chilón, pero que no se convierta en una organización partidaria institucional como Yomlej. Cuando esta investigación fue hecha, los líderes de Yip jLumaltic todavía estaban en el proceso de elección de dirigentes y elaboración del plan operativo. Según miembros de la organización, su intención es

participar en actividades políticas relacionadas más con la liberación indígena y la conservación ecológica en vez de la adquisición de influencia en la política municipal. El 31 de enero de 2008, Yip jLumaltic emergió dramáticamente cuando varios cientos de campesinos bloquearon la carretera en Temó, un corolario importante para transporte entre Chilón, Ocosingo y Palenque. Manifestaron en contra del neoliberalismo y sus repercusiones para los agricultores indígenas en Chiapas, denunciaban al TLCAN, el Plan Puebla-Panamá y la utilización de semillas transgénicas.

No obstante las aspiraciones idealistas de los dirigentes de Yip jLumaltic, es difícil discernir una distinción marcada entre la alianza Yip jLumaltic-Convergencia y la alianza Yomlej-PRD de 1996. En sus inicios, Yomlej también actuaba como una organización externa, al demandar la redistribución de tierras y la revocación del TLCAN, pero una vez que los dirigentes de Yomlej fueron expuestos al poder que les disponía en el ayuntamiento, sus ambiciones cambiaron dramáticamente. En este momento, hay dos razones para ser optimista de que Yip jLumaltic puede evitar este mismo destino: primero, sus fundadores proclaman que han aprendido de la experiencia de Yomlej y que no van a permitir que su organización sea cooptada por personas con intereses políticos; y segundo, Yip jLumaltic está aliado con Convergencia, un partido político pequeño con poca presencia fuera de Chilón. El primer factor es dudoso; nadie está libre del encanto del poder político. Pero el segundo factor podría ser importante porque se puede suponer que un presidente municipal de Convergencia no sería tan fácilmente cooptado por las figuras del partido como pasó con el Profe Andrés y los siguientes presidentes municipales del PRD. Tal vez, la decisión de competir por la presidencia con un partido casi irrelevante en el escenario estatal y nacional permita que Yip jLumaltic mantenga la autonomía necesaria para conservar sus principios basados en la liberación indígena. El lado negativo de esta decisión es que un futuro presidente municipal de Convergencia encontrará más obstáculos para obtener recursos económicos del gobierno de Chiapas o el gobierno nacional.

En la coyuntura actual, en 2008, la organización política de la población indígena de Chilón se encuentra en una encrucijada. Se puede dividir la historia de Yomlej en tres etapas: la primera etapa, entre 1992 y 1996 fue marcada por la formación de una identidad colectiva y la movilización de las comunidades tzeltales en las elecciones

municipales. Durante la segunda etapa, entre 1997 y 2004, Yomlej consolidó su alianza con el PRD y se formalizó como una organización política partidaria. En la última etapa, entre 2005 y el presente, Yomlej entró en crisis, instigada por la ruptura entre la Misión de Bachajón y el comité ejecutivo de Yomlej. En la primera etapa, los seguidores de Yomlej que perseguían una transformación sistémica sustancial aprendieron que la adquisición del poder político de las instituciones estatales puede ser una herramienta eficaz para romper con la hegemonía racial y clasista del PRI. En la segunda etapa, aprendieron que este poder tiene que ser utilizado juiciosamente y que tiene que estar equilibrado con un contrapeso fuera del Estado para asegurar que los ideales del movimiento inicial no se pierdan. Estas experiencias no necesariamente señalan que el movimiento indígena debería de quedarse fuera de la política estatal, como insiste el Subcomandante Marcos y la dirigencia del EZLN. Sino demuestra simplemente el peligro que representa la politización de un movimiento social, especialmente cuando el sistema político vigente está repleto con la corrupción, clientelismo y represión de activismo, un modelo que desanima cualquier intento de extirpar un régimen estatal oligárquico.

En esta coyuntura, la pregunta clave no es si la movilización de la población indígena en la política municipal de Chilón sea o no una estrategia provechosa para empoderar este sector de la población. Los indígenas de Chilón son ciudadanos mexicanos con todos los derechos políticos que esto implica; el movimiento indígena no debe ser entendido como la campaña para proteger a los “indios inocentes” de la influencia corrompiente del Estado. La pregunta clave es cómo una población indígena puede mantener un equilibrio entre sus ambiciones de insertarse en el sistema político formal y la necesidad de manifestarse con una organización de la sociedad civil para la reforma de este mismo sistema. En responder a esta interrogación, los dirigentes de organizaciones indígenas como Yomlej tienen que estar conscientes de las consecuencias de la adopción de una identidad política partidaria: mientras obtengan más acceso a la maquinaria estatal, pierden la autonomía para moldear su movimiento en base a sus culturas y la eliminación de la marginación sistémica de los indígenas.

El grado de inserción del movimiento indígena en el Estado está determinado en parte por la interpretación de sus intereses en el corto y el largo plazo. En el corto plazo, la inserción en el Estado es una estrategia provechosa, como fue demostrado durante las

presidencias de Manuel Gómez y el Profe Andrés, cuando los indígenas de Chilón disfrutaban la presencia de una administración interesada en responder a sus necesidades para la reforma de tierra y la inversión en infraestructura en sus comunidades. Sin embargo, en el largo plazo, la consecuencia de esta inserción fue la adopción del modelo político corporativista por dirigentes indígenas, que daña los sistemas originarios de política comunal y socava al movimiento más profundo por la autonomía indígena. En el capítulo cuatro, discuto esta situación, en comparación con el movimiento indígena de Bolivia y exploro las posibilidades para la participación política formal de organizaciones indígenas en una forma que refuerza recíprocamente al sistema democrático y a la integridad de las culturas indígenas en vez de la mutua corrupción.

Estudio de Caso B: FEJUVE-El Alto y lo Indígena Urbano

I. La Formación y la Politización de la Ciudad de El Alto

En el contexto de los movimientos sociales de la población indígena boliviana, la organización de vecinos de El Alto es un caso interesante porque toma lugar en un ambiente urbano. Además, la ciudad de El Alto solamente ha existido oficialmente como ciudad independiente desde 1988. El rápido crecimiento de El Alto y el carácter transitorio de una gran parte de su población hacen de esta ciudad emblemática de las condiciones de vida de comunidades indígenas en Bolivia. La ciudad de El Alto es conformada por familias de ex-mineros, campesinos, obreros manufactureros, trabajadores del sindicato ferrocarrilero y otros pertenecientes de la clase popular que inmigraron a El Alto por necesidad económica. La política alteña en general, y la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) de El Alto reflejan los antecedentes de los alteños: las identidades indígena, minera, campesina y sindical siguen vivas. Sin embargo, la aglutinación de los diversos barrios de El Alto en movimientos sociales masivos en 2003 y 2005 demostró una nueva identidad compartida por estos diferentes sectores, una identidad basada en la conexión con el territorio urbano de El Alto y la experiencia compartida de haber inmigrado a El Alto y de haber vivido bajo las condiciones de marginación y pobreza.

Durante las primeras décadas del siglo veinte, El Alto fue considerada una zona semi-urbana, completamente dependiente de la economía de La Paz y, en términos de la política y la infraestructura, completamente auxiliar a La Paz. Algunos de los primeros residentes de El Alto eran los trabajadores de la empresa estatal de ferrocarriles y empleados de la Escuela de Aviación que compraron terrenos en lo que actualmente son el Distrito Uno y el Distrito Seis de El Alto en la década de los cuarenta.¹²⁷ En 1950, El Alto tenía una población de alrededor de 11,000 personas. Después de la Revolución de 1952, el MNR impulsó la inmigración a El Alto, dotando terrenos a soldados veteranos de la Guerra del Chaco. El crecimiento poblacional de El Alto fue limitado pero regular

¹²⁷ García Linera, Álvaro, et al. *op. cit.*, p. 590.

durante los años cincuenta y sesenta. En 1960 la población de El Alto era 30,000 y solamente cuatro años más, creció por cincuenta por ciento, llegando a 45,000 en 1964. Inmigrantes campesinos y mineros se asentaron en El Alto porque les ofrecía la posibilidad de vivir en un terreno económico y trabajar en la ciudad de La Paz, pero la inexistencia de servicios básicos, más notablemente agua potable, y la dificultad de transporte a “la hollada” representaban desafíos graves para los primeros alteños. El crecimiento más sustancioso de El Alto tomó lugar a partir de la crisis económica de los años setenta. Con la caída del precio mundial de estaño y la pérdida masiva de empleo en las minas de Potosí y Oruro, oleadas de inmigrantes se trasladaron a El Alto. Entre 1976 y 1991, la población de El Alto creció más de cuatro veces, de aproximadamente 95,000 a más de 400,000 habitantes.¹²⁸

La organización social y política de los alteños creció en importancia proporcionalmente con la población. En 1957, se creó el Consejo Central de Vecinos, la primera organización barrial de El Alto para abogar con el Estado de MNR por la dotación de servicios básicos y el desarrollo de infraestructura en la zona urbana. En 1963, esta organización se convirtió en la Sub-Federación de Juntas Vecinales, incorporada en la FEJUVE-La Paz. La Sub-Alcaldía de El Alto, una dependencia de la Alcaldía de La Paz fue creada en 1970 y la FEJUVE-El Alto se institucionalizó como una organización vecinal autónoma en 1979. En 1974, las masas de inmigrantes mineros con experiencia en la lucha social fundaron el Frente de Unidad y Renovación Independiente de El Alto e impulsaron la campaña por la autonomía administrativa de El Alto. En 1988, el Congreso de la República oficialmente reconoció a El Alto como una ciudad independiente, y la alcaldía se hizo responsable de gestionar la provisión de servicios básicos y la administración de escuelas, hospitales y policía. La presencia de la alcaldía en El Alto le permitió a la FEJUVE negociar más directamente que nunca con los tomadores de decisiones por los intereses de los vecinos.

La votación en elecciones municipales en El Alto siempre ha sido influida por el clientelismo, una práctica mediada por las principales organizaciones sociales de la

¹²⁸ Proyecto de Apoyo a la Reforma Educativa—El Alto. *El Alto: 9 aspectos que configuran la ciudad*. El Alto: PAR-El Alto, 2005, p. 16. Todos los datos demográficos vienen de este libro si no existe otra cita.

ciudad, la FEJUVE y la Central Obrera Regional (COR)¹²⁹. La composición de El Alto es excepcionalmente adecuada para la construcción de lazos corporativistas porque la urbe está compuesta por una multitud de barrios cuyos residentes generalmente proceden de las mismas comunidades rurales. Por ejemplo, en muchas vecindades de El Alto la mayoría de los residentes vivían juntos en un ayllu en el Altiplano, trabajaban en la misma mina en Potosí o pertenecían al mismo sindicato de ferrocarrileros antes de inmigrar a la ciudad. Por lo tanto, las relaciones entre vecinos de la misma zona son fuertes porque frecuentemente extienden desde antes de su llegada a El Alto o corresponden a sus asociaciones profesionales. Esta configuración explica porque los vecinos de un determinado barrio tienden a entender su bienestar colectivamente y participar en la política comunalmente. En este escenario, si una figura política, como un candidato para alcalde o un partido político logra conseguir la lealtad de los dirigentes de un barrio, está prácticamente asegurada de los votos de todos los residentes de ese barrio.

Entre 1989 y 2000, la Consciencia de Patria (CONDEPA), el partido político liderado por Carlos Palenque, un músico y periodista muy conocido, logró crear una hegemonía desde la alcaldía alteña. CONDEPA manejaba un discurso neopopulista, prometiendo representar a sectores marginados y pobres ante la ineficacia y la corrupción de un sistema de partidos que respondía más a la burguesía capitalista transnacional que a las necesidades de las clases populares. El cierre del canal televisivo de Palenque, el popular Canal 4, por el gobierno del presidente Paz Estenssoro del MNR en 1988 fue un impulso para el surgimiento de la CONDEPA. En un ambiente de alta insatisfacción con los partidos tradicionales, el discurso izquierdista de la CONDEPA combinada con la personalidad carismática de Palenque eficazmente llegó a la cima de la política municipal. En su estudio de clientelismo en El Alto durante la administración de la CONDEPA, Máximo Quisbert Quispe dice que la alta popularidad de este partido fue un resultado de su capacidad de hacer que el sector indígena-urbano de El Alto sintiera que tenía una voz y una cultura propia, cuando este sector siempre había sido excluido de las

¹²⁹ La COR-El Alto es el órgano de la Central Obrera Bolivia (COB) que corresponde a la ciudad de El Alto. La COR históricamente ha funcionado como el ente matriz para los gremiales de obreros manufactureros y fabriles en El Alto y sirvió como una figura muy influyente en la política alteña hasta la crisis de la COB, instigada por una confrontación con la CSUTCB respecto a la reticencia de la COB de incorporar a una ideología indígena-campesina en los años noventa.

plataformas políticas del MNR, el ADN, el MIR y otros partidos tradicionales. Dice Quisbert:

CONDEPA aprovechó eficazmente la debilidad de los partidos tradicionales, el vacío de mediaciones frente a grandes sectores excluidos. La interpelación condepista ayudó a constituir las identidades culturales del migrante andino, coadyuvando a que la pluralidad democrática sea un hecho concreto, aunque distorsionado por el caudillismo y el paternalismo.¹³⁰

En esta perspectiva, la politización de la clase popular de El Alto fue posible porque migrantes alteños empezaron a adoptar una identidad subalterna que fusionaba las condiciones de clase y etnicidad. En 1989, Walter Vargas, el candidato de CONDEPA por la alcaldía ganó con 65 por ciento del voto. El candidato del MIR-ADN estuvo en segundo lugar con solamente 11 por ciento.¹³¹

Según Quisbert, el monopolio que la CONDEPA alcanzó a crear en la política municipal de El Alto le permitió construir relaciones clientelistas con dirigentes de organizaciones sociales como la FEJUVE y la COR. A la vez, sectores más conservadores fueron forzados a negociar con la CONDEPA para mantener su influencia en la sociedad. Quisbert lo explica así:

Las clases media y alta de La Paz nunca aceptaron el liderazgo de Palenque porque despreciaban sus métodos y estilos “populacheros” y sensacionalistas. Sin embargo, cuando CONDEPA salió airoso de la consulta electoral de 1989, la situación cambió y la clase política criolla intentó neutralizar a sus nuevos competidores, con un despliegue de alianzas y compromisos que terminaron involucrando a este partido en las mismas lógicas de corrupción y manipulación que pretendía combatir.¹³²

En futuras elecciones, la Unidad Cívica Solidaridad (UCS) y el Movimiento Izquierdista Revolucionario (MIR) consiguieron más votos y lograron construir sus propias redes clientelistas para competir con la de la CONDEPA. Sin embargo, CONDEPA nunca cedió su control sobre la alcaldía alteña hasta la elección de 2000, dos años después de la muerte inesperada de Palenque. Entre 1989 y 2000, cinco periodos consecutivos de dos años, la alcaldía de El Alto fue ocupada por la CONDEPA. Este partido tenía una

¹³⁰ Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998: Dilemas del Clientelismo Colectivo en un Mercado Político en Expansión*. La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina, 2003, p. 55.

¹³¹ PAR-El Alto, *op. cit.*, p. 21.

¹³² Quisbert Quispe, Máximo. *op. cit.*, p. 54.

capacidad impresionante de establecer lealtad política por parte de un discurso populista-identitario. El éxito de la CONDEPA durante la década de los noventa demostró que El Alto no era “una ciudad dormitorio” conformada de inmigrantes desconectados, sino una amalgama complejo de comunidades distintas con identidades bien definidas y la capacidad de movilizar tras un líder cuyo discurso resonaba con sus intereses colectivos.

