

¿Existen las clases medias indígenas? Una mirada desde Bolivia

Resumen:

La preocupación fundamental de la autora se centra en averiguar la pertinencia o no de aplicar el concepto de clases medias indígenas a América Latina; clases medias precarias, engarzadas débilmente con el Estado, pero fuertemente ancladas en el mercado. El artículo muestra cómo se ha ido construyendo el sujeto “indígena” a lo largo del siglo XX en la región, y busca explicar cómo a través de las transformaciones económicas y sociales de los años cuarenta y cincuenta en estos Estados desarrollistas, se produjo una importante movilización social ascendente que permitió, aunque de forma subordinada, la incorporación de los indígenas a este nuevo modelo. La posterior crisis del modelo de desarrollo, la politización de las demandas indígenas, la aparición de liderazgos intelectuales indígenas y la informalidad económica serán los elementos que nos permitan explicar la aparición de segmentos indígenas que adquieren características de “clases medias indígenas”. La dificultad de extrapolar este proceso a toda la región, hace que el caso boliviano ilustre el artículo.

Palabras clave:

clases medias indígenas, politización de demandas, etnicidad, intelectuales indígenas, informalidad económica, América Latina, Bolivia

Abstract:

The fundamental concern of the author concentrates on finding out the relevance of applying the concept of Indian middle classes to Latin America, poor middle classes, strung loosely with the state,

but firmly anchored in the market. The article shows how the “indigenous” subject has been building throughout the twentieth century in the region, and seeks to explain how, through economic and social transformations in the forties and fifties in these developmental states, there was a significant upward social mobilization which allowed the subordinate incorporation of indigenous people. The subsequent crisis of the model, the politicization of indigenous demands, the emergence of indigenous intellectual leadership and economic informality are the elements that allow us to explain the emergence of indigenous segments characterized as “indigenous middle classes”. The difficulty of extrapolating this process throughout the region, makes the Bolivian case illustrates the article.

Key words:

indian middle classes, politicization of indigenous demands, indigenous intellectual, economic informality, Latin America, Bolivia

¿Existen las clases medias indígenas? Una mirada desde Bolivia

I. Introducción: las condiciones de partida

Comenzaba Rodolfo Stavenhagen, hace quince años, un artículo publicado en la *Revista de la CEPAL* destacando la aparición de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina, o más bien, “como nuevos sujetos históricos” (Stavenhagen, 1997). Esta irrupción de las organizaciones indígenas como actores emergentes en su relación con el Estado era comprensible dado el desconocimiento, exclusión y marginación que habían sufrido los pueblos indígenas, pero pensar que podrían aparecer unas clases medias indígenas, engarzadas débilmente con el Estado, pero fuertemente ancladas en el mercado, resultaba difícil de anticipar. De hecho, pensar en clases medias indígenas no deja de ser un anacronismo conociendo los tiempos y datos de la región.

En la actualidad, se estima que existen en América Latina alrededor de 400 grupos indígenas (grupos “lingüísticos”), que representan aproximadamente 40 millones de personas, o lo que es lo mismo un 10% de la población de la región (PNUD, 2004). Si partimos de los datos que nos ofrece la ronda de Censos del 2000¹, se observa una importante heterogeneidad entre países, tanto en las magnitudes absolutas y relativas de la población indígena, como en la distribución territorial según zonas de residencia urbano-rural, o en los indicadores de salud y educación. En términos relativos, Bolivia es el país con una proporción mayor de población indígena; 66 de cada 100 personas son indígenas según la condición étnico-lingüística (Censo de 2001). En el otro extremo, Brasil registró en el censo del 2000 solamente un 0,4%. Desde el punto de vista absoluto, México es el país con un mayor volumen de población indígena,

seguido de Bolivia y Guatemala. Llama la atención Ecuador, que según el censo de 2001 estima un 7% de población originaria mientras que las organizaciones indígenas hablan de hasta un 45%². De igual manera, es heterogénea la ubicación geográfica de estas comunidades. Mientras que en Chile, Bolivia y Brasil, más de la mitad de los indígenas viven en zonas urbanas, en Paraguay y Honduras sólo lo hace alrededor de un 10%.

La información disponible sobre estas comunidades, aunque fragmentada, muestra sostenidamente una mayor incidencia de la pobreza, menores ingresos, menor escolaridad, menor esperanza de vida, mayor mortalidad infantil y materna, así como un menor acceso a saneamiento y agua potable. En síntesis, una situación desfavorable de exclusión y discriminación con relación a la población no indígena (Del Popolo y Oyarce, 2005).

Así, Hall y Patrinos (2005), al realizar un balance de los logros en materia de reducción de la pobreza de los pueblos indígenas durante el decenio 1994-2004, indican que éstos fueron escasos. En cuatro de los cinco países de la región con mayor población indígena (Bolivia, Ecuador, México y Perú)³, casi no disminuyó la proporción de los pueblos indígenas en situación de pobreza. En dos de estos países (México y Bolivia), las tasas de pobreza de los pueblos no indígenas sí experimentaron una caída. Tal patrón sugiere que allí donde se obtuvieron logros en cuanto a reducción de la

pobreza, los pueblos indígenas obtuvieron menores beneficios, lo que se repitió en el caso de Guatemala (1989-2000), país donde las tasas de pobreza indígena disminuyeron, pero a un ritmo inferior respecto de aquéllas de las poblaciones no indígenas. En dos de los casos (Ecuador y Perú) durante el período estudiado aumentaron las tasas nacionales de pobreza, aunque tal aumento afectó en menor medida a la población indígena. En conjunto, estos hallazgos indican que los ingresos de los pueblos indígenas se vieron menos afectados por las tendencias macroeconómicas, ya fueran éstas positivas o negativas (Hall y Patrinos, 2005: 3-4).

Descendiendo a los detalles, en dos países (Ecuador y México), los mismos autores realizan un esfuerzo por llevar a cabo un análisis más acabado de cómo evolucionan las tasas de pobreza a lo largo de las crisis económicas. En ambos casos emergen patrones similares: los indígenas se ven menos afectados por la crisis a medida que ésta se agudiza, pero también les toma más tiempo recuperarse de las pérdidas sufridas, tanto tiempo que el impacto neto de la crisis acaba siendo, en realidad, peor para este grupo. De estos hallazgos se desprenden dos malas noticias. La primera es que el entorno normativo que consigue reducir la pobreza para la población en general puede no beneficiar de la misma manera a la población indígena; y la segunda, que las crisis pueden ser particularmente dañinas para el bienestar de este grupo;

aunque el impacto negativo de la crisis tienda a ser menos grave, la recuperación de sus ingresos con posterioridad a la crisis se ve a tal punto restringida que el efecto neto del impacto es más negativo para la población indígena que para la no indígena. Controlando los factores básicos que están asociados con la pobreza, tales como la edad, la educación, la situación laboral y la región dentro de un país, ser de origen indígena aumenta de manera significativa las probabilidades que un individuo tiene de ser pobre. En los cinco países señalados, ser indígena aumenta estas probabilidades entre el 13% y el 30%, siendo México el peor escenario posible (Hall y Patrinos, 2005:4).

Sin embargo, la influencia política indígena ha crecido durante los dos últimos decenios. Esta influencia se ha manifestado a través del incremento de partidos políticos indígenas, representantes electos de origen indígena, disposiciones constitucionales a favor de estos pueblos o la puesta en marcha de políticas de salud y educación enfocadas a estos colectivos. La democratización, la globalización y las presiones internacionales son razones que pueden explicar este cambio tan notorio, aunque es muy probable que otros factores también contribuyeran a tal transformación. Durante los últimos 20 años, los electores de Bolivia, Guatemala y otros países han aumentado de manera significativa la proporción indígena de los cuerpos legislativos. Por su parte, los pueblos indígenas y los partidos políticos indígenas también

han ganado elecciones municipales y de alcaldes en toda América Latina. Aún así, la proporción de indígenas en los cuerpos legislativos nacionales sigue siendo muy inferior respecto de los no indígenas, lo que implica la permanencia de mecanismos de sub-representación en las instituciones políticas nacionales.

El resurgimiento masivo de las organizaciones indígenas durante las décadas pasadas puede considerarse causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas. Estas organizaciones lograron construir una identidad indígena trans-comunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y enfatizando la identidad étnica como vínculo unificador y como agente movilizador. Las organizaciones indígenas han tenido así que enfrentar dos tipos de problemas interrelacionados: el papel de los movimientos indígenas en el marco de los conflictos y de la articulación de intereses en la sociedad nacional, y el tema crucial de la construcción de alianzas estratégicas con otras organizaciones para la defensa de sus intereses.

En este sentido, nuestra reflexión parte de la idea de que la ciudadanía indígena (plasmación de esta nueva identidad) es un proceso construido por los propios actores en sus contextos socio-históricos, en un escenario en el que el Estado ha tenido una presencia permanente como eje organizador de las sociedades nacionales. De hecho, un elemento clave a

tomar en consideración son los distintos procesos de incorporación de estos grupos a los Estados nacionales y las distintas respuestas que éstos dieron a esta incorporación.

Por este motivo, la construcción de la ciudadanía indígena es fundamentalmente una lucha por el reconocimiento de los derechos específicos de estos pueblos en el marco de dichos Estados y opera a través de la politización de las identidades; vale decir, de una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor-indígena en la sociedad. Esta dinámica se conoce habitualmente como “etnicidad”.

