

ROBERT ANDOLINA*, SARAH RADCLIFFE**
Y NINA LAURIE***

GOBERNABILIDAD E IDENTIDAD: INDIGENEIDADES TRANSNACIONALES EN BOLIVIA

EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO está en juego la constitución de nuevos (y también antiguos) sujetos culturales y políticos alrededor del símbolo (o noción) del *ayllu*. Este concepto hace referencia a las estructuras indígenas-comunitarias de los Andes de familias ampliadas, basadas en patrones de liderazgo y la ocupación de espacios territoriales específicos. Cuando estas estructuras reivindican la cultura local auténtica y proyectan la noción de la *autoridad originaria* con representación nacional e internacional, se posicionan a partir de la noción de *ayllu* como un movimiento social que compite con otras organizaciones existentes y reclama su aceptación en un abanico de actores políticos a varias escalas.

A partir del fortalecimiento, reconstitución y agregación de los *ayllus*, el *movimiento ayllu* ha transformado los marcadores de la identidad indígena, ampliando el repertorio organizacional y estratégico de los movimientos indígenas bolivianos, y negociando los límites

* Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Hobart y William Smith, EE.UU.

** Senior Lecturer en Geografía de la Universidad de Cambridge, Reino Unido.

*** Senior Lecturer en Geografía de la Universidad de Newcastle, Reino Unido.

políticos de la reciente política de descentralización de Bolivia. Estos cambios, aparentemente locales, reflejan cambios importantes en las visiones, en la estructura política, y en las redes establecidas con múltiples organizaciones de dentro y fuera de Bolivia. Por lo tanto, nuestro análisis de la reconstrucción del ayllu boliviano se centra en la comprensión de cómo los discursos y los factores espaciales configuran las identidades dentro de complejos procesos transnacionales. Argumentamos que las narraciones transnacionales de autenticidad y éxito, aunque provenientes de múltiples voces, han cambiado y convergido de tal manera que han permitido la organización e identificación indígena alrededor del ayllu en Bolivia. Específicamente, el discurso del *movimiento ayllu* ha coincidido con ciertos discursos y estrategias del Estado Boliviano y con el discurso del desarrollo internacional, mientras que, de otra parte, este mismo movimiento ayllu entra en conflicto con la ideología y la estrategia de ciertos movimientos sociales indígenas bolivianos, como son aquellos liderados por Felipe Quispe y Evo Morales.

Esbozamos, en un inicio, una geografía política de la construcción de identidades que: a) explique las transacciones discursivas que atraviesan aquello que podríamos denominar como escalas y la construcción de la escala misma; b) considere los límites y las posibilidades para actores locales situados transnacionalmente.

La reconstrucción de identidades indígenas en Bolivia no se debe solamente a las creencias y estrategias de los participantes del movimiento indígena, sino también a cambios en la comprensión y en los conceptos, en los nuevos convenios institucionales, y en los cambiantes flujos de recursos, procesados a través de reformas gubernamentales multiculturalistas y marcos de políticas de etno desarrollo.

Mostramos que estos procesos han implicado debates discursivamente establecidos entre actores políticos sobre la autenticidad cultural, el mérito político y el potencial de desarrollo de los movimientos indígenas contemporáneos bolivianos. Ideologías atadas a identidades clasistas o nacionalistas aún existentes han sido parcialmente *desindigenizadas* por un grupo de organizaciones transnacionales cada vez más influyentes, abriendo y definiendo un espacio para que se reconozcan los ayllus y autoridades étnicas con base en los ayllus como sujetos e interlocutores indígenas nacionales. Así, el ayllu, que en realidad ha sido un símbolo y más bien un recurso subalterno de las comunidades andinas, recientemente ha llegado a ser sujeto de múltiples intervenciones y se ha visto enredado en un transnacional juego

de espejos. Es un juego en que actores, desde líderes indígenas locales hasta representantes del Banco Mundial, incluyendo las escalas intermedias del poder, ven su reflejo en el ayllu. Concluimos en una evaluación de las implicaciones y lecciones de este caso para la política de la identidad indígena en América Latina y también globalmente¹.

UNA GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL DE POLÍTICAS DE IDENTIDAD

Este artículo establece un marco conceptual interdisciplinario, que imbrica las propuestas discursivas con los procesos políticos acerca de la construcción de identidad definidos en la ciencia política, la sociología y la antropología, y, además, los combina con estructuras geográficas en espacio y en escala. Nuestro esfuerzo reafirma el llamado de Perreault (2003) para analizar “el lugar de constitución” de la identidad, a través de la interacción transnacional. Sin embargo, argumentamos que un mayor énfasis en la validación del sujeto y en la transformación discursiva esclarecerá esta cuestión. En efecto, esto se logra a través de evaluar los supuestos y expectativas que los actores en las redes transnacionales profesan y promueven, y mostrando cómo agendas neoliberales y multiculturales se combinan en contextos específicos para crear algo que podríamos denominar como un *bumerán recargado*. Esto es, actores locales, como las organizaciones indígenas, tendrán que enfrentarse con las consecuencias inesperadas de los logros políticos de su propio movimiento.