La ideología política de la clase popular alteña y su alta consciencia de la política nacional boliviana pueden ser explicadas en parte por el hecho de que muchos de los residentes de El Alto achacaron la necesidad de emigrar de sus comunidades de origen a reformas económicas neoliberales, específicamente el Decreto Supremo 21060 (DS 21060) y reformas a la Ley de Instituto Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA). El DS 21060, ratificado en 1986 durante la dictadura de Hugo Banzer, puso en vigencia un grupo de reformas económicas bajo presión del Banco Mundial. Un ejemplo paradigmático de la terapia de *shock* neoliberal, el DS 21060 eliminó subsidios agrícolas y medidas proteccionistas para el comercio exterior y fijó el precio del boliviano al dólar americano, resultando en un descenso dramático en el poder adquisitivo de los consumidores bolivianos. Además, el DS 21060 cerró la mayoría de las minas de estaño que ya no eran rentables como resultado de una caída en el precio mundial de este metal. Esta medida resultó en el despido de 80 por ciento (22,000 de 28,000) de los empleados de COMIBOL, la empresa estatal de minería y muchos de ellos fueron a vivir en El Alto en busca de oportunidades de trabajo.¹³³ En entrevistas, varios dirigentes de la FEJUVE mencionaron el DS 21060 por nombre para explicar la inmigración de sus familias a El Alto en los años ochenta.

Durante el mismo periodo, una crisis en el sector agrícola fue el impulso para la inmigración de campesinos aymaras del Altiplano a El Alto. La Ley INRA fue la legislación más importante en una serie de reformas estatales del tinte neoliberal que eliminaron los subsidios agrícolas que habían sido un elemento central del régimen corporativista del MNR y del Pacto Campesino-Militar de la dictadura de Barrientos. La Ley INRA se había ratificado en 1996 y prometía formalizar la autonomía de pueblos indígenas en varios territorios comunales, llamadas tierras comunitarias de origen

¹³³ Yashar, Deborah. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 184.

(TCOs), un concepto jurídico parecido a los ejidos en México.¹³⁴ Sin embargo, un año después, la administración entrante de Hugo Banzer (esta vez elegido democráticamente) desconoció al concepto de las TCOs y puso en vigencia reformas a la Ley INRA que culminaron en la privatización de grandes extensiones de tierra cultivable en todas las regiones de Bolivia. Incapaces de sostener a sus familias por el cultivo de productos agrícolas, muchos campesinos optaron por trasladarse a El Alto en busca de trabajo en la industria o el mercado informal.

Estas dos oleadas de inmigrantes de los ochenta y noventa —los mineros y los campesinos— establecieron sus propias zonas en El Alto (ver mapa). Los residentes del norte de la ciudad (los Distritos 4, 5 y 7) tienen una procedencia marcadamente campesina del departamento de La Paz y el sur de la ciudad (los Distritos 2, 3 y 8) tiene una alta presencia de inmigrantes mineros y campesinos de los departamentos del sur del país.¹³⁵ Los Distritos 1 y 6 y el aeropuerto internacional conforman la zona central, los barrios de El Alto de más antigüedad, establecidos por ferrocarrileros, la Escuela de Aviación y los primeros inmigrantes campesinos en los años sesenta y setenta.

Los distritos son divisiones políticas oficiales de la alcaldía de El Alto y cada distrito cuenta con su propio subcalde que actúa como el intermediario entre los residentes de su distrito y la alcaldía de la ciudad. La FEJUVE distingue entre el norte y la sur de la ciudad; el estatuto orgánico sostiene que el puesto de presidente del Comité Ejecutivo debe de rotar entre dirigentes de las dos regiones.¹³⁶ (Oficialmente, el Distrito 1 pertenece a la región sur y el Distrito 6 a la región norte.) La rotación de dirigentes del norte y sur puede ser entendida como una reconstrucción del sistema comunal originario porque las estructuras políticas de los ayllus típicamente se manejan por la rotación de líderes de diferentes familias o clanes.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹³⁵ La división de El Alto en distritos fue una consecuencia del establecimiento de la Ciudad de El Alto en 1988. Previo a ese año, había una división *de facto* entre el norte y el sur de la ciudad, pero no refería a ninguna distinción jurídica.

¹³⁶ FEJUVE-El Alto, Estatuto Orgánico.

Características Poblaciones de los Distritos de El Alto¹³⁷

Distrito	Extensión Aproximada km2	Participación Porcentual de la Extensión Territorial	Población	Densidad de Población (hab/hectárea)
1	10.0	2.9	99,920	104.35
2	12.3	3.5	75,199	67.63
3	27.9	8.0	135,014	72.25
4	18.8	5.4	90,787	49.25
5	15.8	4.5	91,216	60.60
6	16.3	4.7	101,493	61.81
7	48.5	13.8	20,118	4.04
8	19.4	14.1	33,603	5.61
9	151.4	43.2	2,608	0.17
Total	350.4	100	649,958	18.54

II. Incorporación de la FEJUVE en la Política Municipal de El Alto

El Alto está compuesto por nueve distritos, ocho de los cuales son urbanos y pertenecen a la FEJUVE. Cada distrito está compuesto por varias zonas; la zona es la entidad política más pequeña. Cada zona que ha sido reconocida legalmente por la alcaldía e integrada en la FEJUVE cuenta con su propia junta vecinal. La FEJUVE es la federación amplia que incorpora a todas las juntas vecinales de la ciudad de El Alto. Entre los nueve distritos de la ciudad, hay más de 500 juntas vecinales, una para cada zona, cada una con su propio directorio ejecutivo, compuesto por un presidente, un vicepresidente, un secretario de hacienda y varios otros puestos.¹³⁸

El Comité Ejecutivo de la FEJUVE está compuesto por 46 personas, todos presidentes o ex-presidentes de zonas. Cada dos años se elige a un nuevo directorio de la FEJUVE en un Congreso Ordinario, donde también se discuten los Planes Operativos Anuales para cada distrito. Los tres cargos más importantes, presidente, vicepresidente y secretaría general, son elegidos entre representantes de las juntas vecinales. El presidente y vicepresidente siempre proceden de diferentes regiones de la ciudad, uno del norte y el

¹³⁷ Este cuadro fue copiado de *9 Aspectos*, p. 111, con comentarios agregados por el autor. Los datos poblacionales fueron tomados en 2002, cuando se formaron los 9 distritos. Según estimaciones del municipio, la población actual de la ciudad de El Alto acerca a un millón de habitantes. Como se puede ver en este cuadro, el distrito nueve no corresponde a el área urbana—tiene apenas un habitante por cada seis hectáreas—y por tanto no está representado en la FEJUVE.

¹³⁸ García Linera, Álvaro. *op. cit.*, p. 600.

otro del sur, y las dos regiones toman turnos teniendo un representante en la presidencia. Los demás dirigentes del Comité Ejecutivo son nombrados por el presidente bajo el requisito de que cada distrito tiene representación en el comité proporcionalmente al número de zonas que tiene. Las secretarías incluyen temas de importancia local como Hacienda, Deportes, Vivienda; y de importancia trascendental también como Asuntos Internacionales, Conflictos, Participación Popular, para dar algunos ejemplos. La Secretaría de Conflictos es la entidad que estuvo a cargo de coordinar las movilizaciones sociales de 2003 y 2005.

La distribución de poder entre las juntas vecinales y el Comité Ejecutivo de la FEJUVE ha pasado por una serie de transformaciones, dependiendo en alto grado de la presencia o no de alianzas o lazos corporativos entre los dirigentes de estas instancias y la alcaldía o partidos políticos. Aunque el Estatuto Orgánico de la FEJUVE estipula que esta organización es cívica y debe de mantenerse autónoma de la política partidaria, la formación de alianzas y relaciones corporativistas ha sido un elemento importante del funcionamiento de la FEJUVE, especialmente a partir de 1989.

Como describe Quisbert, la internalidad política de la FEJUVE aumentó durante las administraciones de la CONDEPA entre 1989 y 2000. Por primera vez desde la caída del Estado populista del MNR en 1964, los vecinos alteños disfrutaban la posibilidad de ejercer poder político mediante lazos con actores estatales. Según Quisbert, la participación política paradigmática de los alteños en este periodo seguía un modelo clientelista de intercambio de los votos en cambio a la dotación de recursos del municipio. Aún más, presidentes de juntas de vecinos y miembros del Comité Ejecutivo de la FEJUVE empezaron a aprovechar de su prestigio para solicitar puestos en el municipio. Este estudio de caso analiza el papel que la FEJUVE ha jugado en la participación política de sectores indígenas de El Alto a partir de 1989, el año cuando esta organización empezó a adquirir una identidad política basada en su relación con partidos políticos populistas.

Como es la norma para este tipo de transformación, el aumento en el acceso a los actores del Estado venía acompañado con una pérdida de la autonomía de las juntas vecinales de identificar sus propios intereses y sus estrategias de movilización. Dice Quisbert:

Tanto la COR como FEJUVE perdieron durante muchos años la autonomía orgánica, al convertirse en espacios de formación de lealtades políticas por parte de clientes aspirantes que conformaron facciones verticales en torno a diferentes caudillos vinculados al poder comunal. Las organizaciones gremiales y vecinales se convirtieron en un mercado político donde operaron clientes vinculados a diferentes corrientes políticas, con intereses particulares, que podían obstaculizarse entre ellos, y hasta excluirse, pero también podían cooperarse entre sí en busca de soluciones comunes.¹³⁹

Aquí vemos que la adopción del modelo clientelista de relación con la alcaldía y los partidos políticos afectó el tipo de intereses colectivos que correspondían a la actividad política de la FEJUVE. Como era el caso con la incorporación corporativista de las comunidades indígenas y el sindicato minero en el Estado MNRista, las juntas vecinales se concentraban más en la obtención de prebendas en el corto plazo que en su interés más profundo de superar la discriminación étnica y económica institucionalizada. Este posicionamiento resultó en la dotación por la alcaldía de inversiones pequeñas en infraestructura, como parques o escuelas, o servicios básicos, como recolección de basura en vez de transformación estructural en el sistema de representación política. La tendencia de optar por la prebenda inmediata también socavó a campañas por juntas vecinales en zonas más periféricas de El Alto de presionar a la alcaldía o al gobierno central por la construcción de sistemas de agua potable y alcantarillado, las necesidades básicas más urgentes para muchos vecindarios.

III. Los Efectos de la Ley de Participación Popular

La Ley de Participación Popular (LPP) o Ley 1551, fue una reforma estatal que afectó contundentemente al funcionamiento de las juntas vecinales y la FEJUVE-El Alto. Ratificada en 1994, bajo el primer periodo presidencial de Gonzalo Sánchez de Lozada, la LPP otorgó autonomía sobre presupuestos locales a organizaciones de la sociedad civil como comunidades rurales indígenas y juntas vecinales. Según Donna Lee Van Cott, los objetivos de la LPP fueron la descentralización del poder estatal y el empoderamiento de comunidades indígenas de gobernarse autónomamente de acuerdo con sus prácticas

¹³⁹ Quisbert Quispe, Máximo. *op. cit.*, p. 71.

culturales originarias.¹⁴⁰ Estas entidades, reconocidas como Organizaciones Territoriales de Base (OTBs), fueron dotadas el poder de manejar un presupuesto para proyectos locales y también de ejercer control social sobre el gobierno municipal por parte de nuevamente formados Comités de Vigilancia. En áreas rurales, nuevos municipios fueron formados para cumplir con el papel las OTBs. En El Alto, los ocho distritos urbanos adquirieron “personería jurídica,” el requisito para formalizarse como OTBs. A pesar de los numerosos defectos en la implementación de esta ley —en muchos lugares los fondos necesarios nunca fueron designados para los presupuestos de las OTBs— la LPP fue adoptada en El Alto en el proceso de la incorporación de la FEJUVE en la alcaldía.

El hecho de que El Alto fue la ciudad boliviana que más plenamente implementó la LPP es atribuible a que El Alto conserva muchas características de áreas rurales en la organización social de su población. Como ya hemos visto, los diferentes barrios de El Alto corresponden en alto grado a comunidades indígenas y mineras del Altiplano. La LPP tuvo dos impactos importantes para el funcionamiento de la FEJUVE y las juntas vecinales. Primero, con una nueva relación institucionalizada entre las juntas vecinales y los subalcaldes de distritos, el puesto de presidente de zona adquirió una nueva relevancia política. Segundo, el Comité Ejecutivo de la FEJUVE ya no monopolizaba las redes corporativas con la alcaldía, impulsando los altos dirigentes de la FEJUVE de buscar otras causas políticas para adoptar. Más adelante demuestro que este segundo impacto permitió que la FEJUVE se involucrara más en movimientos nacionales, culminando en la Guerra del Gas de 2003 y la formación de una alianza con el Movimiento al Socialismo (MAS), el partido político de Evo Morales.

La eficacia de la LPP en la representación de los intereses de los vecinos alteños es sujeta a interpretación. En la perspectiva de organizaciones de protesta como la COB y la CSUTCB, la LPP representó un intento de la administración de Sánchez de Lozada de cooptar a dirigentes comunitarios en el mismo modelo del corporativismo estatal de MNR en los cincuenta y sesenta. Según Van Cott, en el debate público y en la prensa, la LPP fue debatida en referencia al levantamiento zapatista en Chiapas del mismo año.¹⁴¹ Sánchez de Lozada insistió en que la ley fue la medida necesaria para evitar una rebelión

¹⁴⁰ Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000, p. 169.

¹⁴¹ Van Cott, Donna Lee. *op. cit.*, p. 165.

indígena como la de Chiapas. Dirigentes sociales respondieron que la LPP intentaba construir un sistema represivo de clientelismo y cooptación de sistemas políticos autónomos como el PRI había hecho con la Confederación Nacional Campesina y el Instituto Nacional Indigenista. En El Alto la LPP permitió las juntas vecinales diseñar sus Programas Operativos Anuales (POAs) para asignar dinero del municipio. Sin embargo, según el estudio de la FEJUVE coordinado por Álvaro García Linera, la LPP reforzó y extendió la cooptación de dirigentes vecinales porque los partidos políticos ejercían la capacidad de “viabilizar u obstruir” los proyectos diseñados en los POAs en el consejo municipal o en el Parlamento, dando preferencia a los proyectos de barrios cuyos dirigentes habían aliado con ellos.¹⁴²

Cuando el monopolio de la CONDEPA sobre la alcaldía alteña se destrozó en 2000, José Luís “Pepe Lucho” Paredes, un político local muy conocido del Movimiento Izquierdista Revolucionario (MIR) lo reemplazó con su propia administración corporativista-populista. En 2000, la administración de Paredes impulsó un nuevo modelo de cooperación con las juntas vecinales por parte de la Ley Municipal 2028, una reforma municipal que institucionalizó la participación política de los presidentes de zona. Bajo esta nueva política, los subalcaldes, nueve dirigentes de la alcaldía asignados a cada distrito de la ciudad, eran elegidos entre los presidentes de zona de las juntas vecinales en sus distritos. Anterior a esta reforma, los subalcaldes fueron nombrados por el alcalde. Según críticos de este modelo, esta reforma extendió el alcance del clientelismo de la alcaldía alteña; ahora la cooptación de dirigentes vecinales no se limitaba a la dotación de recursos económicos, sino también formalizó la dependencia de los dirigentes a la alcaldía con puestos de trabajo en la alcaldía. Sin embargo, muchos dirigentes atestiguaron que este sistema les permite ejercer influencia en la alcaldía en un grado que nunca habían disfrutado anteriormente, facilitando la adquisición de recursos para sus distritos.