El principal precedente de los procesos de desarrollo de ciudadanía de esta índole es que la globalización, junto a las transformaciones del Estado, el mercado y la sociedad civil, han producido profundos cambios en la acción colectiva de los pueblos indígenas, en especial en las mediaciones entre la comunidad, el contexto nacional y el internacional. Como consecuencia de este proceso, las estrategias políticas de los movimientos y organizaciones indígenas se estructuran de distintas formas, pero se expresan y simbolizan a partir de códigos compartidos que les permiten sostener una unidad discursiva.

Cabe decir, que esto no significa contravenir a Stavenhagen (1997) cuando señala que el largo debate acerca de si los pueblos indígenas deben ser considerados como una instancia de una “clase social subordinada y explotada”

(campesinado de subsistencia, trabajadores agrícolas), o bien como “pueblos oprimidos, culturalmente diferenciados” (nacionalidades), que de hecho también pueden estar diferenciados internamente en lo social y lo económico. Este es el clásico debate entre etnia o clase, que tiene implicaciones para los objetivos y las estrategias de los movimientos indígenas y de otros movimientos sociales. Si se ha de considerar a las poblaciones indígenas como un segmento del campesinado explotado, entonces la solución a sus problemas se puede encontrar en la organización y lucha clasistas por el derecho a la tierra y la organización. Sin embargo, el énfasis en la identidad étnica diluiría la conciencia de clase y sus correspondientes actitudes políticas. Es decir, si se considera la identidad indígena como fundamental, entonces los asuntos vinculados a la situación de clase resultarán secundarios. Por otra parte, la actitud de los partidos políticos tradicionales de izquierda hacia la cuestión indígena, promoviendo durante muchos años una posición clasista clásica frente a los conflictos sociales, enajenó a muchos aliados potenciales indígenas que no veían reflejadas sus propias preocupaciones en el discurso marxista de muchos de estos partidos políticos.

El debate acerca de la clase *versus* la etnia también tiene implicaciones más amplias en cuanto a la estrategia y tácticas políticas, porque tiene que ver con la posibilidad de que los movimientos indígenas hagan alianzas con

otras organizaciones sociales y políticas. Es decir, los nuevos actores indígenas fueron conscientes de la importancia de buscar alianzas con otros movimientos sociales, organizaciones campesinas, estudiantes, intelectuales urbanos, así como con instituciones establecidas tales como la iglesia católica, y bajo ciertas circunstancias, también con los partidos políticos.

Entre los factores que pueden explicar la razón del resurgimiento de la conciencia indígenas se encuentra, en primer lugar, el desencanto generalizado con el fracaso de las políticas desarrollistas tradicionales de los gobiernos latinoamericanos. La línea argumental sostenía que el desarrollo económico traería mejores niveles de vida y mayores ingresos a los pobres; en consecuencia, también a las poblaciones indígenas, pero no fue así.

Otro factor que está vinculado al anterior fue la creciente conciencia de los intelectuales indígenas emergentes de que el Estado-Nación moderno que la élite mestiza había venido construyendo con tanto ahínco tenía fallas de origen. El Estado no logró incluir a los indígenas: las culturas indias eran negadas, los indios eran víctimas de racismo y discriminación; los pueblos indígenas estaban excluidos del bienestar económico, de la igualdad social, de los procesos de toma de decisiones, del acceso a la justicia. En resumen, sus derechos ciudadanos habían sido enajenados.

En suma, el artículo pretende a la vez mostrar cómo se ha ido construyendo el sujeto "indí-

gena" a lo largo del siglo XX en la región, donde se han corporizado esos elementos constitutivos de una identidad diferenciada; pero también persigue mostrar cómo, en primer lugar, a través de los procesos de la consolidación de los Estados desarrollistas de los años cuarenta y cincuenta y sus transformaciones económicas y sociales se produjo una importante movilización social ascendente que permitió aunque de forma subordinada la incorporación de los indígenas a este nuevo modelo. La posterior crisis del modelo de desarrollo, la politización de las demandas indígenas, la aparición de liderazgos indígenas que "traducían esa realidad" y la informalidad económica que se desborda después de la década perdida serán los elementos que nos permitan explicar la aparición de segmentos indígenas que adquieren características de "clases medias indígenas", por muy precarias que éstas sean. Por supuesto, a la luz de los datos de que disponemos, parece difícil extrapolar este proceso a toda la región; por esta razón y por la relevancia indígena de Bolivia, este país iluminará cada paso en esa dirección.

II. Modernización desde abajo y ampliación de la ciudadanía

Será Gino Germani (1968) quién recoja los principales criterios del enfoque funcionalista en torno a cómo inciden los procesos de modernización en la estructura social latinoamericana.

A grandes rasgos, Germani sostenía que el desarrollo podía ser leído a partir de la serie de transformaciones que suponen el paso desde una sociedad típicamente tradicional (en donde los estratos sociales se presentan como estamentos nítidamente diferenciados, la movilidad social es escasa o nula y prima la adscripción como factor determinante del estatus social) a una propiamente moderna (en la cual las fronteras entre estratos se tornan difusas, existe una tendencia a la alta movilidad social y se valora el desempeño o logro individual como factor de estatus).

A partir de este planteamiento se pretende diagnosticar la estructura y estratificación social de América Latina, entendiendo que aquella es expresión de las modalidades y transformaciones particulares que implica el proceso de modernización en la región. Germani se basará fundamentalmente en la estructura ocupacional, que se concibe jerárquicamente a partir de las pautas socioculturales (valoraciones) de los roles y grupos ocupacionales, los diversos tipos de existencia que éstos implican (en términos económicos y grados de instrucción), los valores, normas y actitudes que les corresponden y, por último, la auto-identificación de los individuos con los diferentes grupos y estratos sociales. Se considera así, que la estructura ocupacional de América Latina, producto de la modernización ligada a la industrialización sustitutiva de importaciones, ha tendido a incrementar las

posiciones laborales en el sector secundario y terciario, lo cual se traduce en un crecimiento importante de los grupos ligados a funciones de dirección y a organismos burocráticos (públicos y privados), vale decir, aquellos que típicamente pueden identificarse como sectores o “clases medias”.

En suma, lo que Germani plantea es el nexo existente entre la modernización de las estructuras socioeconómicas de América Latina y el peso que adquieren los sectores medios, tanto en términos cuantitativos –en la estructura ocupacional y el acceso a mecanismos de movilidad social– como en relación a su comportamiento sociopolítico –en tanto co-protagonizarían, debido a la débil organización del proletariado y las alianzas multclasistas desarrolladas, la modernización estatal–.

De igual manera, Medina Echevarría (1967) concibe que la modernización económica de la región, con la consiguiente industrialización y urbanización creciente, va asociada a la expansión sostenida de las clases medias, lo que daba cuenta –en conjunto con la transformación de la clase alta por la emergencia de la moderna burguesía, el surgimiento de los sectores obreros y la disminución de los artesanos y campesinos– de un importante grado de movilidad y ascenso social en las estructuras de estratificación de América Latina. A partir de ello, se preguntaba por las posibilidades de las emergentes clases medias de presentar comportamientos sociales favorables al desarrollo, señalando la medida

en que esto se veía notoriamente dificultado por la persistencia de aspectos ligados al sistema de dominación tradicional (adaptabilidad de la oligarquía) y también por la importancia que alcanzarían en las capas medias las actitudes ligadas a la distribución y al consumo, más que las propensas a la innovación y el crecimiento económico.

Pero, ¿qué consecuencias trajeron estos procesos de modernización para las comunidades indígenas? Aún cuando las posibilidades de integración de los indígenas en estos nuevos Estados nacionales fueron limitadas, hay que destacar que significaron procesos de ampliación de la ciudadanía, aunque fueran éstos conducidos por los agentes estatales y tuvieran una visión asimilacionista (en este sentido, los podríamos denominar de “incorporación subordinada”), y a la larga terminaron conduciendo a una reinterpretación de esos derechos por parte de los indígenas. Por otra parte, el desarrollo económico de los cincuenta y de los sesenta, provocó una intensa y continua movilidad social ascendente; por lo menos, hasta la crisis del modelo y la aplicación de reformas de ajuste estructural, que afectaron negativamente y con mayor intensidad a los más desfavorecidos.

La mayor parte de los pueblos indígenas del continente ocuparon un lugar subordinado en las sociedades nacionales y frente al Estado, como producto de esta incorporación excluyente. Esto significa que si bien fueron incorporados como parte de la nación, ello se hizo

excluyendo cualquier tipo de reconocimiento a derechos específicos o a formas diferenciadas de manejo y control de recursos, así como de organización política. A fin de cuentas, la incorporación excluyente implica un proceso de incorporación subordinada, donde los grupos que no fueron exterminados o absorbidos por los procesos de civilización, pasaron a formar parte de un sector de la sociedad nacional cuya condición de subordinación respondía a un proceso combinado de formas de exclusión y explotación, pero donde la cultura tenía un papel central como representación e imaginario de esa subordinación (Bello, 2004: 45).

Por otra parte, la teoría de la modernización conllevaría un tránsito entre la identificación de los grupos tradicionales identificados con el estatus a una identificación anclada en las clases sociales en el seno de una economía moderna. Los cambios a nivel individual de una identificación étnica a una identificación de clase deberían reflejarse en la política nacional, incluido el sistema de partidos.