Por otro lado, los actores locales podrán superar los límites de sus posibilidades a través del trabajo en red a nivel global –el modelo clásico del bumerán de Keck y Sikkink (1998)– como demuestran los análisis de los movimientos indígenas latinoamericanos de Perreault (2003) y Brysk (2000). Una parte de este *salto de escalas* involucra, parcialmente, la creación de estructuras discursivas compartidas y de “comunidades semióticas” transnacionales (Wedeen, 2002), que trascienden conceptualmente y lingüísticamente la distancia espacial y los

¹ Este artículo forma parte de un proyecto de investigación con título *Transnational Indigenous Communities in Ecuador and Bolivia* (Comunidades Indígenas Transnacionales de Ecuador y Bolivia), auspiciado por el *Economic and Social Research Council of Britain* (Consejo de Investigación Económico y Social de Gran Bretaña). La investigación de campo se realizó en Bolivia, Ecuador, Perú y EE.UU., entre julio de 1999 y junio de 2000, y durante visitas anuales hasta 2004. Esta versión fue presentada en el encuentro del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina, que se desarrolló del 26 al 28 de julio de 2004, en Quito.

límites soberanos entre actores de otro modo dispersos y permiten su confabulación, si no al menos su consenso².

De otra parte, argumentamos que los bumeranes también pueden ser *recargados* debido a que “agentes (globales) infunden representaciones sociales, conflictos, y agendas de otras sociedades a los contextos ‘locales’ o ‘domésticos’” (Mato, 2000: 199). Así, estas redes e infusiones, no obstante, pueden atravesar a los Estados e incluso pasar alrededor de ellos, lo que, de un lado, puede restringir la acción local pero también puede potenciarla (ver Shaw, 2000). Esta recarga e infusión es hecha en parte a través de espacios reificados o de “geografías imaginadas” (Said, 1979), las que articulan la manera como las identidades se configuran en las localidades, y como los países y regiones son definidos y actúan sobre ellas. Los espacios reificados comprenden al menos dos elementos clave: a) los términos y criterios que definen los límites de las identidades del grupo; b) los supuestos acerca de las culturas locales y los contextos regionales que justifican y orientan la entrada de actores *externos* a estas culturas y áreas. Como mostramos a continuación, las identidades indígenas en Bolivia se redefinen en parte de acuerdo a límites e imágenes espaciales particulares. Tal redefinición también se articula a través de discursos sobre el desarrollo, la cultura y la representación política, tejidos por múltiples actores.

La convergencia contemporánea del discurso transnacional del etno desarrollo, la institucionalización de los temas culturales y la consolidación de las expectativas de los movimientos indígenas han creado una nueva coyuntura de políticas indígenas en América Latina. A diferencia de las décadas de 1970 y 1980, cuando las identidades políticas indígenas y sus agendas eran *novedosas*, hoy en día estas están insertas en estructuras políticas, roles de identidad y el razonamiento estratégico de las redes de actores. Sin embargo, el tipo específico de identidades indígenas en construcción hoy día en los Andes es un proceso *nuevo*, o diferente, como resultado, en cierto modo, de los logros de los movimientos indígenas anteriores que obligaron a los gobiernos nacionales y a las agencias de desarrollo internacionales a incorporar sus demandas y sus conceptos.

2 Estamos de acuerdo con la afirmación de Roseberry (1996) respecto de que los actores que comparten un marco común discursivo podrían no estar de acuerdo entre sí en cuanto a sus respectivos puntos de vista acerca del significado de este tema.

En muchas partes de Sudamérica las identidades indígenas han sido marcadas principalmente por el uso del idioma precolonial. En las partes bajas de la Amazonía, los idiomas indígenas y las escalas territoriales muchas veces han convergido en un solo proceso, y el espacio local se ha convertido en un segundo marcador clave. Sin embargo, los Quechua y Aymara hablantes del altiplano andino *transcenden* las escalas locales, y la lengua predomina sobre el territorio local como el principal marcador de identidad para los sujetos políticos³. Sin embargo, aunque hubo un cambio de identificación sustentado en la noción de clase hacia una identificación en base étnica, en casi todas las regiones indígenas de Sudamérica las identidades étnicas de la sierra y del altiplano andino fueron posicionadas a escala macro como *protonacionales* más que en una escala meso o micro local.

Como la etnicidad ha llegado a ser un principio organizativo legítimo para las instituciones políticas y los respectivos marcos de políticas que se establecen, esta construcción de identidades indígenas serranas recientemente ha cambiado para poner la territorialidad, las costumbres y la historia al mismo nivel con el idioma como marcador político identitario. Luego de las movilizaciones del movimiento indígena y de las plataformas hechas alrededor de las culturas indígenas, el territorio y la autodeterminación durante principios y mediados de la década de 1990, las organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil en múltiples escalas políticas se dirigieron hacia preocupaciones de los pueblos indígenas de manera más bien intermitente y parcial. Sobre la base del Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales (que reemplazó el asimilacionista Convenio 107) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la mayoría de los países latinoamericanos elaboraron su legislación sobre pueblos indígenas en base a los conceptos del Convenio, y en algunos casos incluso antes de ratificarlo oficialmente (Van Cott, 2000; Sieder, 2002).

Al hacer esto, los Estados y organizaciones oficiales se apropiaron de los conceptos de los derechos de los pueblos indígenas y los ataron a las agendas de la economía neoliberal, la descentralización y la participación-responsabilidad ciudadana. Los gobiernos adoptaron

3 En Ecuador, se utiliza “Kichwa” (anteriormente “Quichua”) a cambio del “Quechua” de Bolivia y Perú. La cuestión está sujeta a ciertas discrepancias entre algunos lingüistas andinos, en cuanto a si estas diferencias constituyen idiomas o, más bien, diferentes dialectos de una misma lengua.

un discurso multiculturalista formalizado a través de modelos de descentralización pluralista, mientras que las agencias adoptaron las nociones de “capital social” en el diseño de sus políticas y proyectos orientados hacia las bases indígenas (Assies et al., 2000; Davis, 2002). Desde el punto de vista de la mayoría de las organizaciones indígenas, esta *glocalización* debería generar un gobierno y desarrollo adecuado culturalmente. Sin embargo, en la práctica, estos cambios se han implementado como algo más que una identidad cultural adecuada gubernamentalmente y desarrollísticamente –tal como puede ser comprendido por las nociones de gobernabilidad y desarrollismo– por lo cual ciertos espacios, sujetos, modos de gobernación y desarrollo, son considerados apropiados, mientras que otros no (Burchell et al., 1991; Escobar, 1995).