Al nivel de los distritos, la satisfacción con el nuevo sistema de elección de subalcaldes ha variado marcadamente. Es obvio que el sistema haya resultado en un acercamiento de la política municipal con las juntas vecinales. En algunas experiencias, esta relación resulta en la autonomía local de los vecinos de tomar decisiones y ejercer

¹⁴² García Linera, Álvaro (coord.). *op. cit.*, p. 603.

vigilancia de sus representantes políticos. En otros relatos, los subalcaldes fueron cooptados por la alcaldía y ayudaron en el proceso del ejercicio de control de arriba debajo de la alcaldía sobre los vecinos. Dirigentes de la FEJUVE entrevistados registraron las siguientes percepciones de la eficacia de sus subalcaldes:

“Los subalcaldes son unos mensajeros del alcalde en los hechos. Todo lo que dice el gobierno municipal, el subcalde lo aplica. Entonces no tienen poder de decisión. No manejan dinero. Han prometido cada año que van a manejar dinero, pero nunca manejan.”¹⁴³

“El subcalde no se mete con la FEJUVE ni con la COR, con nada. Está netamente a trabajar en el distrito. Tiene que atender a sus presidentes (los presidentes de zona) porque lo han elegido a él.”¹⁴⁴

“(El sistema) ha sido muy eficaz. En mi distrito hemos tenido ya cinco subalcaldes. Y al tener los cinco subalcaldes hemos visto que hacen mucho delante de mi distrito. Y eso incluye que con el actual subcalde nosotros nos estamos desconcentrando de la basura de El Alto. Lo va a manejar solamente el distrito cuatro, en manejo de la limpieza del aseo urbano. Nuestro subcalde es muy eficiente...trabaja muy de cerca con su pueblo.”¹⁴⁵

Lo que demuestran estas citas es que la eficacia de un subcalde está medida por su capacidad de conseguir dinero y proyectos de la alcaldía para sus zonas. Debe reunirse regularmente con los presidentes de zona de su distrito para estar atento de sus necesidades, y para luego cabildear por ellos con la alcaldía.

La elección de subalcaldes por los presidentes de zona —dentro de candidatos de ellos mismos— tiene la potencial de asegurar que el subcalde sea una persona comprometida a cumplir con los intereses de su distrito. Porque las subalcaldías nunca fueron dotadas los presupuestos estatales como fue estipulado por la LPP, el subcalde también tiene que mantener una relación amistosa con la alcaldía, ubicándolo en una situación delicada. La probabilidad de que un subcalde conserve la lealtad de sus vecinos y avance en la política depende de su capacidad de mantener un equilibrio entre las necesidades de su distrito y las exigencias del alcalde. Oficialmente, el órgano a cargo de asegurar este cumplimiento es el Comité de Vigilancia, el grupo de representantes de

¹⁴³ Jorge Chura, entrevista, 2 mayo del 2008, El Alto, Bolivia.

¹⁴⁴ Adolfo Puma, entrevista, 21 abril del 2008, El Alto, Bolivia.

¹⁴⁵ Mercedes Condori, entrevista, 22 abril del 2008, El Alto, Bolivia.

zonas que es autónomo de la FEJUVE y tiene la autoridad de despedir al subalcalde. La diversidad extrema de las experiencias con los subalcaldes demuestra que la eficiencia de los Comités de Vigilancia varía por distrito.

La imposición de esta nueva dinámica entre la FEJUVE y la alcaldía de El Alto resultó en una disminución en el papel que la alta dirigencia de la FEJUVE tomaba en la negociación con la alcaldía de El Alto por recursos y servicios. Ahora más libres de estas responsabilidades y los efectos destructivos del clientelismo del CONDEPA, el Comité Ejecutivo de la FEJUVE estaba dispuesto a movilizar en apoyo a otras causas que trascendían a las necesidades inmediatas de los alteños. Este cambio correspondió con el despertar político de sectores populares e indígenas al nivel nacional. En 2000, dos movilizaciones populares —la marcha de indígenas del pueblo altiplánico de Achakachi en contra de la Ley INRA y la Guerra del Gas en la ciudad de Cochabamba— marcaron el inicio del movimiento nacional anti-neoliberal. Como hemos visto, la composición social de El Alto posicionó bien a esta ciudad a ser el escenario para los levantamientos sociales de 2003 y 2005, aglutinando las experiencias y las demandas de las poblaciones indígenas, mineras y obreras del Altiplano. Por medio de esta transformación, la FEJUVE fue la organización adecuada para coordinar las marchas, protestas y bloqueos que ocurrirían porque representaba un microcosmo de las diversas poblaciones marginadas que componían a la nueva multitud revolucionaria. La llegada del MAS como el partido unificador de la izquierda boliviana abrió la posibilidad para la construcción de una nueva alianza entre la FEJUVE y un partido político.

IV. La FEJUVE en el Contexto del Movimiento Indígena Boliviano

Antes de analizar al papel de la FEJUVE en el movimiento indígena boliviano, es importante notar que esta organización no se define a sí mismo como una entidad indígena. De acuerdo a su estatuto orgánico, FEJUVE es una organización cívica, cuyo estándar de membresía es ser propietario de una residencia en El Alto; no refiere a cultura o etnicidad. Además, muchos dirigentes de la FEJUVE y los vecinos que la componen no manejan el discurso de lo indígena como parte de su ideología política. Aunque según el

censo de 2001, 81 por ciento de la población alteña afirmó ser indígena¹⁴⁶, en el ámbito político-social, muchos niegan que la identidad étnica sea una característica determinante de su afiliación política o su participación en organizaciones sociales como la FEJUVE. En entrevistas con dirigentes de la FEJUVE, varios reconocieron su procedencia de una comunidad “india,” “indígena” o “campesina.” (Estos términos fueron usados casi intercambiablemente.) Algunos creían que la inmigración a la ciudad los convirtió en mestizos. Otros afirmaron la adopción de una nueva identidad de lo indígena urbano. (Las palabras “cholo” y “chola” eran usadas sin una connotación negativa.) En la ausencia de o además de la identidad étnica, algunos dirigentes atestiguaron que su participación política se basaba en una consciencia de su clase social (“pobres,” “clase baja”), otros a sus anteriores profesiones o la profesión de sus padres o esposos (“ex-minero,” “ex-ferrocarrilero”) y otros simplemente a su residencia en la ciudad de El Alto (“alteño,” “vecino”).

A pesar de esta gama compleja de las identidades políticas de sus integrantes, yo veo adecuado hacer referencia a la FEJUVE como una organización indígena por tres razones. Primero, las agrupaciones sociales que han reemplazado a lo indígena, principalmente los mineros y los campesinos, están marcadas con el mismo estigma de inferioridad de lo indígena en la sociedad boliviana. Como explico en el primer capítulo, la formación de la identidad indígena nacional ha sido el resultado de un proceso instigado por elites que históricamente han discriminado a ciertos sectores de la población boliviana en base a una creencia en el carácter primitivo o atrasado de sus culturas originarias. Es innegable que los que se identifican como mineros o campesinos siguen siendo discriminados bajo el mismo patrón del etnocentrismo criollo. Al final de cuentas, estas identidades son variaciones de una identidad boliviana subalterna, y la subalternidad se deriva de la marginación de los pueblos indígenas. Por lo tanto, mientras campesinos, mineros o alteños estén marginados de la sociedad moderna boliviana bajo este mismo criterio, siguen siendo indígenas.

Segundo, la participación de los alteños en las movilizaciones populares del siglo veintiuno los coloca en un movimiento político nacional que tiene la liberación indígena

¹⁴⁶Molina B., Ramiro y Xavier Albó C (coords.). *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz, Bolivia: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2006, p. 75.

como su objetivo central. Aunque muchos dirigentes de la FEJUVE hacen referencia al concepto impreciso de “un proceso de cambio,” todos están conscientes de que la transformación que están persiguiendo no es solamente la ratificación de un nuevo sistema político de la izquierda tradicional, sino aspiran a enmendar la desigualdad institucionalizada de la sociedad boliviana que está basada en una distinción étnica. Es decir, la Revolución de 2003, si se puede llamar así, no fue una transformación basada solamente en la clase social como la Revolución de 1952 porque Evo Morales y sus otros líderes también enfrentaban la marginación de los indígenas del sistema de poder en Bolivia. La participación en estos levantamientos ha imbuido a los alteños con una consciencia política que hace referencia a la identidad étnica y extiende más allá del ámbito local.

Tercero, las identidades políticas de la gente siempre están sujetas a cambiar y a vacilar, dependiendo de la coyuntura. Como demuestra el segundo capítulo, la adopción de las identidades campesina, minera y sindical era reforzada por el MNR en el periodo después de la Revolución, 1952-1964. Estas identidades son tan duraderas que muchos de los hijos de campesinos y mineros todavía se identifican como tales, inclusive los que nacieron en El Alto. Sin embargo, las mismas personas reconocen que “el proceso de cambio” que persiguen implica algo mucho más amplio que sus intereses particulares como mineros o como campesinos. Es cierto que los participantes en las marchas y los bloqueos de 2003 y 2005 no eran parte de un movimiento indígena homogéneo, sino procedían de diferentes formas de vida y mantenían identidades étnicas de todo tipo. Sin embargo, lo que unía a todos era su oposición a la dominación de los sistemas político y económico en Bolivia por una minoría criolla urbana. No obstante si la identidad política de los manifestantes se basaba en la discriminación étnica o la desigualdad de clase, estaban protestando el mismo fenómeno porque la pertenencia a una cultura indígena siempre ha correspondido a la condición de ser pobre y políticamente impotente. Esta es la esencia de “la condición multisocietal” que describe Luis Tapia.

El inicio del ciclo de movimientos sociales en 2000 tuvo un impacto importante en El Alto. “La Guerra del Agua” en Cochabamba en abril de ese año fue una primera experiencia de un levantamiento de clases populares en contra de reformas neoliberales. Este movimiento fue exitoso: después de una serie de protestas, violentamente reprimidas

por el Estado, lograron forzar al gobierno a revocar el contrato que había firmado con Aguas de Tunari, una empresa transnacional, para el manejo del sistema de agua de la ciudad de Cochabamba hasta el año 2039. En el mismo mes, la CSUTCB, bajo el liderazgo de Felipe Quispe, movilizó comunidades aymaras del Altiplano y de los Yungas, la selva paceña, en protestas y marchas en contra de la erradicación de coca, la privatización de tierras bajo la Ley INRA y la privatización de agua al nivel nacional. Estas movilizaciones culminaron en un bloqueo masivo de carreteras en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí en septiembre y octubre.

El efecto inmediato de estas movilizaciones no fue sustancioso, en gran parte porque la alianza estratégica entre Quispe, Morales y Oscar Olivera, el dirigente de la Guerra del Agua en Cochabamba, se quebró cuando Quispe y la CSUTCB entraron en negociaciones con el Presidente Banzer. Sin embargo, las experiencias de 2000 tuvieron dos consecuencias importantes para la creciente oleada de movilizaciones anti-neoliberales en Bolivia. Primero, aunque no hubo una transformación inmediata en el sistema de poder nacional, los movimientos tuvieron éxito en conseguir algunos objetivos puntuales, como el rechazo de la privatización del agua y una disminución en los proyectos de erradicación de coca. Estos logros demostraron que los movimientos sociales tenían la capacidad de presionar al gobierno y de dar una voz a las masas que históricamente no habían sido escuchados por la oligarquía política. Segundo, el alto nivel de coordinación entre grupos de manifestantes en diferentes regiones —el Altiplano, el valle de Cochabamba y los Yungas— y su experiencia compartida de marchar y montar bloqueos ayudó a consolidar un frente regional cada vez más unido de luchadores sociales en el occidente boliviano.

Residentes de El Alto y especialmente dirigentes de la FEJUVE tomaron nota de estos acontecimientos en su alrededor, en muchos casos en sus comunidades de origen. El Alto había servido como el escenario de movilización para los militantes que marcharon desde el pueblo altiplánico de Achakachi en el movimiento de la CSUTCB en abril. Esta experiencia le catalizó a la dirigencia de la FEJUVE a reflejar en las formas en que las reformas neoliberales relacionaban con la situación grave de pobreza, subdesarrollo, desempleo y marginación de los alteños. Junta con la COR y la asociación de gremiales de El Alto, la FEJUVE empezó a identificar las necesidades más urgentes para la ciudad

y las estrategias de movilización que serían más adecuadas para presionar la alcaldía a ocuparse con ellas. En mayo de 2000, vecinos alteños movilizaron una marcha a la alcaldía para demandar la fundación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA).¹⁴⁷ Funcionarios municipales fueron forzados del edificio y la alcaldía fue incendiada en un acto simbólico de protesta en contra de la aparente apatía del Estado frente a la miseria de El Alto.

Debido a la insatisfacción general de las clases populares con las políticas económicas del Estado boliviano, no es sorprendente que las movilizaciones políticas de los alteños empezaron a referirse al neoliberalismo en los años inmediatamente después de la erupción de movimientos sociales de 2000. La inmigración masiva a esta ciudad fue catalizada por el creciente desempleo y pobreza sufridos por los trabajadores en los sectores agrícola y minero. El cultivo de la coca para su venta a narcotraficantes era el fuente de empleo que más había reemplazado a estas otras ocupaciones, pero el Estado boliviano —bajo presión de la Embajada de los Estados Unidos— consideraba la erradicación de las plantaciones ilícitas de coca una prioridad alta. En pocas palabras, la inmigración a El Alto era el último recurso para sectores desposeídos de diferentes regiones del país cuyo descontento colectivo con su situación económica hacía de la ciudad una bomba de tiempo para un levantamiento social al nivel de la Revolución de 1952.

El momento coyuntural llegó en 2003 cuando un conjunto de políticas municipales y del Estado boliviano despertaron el activismo de los alteños. La primera protesta organizada por la FEJUVE y la COR en 2003 fue el paro indefinido y bloqueo de calles del 15 de septiembre en contra de la imposición de impuestos inmobiliarios por la alcaldía. El objeto de la protesta fue la imposición por el alcalde Paredes de los formularios Maya y Paya, destinados a contabilizar el valor de las propiedades inmobiliarias de los alteños. Esta experiencia ayudó a la FEJUVE a desarrollar su capacidad de convocatoria de movilizaciones. Cuando el Comité Ejecutivo tomó la decisión de lanzar marchas y bloqueos, la estructura ya estaba puesta para pasar los órdenes a las más de 500 zonas. La cohesión y la costumbre de activismo comunal dentro

¹⁴⁷ Mamani Ramírez, Pablo. *Microgobiernos barriales: Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. El Alto, Bolivia: Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2005, p. 36.

de cada zona aseguraron que vecinos salieran masivamente a la calle cuando sus dirigentes les llamaban. En este sentido, la movilización de los barrios alteños en 2003 fue tan exitosa porque sus líderes aprovecharon un híbrido de los modelos indígena y occidental de organización social, encarnados respectivamente por la calidad comunal de la convivencia en los barrios y por la cadena de mando vertical de la FEJUVE y la COR.

Después de lograr la revocación de Maya y Paya, los alteños aprovecharon esta inercia para lanzar un movimiento en contra del contrato que el Presidente Sánchez de Lozada estaba negociando para exportar gas natural por puertos chilenos. El 8 de octubre se lanzó un paro general de la ciudad bajo la coordinación de la FEJUVE y la COR. El presidente de la FEJUVE de entonces, Mauricio Cori, estuvo a cargo de una organización enorme de marchas y bloqueos que fue implementada por presidentes de zona en todos los distritos. Los días 9 y 10, las instrucciones de la dirigencia de la FEJUVE pasaron por medio del Comité Ejecutivo a las presidentes de zona quienes estaban a cargo de movilizar a sus vecinos.

En las zonas donde los vecinos no tenían tanto interés en marchar en la calle, fueron obligados a participar por las amenazas de violencia de vecinos de zonas más militantes. En una entrevista con Rosario Torrez, presidenta de una junta vecinal en la Ciudad Satélite, una zona de El Alto considerada de un estatus económico más alto, ella contó que sus vecinos no estaban dispuestos a participar en las marchas hasta que fueron obligados por la amenaza de violencia por alteños más radicales de otras zonas.

En octubre, Satélite ha tardado en salir a las marchas porque una cuarta parte era del NFR, algunos eran MIRistas, algunos eran ADNistas y al final, cuando golpeábamos sus casas, les dijimos que van a venir los compañeros mineros con dinamitas y los originarios a destrozarnos nuestras casas. Entonces, sí salieron. Salieron todos, pero no salieron con consciencia a hacer la marcha, sino salieron a cuidar sus bienes.¹⁴⁸

La participación plena de los vecinos alteños en las marchas de octubre fue el objetivo de los dirigentes. Como dice Torrez, muchos vecinos son militantes de partidos conservadores, especialmente en zonas de clase media, y no se unen al “proceso de cambio” de los movimientos sociales. Sin embargo, en la tradición de las rebeliones

¹⁴⁸ Rosario Torrez, entrevista, 28 abril del 2008, La Paz, Bolivia.

indígenas del Altiplano y las huelgas de sindicatos, la participación de la movilización de octubre fue obligatoria para todos los alteños porque el movimiento se entendía como una acción necesaria para presionar por las necesidades de todos los alteños, sin distinción a sus lealtades políticas personales.