Señala Stavenhagen (1997) que el comienzo formal de una política indigenista continental (después conocida como indigenismo) es el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán en 1940 porque es en ese momento cuando se acuerda poner en práctica políticas diseñadas para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas del continente, principalmente a través de medidas para asimilarlos o integrarlos al Estado

nacional⁴. Esta política era definida por las “ideologías nacionalistas de los intelectuales urbanos mestizos de clase media y sus parangones políticos” pero rechazaba completamente los componentes indígenas de la cultura nacional. Por su parte, Mariátegui (1952) distingue ya entre indianismo e indigenismo. La denuncia y la reivindicación económica y política de los derechos de los indígenas que, según Mariátegui, caracteriza al indigenismo se refiere a la representación política (“hablar por”), mientras que el requisito de que la literatura indigenista debe abordar el tema indígena alude a la representación estética o mimética (“hablar acerca”) (1952: 356).

En los años cincuenta, y siempre en el contexto del indigenismo, los gobiernos de la región iniciaron un nuevo intento modernizador mediante las políticas desarrollistas adosadas a los gobiernos populistas de corte civil y militar. En este período se producen las grandes reformas agrarias en países como Bolivia, Chile y Ecuador. Las reformas agrarias van a servir no sólo para cambiar, parcialmente, las condiciones de vida de los hasta ese momento campesinos indígenas, sino que también serán una plataforma para el desarrollo de las organizaciones campesinas e indígenas, así como para la toma de conciencia y la participación política. Las reformas agrarias abren un nuevo escenario de relaciones entre comunidades y organizaciones locales, que de a poco se irán expandiendo hacia el ámbito regional y nacio-

nal, y que van tener sus expresiones más claras a partir de los años sesenta.

Estos procesos –junto con la influencia de organismos de cooperación e instituciones como la iglesia católica– fueron fundamentales para la formación de los movimientos políticos campesinos y obreros, antecedente de los movimientos indígenas que van a surgir en los años setenta y ochenta en países como Ecuador y Bolivia. De este modo, cabe decir que las políticas hacia los pueblos indígenas nacen de, al menos, dos corrientes de intervención. Por una parte, del indigenismo y por otra, del desarrollismo en su vertiente relativa al campesinado (Stavenhagen, 2001).

En el caso boliviano, entre las transformaciones que conllevó la Revolución de 1952 se encuentra el proceso de homogeneización social, que alentó el despliegue de los derechos ciudadanos a nivel general, aunque en un contexto de precariedad económica y productiva. Entre éstos, una Reforma Agraria, sustrato de una nueva subjetividad campesino-indígena fundada en la propiedad privada, la liberación de la mano de obra, la sindicalización y la universalización del voto que formalizó la participación de todos los bolivianos en política⁵. En ese mismo sentido, hay que destacar la función de la educación pública que encontró su derrotero en la Reforma de 1955 y en la necesidad de estandarizar los hábitos del conjunto de la población del país. A través de la educación, los indígenas asimilaron la raciona-

lidad, los principios y los valores modernos, exigieron su institucionalización y plantearon soluciones a las carencias del proceso que experimentaban. En resumen, podemos decir que el proceso de secularización se dio a través del sistema educativo⁶.

De este modo, la revolución de 1952 sentó las condiciones para que amplios sectores de la sociedad accedieran a la educación o a procesos de movilidad social que los pusieron en contacto con personas de distintos lugares. Así, en un texto de comienzos de los años ochenta, *Chuquiago, la cara aymara de La Paz*, Xavier Albó observa el lento pero sostenido proceso de movilidad e integración social urbana de campesino-indígenas que se está produciendo en esos momentos; algo así como un proceso de modernización “desde abajo” (Albó y otros, 1982).

Pero la crisis del populismo militar y la llegada de Banzer, así como la creciente radicalización de la izquierda, dejaban fuera toda posibilidad de integración de nuevos o distintos discursos en la sobreideologizada atmósfera de fines de los años sesenta y principios de los setenta. Reflejo de este contexto es la aparición del katarismo, que comienza a gestarse a fines de los años sesenta entre jóvenes migrantes aymaras de La Paz (Degregori, 1998).

El surgimiento del movimiento katarista refleja en su nacimiento las características de un momento histórico particular, en que los partidos políticos, los sindicatos y el mismo Estado

pierden su legitimidad o ven debilitada su capacidad de producir sentidos en términos de participación política, inclusión o colectividad, siendo afectados como referentes de identidad, integración o plataforma de lucha. El katarismo es precisamente una respuesta indígena a la ausencia o pérdida de sentido de las organizaciones de clase de carácter campesino, que aparecían como única forma de inclusión y en momentos en que el Estado boliviano, a mediados de los años setenta y principios de los ochenta, atravesaba por una profunda crisis.

“El katarismo –señala Albó– ha sido un fenómeno sobre todo aymara, caracterizado ante todo por el redescubrimiento de la identidad aymara, tan diluida en el período anterior. En sus orígenes estuvo liderado sobre todo por jóvenes que estaban estudiando en la ciudad de La Paz –en parte como fruto de los cambios introducidos por el MNR– y que supieron catalizar las frustraciones que sentían muchos campesinos al no lograr el progreso material con que tanto habían soñado al pasar de ‘indios’ despreciados a ‘campesinos’ participantes. Algunos de ellos lo expresaron explícitamente al decir que se les había reducido a una ‘clase social’, perdiendo a cambio su condición de ‘pueblo aymara’” (Albó, 2002: 119).

En el año 1979 se crea la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a la que se suman los kataristas que en ese momento registraban un amplio crecimiento de sus bases por la vía de la creación de

los sindicatos campesinos. La CSUTCB permitió la difusión nacional del katarismo, y desde ahí se promovió la elaboración de un nuevo proyecto de Estado boliviano que propugna el multiculturalismo y el multinacionalismo (De la Peña, 1998).

Uno de los factores que más contribuyeron a ampliar la participación política de la población indígena durante los años noventa fue la Ley de Participación Popular (LPP). Promulgada en 1994 durante el primer gobierno de Sánchez de Lozada, se concentró en una profunda reforma al sistema administrativo boliviano; para ello se crearon 311 nuevos municipios seccionales de cobertura urbano-rural, con asignación de recursos sobre la base del número de su población, autonomía en el manejo de recursos, ingerencia directa en la administración de la salud y la educación y la institucionalización de un aparato administrativo municipal compuesto por un alcalde y concejales elegidos (Calla, 1999: 153).

Esas fueron las bases que permitieron cincuenta años después la traducción en un nuevo impulso de re-configuración societal, alcanzando un imperativo político, es decir, la necesidad de que los procesos de integración social se desplazaran luego a la pugna por la representación general. Dicho de otro modo, que los grupos sociales que emergieron a la modernidad a partir del Estado de 1952, finalmente encontrarán legítimo el derecho de disputar la conducción del país a través de la

toma del poder a los grupos oligárquicos que se habían apropiado de éste después de la transición democrática de 1982.

III. Años noventa: La movilización de las organizaciones indígenas y la politización de sus demandas

Rachel Sieder (2002) destaca tres factores interrelacionados para explicar cómo durante la década de los años noventa del siglo XX, la etnicidad⁷ llegara a ser un foco central de las preocupaciones políticas, así como las demandas de reforma del Estado intentaran acomodar (dar respuesta) a las organizaciones indígenas. El primero de ellos fue la emergencia de movimientos políticos indígenas tanto a nivel nacional como internacional durante la década de los ochenta y noventa. El segundo fue el desarrollo de una jurisprudencia internacional que caracterizó cada vez a los derechos de los pueblos indígenas como derechos humanos. Así también, lo destaca Van Cott (2000a) cuando observa el gran impacto del Convenio 169 de la OIT sobre los procesos de reforma constitucional en América Latina. En tercer lugar, estos procesos vinieron a reconocer, al menos en principio, la naturaleza multicultural y multiétnica de estas sociedades. Esta “nueva política de la diferencia” cambió profundamente las nociones ya aceptadas de democracia, ciudadanía y desarrollo.

El desarrollo de partidos políticos específicamente indígenas y las alianzas entre movimientos indígenas y otros actores políticos no-indígenas ha sido crucial tanto en Bolivia, como Colombia y Ecuador para alcanzar el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas (Albó, 1994; Van Cott, 2000a). Por otra parte, al albor del nuevo reconocimiento constitucional, los pueblos indígenas se vieron enfrentados con la necesidad de incrementar su influencia política para poder promulgar e implementar una adecuada legislación secundaria. Por supuesto, este proceso tenía el peligro de la cooptación de los líderes de estas organizaciones y la propia fragmentación de los movimientos (Sieder, 2002: 9).

Junto a estos elementos, otros autores como Yashar (2005), destacando el peso de las instituciones para conformar las nuevas identidades indígenas, argumenta que los cambios contemporáneos en los regímenes de ciudadanía (desde el corporativismo al neoliberalismo) que politizaron las identidades indígenas fueron posibles gracias a los enclaves de autonomía local, no reconocidos por el Estado. A esto se suman dos factores más, el espacio político asociativo que ofrecía las oportunidades políticas para organizarse y las redes transcomunitarias que les dieron la capacidad para confrontar al Estado.