A través de prácticas de apropiación, imitación, persuasión y validación, los miembros de redes de actores mixtos han generado marcos discursivos comunes y han reconstruido identidades de sujetos indígenas alrededor de y en base a un grupo de hechos sociales con *sentido común* acerca de la cultura étnica, por lo demás cuestionables. Estos marcos reifican los espacios locales y translocales que contienen identidades específicas y favorecen estrategias particulares. Concretamente, los discursos interrelacionados sobre la *autenticidad* (lo que cuenta como *realmente indígena* en un contexto dado) y el *éxito* (o éxito posible) en la representación política y el desarrollo comunitario han promovido identidades *libres del sentido de clases*, como *pueblos* locales a los que anteriormente se restó importancia en los Andes centrales. Esta imagen ha dirigido y justificado no solamente la reorganización del movimiento indígena sino también la intervención de actores locales y globales no indígenas en las comunidades y organizaciones indígenas. El movimiento de los ayllus en Bolivia demuestra cómo estos cambios discursivos e interacciones a través de las escalas contribuyen a la reconstrucción de la identidad.

DESARROLLO, ESTADO Y MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO: PILARES DE NUEVAS IDENTIDADES

Los pueblos indígenas, cuya ascendencia se remonta a las sociedades precoloniales, constituyen el 59% de la población boliviana, según el Censo de 1992. Están compuestos por treinta y seis grupos lingüísticos. Los pueblos del habla Aymara y Quechua de la sierra, donde la mayoría de ayllus se ubican, componen el 25% y 33% respectivamente

del total de la población boliviana. Aunque representan estructuras y prácticas sociales-históricas de una forma u otra desde hace varios siglos atrás, la reciente aparición política del ayllu tiene, más bien, una historia corta, incrustada en los talones del “movimiento campesino etnizado” (Brysk, 2000: 71)⁴. A partir de la revolución de 1952, el gobierno boliviano organizó los pueblos indígenas dentro de estructuras de sindicatos corporativistas, denominándolos como “campesinos”. El movimiento *Katarista* se apropió de estos sindicatos durante la década de 1970 y creó la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) en 1979, rompiendo el control estatal sobre las organizaciones indígenas. Los *Kataristas* y la CSUTCB forjaron una ideología anticolonial que ligó la etnicidad indígena –definida por las lenguas Aymara y Quechua, cuyos hablantes componen una población de escala nacional– a una identidad campesina basada en una identidad clasista alrededor del rebelde indígena de la época colonial, Tupaj Katari. La CSUTCB no incorporó de manera profunda ni a los ayllus, ni a las autoridades étnicas dentro de su plataforma o estructura; pero, en ese contexto discursivo, la CSUTCB ya se consideró suficientemente indígena, especialmente en cuanto a su capacidad de movilizar las masas para desafiar al gobierno. Esto se ejemplificó de manera contundente por el rol que la CSUTCB jugó en 1982 al mandar al gobierno militar a los cuarteles para siempre. Por ambas razones, la Confederación del movimiento indígena fue reconocida como la organización más representativa de los indígenas del altiplano boliviano (Rivera, 1983).

Pero ahora muchos de los pueblos del altiplano están organizados en federaciones y consejos de ayllus afiliados a CONAMAQ, el *Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qollasuyu* (Bolivia)⁵. *Marka* es un espacio local pero transcomunitario que agrupa varios ayllus. *Suyu* es una identidad cultural-espacial aún más amplia. *Qollasuyu* se refiere a la región del altiplano, que era a su vez una región clave del Estado incaico.

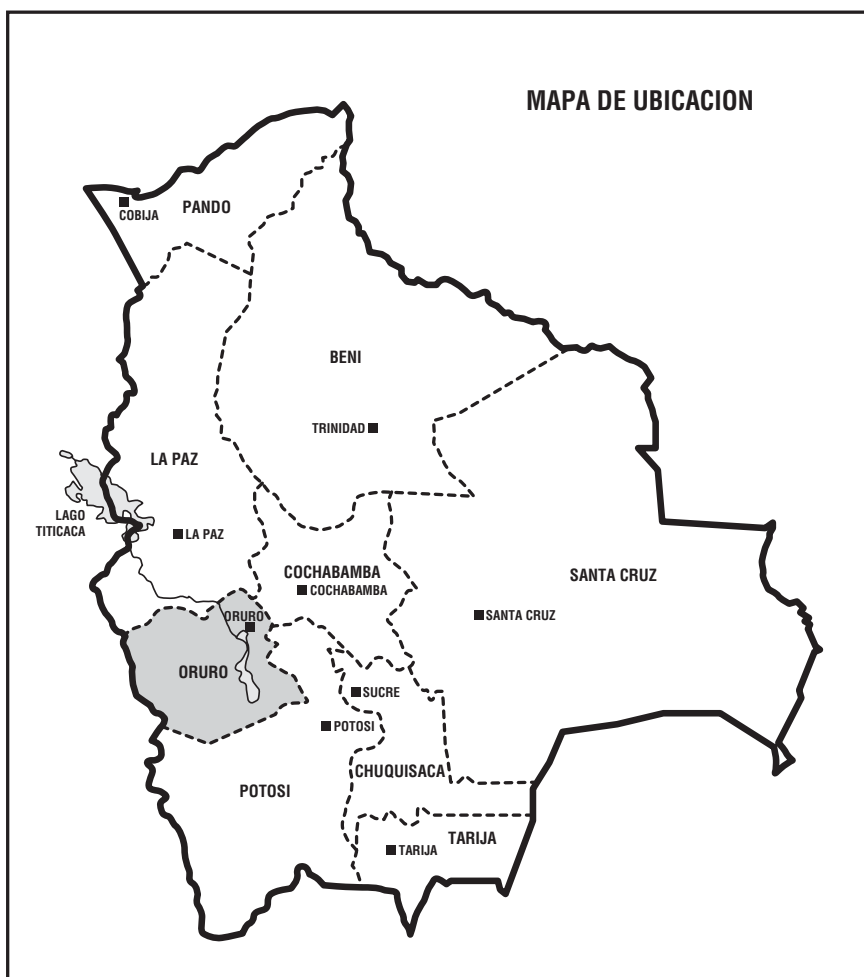
4 Para un análisis a fondo de las dinámicas internas de los ayllus, ver Platt (1982) y Abercrombie (1998).