Cuando la movilización de octubre llegó a su máximo auge, el Comité Ejecutivo de la FEJUVE dejó de funcionar como el centro organizador de los alteños militantes. El 11 y el 12 de octubre, manifestantes bloquearon las dispensarías de gas de El Alto y no permitían el transporte de gas o petróleo a La Paz. La reacción del gobierno fue violenta. Bajo ordenes de Sánchez de Lozada, soldados mataron a docenas de personas en varios enfrentamientos para romper el bloqueo y acceder al gas. Según testimonios de los participantes, durante estos días, las marchas fueron organizadas por los vecinos en forma orgánica y horizontal. Tony Condori, un actual diputado del MAS y anterior dirigente de la FEJUVE atestigua que el Comité Ejecutivo de la FEJUVE no fue capaz de encabezar las protestas de 2003, dado al bajo prestigio del entonces presidente Mauricio Cori en los ojos de los vecinos y al carácter orgánico del levantamiento.

(En 2003), la dirigencia del Comité Ejecutivo de la FEJUVE no andaba muy bien. Y las comisiones y la población que había rebasado a todos los dirigentes es quien encabeza al tema de las movilizaciones. Los presidentes (de zona) son los articuladores. Mas allá de lo que dice la prensa, más allá de lo que la propaganda política en su momento hace de que Mauricio Cori fuera el estratega de la movilización de 2003. No es así. Yo he vivido aquello. Yo he sido un presidente. Y justamente, la dirigencia en ese año ha sido rebasada totalmente y las movilizaciones se dieron por una situación hasta natural diría.¹⁴⁹

El 13 y el 14 de octubre, los alteños y sus aliados campesinos y mineros marcharon a la Plaza San Francisco, la plaza principal de la ciudad de La Paz. Según algunas estimaciones, llegaron a ser 100,000 personas ocupando la plaza.¹⁵⁰ Ahora, después de haberse confrontado con la respuesta violenta del gobierno, las demandas de los vecinos se radicalizaron. Para retirar los bloqueos y el paro total de El Alto y La Paz, los manifestantes demandaron la renuncia de Sánchez de Lozada, la anulación del contrato de venta de gas por puertos chilenos, la promesa de nacionalizar la industria nacional de gas, la revocación del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas y la

¹⁴⁹ Tony Condori Cochi, entrevista, 30 abril del 2008, La Paz, Bolivia.

¹⁵⁰ Hylton, Forrest y Sinclair Thomson. *Revolutionary Horizons*. New York: Verso, 2007, p. 114.

convocación de una Asamblea Constituyente para concretizar estas demandas en la Constitución del Estado y para diseñar un nuevo contrato social basado en la interculturalidad. En los siguientes años, este conjunto de demandas, además de la persecución jurídica de Sánchez de Lozada por ordenar el disparo de los militantes, sería conocido como “la Agenda de Octubre.”

En su libro *Microgobiernos barriales*, el sociólogo alteño Pablo Mamani Ramírez describe la movilización de los barrios alteños en Octubre de 2003 como una recreación del sistema de trabajo comunal en el ayllu indígena:

Los barrios se convierten así en un lugar donde se ha hecho revivir la organización comunitaria o propiamente el manejo de la lógica de los ayllus andinos o la lucha de la experiencia minera porque se re-socializa los sistemas de reciprocidad y se ponen en práctica los sistemas de *tumpa* o visita de barrio a barrio; es decir, de casa en casa.¹⁵¹

Además de la coordinación de las marchas y bloqueos mismos, los barrios alteños se organizaron para proveer las necesidades básicas de los manifestantes: agua, alimentación, seguridad física. Desde las bases, construyeron redes de apoyo para proporcionar estos recursos a los alteños y sus aliados campesinos y mineros que ocupaban las carreteras y plazas de El Alto y La Paz.

Después del ataque del ejército a los manifestantes en El Alto y La Paz, Sánchez de Lozada perdió aún más simpatía en la opinión pública. El 15 de octubre, gente de la clase media de La Paz empezó a marchar en la calle en solidaridad con los alteños y para demandar la renuncia del presidente de la república. Un manifiesto firmado por residentes de La Paz e intelectuales afirmaba:

No podemos ser indiferentes ante las muertes, más de sesenta hasta hoy miércoles 15 de octubre. Expresamos nuestra solidaridad con la ciudad de El Alto y con las familias de los que han sido asesinados, tanto en esa ciudad como en La Paz.

Expresamos nuestro repudio ante el gobierno de Sánchez de Lozada, el MNR, sus ministros y todos los partidos de la coalición. Denunciamos la culpabilidad de la clase política, dirigentes de partidos y miembros de Parlamento oficialista que hasta sólo unas horas se cuoteaban el poder.¹⁵²

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵² Manifiesto de paceños simpatizantes, 15 de octubre de 2003. Citado en: Suárez, Hugo José. *Una semana fundamental: 10-18 octubre 2003*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2003, p. 51.

Dos días después, el 17 de octubre, Sánchez de Lozada renunció a la presidencia y escapó del país en helicóptero. Inmediatamente, Carlos Mesa, el vicepresidente, asumió la presidencia y anunció su intención de convocar a una Asamblea Constituyente y un referéndum nacional sobre el procedimiento para la reforma de las políticas para la venta del gas.

Después de esta experiencia, la FEJUVE se preparó para asumir el liderazgo de futuros levantamientos sociales en El Alto. Ahora que había emergido la población alteña como un bloque importante de poder político, el nuevo presidente del Comité Ejecutivo, Abel Mamani, y otros dirigentes de la FEJUVE diseñaron órganos para encabezar futuros levantamientos de las juntas vecinales. Mamani presidió sobre la formación del Equipo de Planificación de Movilizaciones, un grupo de miembros del Comité Ejecutivo que organizarían futuros movimientos. Jorge Chura, un miembro de este equipo, lo describió como “el Equipo de la Agenda de Octubre.”¹⁵³ Bajo el liderzazo de Mamani, la FEJUVE también empezó a dialogar con dirigentes del MAS, el partido político que más eficazmente había logrado encabezar los diversos sectores populares que habían instigado los movimientos sociales desde 2000. Estas acciones señalaron la adopción de una conciencia política nacional por la FEJUVE. Después de haber coordinado con la CSUTCB, el sindicato minero, los coccaleros y otras organizaciones sociales en 2003, la FEJUVE estaba bien posicionada para asumir el liderazgo del próximo levantamiento de las masas de indígenas y clases populares.

El momento para remitir a esta nueva capacidad llegó en 2005 cuando la administración del Presidente Mesa entró en negociaciones para la venta del gas sin previamente responder a las demandas de la izquierda de nacionalizar esta industria. La alianza provisional entre Mesa y el MAS ya se había roto en 2004 porque Morales y otros líderes del MAS estaban insatisfechos con las pocas acciones tomadas por Mesa para implementar la Agenda de Octubre. En enero de 2005, el Equipo de Planificación de Movilizaciones coordinó la segunda Guerra del Agua, una huelga de tres días que presionó por la revocación de los contratos de la provisión de agua en las ciudades de El Alto y La Paz por Aguas de Illimani, una empresa transnacional. Con esta victoria, la

¹⁵³ Jorge Chura, entrevista, *op. cit.*

dirigencia de la FEJUVE se sentía preparada para enfrentar nuevamente las políticas nacionales de venta del gas.

En mayo de 2005, la FEJUVE anunció un paro completo de la ciudad de El Alto y empezó a coordinar marchas y bloqueos de las calles para demandar el cumplimiento de la administración de Mesa con la Agenda de Octubre. Adolfo Puma era el Secretario de Conflictos del Comité Ejecutivo entre 2004-2006 y el líder del Equipo de Planificación de Movilizaciones. Según Puma, en contraste con el levantamiento orgánico de los vecinos en 2003, la movilización de las juntas vecinales en mayo y junio 2005 fue una coordinación “casi militar.”¹⁵⁴ Las juntas vecinales de cada distrito fueron ordenados a concentrar sus protestas en lugares específicos de la ciudad para asegurar que todas las carreteras que pasaron alrededor de El Alto fueran bloqueadas. Durante las marchas y bloqueos, Puma y los otros miembros de su equipo mantenían contacto constante con los presidentes de zona, asegurando que cumplieran con sus órdenes. Carlos Mesa reaccionó a las movilizaciones en forma distinta a Sánchez de Lozada en 2003. Mesa demandó que la policía no se remitiera a la violencia al responder a los manifestantes. Por lo general, las marchas y bloqueos se mantenían pacíficos. Cuando Mesa renunció la presidencia y su reemplazante provisional, Eduardo Rodríguez Veltzé, el presidente de la Corte Suprema de Justicia anunció la convocatoria de elecciones generales, la FEJUVE coordinó el retiro de las calles de los vecinos.

V. La FEJUVE y el MAS en el Contexto de la Política Formal

Después de reunirse con representantes de todos los partidos políticos principales, la FEJUVE formó una alianza con el MAS para apoyar a Evo Morales y sus otros candidatos en la elección que estaba programada para diciembre de 2005. Según Puma durante esos meses, la FEJUVE se mantuvo fiel a su compromiso de no entrar en el partidismo. Insistió en que la decisión de apoyar al MAS fue tomada solamente en base a la creencia de que el MAS y Morales, su candidato para la presidencia, ofrecían la mejor posibilidad para implementar la Agenda de Octubre. Algunos miembros del Comité Ejecutivo cabildeaban por la formación de un “brazo político” de la FEJUVE que hubiera

¹⁵⁴ Adolfo Puma, entrevista, *op. cit.*

sido encargado de negociaciones con partidos políticos y la participación en campañas políticas. Tal entidad nunca se concretó porque Mamani oponía al concepto de la politización formal de la FEJUVE. Sin embargo, esta decisión no implicó el retiro de la FEJUVE del campo político.

Como parte de la alianza entre la FEJUVE y el MAS, este partido comprometió confirmar seis dirigentes de la FEJUVE para ser sus candidatos a diputaciones y uno para senador. Se convocaron elecciones en todos los distritos y se seleccionaron los dirigentes que serían propuestos al MAS para competir por estos cargos en la elección general. Sin embargo, solamente cuatro dirigentes de la FEJUVE fueron confirmados por el MAS para la candidatura a diputado y la candidatura de senador también fue otorgado a una persona externa de la organización. Dirigentes entrevistados contaron opiniones diversas sobre la causa por este incumplimiento. Algunos lo atribuyeron a la tensión entre Mamani y el MAS relacionada con la desilusión de Mamani por no ser confirmado como candidato a la prefectura del departamento de La Paz. Otros alegan que el MAS deshonestamente prometió los mismos puestos a varias organizaciones de la sociedad civil para asegurar su apoyo en las elecciones. Y otros simplemente creen que la falta de confirmación de estos candidatos fue un resultado de un error administrativo por parte de Mamani porque él se olvidó entregar la lista de candidatos hasta la fecha que había sido acordado previamente.

No obstante esta controversia, cuando el MAS ganó la presidencia y una mayoría en la Cámara de Diputados en la elección de diciembre de 2005, era evidente que este partido sería el poder político nacional que más controlaría el futuro del país. La FEJUVE, todavía comprometida a la Agenda de Octubre, simpatizó públicamente con el MAS en la convocatoria de la Asamblea Constituyente y en la nacionalización del gas que el Presidente Morales anunció el primero de mayo de 2006. La continuación de esta alianza fue asegurada por la incorporación de ex-dirigentes de la FEJUVE en el gobierno. Mamani fue nombrado Ministro de Agua y los cuatro diputados elegidos por las juntas vecinales servían como intermediarios entre el gobierno de Morales y la FEJUVE.

Aunque los resultados de la elección de 2005 representaron una victoria para “el proceso de cambio” a que se afiliaba la FEJUVE, su cercanía con el Estado ponía a esta organización en una situación compleja. Tras los primeros cinco años de la década, la

FEJUVE había ido capacitándose para ser una organización social de oposición, capaz de lanzar movimientos masivos para hacer demandas al Estado. Cuando el MAS ganó la presidencia de Bolivia con un discurso de ser “el partido de los movimientos sociales,” apareció una división en la FEJUVE respecto a como se percibiera a la administración de Morales. Un corriente aceptó al MAS como la concretización de sus demandas en el Estado y se comprometió a apoyarlo en todos sus proyectos. En las palabras del Diputado Tony Condori Cochi:

La FEJUVE aglutina a todos los vecinos de la ciudad de El Alto y la mayoría de los vecinos de El Alto están con este proceso de cambio (del MAS), lo cual equivale decir que la FEJUVE y los dirigentes tienen que, de alguna manera, someterse a lo que las bases en este momento están pensando. Quieren el proceso de cambio y sus dirigentes no pueden estar convocando a marchas ni otro tipo de cosas. Lo que les resta es coordinar con el gobierno para que se pueda concretar los objetivos fundamentales de la ciudad de El Alto. En este momento la gente no saldría a marchar contra el presidente porque están identificados con el presidente.¹⁵⁵

Otros dirigentes de la FEJUVE insisten en que esta organización tiene que mantener su estatus cívico y externo para luchar por la representación de los alteños por el gobierno. Proclamó Jorge Chura, otro dirigente del Equipo de Planificación en 2005 que la llamada nacionalización de gas que Morales impulsó en 2006 no fue tan radical como lo que perseguían los alteños en las movilizaciones de 2003 y 2005. Chura también denunció a la administración de Morales por no haber cumplido con sus promesas de invertir fondos del Estado central en la mejora de la infraestructura de El Alto. Dijo Chura:

Al principio, el Presidente Evo estaba bien, pero yo creo que hemos sido maltratados delante de Evo porque él no ha hecho nada para la ciudad de El Alto...Se puede enfrentar (al gobierno de Morales) pero siempre tiene que ser conducido por lo revolucionario.¹⁵⁶

Parecería que los dirigentes de la FEJUVE que tienen identidades políticas basadas en la lucha revolucionaria mantienen la imagen de las juntas vecinales como órganos cívicos de presión. Otros militantes de la FEJUVE, como el Diputado Condori, las perciben en

¹⁵⁵ Tony Condori Cochi, entrevista, *op. cit.*

¹⁵⁶ Jorge Chura, entrevista, *op. cit.*

cuanto a su capacidad de ofrecer poder político a los residentes de El Alto, especialmente ahora que un partido político haya entrado en la presidencia de Bolivia que refleja la ideología de las clases populares.

Después del nombramiento de Abel Mamani como Ministro de Agua en el gabinete de Morales, la FEJUVE eligió a Lazario Ramírez como presidente de la federación por el periodo 2006-2008. A raíz del desacuerdo entre las dos facciones de la FEJUVE, Ramírez presidió un periodo bastante conflictivo. Según algunos dirigentes del Comité Ejecutivo del periodo de Abel Mamani, Ramírez estaba más interesado en consolidar una relación cercana con el MAS que en presionar por los intereses de los alteños. En la opinión de Adolfo Puma, el Secretario de Conflictos durante la administración de Mamani, la cercanía de la FEJUVE con el gobierno ha debilitado a esta organización en los ojos de los vecinos.

Si Lazario Ramírez mañana llama a un paro, ¿le harán caso (las juntas vecinales)?
No le hacen caso. Porque ha perdido credibilidad de los presidentes de las juntas de vecinos.¹⁵⁷

Ramírez continuó, explicando que la cooptación de dirigentes de la FEJUVE por el MAS ha creado divisiones de la organización, especialmente cuando algunos vecinos sienten que no están siendo escuchados por sus dirigentes porque ellos tienen lealtad al partido en vez de a su zona o distrito.