Una cosa es la movilización de las comunidades indígenas y otra muy distinta es que aparezcan clivajes étnicos politizados. Por

supuesto, están relacionados. De este modo, Ecuador, Bolivia, Guatemala y México contaron con comunidades indígenas organizadas y consecuentemente con activos movimientos indígenas, que politizaron las demandas indígenas demandando el respecto a los derechos humanos de estas comunidades así como el reconocimiento legal de los derechos a la tierra y formas de gobierno local autóctonas. Sin embargo, en el Perú los clivajes étnicos fueron políticamente ensombrecidos por una protesta organizada de base clasista.

Los argumentos institucionales construyeron un amplio cuerpo de trabajos sobre cómo los cambios institucionales crearon nuevos incentivos para facilitar o no la participación de los grupos étnicos. Uno de estos argumentos ha sido desarrollado para Bolivia por Van Cott (2003), al argumentar que “los cambios institucionales que abrieron el sistema” fueron uno de los cinco factores que confluyeron para explicar la emergencia y el éxito de los partidos indígenas en las elecciones del 2002 en Bolivia. Su argumento subraya los efectos de la Ley de Participación Popular (1994) y de Descentralización Administrativa (1995) y la creación de los distritos electorales uninominales en el mismo periodo.

Aunque estos cambios parecen haber sido especialmente significativos para explicar el éxito electoral del Movimiento al Socialismo (MAS). Sin embargo, los cambios institucionales de 1994 y 1995 no pueden explicar el resurgimiento de la etnicidad que mostró

Bolivia. Por el contrario, estas reformas institucionales parecen haberse llevado a cabo al menos parcialmente para responder a las crecientes demandas de grupos étnicos politizados. Más aún, la hipótesis institucional no explica por qué la participación étnica se incrementó como resultado de estos cambios, o por qué no se fortalecieron otros tipos de participación de grupos concentrados regionalmente, tales como los sindicatos.

Por el contrario, como Gisselquist (2005) señala la emergencia contemporánea de partidos étnicos en Bolivia en particular, y en América Latina en general, significa un cambio obvio a la hipótesis modernizadora. De hecho, se observa el proceso contrario: a medida que se desarrollaba la economía boliviana, las identidades étnicas llegaron a ser más relevantes en la política partidista. A nivel individual, encontramos poco apoyo para sostener esta hipótesis entre los que emigraron a los núcleos urbanos. La teoría presumía que los individuos que se incorporasen a la economía moderna se identificarían más a lo largo de las fracturas de clase que de las divisiones étnicas. Así, algunos autores han señalado cómo los mineros quechuas y aymaras desarrollaron una conciencia de clase (Nash, 1993).

Podríamos matizar que la modernización amenaza los valores de la sociedad tradicional, lo que provoca una reacción entre los grupos tradicionalistas para tratar de mantener su influencia y su forma de vida. Esta reacción

debería ser particularmente fuerte entre aquellos que tienen más contacto con otros grupos, por ejemplo, los migrantes urbanos. En esta idea, podríamos fundamentar el apoyo que recibió CONDEPA⁸ entre los migrantes urbanos de El Alto y las raíces de los partidos kataristas entre los intelectuales aymaras urbanos. De igual forma, en el caso del MIP⁹, Felipe Quispe sostuvo la posición tradicional de *El Mallku* y la plataforma del partido se centró en las prácticas culturales tradicionales.

IV. Los intelectuales indígenas y las demandas indígenas

Uno de los elementos más importantes para que las demandas indígenas fueran traducidas a la nueva realidad política democrática tenía que ver con el trabajo que habían venido realizando, desde comienzos del siglo XX, un grupo de intelectuales indígenas en la región.

Por ello, al margen de la acción colectiva de los movimientos sociales y sus motivaciones, debemos tomar en consideración otros elementos que permitieron la ampliación sucesiva del acceso a la educación, incluyendo la superior y universitaria; como consecuencia de ello, la configuración de nuevos portavoces e intérpretes de lo nacional, que si bien sufrieron fuertes restricciones, no lo fueron en su significado político, correlativo a una comunidad de sentido de alcance general; o la recreación de la histo-

ria como narrativa de cohesión, en este caso abarcando los procesos coloniales y su persistencia durante la República, recuperando la funcionalidad política del pasado con relación al presente (Pereyra, 1987).

Como muestra Zevallos (2002) para el caso peruano¹⁰, el interés en la relación entre los intelectuales y los grupos indígenas lleva, por un lado, a revisar el modelo teórico –propio de un tipo de estudio del indigenismo– que sobredimensionaba la emergencia de los intelectuales en su relación con el Estado y desconocía el poder de gestión de los indígenas (Rama 1982; Wise 1984). Por ejemplo, Ángel Rama señala que el sujeto social del indigenismo, perteneciente a la clase media emergente, necesitaba apropiarse de la agenda de la mayoría indígena para legitimar la suya. Si bien este hecho es innegable, Rama minusvalora la capacidad de los sujetos indígenas cuando apunta que los intelectuales indigenistas “engrosaban sus reclamaciones propias con las correspondientes a una multitud [indígena] que carecía de voz y de capacidad para expresar las suyas propias” (Rama 1982: 139).

En el caso de Perú, Kapsoli muestra como ya existían a comienzos del siglo XX modalidades de acción como la organización de rebeliones o las demandas escritas ante el poder judicial o a las instituciones especializadas en asuntos indígenas para hacer cumplir sus derechos de ciudadanos peruanos (Kapsoli 1982: 27-28). Es decir, la acción colectiva indí-

gena se ha expresado a lo largo del tiempo de diversas formas: como rebelión, como estallido social, como protesta, pero también como negociación y participación a través de los cauces ciudadanos y las estructuras de representación tradicional. La acción colectiva muestra así estas distintas formas de expresión de las relaciones entre los grupos étnicos, el Estado y otros actores, y lo hace considerando no sólo los procesos protagonizados por grandes y articulados movimientos sociales, sino que además toma en cuenta los aspectos cotidianos y los espacios locales conectados con los procesos y escenarios más complejos y extensos (Bello, 2004: 38).

En las ciencias sociales peruanas, si bien existe consenso en reconocer que los indígenas del sur andino estuvieron atentos y manifestaron su posición frente al proceso de modernización capitalista, se vienen presentando diferencias tanto en las conceptualizaciones como en las interpretaciones de este fenómeno. Por ejemplo, con el propósito de enfatizar su aspecto étnico y racial, José Tamayo Herrera habla de “rebeliones indígenas”, mientras que Wilfredo Kapsoli y un grupo de historiadores habla de “movimientos campesinos” con el fin de poner énfasis en su aspecto clasista. También hay interpretaciones que están en controversia. Existe la propuesta –del milenarismo indígena– de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga que trata de explicar las acciones indígenas como el resultado de la

existencia de otra racionalidad y conciencia indígenas y las visiones sociológicas y económicas que entran en una abierta polémica con ella (Jacobsen, 1993).

Sin embargo, los límites a la representación política del indígena se deben a la constitución de las elites indígenas como ciudadanos en la sociedad regional gracias a lo que se calificó como “dinamismo indígena”. Al convertirse los indígenas en ciudadanos, los indigenistas se convirtieron en meros observadores o intermediarios que cumplían su función a medias. A pesar de que no les daban voz a los indígenas, su intermediación quedó debilitada. En otras palabras, al margen de la intervención indigenista, los indígenas habían creado un espacio en el cual ejercían sus derechos ciudadanos ya sea porque la sociedad necesitaba de ellos –tal como se necesitaba al chamán o al domador de caballos– o porque habían encontrado los intersticios de la ley.

La aparición de intelectuales indígenas dota a las organizaciones de las categorías ideológicas e instrumentos aplicados para la acción política. Pero de igual manera, muestra cómo se proyectan individualmente en el orden establecido destacados líderes indígenas, que pasan a formar una “pequeña burguesía”, reflexiva, crítica, pero “incorporada y subalterna”. Como señala Salazar (2010) en un estudio sobre los intelectuales indígenas en Bolivia, hay que tomar en consideración una pléyade de elementos dado que el posicionamiento social-

ideológico y cultural de éstos depende de múltiples elementos como los procesos de socialización y de movilidad social, la traducción de éstos en los fenómenos de integración individual y colectiva, los soportes sociales y subjetivos, las aspiraciones de profesionalización e imaginarios y representaciones de éxito y de prestigio, las biografías familiares, las experiencias interactivas y las relaciones intergeneracionales, la disponibilidad individual para el cambio, el manejo variado de roles, la producción de narrativas en función de la coherencia subjetiva y la auto-reflexibilidad.

Este proceso de intensa y continuada movilización de los sectores populares es lo que acertadamente García Linera denomina “la emergencia plebeya” (García Linera, 2001) y refiere a la aparición de nuevas narrativas democráticas populares alrededor de figuras como “los que no viven del trabajo ajeno” o “el pueblo sencillo y trabajador”. Desde el punto de vista ideológico, la emergencia plebeya supone también la sustitución de la vieja clase media letrada por una *intelligentzia* indígena-mestiza que conformará el nuevo proyecto político estatal. Esta *intelligentzia* se había frustrado al no encontrar el ascenso social prometido y se había visto permanentemente enfrentada a los mecanismos persistentes de discriminación por color de piel, apellido e idioma. García Linera lo explica sucintamente como un largo proceso que conduce desde una primera etapa de formación, liderada por elites aymaras, a los años

setenta, donde este pensamiento se introduce en el mundo de las asociaciones comunitarias, especialmente en tierras altas. La idea indígena resurgirá a finales de los ochenta en tierras bajas, vinculada en ese momento a la conquista de derechos y la confrontación, y no a la transacción. La etapa siguiente supondrá la traducción de los movimientos y organizaciones sindicales al plano partidista. Esta última etapa está marcada por los episodios de tensión o contienda política que comienzan en Cochabamba en el año 2000, tienen su auge en 2004 y luego ingresan en un periodo de descenso. Los múltiples indianismos permiten darles un sentido a esos episodios de protesta, construir un discurso unificador y un liderazgo, y proyectar a partir de ese momento la toma del poder y del Estado (Natanson, 2007).