5 Es imposible identificar el número de comunidades que son miembros de las organizaciones de ayllus, debido a que la situación está en permanente cambio. Sin embargo, los expertos en Bolivia sugieren que los ayllus son la forma organizativa dominante en los departamentos de Oruro y Potosí, y que son influyentes en diez provincias del departamento de La Paz (entrevista, 12 de enero de 2004; Ticona, 2003).

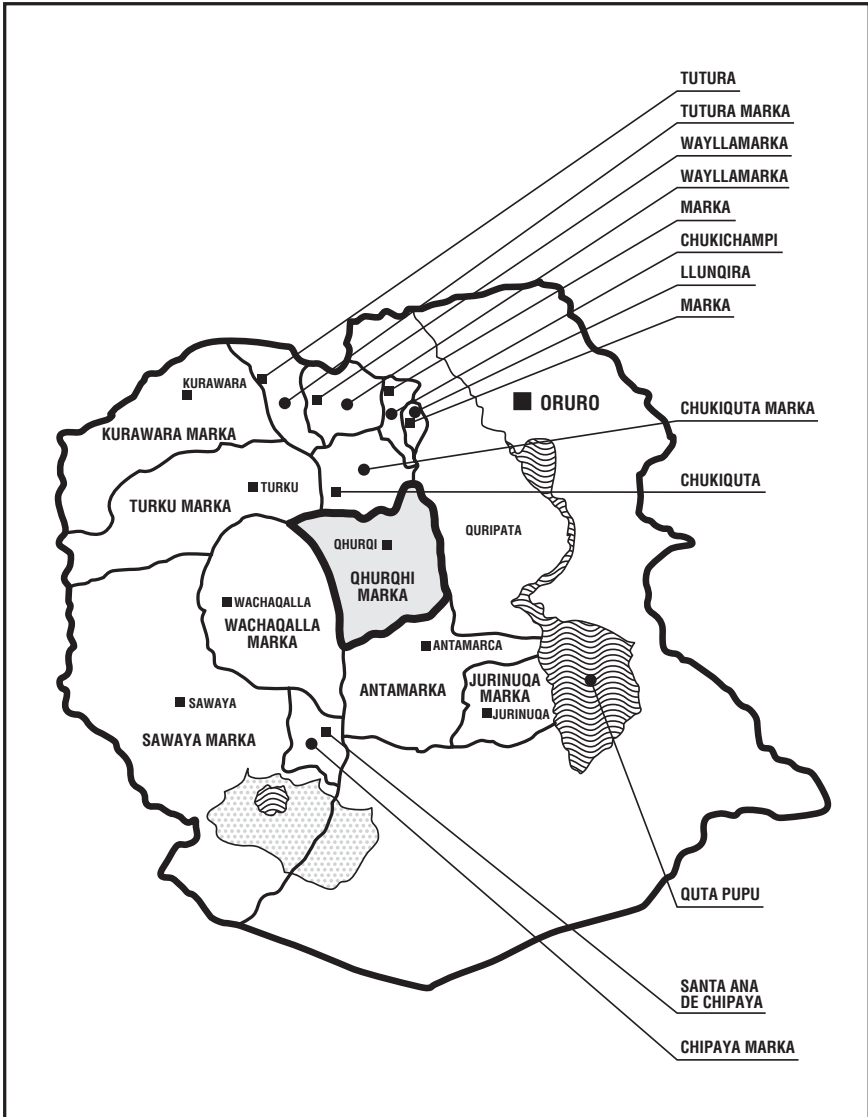
Entonces, el ayllu está reconstruyendo las identidades étnicas en diferentes escalas. Además de los nombres de los ayllus en el ámbito comunitario, se han recuperado categorías de identidad a nivel meso, como los *trans-ayllu*, de los pueblos “Karankas” (suyu) y “Qhurqui” (marka), quienes hablan Aymara o Quechua, pero que sin embargo no se identifican estrictamente de acuerdo al uso del idioma ni a la escala nacional⁶ (ver los mapas a continuación).