La posibilidad de la cooptación de la FEJUVE por el Estado nacional representa un riesgo muy distinto de la cooptación por el gobierno municipal. La visión de la facción MASista de la FEJUVE es la participación política dual: la presión externa a la alcaldía de El Alto para conseguir recursos locales y la simultánea lealtad a la institución política del MAS para apoyar a la concretización de la Agenda de Octubre. A todos los dirigentes de la FEJUVE que entrevisté, les pregunté como mantenían un equilibrio entre el cabildeo con la alcaldía por sus necesidades locales y su participación en movimientos cuyo objetivo es el cambio revolucionario al nivel nacional. Aunque no todos los dirigentes compartían la misma ideología política, todos afirmaban que las políticas nacionales tenían relevancia para su situación local. La nacionalización del gas no tiene un impacto inmediato en la ciudad de El Alto pero el concepto de la soberanía del Estado

¹⁵⁷ Adolfo Puma, entrevista, *op. cit.*

sobre los recursos naturales refleja una ideología populista que —en el estilo del Estado del MNR— podría también corresponder a un papel más activo del gobierno en asegurar el bienestar de los ciudadanos. Más concretamente, los temas nacionales que componen la Agenda de Octubre —la nacionalización, la Asamblea Constituyente, la no erradicación de la coca— representan el alivio de las reformas neoliberales que muchos alteños culpan por sus situaciones de precariedad económica. Dada la identificación de la FEJUVE con la plataforma política del MAS, el desafío para esta organización es apoyar al partido para extender “el proceso de cambio,” pero a la vez evitar que sus dirigentes sean politizados hasta el punto que prioricen los intereses del partido y su ambición política personal sobre el logro de los objetivos de sus vecinos.

Este capítulo ha analizado la FEJUVE entre los años de 1989 a 2008, la época que corresponde a la inserción de esta organización en los sistemas políticos municipal y nacional. Se puede dividir esta época en tres periodos distintos. Durante el primer periodo, de 1989 a 1999, la FEJUVE fue dominada por su relación corporativa con la CONDEPA, el partido político hegemónico en El Alto. Durante el segundo periodo, de 2000 a 2005 la FEJUVE adquirió una consciencia más profunda de la lucha social y participó en movimientos regionales y nacionales en contra de gobiernos neoliberales. El tercer periodo, de 2006 a 2008 corresponde a los primeros años de la administración nacional del MAS y el faccionalismo que ha surgido en la FEJUVE entre el grupo que quiere aliarse con el gobierno nacional y otro que quiere conservar su estatus independiente. El último periodo representa un momento de transición para la FEJUVE y la resolución de la controversia sobre la alianza con el MAS será indicativa de la posibilidad para este partido de retener la lealtad de las organizaciones sociales que lo apoyaron en su llegada al poder.

Capítulo Cuatro: Las Implicaciones para la Participación Política en América Latina

Hemos visto que organizaciones políticas indígenas en el Altiplano boliviano y el estado de Chiapas han impulsado nuevas formas de participación política en el periodo de las reformas económicas neoliberales. Los capítulos dos y tres demuestran el contexto histórico y dos casos específicos de organizaciones indígenas que interactúan con el Estado en estas regiones. En este capítulo, me gustaría regresar a los conceptos teóricos y la hipótesis presentados en el primer capítulo para llegar a algunas conclusiones sobre las implicaciones de las transformaciones en la participación política indígena. Aunque la hipótesis de esta investigación trata sobre las condiciones estructurales e históricas que hayan permitido la participación política dual de organizaciones duales, también estoy interesado en el concepto de la identidad indígena. En una sección de este capítulo, analizo los cambios en la identidad política de los pueblos indígenas en las sociedades estudiadas y los efectos que estos cambios han tenido para los Estados-naciones de Bolivia y México. Mi intención es tener una perspectiva más amplia y de largo plazo que nos permita considerar los casos estudiados aquí en la perspectiva de la política indígena en América Latina y el papel que puede tomar en las transformaciones democráticas de los siguientes años.

I. Comprobación de la Hipótesis

La hipótesis que presenté en el primer capítulo establece dos condiciones necesarias para el surgimiento de organizaciones indígenas que optan por la participación política dual para conseguir la autonomía política y por mejor representación por sus Estados. La primera condición es la construcción de redes entre comunidades indígenas que permitan la adopción de identidades indígenas que se extiendan más allá del nivel local. La segunda condición es la emergencia de partidos políticos neopopulistas que están dispuestos a incorporar las demandas de los movimientos indígenas en sus plataformas políticas. Como hemos visto, los dos casos de movimientos indígenas en el Altiplano boliviano y Chiapas cumplen con estas condiciones.

La construcción de *redes entre comunidades* fue el resultado de la imposición por los Estados mexicano y boliviano de sindicatos campesinos y también de la influencia de actores externos como congregaciones religiosas y ONGs. Bolivia y México son los dos países de América Latina que más han remitido a sindicatos de campesinos para incorporar a poblaciones indígenas en los sistemas corporativos. Por lo tanto, se puede concluir que la adopción de identidades nacionales por grupos indígenas en México y Bolivia ha derivado en parte de la emergencia de regimenes populistas en periodos posrevolucionarios: el PRI en México y el MNR en Bolivia. En las décadas posteriores, las estructuras de organización política de comunidades rurales fueron utilizadas por misionarios y ONGs para sus propios fines. Por lo tanto, las redes que hoy existen y posibilitan la movilización de grandes poblaciones indígenas se deben a la influencia de una variedad de actores. Sin embargo, los estudios de caso del tercer capítulo demuestran que la mentalidad corporativista —del intercambio de la lealtad política por la entrega inmediata de recursos económicos— ha dejado una huella profunda en la cultura política de las poblaciones indígenas de estas sociedades.

Los órganos corporativos rurales del PRI, el STI, la CNC y el INI, tuvieron un impacto importante en Chiapas, aún en las áreas del estado donde no lograron cooptar a los sistemas políticos originarios. Aunque la Revolución misma nunca llegó a Chiapas, el legado revolucionario, representado por las reformas populistas de Cárdenas, tuvo impactos importantes para los procesos políticos en Chiapas. Entre 1936 y 1950, la imposición del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) por el gobierno del estado de Chiapas, en concordancia con políticas nacionales, introdujo la política institucional del Estado mexicano a muchas comunidades que anteriormente habían estado aisladas del Estado. Durante los años cincuenta y sesenta, el gobierno PRIista monopolizó a las instituciones políticas locales, especialmente en las Tierras Altas de Chiapas, donde las únicas opciones para los dirigentes tradicionales indígenas eran unirse a la Confederación Nacional Campesina (CNC), una entidad estatal, renunciar a su autoridad tradicional o fugarse de sus comunidades. Esta tendencia, combinada con una crisis económica instigó una oleada de inmigración de indígenas tzotziles y tzeltales de las tierras altas a la Selva Lacandona. Para la gente que vivía en los nuevos poblados de la selva, la memoria de la presencia de las instituciones estatales quedaba intacta, pero la experiencia de la

represión de su expresión política autónoma por el Estado también contribuyó a moldear sus percepciones de la política.

En Chilón, el municipio donde se sitúa la organización Yomlej, el Estado PRIista construyó redes incompletas de corporativismo, dejando espacio para que la Misión de Bachajón tomara un papel en la organización política de la población tzeltal de la región. No obstante la presencia fuerte de la Misión, una entidad completamente externa al Estado, los beneficios del modelo político corporativista eran irresistibles para los indígenas de Chilón una vez que hubieran construido una fuerza política poderosa. La alianza que Yomlej formó con el PRD y su entrada en la alcaldía de Chilón no culminó plenamente en la expresión autónoma de la política indígena sino culminó en la repetición por las administraciones PRDistas de la práctica clientelista al estilo de sus antecesores PRIistas. Se puede concluir que la nueva fuerza política indígena ha sido moldeada por las tácticas de anteriores administraciones PRIistas.

Las redes corporativistas que el MNR construyó en el Altiplano boliviano duraron menos tiempo porque el Estado MNRista revolucionario solamente quedó en el poder por doce años (1952-1964). Sin embargo, estas asociaciones estaban tan asentadas en algunas comunidades indígenas que seguían vigentes aún después de la derrota del MNR por un golpe de Estado. El control sobre las asociaciones sindicales más importantes del Estado MNRista, la COB y la CSUTCB, fue tomado por sus dirigentes y éstas fueron movilizadas en oposición a los regimenes totalitarios de los siguientes veinte años, más notablemente en la huelga general de 1979 que contribuyó a la caída de la dictadura de Hugo Banzer.

En los movimientos indígenas del periodo después de las reformas neoliberales, las redes creadas por la CSUTCB y la COB han sido utilizadas para levantamientos sociales, pero el modelo sindical de organización política también fue adoptado por nuevos grupos como los cocaleros y los vecinos de El Alto. Interesantemente, muchos vecindarios de la ciudad de El Alto mantienen correspondencia directa con comunidades indígenas o mineras y sus residentes han recreado las originales maquinarias de movilización política en el ambiente urbano. En el caso de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE), muchos de sus miembros afirman que su consciencia política se deriva de su experiencia o la experiencia de sus familias en la COB o la

CSUTCB. Sin embargo, muchos alteños mantienen la identidad de lo indígena urbano y participan en estructuras políticas —ambas estatales e independientes— que hacen referencia a la situación del alteño: el campesino o minero inmigrado a la ciudad, pero todavía marginado bajo el criterio de la oligarquía criolla. El partido político la CONDEPA, fue el primer actor institucional que eficazmente integró a varios sectores sociales alteños en una fuerza política institucional, pero sus estrategias —la cooptación de dirigentes vecinales y la compra de votos— fueron una repetición de la experiencia de campesinos y mineros durante el Estado MNRista. Además, los momentos recientes de militancia alteña en 2003 y 2005 expresaron demandas nuevas pero remitieron a la experiencia y la memoria que tienen los alteños de activismo en la COB y la CSUTCB.

La segunda condición propuesta por mi hipótesis, la emergencia de partidos políticos que simpatizan con las demandas de los movimientos indígenas, fue cumplida por el PRD en Chiapas y el MAS en Bolivia. Estos dos partidos reavivaron a la oposición izquierdista en sus países y aprovecharon el descontento de los sectores populares con las políticas económicas de los partidos tradicionales. En ambos Bolivia y México, los mismos partidos que habían manejado discursos revolucionarios y redes corporativistas con campesinos y obreros décadas atrás se convirtieron en administraciones de imposición de reformas neoliberales. En ambos países, igual a muchas otras partes del mundo, las reformas neoliberales incluyeron la privatización de industrias estatales, la revocación de políticas económicas proteccionistas y la ratificación de tratados de libre comercio. Para las poblaciones indígenas, estas reformas tuvieron dos impactos: primero, el retiro del gobierno del papel populista y proteccionista puso en riesgo la capacidad de campesinos y obreros de mantener a sus familias, forzando a muchos a emigrar de sus comunidades en busca de trabajo. Segundo, el quiebre en las estructuras sindicales del PRI y el MNR rompió con la co-dependencia institucionalizada que había asegurado la lealtad de las clases populares a estos partidos. En esta coyuntura, surgieron el PRD y el MAS para llenar estos vacíos.

En Chiapas, la aparición del PRD no fue la primera experiencia de un partido de la izquierda que intentaba enfrentar a la hegemonía PRIista en el estado. El Partido Socialista de los Trabajadores (PST) había surgido en los años setenta para liderar grupos de indígenas que lanzaron invasiones de tierra en Chiapas. No obstante el hecho irónico

de que el PST fue una creación del PRI, el PST fue importante porque proporcionó una oportunidad para la población indígena de Chiapas de organizarse políticamente fuera de las estructuras formales del PRI. Cuando el PRD empezó a cobrar importancia al nivel estatal y nacional en la elección de 1988, comunidades indígenas que oponían al régimen PRIista ya tenían la experiencia de movilizarse bajo un partido político. El crecimiento del PRD en Chiapas fue continuo hasta la elección en 2000 al puesto de gobernador de Pablo Salazar de este partido, rompiendo con una larga serie de gobernadores PRIistas.

Indudablemente, la emergencia del PRD en el municipio de Chilón fue un acontecimiento clave que permitió la participación política formal de los indígenas incorporados en la organización Yomlej. Con levantamientos sociales de organizaciones indígenas a su alrededor, Yomlej aprovechó de la presencia del PRD para insertarse en la política municipal con la candidatura de Manuel Gómez a la presidencia municipal en 1996. Desde la perspectiva del PRD, la organización Yomlej le ofrecía la mejor oportunidad de contrarrestar el poder político municipal del PRI. La población indígena de Chilón estaba situada óptimamente para ganar la elección porque ya contaba con una red fuerte que había sido construida por la Misión de Bachajón y aglutinó a más de quinientos comunidades. La llegada del PRD simplemente ofreció a estas comunidades una alternativa para confrontar la hegemonía ladina de su municipio desde adentro de la alcaldía misma.

La emergencia del MAS como un poder político institucional en Bolivia fue un proceso distinto a lo del PRD. Desde su inicio, el MAS encabezaba a los movimientos sociales de Bolivia. Su figura más conocida es Evo Morales, un ex-dirigente del sindicato cocalero que sirvió como diputado en el congreso boliviano a partir de 1997 y candidato para la presidencia en 2002. Por primera vez en 2002, era aparente que el MAS representaba una amenaza para los partidos tradicionales. Una diferencia clave entre este momento y la coyuntura mexicana de 2000 es que el MAS no enfrentaba a la hegemonía de un solo partido, sino los diferentes bloques políticos que habían rotado en la presidencia desde el reestablecimiento de la democracia en 1985 con la ruptura con la dictadura de Hugo Banzer. El MAS era el único de estos partidos que abiertamente oponía a las reformas neoliberales y la intervención estadounidense en Bolivia, cuyo programa más controversial fue la erradicación de coca.

Para la FEJUVE-El Alto, el surgimiento político del MAS fue un acontecimiento con resultados ambiguos. Por un lado, el MAS y Evo Morales representaron la mejor oportunidad para poner en práctica “el proceso de cambio” que perseguía la FEJUVE, incluyendo a la nacionalización de recursos naturales, la resistencia a las reformas económicas neoliberales y el reconocimiento de la autonomía política indígena en la Constitución Política del Estado. Sin embargo, la incorporación de la FEJUVE en el proyecto político del MAS amenazó a la autonomía y la legitimidad que esta organización de vecinos anteriormente disfrutaba como una organización independiente que representaba a los intereses de los alteños *frente al* Estado. Aquí notamos una diferencia clave entre la presencia del MAS en Bolivia y la del PRD en Chiapas. El discurso del MAS insiste en su papel como “el partido de los movimientos sociales” intentando negar la tensión que tradicionalmente ha existido entre organizaciones sociales como la FEJUVE, la COB y la CSUTCB y el Estado. El PRD sirve el papel más de un partido de la izquierda institucional. Cuenta con obreros, campesinos e indígenas como sus seguidores más enérgicos, pero no pretende encabezar a las grandes organizaciones de protesta de México al mismo grado que el MAS en Bolivia. No obstante los riesgos de la politización institucional de la FEJUVE, lo que se puede afirmar es que el éxito rotundo del MAS en las elecciones ha permitido la entrada de la FEJUVE en el Estado boliviano. En la administración de Morales, Abel Mamani el anterior presidente de la FEJUVE fue nombrado el Ministro de Agua y cuatro de los representantes del MAS elegidos a la Cámara de Diputados son anteriores miembros del Comité Ejecutivo de la FEJUVE.

II. Los Movimientos Indígenas Contemporáneos en la Perspectiva Histórica

En el primer capítulo, presenté el concepto de Luis Tapia de la “condición multisocietal” para describir las relaciones entre poblaciones indígenas y mestizos o criollos en Bolivia y Chiapas. Tapia habla del caso boliviano, pero sus observaciones son aplicables a los sectores abigarrados de la sociedad mexicana también. Tapia dice:

El carácter abigarrado de las estructuras sociales hace que en realidad no exista algo así como la sociedad boliviana. Bolivia es un país levantado sobre poblaciones y territorios organizados en diferentes sistemas de relaciones sociales o sociedades. Bolivia es un país multisocietal pero tiene un estado monocultural y monosocietal. Es un estado que corresponde a sólo un tipo de relaciones sociales y dentro de las relaciones sociales modernas corresponde de manera monopólica a la clase dominante y cada vez más a estructuras metanacionales y la presencia de la soberanía de otros estados en la política boliviana.¹⁵⁸

Tapia escribió esas palabras menos de un año antes del levantamiento indígena-popular de octubre de 2003. Seis años después, es oportuno cuestionar si la trayectoria política encabezada por el MAS a raíz de los grandes movilizaciones de 2003 y 2005 sea adecuada para aliviar la condición de desarticulación social y desigualdad económica que Tapia describe.