En el caso de Bolivia, pueden distinguirse al menos dos grupos de intelectuales aymaras. Una primera facción responde a la pequeña burguesía de universitarios e intelectuales aymaras y que ahora se siente marginada y excluida del proyecto del MAS. La oposición de Victor Hugo Cárdenas a la nueva Constitución y su postulación como candidato en las elecciones de 2009 son elementos que revelan claramente este faccionalismo de clase dentro de la realidad étnica. En este grupo de clase destaca también el economista Fernando Untoja, líder del Movimiento AYRA, ex-diputado nacional y asambleísta en la Constituyente. En resumen, lo que queremos decir es que existe una genera-

ción de intelectuales aymaras que están lejos del radicalismo indigenista y, más bien, son productores de una pluralidad de ideas y pensamientos que atraviesan la clásica división ideológica que se establece entre la izquierda y la derecha, pero que, a la vez, expresan una visión étnica de la política.

El segundo grupo lo forma la burguesía aymara, la cual, sin duda, desea participar de los beneficios del régimen indigenista reivindicado por el MAS. Esta burguesía se expresó por primera vez, usando canales oficiales, en diciembre de 2008, cuando, en una conferencia de prensa organizada en el Congreso, Jesús Chambi, dirigente de los comerciantes de puerto Montevideo, en la frontera con Brasil, negó su participación, y la del ministro Ramón Quintana, en la organización del ingreso a territorio boliviano de un convoy de 33 camiones de mercadería, evadiendo el control aduanero. En este caso, se trata por tanto del surgimiento de una nueva clase media anclada en la informalidad económica, pero veámoslo en detalle.

V. La informalidad económica y su traducción clasista: la "burguesía chola"

Cuando Toranzo (1993) introduce el término de "burguesía chola" está haciendo referencia a los múltiples cambios que se han producido en los últimos años en la estructura social

boliviana. Sin embargo, “lo cholo” es una realidad que se remonta al siglo XIX y al patrón de relaciones sociales existentes tanto en el último periodo colonial como en la nueva República. La matriz colonial, entendida como un eslabón de varios anillos (Rivera, 1993), permite pensar lo cholo como una cadena articulada, hegemónica frente a los de más abajo y subalterna frente a los de más arriba, pero, sobre todo, muestra que “más abajo” y “más arriba” no son posiciones fijas e inamovibles en esta sociedad estamental, sino que existen desplazamientos de abajo hacia arriba y también de arriba hacia abajo que se fundamentan en el acceso a recursos económicos y simbólicos. La lógica del mercado, en este sentido, cruza el campo étnico, en tanto un cholo que acumula suficiente capital lo invertirá para que la próxima generación devenga criolla, adquiriendo educación, un nuevo apellido y un círculo social blanqueado. De igual manera, familias criollas empobrecidas realizarán alianzas matrimoniales, económicas y políticas con cholos.

La “burguesía chola” o empresarios aymaras, como señala Toranzo, o “burguesía popular”, como la denominará posteriormente Zavaleta Reyes, no sólo es la más fuerte, sino que es la única que hay, aunque sea poco visible. Nacida al calor de la Revolución de 1952, componen esta burguesía, migrantes del campo a la ciudad que enlazan realidades diferentes –la urbana y la rural– de manera eficiente y que

se van a ligar al comercio, al contrabando, a la minería (en especial, el oro), al transporte interdepartamental e inter-provincial, a la artesanía. Controlan el mercado interno, pero también se proyectan de forma muy agresiva en el mercado internacional. Como nos dice de nuevo Toranzo: “Los migrantes adoran el mercado. Tienen un *chip* de amor al mercado” (Toranzo en Ayo, 2007: 471). Esta burguesía chola tiene su réplica en Santa Cruz, donde se observa la existencia de una burguesía *cunumi* igualmente poderosa. Todos estos sectores han crecido y se han fortalecido en los márgenes de la legalidad estatal, aprovechando cualquier resquicio, sin fijarse demasiado en el cumplimiento de las normas.

La presencia de la burguesía chola se hará patente ya en la década de 1970, y con más fuerza en los ochenta, cuando la ciudad de la Paz cambia su fisonomía. La dinámica económica chola transforma zonas populares y marginales del espacio urbano en lugares privilegiados del comercio de toda la sociedad. El exbarrio Chijini, hoy Gran Poder, albergaba no sólo a los tradicionales *tambos*, mercados y al comercio minorista de coca y otros artículos del mercado interno que fueron fuente de acumulación de estos sectores, sino que se convierte en la zona de “shopping” paceño. Es decir, parte del comercio de importación que siempre fue monopolizado por los grupos de poder criollos y mestizos, pasaba a manos de los sectores cholos, generalmente en una eco-

nomía de contrabando. Estos emprendimientos económicos pueden constituirse en la base de una nueva organización productiva en el país (Wanderley, 2009).

A esta emergencia económica se sumó la cultural. La fiesta del Señor del Gran Poder¹¹ invadía el centro crioillo mostrando una intrincada jerarquía del sector cholo, desde los nuevos ricos, que en las danzas de la diablada y la morenada pactan con el señor de las tres cabezas (Señor del Gran Poder) su devoción, a cambio del éxito en sus negocios, y que pugnan por prestigio con sus similares, en ostentaciones de lujo y poder, hasta una gama diversa de artesanos, comerciantes minoristas y migrantes recientes que bailan o participan como observadores en esta fiesta y que buscan (auto)reconocerse como sectores urbanos exitosos.

Esta burguesía se vale de una compleja trama de relaciones sociales en las que la pertenencia a una matriz cultural (la aymara) juega un papel importante, participan activamente en organizaciones gremiales en las que se pueden ver juntos a pequeños propietarios de kioscos con grandes empresarios que controlan varios almacenes y, entre uno y otro extremo, toda la gama de combinaciones imaginable. Junto a esta participación gremial y segmentada, encontramos también intentos de alcanzar una representación político-partidista. Los conflictos entre su ascenso social y económico, el estigma de “cholos” o “indios” que utilizan los criollos para excluirlos, y el con-

texto de empobrecimiento neoliberal y descrédito del sistema de partidos aceleraron su presencia en la arena política.

En los ochenta, Carlos Palenque, “el compadre”, primero con “La tribuna libre del Pueblo” y luego con su instrumento político CONDEPA (Conciencia de Patria), apelaba a este grupo intermedio a través de la reconstitución vertical del ayllu metropolitano (Archondo, 1991), logrando constituirse en un fuerte aparato de poder regional en La Paz. A este líder le siguió Max Fernández, que utilizó su imagen de migrante, obrero y luego empresario cholo exitoso, para ingresar a la política. Fernández, empresario mestizo de la burguesía chola, dueño de la Cervecería Boliviana Nacional, se convirtió en el paradigma de los sectores mestizos adinerados que entraron en la política nacional a través de su partido, la Unión Cívica Solidaridad (UCS) en los años noventa.

Pero el ascenso económico y el desarrollo de toda una simbología de la festividad, componente estético de un grupo social en ascenso y, por lo tanto, con elementos de distinción social, conlleva también un proceso de movilidad social hacia arriba. Así, si bien los ingresos no permiten hablar de la existencia de una clase media popular, algunos estudios nos muestran como en los últimos años se da un proceso de auto-identificación de sectores populares como clase media, lo que hemos llamado “la clase media como aspiración”. Se trata, por tanto, de propietarios de pequeños y medianos negocios,

con escaso capital escolar y cultural, pero que procurarán para la generación de sus hijos e hijas, nietos y nietas, un mejor nivel educativo (Sniadecka Kotarska, 2001).

Estas capas medias han surgido al calor del mercado, y se sostienen en la capacidad de los individuos y grupos sociales de acceder y competir por estos recursos. En el caso latinoamericano¹², y específicamente para Bolivia, muchos de estos sectores no han sido incorporados íntegramente a relaciones de trabajo legalmente reglamentadas ni al mercado de bienes, razón por la cual se trata, más bien, de grupos vinculados a la marginalidad o a la informalidad laboral (Portes y Hollman, 2003). El mapa de la estructura de clases que elaboran se caracteriza por yuxtaponer criterios de definición propios de las sociedades avanzadas (relaciones de mercado) con la condiciones estructurales particulares que presenta la región (particularmente la reglamentación del empleo) o, en nuestro caso, los elementos que conforman su identidad étnica.