MAPA 1

FRONTERAS DE MARKAS PERTINENTES A LA ETNICIDAD-SUYU KARANKAS
DEPARTAMENTO DE ORURO



MAPA 1 - CONTINUACIÓN

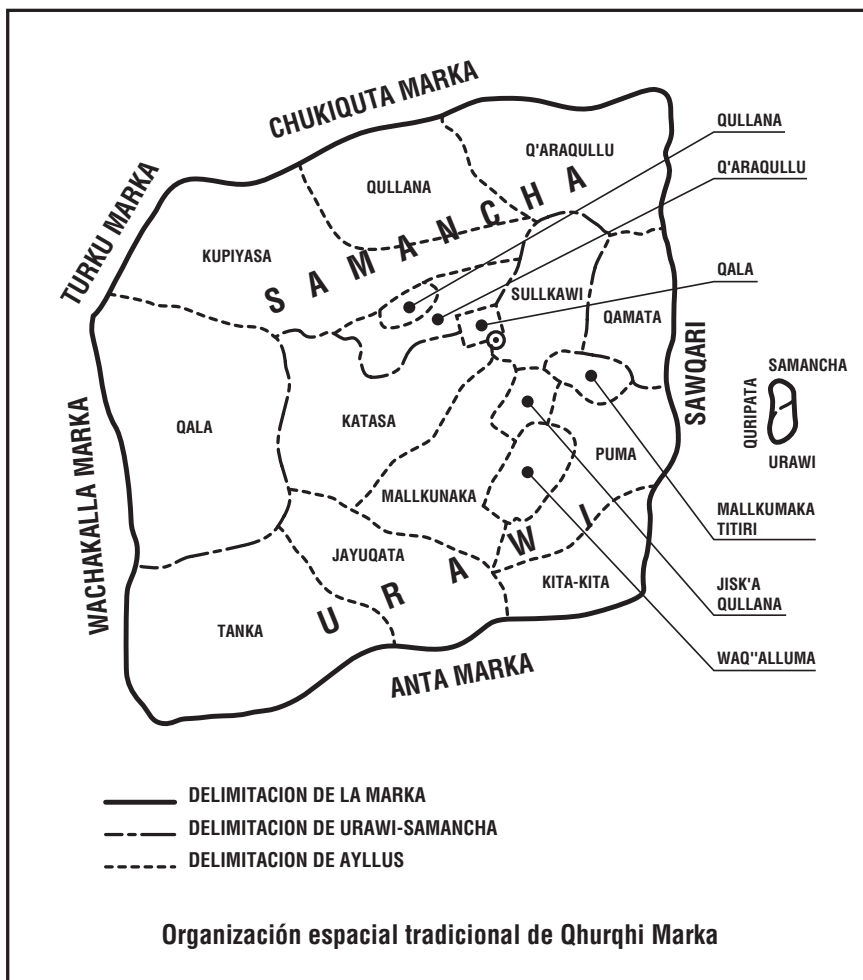


Fuente: Consejo de Ayllus Jach'a Karankas.
Nota: Marka Qhurqui aparece en el Mapa 2.

6 Bolivia se divide administrativamente en departamentos, seguidos por provincias, de allí municipalidades y finalmente parroquias. Las escalas de identidad de los *suyu*, *marka* y *ayllu* no siempre coinciden con estas divisiones de origen europeo.

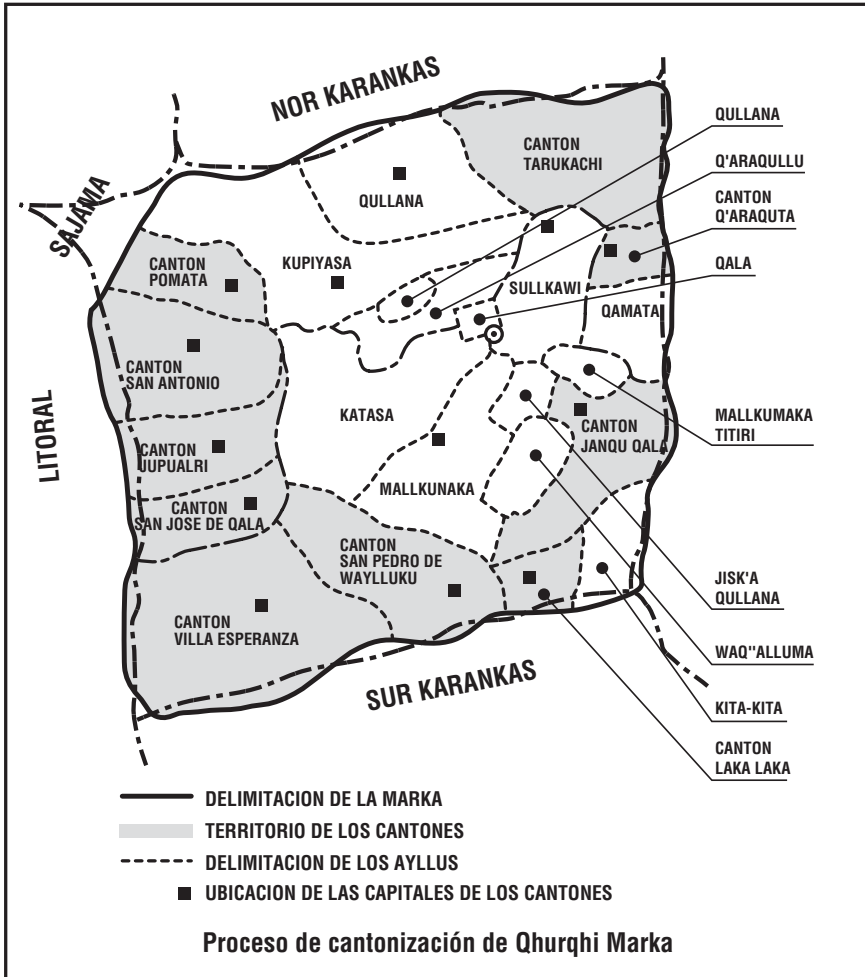
MAPA 2

FRONTERAS DE AYLLUS PERTINENTES AL QHURQUI MARKA,
DEPARTAMENTO DE URUO



Nota: representación de las fronteras Ayllus.
Fuente: Ayllu Sartañani (1992: 58,60).