En el segundo capítulo, hemos visto que, aunque los Estados boliviano y mexicano han experimentado grandes transformaciones en sus casi dos siglos de independencia, un factor permanente ha sido la marginación de las poblaciones indígenas de los sistemas de poder político y económico. Aún más, el aislamiento y la estigmatización de los indígenas tienen sus raíces en el periodo colonial. Esta larga historia de discriminación étnica hace difícil creer que los movimientos indígenas del periodo neoliberal sean capaces de interrumpir a la dominación de las oligarquías criollas.

El análisis histórico de esta investigación se ha enfocado en las relaciones entre poblaciones indígenas y el Estado en el siglo veinte porque ésta ha sido la época de la nacionalización de la identidad indígena. Más importantemente, la incorporación de comunidades indígenas como actores políticos en el Estado central ha sido un fenómeno que corresponde a los periodos pos-revolucionarios en Bolivia y México. La cooptación de dirigentes tradicionales y la construcción de alianzas corporativistas con comunidades indígenas fueron estrategias aplicadas por los Estados populistas del MNR y el PRI para extender el alcance de su influencia y para asegurar la victoria en elecciones. Sin embargo, como vimos en el segundo capítulo, las acciones de las organizaciones de sindicalización estatal —la CSUTCB en Bolivia y el STI y la CNC en México— no

¹⁵⁸ Tapia, Luis. *La condición multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002, p., 14.

perseguían la institución de la agencia política de las poblaciones indígenas sino la utilización de los indígenas para los fines de las élites criollas tradicionales.

Por esta razón, la emergencia de organizaciones políticas indígenas de gran escala en los años setenta y ochenta se puede ver como el primer momento de autonomía política indígena en relación a las instituciones estatales formales. Es decir, por primera vez, las poblaciones indígenas mismas determinaron los términos bajo los cuales tomaron un papel en la política nacional. Con su incorporación en los sindicatos corporativos, la influencia política se extendía más allá del nivel local, pero ahora los dirigentes y militantes indígenas eran libres de definir sus propios intereses y aplicar sus propias estrategias de movilización. En ambos países se convocaron grandes congresos indígenas, el Congreso Indígena de Chiapas en 1974 y los congresos de las organizaciones kataristas en Bolivia en 1978. En años posteriores, organizaciones indígenas de militancia y protesta empezaron a tener influencia en la política nacional. La CSUTCB en Bolivia fue reavivada por Genaro Flores y otros líderes del corriente katarista como una organización autónoma indígena en el Altiplano y en 1982 la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) surgió como una organización aglutinadora de comunidades indígenas militantes del Oriente boliviano.¹⁵⁹ En Chiapas en los años setenta y ochenta, surgieron organizaciones de protesta e invasión de tierra como la ARIC Unión de Uniones (1980) y la OCEZ (1982) en las Tierras Bajas y la CIOAC (1976) en las Tierras Altas.

Estas organizaciones presionaban por la rectificación de las condiciones de colonialismo interno en sus sociedades, pero funcionaban solamente como organizaciones externas. Las poblaciones indígenas de Bolivia y Chiapas todavía no habían participado autónomamente en el Estado. La realización del poder político indígena adentro de los órganos políticos formales sería el siguiente paso hacia la liberación indígena. Los dos estudios de caso del capítulo tres cuentan en detalle las experiencias de organizaciones indígenas que perseguían el poder político formal. El hecho de que lograron derrocar a autoridades políticas de los partidos tradicionales y elegir a personas indígenas a puestos locales —y nacionales en el caso de Bolivia— representa una victoria impresionante en sí misma. Sin embargo, los acontecimientos que

¹⁵⁹ Para más información sobre la CIDOB, ver: García Linera, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2008, p. 215.

siguieron después de estas elecciones demuestran que el logro de la autonomía política indígena es un proceso que requiere cambios mucho más profundos que la victoria electoral. Hemos visto que al nivel local y nacional los nuevos actores políticos indígenas han sucumbido a las prácticas anti-democráticas de sus antecesores.

Para volver al concepto de la condición multisocietal, podemos intentar responder ahora la siguiente interrogación: ¿Podemos afirmar que la institucionalización de la participación política indígena en el Estado con el MAS y el PRD ha facilitado una ruptura en la segregación social de las sociedades boliviana y mexicana? La respuesta sería un “sí” tentativo; es muy temprano aún. Para Tapia, el carácter malicioso de la condición multisocietal descansa en el hecho de que una sociedad —la criolla-moderna-capitalista— monopoliza el Estado y la otra sociedad —la indígena-comunal— queda excluida. A primera vista, la elección de autoridades políticas indígenas tiene que ayudar a resolver esta desigualdad. Pero si el resultado final es la continúa destrucción de las formas de vivir tradicional y la cooptación de dirigentes indígenas por el sistema occidental capitalista, este fenómeno no se puede ver como positivo para la causa de la autonomía indígena. Al final de cuentas, el objetivo no es simplemente *tener* una persona indígena en la posición de poder, sino también *empoderar* a esta persona a abogar por los intereses de los pueblos indígenas y la participación política indígena en base a la identidad originaria.

Pareciera que sería mucho más fácil para el caso boliviano cumplir con este objetivo porque la población indígena de Bolivia se ha unido tras un presidente que proclama valorar a la autonomía indígena. Sin embargo, los antagonismos entre grupos étnicos siguen obstaculizando a este proyecto. El sector criollo todavía ejerce una influencia política y económica preponderante en Bolivia y la estrategia de Evo Morales tiene que incluir a la promoción de consenso entre grupos que tradicionalmente no han dialogado. Éste es un prerrequisito para la futura impulsión de la Agenda de Octubre.

En comparación, la ruptura con la marginación política de los indígenas en Chiapas sigue siendo un proyecto de mayor grado al nivel local o municipal. Aunque el PRD ofrece a algunos grupos de indígenas —como los Tzeltales de Chilón— la oportunidad de participar en el Estado, los líderes del partido al nivel nacional y estatal no manifiestan un discurso que coloque la liberación de los indígenas como una prioridad

central. Además, las experiencias más extensivas de autonomía indígena, las comunidades zapatistas siendo el caso más conocido, existen completamente afuera de los órganos del Estado. El incumplimiento del gobierno con los Acuerdos de San Andrés y el quiebre en comunicación entre el EZLN y el Estado mexicano dejaron a esta organización completamente afuera de la participación política formal

A final de cuentas, sería precipitado sugerir que el surgimiento de la participación política dual por los grupos indígenas de Bolivia y Chiapas ofrezca la mejor posibilidad para romper con el ciclo de la condición multisocietal. Lo que sí se puede afirmar es que éste representa el inicio de una nueva época en la evolución de los movimientos indígenas en América Latina. Existen causas para optimismo: el simple valor simbólico de la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia y Manuel Gómez como presidente municipal de Chilón implica un avance en el tema de los derechos indígenas. Es innegable que la incorporación de poblaciones indígenas en los sistemas políticos de Bolivia y México haya tenido algunos resultados negativos como la cooptación de líderes originarios y la disolución de estructuras políticas comunales.

Sin embargo, la alternativa —la exclusión de los pueblos indígenas del Estado— sería aún más dañina para los prospectos para la autonomía indígena. Esto es porque las decisiones que toma el Estado como la privatización de tierra y recursos naturales, la ratificación de tratados de libre comercio y la administración del sistema de justicia criminal afectan a las comunidades indígenas en formas importantes. Una vez que esté reconocido que los pueblos indígenas pertenecen a los Estados-nación, un paso esencial para facilitar la igualdad de derechos políticos es el apoyo a la participación política de los indígenas en el Estado. Sin embargo, el prerrequisito para la participación de los pueblos indígenas en el Estado es la inclusión de las culturas políticas en la interpretación general de “la nación.”

III. ¿Qué Nos Muestran estos Movimientos sobre la Identidad Indígena?

El proceso de redefinición de la nación en países con poblaciones indígenas grandes como Bolivia y México contempla dos transformaciones distintas. Las comunidades indígenas tienen que adquirir la conciencia nacional y los otros sectores de

la sociedad tienen que reconocer que la nación incluye a una diversidad étnica que se extiende más allá de los criollos y los mestizos. Cuando hablo aquí de la nación multiétnica, me estoy refiriendo al concepto de Chatterjee de la nacionalidad externa, la que corresponde al Estado-nación. Es posible —y esencial en una sociedad libre— que la nacionalidad externa coexista con la nacionalidad interna, la cual hace referencia a la identidad étnica o cultural. Por lo tanto, la inclusión de grupos indígenas en el Estado formal solamente puede funcionar cuando estos grupos estén incluidos en la nación externa. Esto es el caso porque la participación política es una expresión de la cultura y no un simple acto de votar o pertenecer a un partido político. Yo sostengo que la participación de poblaciones indígenas en el Estado implica una adopción de la nacionalidad externa por estos pueblos, pero el obstáculo que sigue existiendo es que el resto de la sociedad no los acepta como parte de esta nación.

La participación política dual por grupos indígenas es una expresión de las dos nacionalidades porque luchan por el derecho de practicar la cultura originaria (nacionalidad interna) pero operan adentro de los medios del Estado democrático liberal (nacionalidad externa). Este fenómeno difiere de anteriores rebeliones y protestas indígenas que demandaron la reforma de tierras o la autonomía indígena pero sin reconocer a la validez del Estado nacional como una autoridad que les pertenecía. Como resultado, los indígenas que participaron en esos movimientos mantenían identidades que eran más limitadas a la nacionalidad interna, a la exclusión de la nacionalidad externa.

Si la participación política formal de pueblos indígenas refuerza a la agencia histórica de los mismos en vez de destruirla, la nacionalidad interna y la externa se acercan y se entrelazan. Es decir, la identidad cultural o étnica empieza a constituir una faceta de la identidad política nacional y la consciencia política nacional empieza a tomar un papel en la construcción y ejercicio de las identidades culturales. Según Chatterjee, la distinción entre la nacionalidad interna y la nacionalidad externa fue un acto de defensa de sociedades que fueron sojuzgadas por regímenes coloniales. En su descripción de las sociedades poscoloniales, Chatterjee concluye que existe un antagonismo entre dos esferas: la moderna, obsesionada con la adquisición de capital y la adquisición de poder

en el Estado nacional, y la tradicional, interesada en la supervivencia de la comunidad.¹⁶⁰ Chatterjee dice que esta contraposición explica la emergencia de guerras civiles y movimientos secesionistas:

*The modern state, embedded as it is within the universal narrative of capital, cannot recognize within its jurisdiction any form of community except the single, determinate, demographically enumerable form of the nation. It must therefore subjugate, if necessary by the use of state violence, all such aspirations of community identity. These other aspirations, in turn, can give to themselves a historically valid justification only by claiming an alternative nationhood with rights to an alternative state.*¹⁶¹

Aquí, Chatterjee describe el escenario que cataliza en los movimientos nacionales secesionistas. Estos movimientos surgen de la insistencia por las dos sociedades —la dominante y la marginada— de que el Estado-nación debería representar a un solo grupo cultural. Por lo general, los movimientos indígenas de América Latina no han llegado al punto de perseguir la secesión, pero eso sería la consecuencia inevitable si las culturas dominantes siguen promulgando el concepto del Estado-nación homogéneo.

La alternativa al concepto del Estado-nación homogéneo es el Estado-nación multicultural. Si se permite que la nación externa se ensanche para incluir a los usos y costumbres de culturas diversas, el Estado-nación deja de ser el dominio exclusivo de la sociedad moderna. Al principio de cuentas, los Estados nacionales latinoamericanos fueron creados con el propósito de asegurar la superioridad y el privilegio de las oligarquías criollas, constituyendo nuevas formas de colonialismo. Sigue lógicamente que el proceso de descolonización implicaría la unificación de las dos nacionalidades que fueron divididas como consecuencia del imperio, y cuya división fue concretada después

¹⁶⁰ Este concepto es muy parecido a lo de la condición multisocietal de Luis Tapia, con la diferencia de que para Chatterjee, la distinción es más fluida; sujetos subalternos comúnmente vacilan entre estas dos esferas en diferentes ámbitos de la vida. Para Tapia, la condición multisocietal describe una situación de segregación y desarticulación social entre los que pertenecen a la sociedad comunal —los indígenas y campesinos— y los que pertenecen a la sociedad moderna —los criollos y mestizos urbanos.

¹⁶¹ Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, p. 238. *El estado moderno, enterrado así en la narrativa universal del capital no puede reconocer como parte de su jurisdicción ninguna forma de comunidad con la excepción de la forma individual, determinado, demográficamente cuantificables de la nación. Por lo tanto, necesita sojuzgar, aún si requiere la violencia del estado, todas aspiraciones de identidad de la comunidad. Estas otras aspiraciones, en su turno se pueden otorgar a sí mismas una justificación históricamente válida solamente por reclamar una nacionalidad alternativa con derecho a un estado alternativo.*

de la independencia de los Estados-nación latinoamericanos por los regímenes criollos oligárquicos que promulgaban la discriminación étnica institucionalizada.

Además de la distinción entre la nacionalidad interna y la nacionalidad externa, en esta tesis manejo el concepto de la identidad política, en contraposición con la identidad social. Como he discutido, las identidades siempre son múltiples, cambiantes y fluidas. Un concepto de identidad que utilizo extensivamente para esta investigación es el de la identidad política. Esta es la forma en que la gente se identifica cuando participa en los procesos políticos, o la identidad que informa a los intereses y estrategias políticos de una persona o de un grupo. La cuestión de si la identidad política sea individual o comunal varía de acuerdo a la cultura en cuestión. Obviamente, la política siempre es un proceso manejado por grupos de personas: partidos políticos, grupos de interés, organizaciones de la sociedad civil, grupos religiosos, sindicatos, etc. Sin embargo, la identidad política de los ciudadanos de diferentes sociedades puede tomar formas muy distintas.

La pregunta de fondo es: ¿Cómo se entiende el “nosotros” en la actividad política? También, cuándo la gente presiona por el cumplimiento con sus intereses, ¿con quienes más se comparten estos intereses? En la democracia liberal del contrato social, se supone que los intereses esenciales son los intereses individuales. La decisión de entrar en una colectividad es un cálculo político designado a mejorar la posibilidad de obtener los beneficios perseguidos por los individuos que componen al grupo. El otro extremo es el sistema político comunal, donde los intereses de la gente se entienden colectivamente: el bien para cada individuo es equivalente al bien de toda la comunidad. Aunque es común en el pensamiento popular dividir las sociedades del mundo en un grupo de culturas individualistas (los Estados Unidos, Europa occidental, América Latina criolla) y otro grupo de colectivistas (los países del tercer mundo, culturas originarias), la verdad es que las consciencias políticas individual y comunal coexisten en todas las sociedades. Los resultados de esta investigación demuestran que la política indígena puede reflejarse en la consciencia política individual y en la comunal también.

Yo propongo que la institucionalización de la participación política indígena en las estructuras del Estado tiene el potencial de borrar la distinción que siempre ha existido entre las esferas políticas comunal e individual. Si este proceso se maneja con cuidado, esta transformación no implicará la destrucción de las culturas indígenas, sino la

incorporación de las mismas en la consciencia nacional que corresponde al Estado-nación.