A lo anterior se agrega el advenimiento de lo que se ha denominado la “sociedad de bajo costo” (Gaggi y Narduzzi, 2007). La incorporación de grandes masas al consumo obedece a una combinación de factores: la apertura del comercio internacional, la deslocalización de la fabricación de productos y partes en función del abaratamiento de los factores de producción, la rápida difusión de nuevas tecnologías en la producción masiva y los aumentos de escala

con la incorporación de nuevos consumidores. Artículos electrónicos, computadoras, vestimenta, paquetes de viajes, diversos artículos del hogar, teléfonos celulares, y otros, forman parte de un mercado cada vez más amplio y dinámico de compradores ávidos de consumo y de acceso a financiamiento.

La combinación de una mayor capacidad de endeudamiento –mediante tarjetas de crédito– y de más consumo, así como el desarrollo de grandes empresas orientadas a los productos masivos de bajo costo (muchos de ellos falsificados), contribuyeron al surgimiento de una nueva clase media. La irrupción de la sociedad de bajo costo tiende a generar otro escalón masificado, de renta media-baja, cuyos miembros pueden acceder a bienes y servicios que antes estaban reservados a los sectores de mayores ingresos.

Para ilustrar de manera pertinente este proceso, el sociólogo y ex-ministro del gobierno de Evo Morales, Félix Patzi, hacía esta reflexión a propósito de la ideología económica en cuestión: *“Así, con el contrabando se constituyó una élite indígena, o sea una burguesía comercial aymara (...) Y habría que reconocer que estas personas son las que han desarrollado el mercado interno, en el sentido de incentivar el consumo de productos externos al interior de los mercados bolivianos. Podemos decir incluso que Iquique, en Chile; Desaguadero, en Bolivia; y algunas fronteras de Brasil existen gracias a los bolivianos que*

desarrollan estas actividades. Las actividades de servicio y otras se han generado en torno a ellas. Observar qué productos se pueden internar y cuáles otros exportar para, con ellos, obtener mayor ganancia se ha convertido en una habilidad y destreza del contrabandista" (La Razón, 9/12/2008).

VI. Del mestizaje a la reivindicación étnica: ¿nuevas, viejas o entrecruzadas identidades?

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué el proceso político actual boliviano proclama vehementemente su adhesión a elementos de identificación étnico y particularista? O, más bien, ¿por qué habiendo alcanzado un estatus tan importante, los grupos emergentes apelan aún a su pertenencia localista? Para plantear una hipótesis sobre este hecho, la perspectiva teórica de Ernest Gellner nos ofrece algunas pistas. Según este autor, las poblaciones que no llegaron a incorporarse a las plataformas culturales estatal-nacionales, en general aspiran a hacerlo alguna vez y con ello acceder a una ciudadanía plena que garantice su educación, un empleo y otros aspectos complementarios (Gellner, 1989: 67). Sin embargo, ésta no es más que una opción entre otras, siendo posible que estas poblaciones, antes de intentar penetrar en la plataforma cultural por la que se sienten desde-

ñados y de la que desconfían, pensarán si el esfuerzo por incorporarse a la misma significará alguna recompensa para ellos y sus hijos, más aún si llevan consigo rasgos "de fácil identificabilidad" (como el color de la piel) que, asociados a una distribución no aleatoria, fungieron persistentemente como obstáculos a su integración (Gellner, 1989: 96).

Ubicados en ese escenario, una segunda explicación basada en esos criterios orienta el análisis hacia los efectos excluyentes del Estado neoliberal (Salazar, 2010). Como se ha dicho abundantemente, este fue un contexto en el que la liberalización y privatización de la economía creó una atmósfera de desintegración general, no sólo porque hizo que para algunos grupos poblacionales fuera imposible aspirar a pertenecer a la plataforma de la cultura estatal nacional, sino porque además de ello alentó procesos de auto-identificación y de reconocimiento étnico, validadas por el nuevo modelo interpretativo erigido en nombre de la etnicidad. Para decirlo de otro modo, fue un proceso que en materia económica acrecentó la desigualdad, mientras que en materia cultural tomó el camino contrario al de la homogeneización. Sin embargo, lo más importante y que conviene subrayar aquí, radicó en el hecho de que las mayores asimetrías sociales y económicas del neoliberalismo se observaron en contra de los grupos indígenas, con lo que el rostro de la exclusión tomo visos racistas, transfiriéndose también al campo político (Tapia, 2002).

De este proceso provino la “etnificación de la política”, atribuida en parte a la crisis de las relaciones sociales organizadas en base al acceso a los medios de producción, pero también a la política de asignar conciente o inconcientemente “nichos” separados a los diferentes grupos sociales, sobre la base de criterios étnico-culturales.

Finalmente, una última explicación nos lleva a pensar que habiéndose alineado el proceso neoliberal a los criterios modernizadores de la eficacia y eficiencia administrativa del Estado, atendibles solo por grupos privilegiadamente calificados y con tradición cultural para ello, en general provenientes de las clases medias que se formaron a lo largo del siglo XX, se creó al mismo tiempo una barrera sociocultural contra los sectores menos favorecidos, situación atribuible también a la crisis de la educación pública y especialmente universitaria que entró a una fase de deterioro en la formación de cuadros profesionales. En ese marco, el acceso al conocimiento de la gestión pública fue otro operador de exclusión étnico-cultural que agravó la exclusión social en el país, esta vez a nivel de clases medias tradicionales y clases medias emergentes, activándose con ello un nuevo elemento de contestación al orden establecido, los movimientos organizados.

Planteadas esas consideraciones, un elemento complementario a ellas es que en el curso de este proceso la construcción de las identidades se retroalimentó desde el campo de lo discursivo, estableciéndose un nexo

estructurante entre la esfera política-intelectual y la esfera social (Giddens, 1987). Se manifestaba así la crisis discursiva del “mestizaje” entendido “como expresión imaginada de la nación” y como uno de los discursos dominantes de los intelectuales bolivianos que, a fin de organizar la nación, significó o bien una oposición abierta a los sectores indígenas subalternos, o una cooptación de la conciencia de éstos. Se trata, así de explorar el mestizaje como la construcción retórica de la dominación¹³ y no como la expresión que invoca la “identidad para todos” (Sanjinés, 2005). En ese sentido, la identificación étnica también fue un componente de legitimación que encontró su oportunidad en las políticas públicas, cuando se emuló la diversidad como un contenido vital de la sociedad boliviana y de un nuevo orden social, incluso a nivel más general.

Con respecto a la identidad y en discusión con la tesis del mestizaje como “amalgama”, predominante en el discurso del nacionalismo revolucionario, fue Silvia Rivera quien introdujo una complejización de este supuesto, en el marco de su hipótesis sobre el “mestizaje colonial andino” (Rivera, 1984), estableciendo una jerarquía cultural definida por identidades que se posicionan en ella según su capacidad para disponer de medios de poder. Con ese recurso, lo que se evidencia para Rivera es la existencia de una trama sociocultural, en cuyos polos extremos se halla el mestizo-indio y el mestizo-blanco y, en medio, una sucesión de

actores sobre los que pesa la estigmatización del que está más abajo. Por lo tanto, si bien en el país hay una tendencia a compartir una misma cultura, esto se disocia según las posibilidades materiales de acceder a los bienes de la misma (Rivera, 1996). Si a esta desigualdad cultural, le sumamos después las desigualdades materiales y sociales, nos encontraremos con la poliédrica morfología de la estructura social boliviana.

Con un criterio similar, pero con un enfoque más antropológico, Rossana Barragán (1982) ha estado introduciendo variables que ponen en cuestión una idea estática y perenne de las identidades, que suele aparecer en la discusión ideológica. En ese sentido, son conocidos sus trabajos sobre los aymaras en la ciudad de El Alto, o de las comerciantes en la ciudad de La Paz, y las percepciones y auto-percepciones de clase y etnicidad que surgen de las mismas, llevándonos al terreno enmarañado de las relaciones sociales y étnicas, categorías no necesariamente correspondientes en la escala de la exclusión o de la inclusión social. Así, se mostrará como los supuestos de homogeneidad cultural de lo aymara no son tales, especialmente en un escenario en el que la vida urbana se ha impuesto sobre la rural, destacándose por lo tanto que no es posible atribuir uniformemente al mundo indígena demandas “étnicas” que tengan como sustento identidades fijas y excluyentes, o un proyecto político unificado (Barragán y Solíz, s.f.)

En posiciones similares, podríamos situar las apreciaciones de Estebán Ticona (2000), intelectual aymara dedicado a visibilizar el protagonismo del liderazgo indígena en las organizaciones sociales, bajo la textura de las aspiraciones modernizantes, en afinidad a la necesidad de dotar a sus estructuras de representación de recursos más certeros para la negociación política, como el saber leer y escribir e incluso el anhelo de profesionalización de sus cuadros más destacados. La suma de nuevas aptitudes por parte de estos sectores les permitirá una mejor expresión de sus demandas, pero a la vez les hará partícipes de parte del repertorio político, social y cultural de los sectores medios urbanos.