MAPA 2 - CONTINUACIÓN



Nota: representación de las fronteras Ayllus y de municipios.

Fuente: Ayllu Sartañani (1992: 58,60).

Ubicadas principalmente en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, las autoridades étnicas *originales* gobiernan los ayllus, reproduciendo algunos símbolos y prácticas precolombinas, especialmente en los rituales y las fiestas. Desde el punto de vista de un forastero, el sistema del ayllu puede definirse como una “democracia directa limitada”. Es *directa* en cuanto a que “la asamblea comunal es la máxima

autoridad” que debe aprobar todas las decisiones principales que afectan al ayllu (Ticona, 2003: 125), incluso seleccionar a sus líderes. Tales líderes, llamados *jilaqatas* o *mallkus*, tratan de llegar a acuerdos consensuados, y consideran su oficio como un servicio social. El sistema del ayllu es una democracia *limitada* en términos de clase, generación y de género, debido a que solamente los *originarios* casados –los que poseen tierras aparentemente heredadas desde tiempos prehispánicos– son considerados como ciudadanos plenos del ayllu, y los esposos de las familias representan el hogar y sus miembros frente a la asamblea del ayllu (comunidad) (Ticona, 2003). En lo que sigue, analizamos la transformación del ayllu desde un paradigma cultural a una identidad cultural. Trazamos esta transformación a través de tres procesos distintos pero interrelacionados, para mostrar cómo los discursos comunes y el trabajo en redes influyen en los tres procesos que integran la consolidación de una construcción particular de sujetos indígenas: 1) interacción simbólica y estratégica entre confederaciones indígenas; 2) cambios en el régimen político boliviano; y 3) cambios en las redes y políticas del etno desarrollo.

DESARROLLO CULTURALMENTE APROPIADO Y PROTECCIÓN DEL AYLLU: POTOSÍ Y ORURO

En el escenario internacional de la década de los años 1980 e inicios de 1990, las alianzas entre indígenas y ecologistas develaron las consecuencias devastadoras de los proyectos de desarrollo con financiamiento internacional –especialmente las represas en Brasil e India– para los pueblos indígenas y para el medio ambiente. Con una visión de los pueblos indígenas de las zonas tropicales muy distinta a la cultura moderna, alianzas de líderes indígenas y ONGs promovieron modelos de desarrollo culturalmente adecuados para proteger las culturas y ecologías vulnerables frente a las fuerzas externas del desarrollo.

Sin embargo, en la región del altiplano boliviano, agendas de sobrevivencia cultural (salvo experimentos en educación intercultural) no eran predominantes. Salvo el hecho de que los ambientalistas consideraban a las montañas secas como zonas menos cruciales ecológicamente, la dominancia de las tradiciones *Kataristas* que combinaban los conceptos clasistas y étnicos tendía hacia la promoción de estructuras sindicalistas para la organización del movimiento y los proyectos de desarrollo. Construido alrededor de una narrativa de rebelión anticolonial, el discurso *Katarista*, además, restó importan-

cia a las nociones de vulnerabilidad indígena que requerían de aislamiento (Hurtado, 1986).

A pesar de ello, después de 1985 algunas organizaciones internacionales comenzaron a conectarse con los *indigenistas* bolivianos alrededor de una interpretación del desarrollo que estaba más en común con las dinámicas de las tierras bajas tropicales. Los *indigenistas* coincidieron con los proyectos nacionalistas Aymara y Quechua de la CSUTCB, pero consideraban a la política clasista y sindicalista como colonial y externa, y pensaban que las culturas locales del ayllu formaban una base crucial para el nacionalismo indígena (Pacheco, 1992). Mientras no desplazaron al Katarismo, estas alianzas locales-globales buscaron un enfoque más estrictamente étnico e incursionaron en los enclaves del altiplano boliviano. Aunque intentaron evitar la desaparición de las etnicidades, el proteccionismo cultural en el altiplano se enfrentó con proyectos de desarrollo de base, enraizados en el marxismo, la teología de liberación, y/o la teoría de la modernización, distintos a las propuestas pro indígenas de las partes bajas que se dirigían en contra de los proyectos públicos o privados de desarrollo y sus procesos.

Un ejemplo de este tipo de etno desarrollo transnacional fue la actividad conjunta del *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), conformado en 1983 con sede en La Paz, Bolivia, y la oficina de Oxfam América en Lima, Perú. Muchos de los miembros fundadores de THOA eran indígenas intelectuales indianistas, quienes activamente recuperaron y transmitieron la historia local boliviana a través de programas radiofónicos, vídeos y materiales educativos (entrevista, 11 de noviembre de 1999). Oxfam América, con sede en Boston, EE.UU., afiliada a Oxfam Internacional, es una ONG global de desarrollo local, y enfoca su trabajo en Sudamérica entre los pueblos indígenas. Las experiencias peruanas de la oficina de Oxfam América en Lima, que asumió intereses comunes a lo largo de la región andina, generaron interés para el apoyo a modelos populares de desarrollo basados en el culturalismo en Bolivia, y coincidieron con la visión de THOA.

“Entonces, lo que pasó con Oxfam América... fue una clara identificación con la problemática indígena... Eso es, los pueblos indígenas no van a resolver sus problemas [con dádivas sino a través de] apoyo en el ejercicio de sus derechos colectivos políticos” (entrevista, 3 de septiembre de 1999).