Un factor imprescindible para la incorporación eficaz de las culturas indígenas en el Estado es sí o no los pueblos indígenas mantienen la libertad de autodefinirse. Al principio de cuentas, la dualidad del indígena y el criollo fue basada en una distinción impuesta por los colonizadores españoles. La falta de agencia en los sistemas políticos y económicos y las imágenes negativas de “lo indio” mantenidas por las elites criollas y mestizas hicieron que lo indio siempre haya sido una categoría sobrepuesta desde afuera, desde los círculos de poder criollo. En la construcción de colectividades indígenas más grandes, las poblaciones indígenas han reafirmado sus identidades, tomando agencia en su identificación. La autodefinición positiva y el reemplazo del estigma son centrales para la autodeterminación de los pueblos indígenas. Por eso, el acto de participar en un movimiento cultural es la afirmación de una imagen positiva de la identidad colectiva propia. Como dice Luis Villoro, “(l)a búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismos, que podamos oponer a la mirada del otro.”¹⁶²

La participación autónoma en el Estado de personas que representan colectividades indígenas es un paso más hacia la autodeterminación indígena. Y la autodefinición de lo indígena se fortalece por parte de la construcción de identidades políticas indígenas amplias que se basan en la lucha común por los intereses colectivos. Además la identificación de temas nacionales que corresponden al bienestar de poblaciones indígenas, como los intereses encuadrados en la Agenda de Octubre o los Acuerdos de San Andrés, señala la incorporación de la nacionalidad externa en las consciencias políticas de las nuevas colectividades indígenas. Por esta razón, se puede decir que este tipo de movimiento no solamente implica la militancia de la autonomía indígena, sino la adopción por sectores indígenas de identidades políticas nacionales.

En términos de formación de identidades colectivas, movimientos indígenas que se comprometen a la participación política dual tienen más potencial para forjar identidades colectivas duraderas que los movimientos sociales completamente externos. Ya hemos visto en el primer capítulo que la participación en movimientos políticos puede

¹⁶² Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, DF: Paidós, 2006, p. 67.

crear o reforzar a identidades sociales mantenidas por grandes grupos de la población. La cooperación de diferentes comunidades en las mismas expresiones culturales o campañas políticas agrega más peso a la sensación del “yo colectivo.” Por eso dice Villoro que “(l)a cultura nacional obedece a un movimiento circular. A la vez que trata de expresar la nación, la crea.”¹⁶³ Sin embargo, los actos políticos externos como protestas y marchas difícilmente resultan en la construcción de colectividades sociales duraderas porque carecen de un proyecto constructivo común. Es bastante fácil lanzar un movimiento de oposición a un régimen político represivo, como lo que pasó en la Huelga General de 1979 en contra de la dictadura de Banzer en Bolivia. Sin embargo, como René Zavaleta concluye, este movimiento no pudo construir una alianza duradera de las clases populares porque los diferentes sectores sociales que participaron en la huelga —los obreros, los mineros y los campesinos— manifestaban identidades culturales diversas y tenían intereses políticos y económicos distintos.¹⁶⁴

En contraste, las grandes movilizaciones indígenas de Bolivia y México en el periodo neoliberal no solamente se han opuesto a actores del Estado, sino también han propuesto proyectos políticos alternativos. Estos movimientos establecen una conexión entre lo local y lo nacional; la movilización de los mismos depende de la conscientización de los participantes sobre las políticas gubernamentales y condiciones estructurales nacionales e internacionales que les afectan. Organizaciones de indígenas en toda América Latina comparten algunas posturas políticas básicas: la no privatización de tierras, la conservación ecológica, la nacionalización de las industrias de recursos naturales, la resistencia a los tratados de libre comercio y el reconocimiento constitucional del derecho de conservar los usos y costumbres originarios. La adopción de esta ideología permite a los movimientos indígenas sumergirse en las facciones izquierdistas de sus países. En la Guerra del Gas de 2003, por ejemplo, la alianza entre indígenas, obreros, mineros, cocaleros y alteños no fue una decisión de conveniencia basada en el hecho de que todos se oponían a la administración de Sánchez de Lozada, sino la unificación de un bloque político que compartía a los intereses políticos al nivel nacional. Se puede sumar que los

¹⁶³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁴ Una discusión del análisis de Zavaleta de la Huelga General, o “las masas en noviembre” aparece en: Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002, p. 259.

diferentes sectores sociales que movilizaron tras la Agenda de Octubre han adquirido una nueva identidad política, lo indígena-popular.¹⁶⁵

Por esta razón, actores externos como las ONGs o la iglesia —y también los partidos políticos— juegan un papel importante en apoyar a estos movimientos. Ésta es una suposición central de la hipótesis de esta investigación. Las redes que fueron formadas entre comunidades indígenas por los sindicatos estatales corporativos, las congregaciones religiosas y organizaciones de la sociedad civil no son simplemente vías de comunicación, sino también lazos de conscientización política o construcción de identidades políticas inclusivas. Para algunos críticos, la presencia central de estos actores externos hace cuestionable el carácter autónomo de los movimientos indígenas. Es cierto que una organización como Yomlej deriva su estructura organizativa y una gran parte de su ideología política de su relación con una entidad que no pertenece a su cultura originaria, en este caso, una misión jesuita. Sin embargo, es poco realista suponer que los pueblos indígenas tengan una existencia aislada, sin la influencia de actores ajenos a sus culturas. Las identidades social y política de los Tzeltales evolucionan y en la actualidad, la presencia de la iglesia católica es una característica central de muchas comunidades tzeltales. Despreciar a la iglesia como una influencia “poco auténtica” en la cultura tzeltal sería negar el derecho de los Tzeltales a optar por la transformación en sus propias formas de vida.

La construcción de nuevas identidades políticas es un proceso que toma lugar en el transcurso de transformaciones graduales, pero hay determinados momentos de unificación, lo que Zavaleta llama “los momentos constitutivos de la nación.”¹⁶⁶ Durante la época que estudio en profundidad en este trabajo —el periodo después de las reformas económicas neoliberales— han pasado momentos importantes de construcción de identidades políticas por parte de la unificación de diversos sectores sociales. En el Altiplano boliviano, se puede referir a una serie de grandes movilizaciones de los indígenas y las clases populares en 2000, 2003 y 2005. En Chiapas, algunos momentos comparables fueron la Marcha Xi’Nich de 1992, el levantamiento zapatista de 1994 y la

¹⁶⁵ Zavaleta introduce el concepto de lo nacional-popular en Bolivia en su libro que analiza la construcción histórica de esta agrupación social: Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México, DF: Siglo XXI Editores, 1986.

¹⁶⁶ Zavaleta, René. *El estado en América Latina*. La Paz, Bolivia: Los Amigos del Libro, 1990, p. 180.

marcha zapatista a la Ciudad de México en 2001. Aún para las comunidades que no participaron en estas movilizaciones, estos momentos contribuyeron al surgimiento de un ambiente general de militancia política indígena. Como hemos visto en esta investigación, estos levantamientos respondieron a una serie de condiciones que iban concretizándose por el transcurso de la formación de los Estados-nación latinoamericanos. Además, la participación de diversas comunidades en estos movimientos ayuda a concretar sus identidades porque la experiencia de militar juntos crea y consolida nuevas sensaciones de pertenencia a la nación indígena.

IV. Las Implicaciones más Profundas de los Movimientos Indígenas Contemporáneos

Una interrogación de base que ha informado a esta investigación es sí o no el nuevo fenómeno de la movilización indígena —lo que yo denomino la participación política dual— es esencialmente diferente de movimientos indígenas anteriores. La postura alternativa sería que la participación de grupos indígenas en el Estado es simplemente una nueva estrategia para lograr los mismos objetivos de siempre: la libertad de vivir en armonía con las culturas originarias y el reconocimiento de la soberanía de sistemas políticos tradicionales. Yo afirmo que las transformaciones en la participación política de los grupos indígenas en América Latina son más profundas que un simple cambio de estrategia. En este capítulo, he demuestro dos tipos de evidencia para esta aserción: primero, los movimientos indígenas contemporáneos se basan en nuevas identidades que incorporan a sectores grandes y diversos de las poblaciones de sus países; y segundo, los participantes en estas movilizaciones adquieren una consciencia política que incorpora a ideologías que toman una posición definida respecto a reformas políticas y económicas nacionales. Vale la pena pronosticar cuales serán las consecuencias de largo plazo de estas transformaciones en la participación política indígena en Bolivia y México.

Primero, valga una advertencia sobre como se entiende el concepto de transformación política o social. En este proyecto, he aplicado un análisis retrospectivo para hablar de los diferentes periodos de interacción entre el Estado y las poblaciones indígenas de estos dos países. Es importante recordar que “las poblaciones indígenas” no

son grupos monolíticos que siempre siguen las mismas tendencias políticas. Además, por conveniencia, los periodos que delinearé en el segundo capítulo corresponden a las fechas de eventos importantes como la elección de nuevas figuras políticas o la movilización de movimientos sociales. No tengo la intención de sugerir que la elección de Lázaro Cárdenas en México o la Revolución de 1952 en Bolivia, para dar algunos ejemplos, hayan correspondido a cambios inmediatos en la relación entre los Estados boliviano y mexicano y los grupos indígenas. La misma advertencia aplica a la época actual. Las formas de participación política indígena que han emergido en Chiapas y Bolivia en las últimas dos décadas no implican un cambio total e inmediato en la identidad indígena o el equilibrio de poder en estos países. Lo que estoy destacando son nuevas tendencias en la participación política indígena y las consecuencias probables que tendrán para sus sociedades.

Aunque sostengo que tanto la población indígena del Altiplano boliviano como la de Chiapas han transformado las normas de la participación política indígena en formas importantes, reconozco que las fuerzas sociales indígenas son muy distintas en los dos casos. Un punto importante de comparación entre los movimientos indígenas del Altiplano boliviano y Chiapas es el nivel de cohesión que han adquirido los grupos políticos que se han formado en el transcurso de estos levantamientos. Podemos remitir a los conceptos al pensamiento de René Zavaleta que revisé en el primer capítulo para elucidar esta comparación. Zavaleta usa el concepto gramsciano del bloque histórico y el concepto de la masa en movimiento para analizar a las tendencias en la participación política de sectores subalternos en América Latina. Luis Tapia cita a Antonio Gramsci y René Zavaleta para distinguir entre los conceptos de la masa en movimiento y el bloque histórico. Dice Tapia,

La masa es una de las formas de aparición y de existencia de un bloque histórico. La masa no es una condición permanente de existencia de las formas de articulación de los sujetos sociales que se dan en la construcción de un bloque histórico. La masa es algo que sobre todo se constituye en las coyunturas de crisis. Zavaleta define masa del siguiente modo:

La masa es la sociedad civil en acción, o sea, un estado patético, sentimental y épico de unificación (Zavaleta, René. “Cuatro conceptos de la democracia,” p. 27).¹⁶⁷

En vez de “bloque histórico,” yo utilizo el término “bloque político” porque quiero hacer referencia a un concepto ligeramente diferente del que utilizan Gramsci y Zavaleta. Para estos pensadores, el “bloque histórico” se refiere a una alianza entre sectores sociales que presionan por un cambio estructural importante en las relaciones de poder de su sociedad. En cambio, el bloque político al que yo hago referencia es una alianza de sectores sociales que conforman un poder definido en el sistema político estatal, aunque este concepto es parecido porque yo interpreto un bloque político como un grupo capaz de instigar cambios sustantivos en la estructura del Estado.

Explico en las siguientes secciones que la fuerza indígena-popular de Bolivia constituye un bloque político porque ha logrado concretar su presencia en el Estado nacional por parte de su participación en el partido político MAS. En cambio, los pueblos indígenas de Chiapas han unificado en masas en movimiento en determinados momentos como la Marcha Xi'Nich o el levantamiento zapatista, pero no han logrado construir un órgano consolidado de poder político en el Estado. Por lo tanto, no se puede hablar de estos pueblos como parte de un bloque político al nivel regional o estatal. Esta conclusión no elimina la posibilidad de la participación política formal de gente indígena; el caso de Yomlej demuestra que comunidades indígenas pueden lograr sus objetivos y ejercer poder en el Estado formal. La implicación de esta distinción es que en Bolivia se puede hablar de un proyecto de redefinición del Estado-nación que está tomando lugar desde adentro del Estado. En contraste, varios pueblos indígenas de Chiapas actualmente están practicando la participación política dual, pero bajo la condición fracturada y sin acotar la fuerza necesaria para impulsar cambios estructurales de fondo.

Conclusiones sobre la Participación Política Indígena en el Altiplano Boliviano

Algunos pensadores políticos y mediáticos se refieren a la Guerra del Gas y la toma de la presidencia por Evo Morales como una Revolución Indígena. En mi opinión, esta conclusión es extrema porque el efecto más importante de estos acontecimientos no

¹⁶⁷ Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002, p. 264.

ha sido la transformación estructural en el Estado boliviano, sino la formación de un nuevo bloque político de pueblos indígenas y sectores populares que es capaz de ejercer influencia en el Estado. Esta investigación ha analizado una serie de eventos en la historia boliviana que han contribuido a la construcción de una colectividad indígena nacional: la Guerra del Chaco, la Revolución de 1952, la formación de la CSUTCB por el Estado MNRista y las reformas económicas neoliberales, para destacar los más importantes. Además, hemos visto que los movimientos sociales del Altiplano boliviano desde 2000 incorporaron a sectores sociales que anteriormente tenían muy poco contacto entre sí.

El desafío para este bloque político en construcción es seguir luchando por los cambios estructurales que todos persiguen en el sistema político boliviano, sin disolverse en antagonismos y rivalidades sobre la repartición de recursos o representación de diferentes facciones en el Estado boliviano. Evo Morales proclama encabezar al proceso de cambio que fue impulsado por la Guerra de Gas y las otras movilizaciones recientes. En su discurso, Morales es “el presidente de los movimientos sociales” y por ende, su lógica le lleva a la conclusión de que su administración debe de estar exenta de la presión externa de grupos de la sociedad civil. Es demasiado optimista por parte de la administración de Morales y sus seguidores más leales esperar que la unidad sentida por diferentes sectores indígenas y populares se pueda mantener en vigencia una vez que hayan elegido a un presidente con el mandato de solucionar las condiciones de marginación social y étnica en la sociedad.

En la realidad, este desafío está emergiendo ahora que el periodo de transición a la administración de Morales ha acabado. Pablo Stefanoni describe el primer año de la presidencia de Morales así:

Es habitual observar —pasado el climax de las movilizaciones— fuertes *repliegues corporativos* que constituyen una suerte de normalidad en los sindicatos campesinos, las comunidades indígenas o las juntas de vecinos. De “el gas es para todos los bolivianos” pasamos a “¿dónde está nuestra parte?” (por parte de poblaciones productoras, sindicatos y universidades, hasta policía y Fuerzas Armadas). De “la política debe servir para cambiar el país” saltamos a

“¿por qué no me toca un cargo si yo hice campaña, luché para que gane el MAS?”¹⁶⁸

En la FEJUVE-El Alto, hemos visto el fenómeno que Stefanoni describe. Muchos dirigentes entrevistados registraron descontento con el primer año de la presidencia de Morales. Dijeron que la nacionalización de la industria del gas no fue suficientemente radical, se quejaron de que el MAS no cumplió con su promesa de nombrar a seis diputados de la FEJUVE, denunciaron la ineficacia del gobierno en el manejo de la Asamblea Constituyente y registraron descontento con la escasez continua de recursos estatales para la mejora de la infraestructura en El Alto.

La adopción de una conciencia política nacionalista y la militancia masiva de la población indígena ha tenido consecuencias ambiguas para la administración del MAS, un gobierno de la izquierda. Organizaciones militantes que apoyan al MAS en principio —la FEJUVE, la CSUTCB, la COB— mantienen un equilibrio inestable entre la preocupación con sus intereses particulares y su deseo de contribuir al logro de cambios estructurales. Lo que complica este equilibrio son las historias institucionales y ideologías de estas organizaciones; son esencialmente organizaciones militantes de oposición. Su memoria más fuerte de cooperación con el Estado refiere a los lazos corporativos que tenían con el Estado MNRista entre 1952 y 1964. En el corto plazo, este arreglo tuvo algunas buenas consecuencias para los campesinos, mineros y obreros, pero difícilmente se puede asumir que el corporativismo MNRista fue un periodo de transición a una democracia representativa para los sectores sociales marginados de Bolivia. En contraste, el Estado boliviano en ese periodo fue marcado por un sistema paternalista bajo el liderazgo de presidentes caudillistas como Victor Paz Estenssoro.