Por su parte, Widmark (1999) ha mostrado también las distintas estrategias que adoptan los aymaras urbanos, que a menudo deben “negociar” su identidad como una manera de obtener acceso a recursos económicos y sociales específicos y así intentar avanzar en la jerarquía social. Así, el origen aymara o indígena pasa a ser negado o reafirmado, dependiendo tanto de la situación objetiva que ocupa el individuo como de su relación con otros grupos. Dependiendo de cómo se concibe uno a sí mismo y es concebido por otros, se puede tener acceso a valiosos recursos como un trabajo, clientes, dinero, prestigio social, respeto, educación, etc. Buechler y Buechler (1996), examinando la estratificación social en la Paz, indican que existe una multi-

ciplicidad de vías de movilidad social ascendente en Los Andes. Las relaciones de clases y las identificaciones individuales no pueden ser entendidas partiendo de un solo modelo de estratificación social. Es decir, se aplican diferentes marcos de referencia para entender las diferencias en las posiciones sociales. Estos marcos deben tomar en consideración diferentes elementos, entre otros: cuántos años se ha residido en la zona urbana, ocupación, origen, educación o éxito económico. Por ello, las fronteras étnicas constituyen una suerte de nebulosas que son cruzadas constantemente (Crandon-Malamud, 1991).

Sobre la base de estas consideraciones podría decirse que, en el transcurso de cincuenta años, las relaciones sociales en Bolivia han transitado desde un proceso que posibilitó aspiraciones de ascenso social, por lo tanto de integración sociocultural, hacia otro, marcado por la des-socialización laboral y el estancamiento de la movilidad. Todos estos elementos concurren en el marco de las relaciones intergeneracionales que, en el caso boliviano, aúnan los procesos socioculturales del Estado de 1952, con los que actualmente vive el país. Así, Salazar plantea que sociológicamente el proceso de cambio en Bolivia no está reflejando, sino, un anhelo de integración nacional activado por grupos sociales emergentes y que el componente discursivo etno-nacionalista es, sobre todo, una construcción defensiva y de legitimación frente a la exclusión social (Salazar, 2010).

VII. Algunas conclusiones preliminares

En las páginas anteriores se ha pretendido dar respuesta a varias preguntas claves para entender el proceso de conformación histórica de lo indígena en América Latina. El desarrollo endógeno de buena parte de estos Estados nacionales en la centralidad del siglo XX, significó la incorporación subordinada de estos sectores que pasaron a ser parte de las nuevas estructuras de estas sociedades nacionales. Pero la politización de las demandas indígenas y el desarrollo de una nueva identidad étnica, parecieron revertir este proceso, redefiniendo la nueva centralidad de estas comunidades. Sin embargo, el eje central de nuestro trabajo ha girado en torno a la pertinencia o no de hablar de clases medias indígenas, específicamente para el caso boliviano. Parecería a simple vista que el proceso de etnificación que atravesaron estas sociedades habría dado por muerta la estructura en clases sociales tal y como había sido concebida por la teoría de la modernización. Sin embargo, los procesos de ajuste estructural, de liberalización y privatización que significaron un ataque frontal a los Estados nacionales, conllevaron también un proceso de adaptación de estos pueblos al mercado.

Por supuesto que, si tuviéramos que hablar de clases medias indígenas, habría que definir a éstas como “clases medias precarias”, con una inserción laboral inestable, con ingre-

sos muy reducidos y, a menudo sin cobertura de seguridad social. La aplicación del concepto de clases medias a los grupos indígenas precisa de una nueva reflexión en torno a las *new middle classes*, teoría que ya se había venido detallando desde los años sesenta²⁴. Se precisa de una nueva teoría en torno a la relación entre clases sociales y el cambio sistémico en la edad moderna. Como hemos visto, en América Latina se había prestado mucha atención en el discurso modernizador de consolidación de los Estados nacionales (la dialéctica de la modernización de la sociedad nacional). Sin embargo, la aparición de capas medias indígenas nos lleva a preguntarnos cómo contribuirán éstas a la construcción de un Estado postcolonial, o por el contrario, si se están asimilando al viejo modelo.

En este sentido, consideramos, cómo hacía Bourdieu (1994), la importancia de incluir los valores, prácticas y representaciones colectivas para la identificación de las clases (*habitus*); en segundo lugar, la relevancia del capital cultural para la conformación de las clases medias como grupos con acceso a cualificaciones y credenciales; y por último, la importancia de abarcar en las consideraciones sobre la formación y reproducción de clase (por ende, en las posibilidades de movilidad social) los mecanismos hereditarios que operan pre-reflexivamente entre las generaciones (distribución del capital), y que permiten, por una parte, mantener determinadas posiciones, y por otra, proveer a los

agentes de una serie de recursos y habilidades que pueden ocupar durante sus trayectorias de vida. Es decir, las posiciones de clase se caracterizan, en lo esencial, por producir prácticas, experiencias subjetivas y representaciones similares entre sus miembros, es decir, por articular *disposiciones significantes* compartidas o *habitus* semejantes.

De este modo, lo que parece mostramos la experiencia boliviana es que la clase media no estaría dada necesariamente por su inserción ocupacional, y ni siquiera por su ingreso, sino por la condición de consumidor en una sociedad donde es posible acceder a una amplia gama de bienes, que no son uniformes y pueden ser seleccionados de acuerdo con preferencias particulares. La aspiración de las personas es participar en ese nuevo espacio consumidor, y ello es identificado como ser de clase media. Ergo, no necesariamente existe correlación entre condiciones objetivas y percepción subjetiva (Franco, Hopenhayn y León, 2011).

Referencias bibliográficas

- ALBÓ, X., y otros (1982), *Chuquiago, la cara aymara de La Paz*. La Paz.
- ALBÓ, X. (1994), "And from Kataristas to Mnristas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia", en D. L. Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, American Dialogue/St. Martin's Press, Nueva York.
- ARCHONDO, R. (1991), *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*, Hisbol, La Paz.
- ARELLANO, R. (2010), "Valores e ideología: el comportamiento político y económico de las nuevas clases medias en América Latina", en A. Bärkena y N. Serra (eds), *Clases medias y desarrollo en América Latina*, CIDOB y CEPAL, Barcelona.
- AYO, D. (2007), *Democracia boliviana. Un modelo para desarmar. 32 entrevistas por Diego Ayo*, Oxfam, Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS, La Paz.
- BARRAGÁN, R. (1992), "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*. No. 10, octubre. La Paz, Bolivia.
- BARRAGÁN, R. (2009), "Organización del trabajo y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz", en Fernanda Wanderley (comp.), *Estudios Urbanos*, CIDE-UMSA, La/Sur EPFL y NCCR. Plural Editores, La Paz.
- BARRAGÁN, R. y SOLÍZ C. (s.f.), "Identidades urbanas: el caso de los aymaras en la ciudad de La Paz y El Alto", mimeo, La Paz.
- BELLO, A. (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, Santiago de Chile.
- BOURDIEU, P. (1994), "¿Qué es lo que hace una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos", *Revista Paraguaya de Sociología*, n° 89, Asunción.
- CALLA, R. (1999), "Indígenas, Ley de Participación Popular y cambio de gobierno en Bolivia (1994-1998), en América Latina", en W. Assies, G.V. der Haar y A. Hoekema (comps.), *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México.
- CRANDON-MALAMUD, L. (1991), *From the Fat of our Souls*, University of California Press, Berkeley.
- DE LA PEÑA, G. (1998), "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos", en C. Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, FLACSO, Ciudad de Guatemala.
- DEGREGORI, C.I. (1998), "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia", en C. Dary (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*, FLACSO, Ciudad de Guatemala.
- DEL POPOLO, F. y A.M. OYARCÉ (2005), *Población indígena en América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio*, en el Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas, CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril de 2005.
- FAVRE, H. (1999), *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FRANCO, R., M. HOPENHAYN y A. LEÓN (2011), "Crece y cambia la clase media en América Latina: una puesta al día", *Revista de la Cepal*, n° 103, Santiago de Chile, pp.7-26.
- GAGGI, M. y E. NARDUZZI (2007), *El fin de la clase media y el nacimiento de la sociedad de bajo coste*, Madrid, Editorial Lengua de Trapo.
- GARCÍA LINERA, A. (2001), "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia", en A. García et al, *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz.
- GELLNER, E. (1989), *Naciones y nacionalismo*. Alianza y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF.
- GERMANI, G. (1968), *Política y Sociedad en una época de transición*, Ed. Paidós, Buenos Aires.