Reflejando cartografías de sentido común sobre el altiplano boliviano, su trabajo conjunto se inició en la región del Norte de Potosí, reificado

como un recipiente de los ayllus más intactos y auténticos. Prosiguieron con visitas al proyecto de recuperación de los efectos de sequía causados por El Niño en la misma región, organizado por ONGs católicas pro Kataristas, nominalmente para fortalecer las estructuras y prácticas del ayllu. La visión de Oxfam sugiere algo diferente:

“[Al inicio...] Dije, ‘Esto es interesante...’ y apoyé en algo. Y después hice una visita, y... Encontré el típico proyecto de desarrollo, en nada ligado a los ayllus, pero sino contra-ayllu, todo para [una] alianza de trabajadores y campesinos... Las visiones del ayllu descendieron directamente de la dominación colonial española del siglo dieciséis (entrevista, 31 de marzo de 2000).

THOA y Oxfam colaboraron entonces para realizar un estudio sobre proyectos de desarrollo en los ayllus del Norte de Potosí, que estableció la crítica de antemano mencionada y que argumentó que las prácticas de desarrollo y de organización sindical en la región son una “continuación del colonialismo”⁷. También sirvió como base intelectual y discursiva para seguir organizando y trabajando en red en el altiplano boliviano, lejos de la CSUTCB. La asociación THOA/Oxfam proporcionó fondos (Oxfam) y asesores (THOA) para las organizaciones del movimiento de ayllus y la discusión sobre el fortalecimiento del ayllu (Rivera, 1997: 13). Motivados por Oxfam América, miembros de THOA, otras ONGs y los *mallkus* del Sur del departamento de Oruro, se reunieron cada año para forjar consensos sobre el desarrollo y organización basados en los ayllus. Finalmente, estas coaliciones transnacionales motivaron y financiaron la creación de federaciones de ayllus en los departamentos del Norte de Potosí y el Sur de Oruro en 1988 (entrevista, 4 de abril de 2000).

Un segundo ejemplo de tal etno desarrollo transnacional fue el Proyecto de Autodesarrollo Campesino (PAC), iniciado en el departamento del Norte de Oruro en 1987, y auspiciado por la Unión Europea⁸. Comunicándose con la ONG local Ayllu Sartañani, cooperantes del PAC llegaron a considerar las estructuras del ayllu como bases para desarrollo local, y la implementación de proyectos implicó realizar debates abarcando identidad y representación comunitaria. Como resultado, las autoridades étnicas originarias (*mallkus*) impu-

7 El estudio se publicó finalmente como a cargo de Silvia Rivera y Equipo THOA (1992).

8 El proyecto PAC ofreció 21 millones de dólares para “micro proyectos” con el fin de mejorar la producción agropecuaria a pequeña escala (Van Niekerk, 1992: 55).

sieron sus ideas y liderazgo, y el PAC las reconoció como interlocutores entre el proyecto y las comunidades, por encima de los dirigentes de los sindicatos campesinos. Ya en 1989, el apoyo del PAC había permitido a los miembros de los ayllus situar sus preocupaciones económicas dentro de las estructuras del ayllu, agregar los ayllus en el Norte de Oruro bajo una vieja/nueva identidad étnica de Karankas, y redefinir conceptos de territorialidad dentro de los límites precoloniales (Izko, 1992: 103-106). Como su contraparte en el Norte de Potosí y el Sur de Oruro, el consejo de ayllus de los *Jach'a Carangas* hoy en día es un miembro clave del consejo nacional de ayllus, y sus actuales dirigentes recuerdan al PAC (entrevista, 29 de noviembre de 1999).

Durante esta coyuntura (1989), tres federaciones subdepartamentales de ayllus existían en tensión con la CSUTCB por proporcionar un modelo alternativo de desarrollo, organización y representación de los pueblos del altiplano. A la vez, se formó una pequeña pero creciente red de ONGs y promotores individuales que apoyaban el etno desarrollo basado en los ayllus. En gran medida esta red evitó el contacto con el Estado boliviano, de tal modo que los actores internacionales jugaron un papel clave en la validación de las nuevas identidades y liderazgos, tanto en palabra como a través de financiamiento y flujos de conocimientos. Esta validación afirmó no solamente *la etnia sobre la clase*, sino que también desagregó las identidades macro Aymara y Quechua, hacia aquellas de más pequeña escala basadas en la costumbre, la historia y el derecho a la tierra, más que en el uso del idioma.

MULTICULTURALISMO DESCENTRALIZADO: CATEGORÍAS DEL SUJETO Y REFORMA DEL ESTADO-NACIÓN

Aunque las federaciones de ayllus locales se formaron a finales de la década de 1980, el Estado boliviano solamente reconoció al movimiento campesino como representante de los pueblos indígenas del altiplano hasta mediados y finales de los años noventa. Efectivamente, el Censo Nacional de 1992 adoptó el uso de los idiomas precoloniales como el indicador principal de la identidad indígena. La construcción y reconocimiento de la identidad indígena comenzó a cambiar durante la década de 1990, como una consecuencia involuntaria de la legislación boliviana y la reforma constitucional. Esta reforma incorporó discursos internacionales cada vez más legítimos sobre los derechos indígenas, así como las demandas del movimiento indígena que se habían ganado a través de una dura lucha de movilización y organiza-

ción. Bolivia apropió la redefinición de la identidad *nacional* y la validación de sujetos indígenas alrededor de un discurso culturalista, pero dentro de lo que Yashar (1999) califica, de una manera reveladora, como un cambio desde un régimen de ciudadanía corporativista hacia un régimen de ciudadanía neoliberal.