Al final de cuentas, la alianza entre organizaciones sociales de militancia y el gobierno de Morales tiene más posibilidades de fomentar una democracia más plena que las que tenía el Estado MNRista posrevolucionario. Esto es porque los eventos que han catalizado en la toma de poder de Morales han otorgado al sector indígena de Bolivia el estatus de actores políticos que tienen que ser reconocidos en cualquier debate político. Por ende, han logrado estatus de un sector reconocido en la nación boliviana. Aunque la

¹⁶⁸ Stefanoni, Pablo. “Bolivia, bajo el signo del nacionalismo indígena: Seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno de Evo Morales,” en *Reinventando la nación en Bolivia*. Monasterios, Stefanoni y Do Alto (eds.). La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2007, p. 31.

rectificación de la desigualdad y la marginación sufrida por la población indígena de Bolivia es un objetivo demasiado ambicioso para la administración de Morales, su estancia en la presidencia tiene el potencial de consolidar la presencia de esta población en el Estado-nación boliviano. La adopción de una Constitución Política del Estado que asegure la representación de los indígenas en el Estado sería un paso adelante en este proceso. Sin embargo, más importante es la incorporación de los pueblos indígenas en el proceso político boliviano como una colectividad de actores cuyas culturas e intereses son tan dignos como los del sector criollo moderno. Este proceso requerirá que el MAS no trate a los pueblos indígenas, los sindicatos y las juntas de vecinos como sus seguidores ciegos, para ser cooptados y manipulados para los fines políticos del partido. Por el bien de la democracia boliviana, las organizaciones de la sociedad civil y los pueblos indígenas tienen la responsabilidad de vigilar al Estado —sea del MAS o de un partido de la derecha— para asegurar que todos los bolivianos tengan la libertad de participar e influir en el funcionamiento del poder político institucional.

Conclusiones sobre la Participación Política Indígena en Chiapas

Los pueblos indígenas de México nunca tendrán la posibilidad de ejercer influencia política al mismo grado que los pueblos indígenas de Bolivia dado al carácter demográfico de su población. Sin embargo, existe la posibilidad de integrar a los pueblos indígenas en la nación mexicana, y aún más en los sistemas políticos de los estados con poblaciones indígenas grandes como Chiapas, Oaxaca y Guerrero. El estudio de caso de Yomlej ha mostrado la movilización de una cantidad grande de comunidades tzeltales para conseguir poder político en el gobierno municipal. La repetición de esta experiencia a una escala más grande es posible y tiene sus antecedentes en organizaciones como el PST, la CIOAC, Xi'Nich y el EZLN. En la coyuntura actual, el sistema partidario en México y en el estado de Chiapas es demasiado rígido para permitir la emergencia de un poder político institucional que representara exclusivamente al sector indígena. Sin embargo, organizaciones como Yomlej podrían tomar un papel instrumental en la construcción de un bloque de poder político indígena estatal, o aún nacional.

El desafío para la construcción de un bloque político indígena en el estado de Chiapas es la fragmentación de los pueblos indígenas que ha sido el legado del sistema

corporativista del PRI. El levantamiento zapatista y la negociación de los Acuerdos de San Andrés contribuyeron a la creación de un grupo identitario indígena que incluía a varios pueblos indígenas de Chiapas. Sin embargo, en los siguientes años este grupo se fraccionó porque fracasaron en concretar en el Estado las reformas políticas y económicas que perseguían. Con el estancamiento de los Acuerdos de San Andrés, los diversos pueblos indígenas ya no contaban con un proyecto común y cayeron en la mentalidad de conseguir recursos inmediatos para sus propias comunidades por parte de invasiones de tierras o la reactivación de redes corporativistas con el Estado PRIista. Algunas comunidades se mantenían fieles a la ideología zapatista, pero su incapacidad de sostener una guerrilla continua les forzó a darse la vuelta hacia adentro, preocupándose casi exclusivamente con la preservación de sus territorios autónomos y la resistencia a la intervención estatal.

Aunque el movimiento zapatista en sí mismo no logró los objetivos inmediatos que proponía, tomó un papel importante en la conscientización de los miembros de diferentes comunidades indígenas sobre su estatus de mutua de marginación bajo un Estado oligárquico. Además, la simpatía de sectores mestizos de la población con la causa de la autonomía indígena —especialmente los universitarios militantes— contribuyó a la formación de una masa política amplia que se oponía a la dominación de comunidades indígenas por el Estado mexicano. Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez dicen que el levantamiento zapatista da razón para optimismo porque rompió con el monopolio del Estado sobre la participación política indígena:

El gobierno mexicano siempre ha visto con desagrado la vinculación de los indígenas con otros sectores de la sociedad mexicana. En su concepción, los indígenas deben estar exclusivamente bajo la tutela y el control del Estado, como en una jaula de hierro. Es la columna vertebral del indigenismo. En Chiapas, durante lustros, se rompió, sigilosamente esa ley de hierro del Estado, dando paso a una fluida y honda relación entre las comunidades y diversos grupos políticos mestizos que terminó por cambiarlos a ambos.¹⁶⁹

La alianza de actores sociales que se formó a raíz del levantamiento zapatista es una agregación de sectores izquierdistas de México y de otros países que apoyan a este

¹⁶⁹ Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez. *México diverso: el debate por la autonomía*. México, DF: Siglo XXI Editores, 2002, p. 67.

movimiento por razones muy distintas. Algunos simpatizaban con la oposición a las reformas neoliberales y los tratados de libre comercio. Otros apoyaban a la causa de la autonomía indígena. Y algunos apoyaban a los zapatistas por ser una fuerza que contribuyó a la caída de la hegemonía del PRI y la transición democrática en México de 2000.

Dado al carácter efímero de esta alianza, no se puede decir que haya culminado en la formación de un bloque político nuevo como pasó con los sectores indígenas-populares en Bolivia. Durante el auge del levantamiento zapatista, lo que se movilizó fue una masa en movimiento con simpatizantes aliados cuyo compromiso con el proceso de cambio que perseguían las comunidades zapatistas fue mínimo. Por lo tanto, en vez de decir que la población indígena de Chiapas haya construido una nueva fuerza política, más bien lo que se puede afirmar es que el objetivo de la autonomía indígena ha sido incorporado en el discurso de la izquierda en México.

La incorporación de Yomlej en el gobierno municipal de Chilón fue posible porque sus seguidores habían adoptado una consciencia política nacional que establecía una conexión entre la autonomía indígena y la ideología de la izquierda nacional. La formación de una alianza con el PRD fue bastante lógica porque este partido representaba casi exclusivamente a la izquierda mexicana en el Estado. Este caso demuestra la importancia de la intervención de un actor externo como la Misión de Bachajón para facilitar la adopción de la consciencia nacional por comunidades indígenas. Mientras las estrategias de incorporación de las comunidades indígenas en el Estado PRIista hayan pasado por una serie de transformaciones por el transcurso de la segunda mitad del siglo veinte, la Misión de Bachajón estableció una presencia duradera y consistente en una región extensa de Chiapas.

La construcción de un bloque político indígena en Chiapas dependerá de la posibilidad de establecer redes entre diferentes nudos de militancia indígena como Yomlej. Sin embargo, es un gran reto formar una organización indígena capaz de mantener un equilibrio entre el impulso del movimiento por la autonomía indígena y la ambición al poder político estatal. Además, en la actualidad no existe ningún partido político en Chiapas que esté comprometido con la causa del movimiento indígena, al estilo del MAS en Bolivia. Por lo tanto, la única posibilidad para la participación política

formal de la población indígena en el corto plazo es la cooptación de los partidos ya existentes como el PRD para el impulso de los fines del movimiento indígena. Mientras los intereses de los indígenas estén en concordancia con la izquierda tradicional —la resistencia a los tratados de libre comercio, los proyectos de desarrollo y alivio de pobreza en las comunidades rurales, la conservación del medio ambiente— esta alianza puede funcionar. Pero es difícil imaginar la ratificación de legislación que proteja a los derechos indígenas en el estado de Chiapas sin que se emerja una nueva fuerza militante indígena al estilo del EZLN que presione el Estado para considerar a las reformas estructurales necesarios.

Bibliografía

- Albó, Xavier. *Pueblos indios en la política*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2003.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1996.
- Benjamin, Thomas. “¡Primero viva Chiapas! La Revolución Mexicana y las rebeliones locales,” en Viquiera, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.
- Bobrow-Strain, Aaron. *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2007.
- Cardoso Fernando H. y Enzo Faletto. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México, DF: Siglo XXI Editores, 1969.
- Central Obrera Boliviana, *Reglamento Interno*, citado en García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2008.
- Centro de Derechos Indígenas, AC, 2007
- Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Collier, Ruth Berins and Samuel Handlin. “Shifting Interest Regimes of the Working Classes in Latin America,” *Institute of Industrial Relations Working Paper Series*, University of California, Berkeley, 2005.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
<<<http://www.cdi.gob.mx/>>>
- Díaz-Polanco, Hector y Consuelo Sánchez. *México Diverso: El Debate por la Autonomía*. México, DF: Siglo XXI Editores, 2002
- Federación de Juntas Vecinales-El Alto, *Estatuto Orgánico*.
- Fernando Escalante Gonzalbo, “La transición al indigenismo del EZLN,”
<http://clas.uchicago.edu/events/briefings/El%20nuevo%20indigenismo%20y%20el%20EZLN.pdf>
- FORO para el Desarrollo Sustentable, A.C. *El Impacto del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), sobre los Recursos Naturales, la Vida Comunitaria y el Tejido Social de Comunidades Indígenas*

- Tzeltales en la Región Selva Norte de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 2006.
- García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2008.
- Harvey, Neil. *The Chiapas Rebellion*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Hylton, Forrest y Sinclair Thomson. *Revolutionary Horizons*. Nueva York: Verso, 2007.
- Instituto Electoral Estatal de Chiapas a una solicitud de acceso a la información pública, 2 abril del 2008.
- Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática <<
<http://www.inegi.gob.mx/>>>
- Kaplan, Marcos. *Aspectos del Estado en América Latina*. Mexico City: Editorial UNAM, 1981.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1997
- Lijphart, Arendt. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999.
- Leyva Solano, Xóchitl. “Regional, Communal, and Organizational Transformations in Las Cañadas” en Rus, Jan, et. al (eds.). *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003.
- Locke, John. *Segundo Tratado de Gobierno*. Capítulo 5, sección 27.
- Mauro Marini, Ruy. *Dialéctica de la Dependencia*. México, DF: Edición Era, 1991.
- López Bárcenas, Francisco. *Autonomía y derechos indígenas en México*. México, DF: Universidad de Deusto, 2006.
- Mamani Ramírez, Pablo. *Microgobiernos barriales: Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. El Alto, Bolivia: Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2005.
- Mamani Ramírez, Pablo. *El Rugir de las Multitudes*. La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2004.
- Molina B., Ramiro y Xavier Albó C. (coords.) *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz, Bolivia: Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia, 2006.
- Monasterios, Stefanoni y Do Alto (eds.). *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2007

Proyecto de Apoyo a la Reforma Educativa—El Alto. *El Alto: 9 aspectos que configuran la ciudad*. El Alto: PAR-El Alto, 2005.

Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998: Dilemas del Clientelismo Colectivo en un Mercado Político en Expansión*. La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina, 2003.

Rivera, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Bolivia: THOA, 2003.

Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato Social*. Libro 1, sección 6.

Rus, Jan. “¿Guerra de castas según quién?” en Viquiera, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.

Rus, Jan. “La Comunidad Revolucionaria Institucional,” en Viquiera, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas: los Rumbos de Otra Historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.

Rus, Jan, et al. “Introduction” en Rus, Jan, et. al (eds.). *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003.

Rus, Jan, et. al (eds.). *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003.

Stefanoni, Pablo. “Bolivia, bajo el signo del nacionalismo indígena: Seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno de Evo Morales,” en *Reinventando la nación en Bolivia*. Monasterios, Stefanoni y Do Alto (eds.). La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2007.

Suárez, Hugo José. *Una semana fundamental: 10-18 octubre 2003*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2003.

Tapia, Luis. *La condición multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2005.

Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002.

Taylor, Charles, et al. Ed: Amy Guttmann. *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994.

Van Cott, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2000.

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, DF: Paidós, 2006.

- Viquiera, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.
- Viquiera, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712,” en Viquiera, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.). *Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.
- Yashar, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Zavaleta, René. *El Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1990.

Entrevistas

Bolivia

- Álvarez, María, dirigente de Comité Cívico de Tercera Edad, La Paz, 28 abril, 2008.
- Chura, Jorge, presidente de zona Distrito 4, El Alto, 2 mayo, 2008.
- Cochi, Porfirio, consultor, El Alto, 16 abril, 23 abril, 30 abril, 2008.
- Condori, Mercedes, presidenta de zona Distrito 4, El Alto, 28 abril, 2008.
- Condori Cochi, Tony, diputado de la Cámara Nacional de Diputados, anterior presidente de zona Distrito 3, La Paz, 30 abril, 2008.
- Diez de Medina, Juan José, director ABC, organización de la sociedad civil, La Paz, 14 abril, 2008.
- Godoy, Alcira, anterior presidenta de zona Distrito 8, La Paz, 28 abril, 2008.
- Huanca Paredes, Luís, presidente de zona Distrito 4, El Alto, 30 abril, 2008.
- Quisbert, Catalina, residente El Alto Distrito 6, La Paz, 28 abril, 2008.
- Herrera, Ismael, presidente FEJUVE-El Alto (2008-2009), El Alto, 30 abril, 2008.
- Mamani, Mario, presidente de zona Distrito 4, El Alto, 24 abril, 2008.
- Mamani, Pablo, sociólogo, Universidad Pública de El Alto, La Paz, 18 abril, 2008.

Puma, Adolfo, presidente de zona Distrito 6, El Alto, 21 abril, 2008.

Ramírez, Lazario, anterior presidente de la FEJUVE-El Alto (2006-2007), El Alto, 22 abril, 2008.

Torrez Sejas, Rosario, presidenta de zona Distrito 1 Ciudad Satélite, La Paz, 28 abril, 2008.

Chiapas

Burguete, Araceli, antropóloga, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas, 8 febrero, 2008.

Cruz Guzmán, Man, Centro de Derechos Indígenas, AC, Chilón, 7 marzo, 2008.

Espinosa Guzmán, Miguel, dirigente Yip Jumaltic, 13 febrero, Bachajón, 2008.

Fernández de Castro Robles, Verónica, Centro de Derechos Indígenas, AC, Chilón, 11 febrero, 2008.

García, Maricela, Centro de Derechos Indígenas, AC, Chilón, 7 febrero, 2008.

Gómez Hernández, Mario, dirigente Yip Jumaltic, Bachajón, 14 febrero, 2008.

Guzmán, Abelino, anterior candidato (2007) a la presidencia municipal Convergencia, Bachajón, 14 febrero, 2008.

Hernández, Juan, anterior presidente Comisariado Ejidal San Jerónimo, 13 febrero, 2008.

Hernández Morales, Juanita, miembro Organización de Mujeres Yip Jumaltic, Bachajón, 14 febrero, 2008.

Jiménez Gómez, Manuel, anterior candidato (2007) a la presidencia municipal PRD, Chilón, 12 febrero, 2008.

López Trejo, César, dirigente Organización Campesina Arriera Nocturna, Chilón, 4 marzo, 2008.

Maurer, Eugenio, cura Misión de Bachajón, Bachajón, 14 febrero, 2008.

Modad Aguilar, Felipe Jaled Ali, cura Misión de Bachajón, Bachajón, 7 marzo, 2008.

Pinto, Carlos, anterior director de campaña (2007) para presidencia municipal PRD, Chilón, 11 febrero, 2008.

Rodríguez Rivera, Oscar, Director, Centro de Derechos Indígenas, AC, cura Misión de Bachajón, Chilón, 12 febrero, 2008.

Sánchez, Hermenegildo, anterior director de campaña (2007) para presidencia municipal Convergencia, Chilón, 14 febrero 2008.

Silvano Gómez, Mariano, dirigente Yip Jumaltic, Bachajón, 13 febrero 2008.

Trujillo, Roberto, anterior presidente municipal (1993-1994), Chilón, 10 febrero, 11 febrero, 18 febrero, 2008.