- GIDDENS, A. (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Madrid.
- GISSEQUIST, R. M. (2005), "Ethnicity, class and party system change in Bolivia", *Tinkazos*, n° 18, La Paz.
- HALL, G. y H. A. PATRINOS (2005), *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Banco Mundial, Washington.
- JACOBSEN, N. (1993), *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*, University of California Press, Berkeley.
- KAPSOLI, W. (1982), *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*, Ed. Atusparia, Lima.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1952), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa editora Amauta, Lima.
- MEDINA ECHAVARRÍA, J. (1967), *Aspectos sociales del desarrollo económico*, CEPAL, Santiago de Chile.
- NASH, J. (1993), *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Columbia University Press, New York.
- NATANSON, J. (2007): "Las reformas pactadas. Entrevista a Alvaro García Linera", en *Nueva Sociedad*, n° 209, pp. 160-172.
- PEREYRA, C. (1987), *Historia, ¿para qué?*. Siglo XXI, México.
- PERLMUTTER, A. (1970), "The Myth of the Myth of the New Middle Classes: Some Lessons in Social and Political Theory", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 12, n° 1, pp. 14-26.
- PNUD (2004), *Informe sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Ed. Mundiprensa, Madrid.
- PORTES, A. y HOFFMAN, K. (2003), *Las estructuras de clase en América Latina: composición y cambios durante la época neoliberal*, CEPAL, Serie Políticas Sociales, n° 68.
- RAMA, A. (1982), *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México.
- RIVERA, S. (1984), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, HISBOL/CSUTCB, La Paz.
- RIVERA, S. (1993), "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo", en S. Rivera y R. Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1, Cultura y política.
- RIVERA, S. (1996), "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino", en *Mestizaje: ilusiones y realidades*. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana, MUSEF, La Paz.
- RIVERA, S. y equipo THOA (1992), *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Ed. Aruwiyiri, La Paz.
- SALAZAR, C. (2010), Homogeneidad social y etnonacionalismo. Los intelectuales indígenas y el proceso de democratización política en Bolivia, PIEB-CIDES-UMSA <http://www.pieb.org/intelectualesaymaras/index.html>
- SALAZAR, C. y BARRAGAN, R. (2002), *Investigación cualitativa sobre acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela*. Departamento de La Paz, Ministerio de Educación y CIDES-UMSA, La Paz.
- SANJINES, J., (2005), *El espejismo del mestizaje*, IFEA, EMBAJADA DE FRANCIA Y PIEB. La Paz, Bolivia.
- SIEDER, R. (2002), "Introduction", en R. Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Macmillan, Londres.
- SCHKOLNIK, S. y DEL POPOLO, F. (2005), *Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: Una metodología regional*, en Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas, CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril de 2005.
- SNIADOCKA KOTARSKA, M. (2001), *Antropología de la mujer andina. Biografías de mujeres indígenas de clase media y su identidad*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- STAVENHAGEN, R. (1997), "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", *Revista de la CEPAL*, n° 62, Santiago de Chile.
- STAVENHAGEN, R. (2001), *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México.

- STUTZMAN, R. (1981), "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion", en N.E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- TAPIA, L. (2002), "La estigmatización como estrategia de exclusión política y desconocimientos cultural", en *La condición multisocietal*. CIDES/UMSA-Muela del Diablo Editores, La Paz.
- TORANZO, C. F. (1993), "Burguesía chola, una sorpresa de la sociología boliviana", en M. Miranda Pacheco (ed.), *Bolivia en la hora de su modernización*, UNAM, México.
- TICONA, E. (2000), *Organización y liderazgo aymara 1979-1996*, Universidad La Cordillera y Agruco, La Paz.
- VAN COTT, D. L. (2000a), "Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America", ponencia en el XXII Congreso de la Latin American Studies Association, Miami.
- VAN COTT, D. L. (2000b), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- VAN COTT, D. L. (2003), "Institutional Change and Ethnic Parties in South America", *Latin American Politics and Society*, vol. 45, n° 2, pp. 1-39.
- WANDERLEY, F. (2009), "Mas allá del gas: entre la base estrecha y la base ancha", en J. Crabtree y otros (eds.), *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*, PNUD, Plural Editores, La Paz.
- WIDMARK, C. (1999), "Etnicidad y estrategias sociales de aymaras urbanos en La Paz, Bolivia", en Kees Koonings y Patricio Silva (eds.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- WISE, D. O. (1983), "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", *Revista Iberoamericana*, n° 122, enero-marzo.
- YASHAR, D. (2005), *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Change*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZALLES, A. (2000), "Educación y movilidad social en la sociedad rural boliviana", en *Nueva Sociedad*, n° 165, pp. 134-147.
- ZEVALLLOS, J. U. (2002), *Indigenismo y nación: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1630)*, Instituto Francés de Estudios Andinos y Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

Notas

- 1 Los criterios habitualmente utilizados en la región son la lengua (idiomas que habla y lengua materna), la ubicación territorial y la auto-pertenencia a un pueblo indígena o grupo étnico. Dada la multidimensionalidad de la identidad étnica es indudable que un solo indicador relacionado con los aspectos mencionados no es suficiente. Algunos indicadores pueden tender a reducir el número de la población indígena como un todo, o de algunos pueblos específicamente, debido a la pérdida del lenguaje, aculturación o falta de conciencia étnica; por el contrario, otras variables pueden tender a aumentarla, incluyendo individuos que no pertenecen realmente al grupo pero que hablan la lengua o simpatizan por razones sociales o políticas (Schkolnik y Del Popolo, 2005).
- 2 Sin embargo esta última cifra no tendría, en principio, un sustento empírico concreto. Por otra parte, otras fuentes, como las encuestas de hogares de nivel de vida, arrojan porcentajes similares al del censo. No obstante, no se descarta una subestimación, entre otras cosas, derivada del sesgo en la pregunta, que incluyó categorías correspondientes al criterio de pertenencia étnica y de raza.
- 3 El quinto país es Guatemala, como ya hemos señalado.
- 4 El indigenismo tuvo su mayor expresión en México, donde nació como política del Estado, en cambio en Bolivia, Chile, Ecuador y Perú tuvo un impacto relativo y se dejó sentir especialmente en el período que va desde los años cuarenta hasta mediados de los sesenta. Según Henry Favre, el indigenismo es básicamente una corriente de opinión favorable a los indígenas, que se manifiesta en la toma de posición que desea proteger a dicha población de las injusticias de que es víctima (1999). Pero el indigenismo es mucho más que eso. Durante los 50 años que duró, orientó el curso de la política, dictó normas a la sociedad, impuso cánones a las letras y las artes, y presidió la reescritura de la historia (Favre, 1999).
- 5 De hecho, la sindicalización como proceso de ciudadanía se convirtió en una piedra angular de las nuevas estructuras de poder en las que se afirmaban el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y la Central Obrera Boliviana (COB). De igual forma, el derecho a voto de indígenas y campesinos quintuplicó el electorado, otorgando un enorme poder a sectores hasta entonces marginados de la vida política nacional.
- 6 Así, tuvieron especial importancia las escuelas indígenas protestantes que promovieron la escritura. Como se ha señalado, la escuela, es junto al comercio y al transporte, los tres canales de movilidad social ascendente en el mundo rural boliviano (Zalles, 2000).
- 7 Entendemos la etnicidad como un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas. La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación –interétnica– de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas.
- 8 El partido Conciencia de Patria (CONDEPA) es el vehículo neopopulista utilizado por Carlos Palenque para presentarse a las elecciones de 1989. El partido logra un impresionante primer lugar en el departamento de La Paz.
- 9 El MIP o *Movimiento Indígena Pachakuti* es un partido indigenista de izquierdas fundado en noviembre del 2000, liderado por Felipe Quispe, verdadero eje vertebrador del partido. En las elecciones legislativas del 2002, el partido ganó el 2,2% de los votos y obtuvo 6 de los

130 escaños parlamentarios en la Cámara de los Diputados y ninguno en el Senado. Por su parte, el candidato presidencial obtuvo el 6,1 % de los votos.

¹⁰ Zevallos lleva a cabo un detenido estudio sobre lo que representó el Grupo Orkipata y, específicamente su Boletín *Titikaka*, como propuesta indígena de construir un proyecto nacional que tratara de resolver las contradicciones que el proceso de modernización capitalista impulsado por el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) produjo en los agentes sociales de Puno. La modernización capitalista no sólo posibilitó la emergencia de un grupo de intelectuales de clase media provinciana, sino que también generó un movimiento indígena que amenazó el papel de intermediarios de estos intelectuales en su afán de establecer un diálogo directo con el Estado (Zevallos, 2002).

¹¹ La fiesta del Gran Poder que se realiza en la ciudad de La Paz (antiguo barrio de Chijini), en devoción a la Santísima Trinidad, se ha convertido en una impresionante manifestación folklórica y religiosa de la ciudad. La fiesta es la manifestación de un grupo social en ascenso, que busca la inserción de los hijos de los migrantes y la participación de esta nueva clase media a través de fraternidades como la Entrada Folklórica del Gran Poder. La zona comercial toma el nombre de Gran Poder debido al crecimiento socioeconómico de ciertos sectores que identifican a estos nuevos actores y al rubro al que pertenecen a través de la danza pesada denominada morenada, que muestra el poder económico de estos grupos, en un marco festivo que combina costumbres occidentales y andinas.

¹² De igual manera, para el caso peruano Rolando Arellano (2010) nos habla de una suerte de marginalidad del ascenso social, que se produce en el contexto de la informalidad económica y normativa. El estudio de Arellano es una verdadera historia de la salida de la pobreza en un

entorno donde quienes experimentan la movilidad social y adquieren actitudes y hábitos de vida de clase media no guardan deuda alguna ni con el Estado ni con las instituciones formales de la sociedad. Esas personas nacieron, crecieron, se desarrollaron y consolidan su vida fuera de las normas vigentes. Desde sus viviendas construidas sobre terrenos alguna vez invadidos y sus ocupaciones –generalmente no formales– hasta sus medios de vida –a veces no legales–, sus costumbres, su cultura y su visión del mundo, todo está al margen. En consecuencia, su compromiso con la vida institucional de su país es mínimo o nulo.

¹³ Robert Stutzman lo ha llamado apropiadamente “discurso de la inclusión abstracta y de la exclusión concreta” (1981).

¹⁴ Así, Perlmutter (1970), ya había señalado de forma acertada que una vez que el término de clase se libra de sus estrictas chaquetas ideológicas y se define en términos de intereses, oportunidades, y comportamiento de una clase en medio de la transformación de una sociedad, y no meramente en función de su componente económica, la clase puede ser una categoría muy útil para explicar cómo los cambios en la estructura social conducen a cambios en el poder político.