Después de 1984, Bolivia implementó políticas neoliberales para combatir la crisis económica enraizada en la hiperinflación, deuda y recesión. Estas incluyeron la reforma monetaria, la privatización de industrias y el recorte de las burocracias estatales. Pero una marcha a La Paz en 1990, realizada por indígenas de la región baja, puso la cuestión del territorio sobre el tapete político nacional, iniciando así un intenso período de protestas y discusión sobre la etnicidad y el nacionalismo en el país. Estas actividades fueron reforzadas por una campaña nacional en 1992 para rebatir el quinto centenario del “descubrimiento” de las Américas, liderada principalmente por la CSUTCB. El presidente de Bolivia, Paz Zamora, canceló las celebraciones oficiales; y, en 1993, un anterior dirigente de la CSUTCB, Víctor Hugo Cárdenas, fue elegido vicepresidente de Bolivia integrando el binomio con Sánchez de Lozada.

Mas significativamente para el movimiento de ayllus, el gobierno boliviano respondió a estos acontecimientos con la promulgación de una serie de políticas con las cuales los ayllus y sus defensores se identificaron más fácilmente que el movimiento indígena campesino. Mientras extendían el modelo neoliberal, estas reformas sociales y administrativas de *segunda generación* respondían a las demandas indígenas y reconstituían al Estado boliviano. Primero, la ratificación en 1991 por Bolivia del Convenio 169 de la OIT sobre los derechos indígenas, que identifica los pueblos de acuerdo a la vigencia de sus tradiciones y adhesión a los territorios locales (*hábitat*) específicos, e incluye derechos para administrar la justicia indígena⁹. Segundo, las reformas constitucionales de 1994, tomando como referencia las reformas constitucionales de Colombia y el Convenio 169 de la OIT, caracterizaron a Bolivia como un Estado multicultural y pluriétnico, y reconocieron los sistemas indígenas comunales de tierras y justicia (Van Cott, 2000: 145). Estas características potencialmente incrementan la importancia

9 Pero el Convenio 169 sí permite cierta libertad para la autoidentificación. El texto completo del Convenio está disponible en http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm.

de los ayllus (como entidades espaciales locales) y las autoridades originarias (como jueces comunitarios) en el contexto boliviano.

Tres reformas adicionales cambiaron consiguientemente las condiciones alrededor de la identidad y el espacio político para los ayllus. La descentralización y las leyes de participación popular de 1995, que utilizaron otras experiencias y consejos latinoamericanos de los donantes bilaterales y multilaterales, tuvieron resultados contradictorios. La primera de estas leyes extendió las municipalidades por todo el campo, a veces atravesando los límites de los ayllus. Por otro lado, la Ley de Participación Popular (LPP) permitió el reconocimiento legal de ayllus como Organizaciones Territoriales de Base (OTB), que pueden participar en los comités de vigilancia municipales (Ayo en Albó y CICPA, 1999: 115). Notablemente, el formulario oficial sobre identidad colectiva que administra la LLP registra a las comunidades como “campesino” o “indígena”. Esto deshace la actual construcción predominante de la identidad del movimiento campesino, que había combinado/mezclado las categorías de campesino e indígena, a la vez que los ayllus podían identificarse con la segunda, sin problema. Finalmente, la reforma agraria de 1996 (la Ley INRA) creó un mercado más libre en cierto modo amenazando a los pequeños productores individuales, muchos de los cuales son indígenas. Pero también permitió la legalización de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), haciéndolas más accesibles para aquellos registrados como “indígenas” a través de la Participación Popular, tal como indica el reglamento de la Ley (Choque, 2000: 24).

Culminando la redefinición de la geografía política, el alcance económico y la identidad nacional del Estado Boliviano, estas reformas legitimaron a Bolivia internacionalmente por ser democrática, multicultural y neoliberal, todo a la vez. Aunque la confederación indígena campesina había adoptado previamente identidades indígenas lingüísticas/nacionalistas, el cambiante contexto facilitó la legitimidad de las demandas e identidades étnicas locales “claras”, distintas a las identidades y agendas lingüísticas y clasistas.

CULTURA APROPIADA PARA EL DESARROLLISMO: REDES DE ACTORES MIXTOS Y CAPITAL SOCIAL

Tal como el discurso y los marcos de políticas multiculturalistas de los estados latinoamericanos, el discurso y la política del etno desarrollo tuvieron giros significativos a medida que los derechos y las demandas

se visibilizaban y legitimizaban. Como se ha manifestado anteriormente, el etno desarrollo se inició como un *desarrollo culturalmente apropiado*, y fue creado principalmente por las ONGs y líderes indígenas. Pero, recientemente, esto se ha transformado en una lógica de *cultura apropiada para el desarrollismo* mientras que las organizaciones de desarrollo oficiales diseñaban e implementaban sus propias políticas de etno desarrollo en línea con el neoliberalismo.

Al principio, el Banco Mundial, el Banco de Desarrollo Interamericano y países miembros de la Unión Europea revisaron sus criterios de políticas de desarrollo internacional para mitigar los daños del desarrollo a los pueblos indígenas. Además, a mediados de los años 1990, los bancos de desarrollo multilaterales crearon equipos de *asuntos indígenas*, que han realizado proyectos de etno desarrollo y han negociado con representantes indígenas y representantes gubernamentales sobre marcos de políticas basados en el lenguaje de la OIT (Trio, 1995; Deruyterre, 1997; entrevista, 12 enero 2000). El gobierno boliviano respondió a estos cambios dentro de las agencias internacionales de desarrollo a través de la reorientación de su Ministerio de Asuntos Indígenas, alrededor del “desarrollo con identidad” (entrevista, 13 diciembre 1999).

La clave para la evolución y transmisión de este discurso de políticas es la evolución de lo que llamamos una *red de etno desarrollo*, esto es, el personal de las agencias que favorecen un desarrollo basado en lo étnico, quienes normalmente son formados en las ciencias sociales y tienen algún conocimiento y experiencia profesional en América Latina, y quienes han transmitido criterios comunes compartidos a través de las ONGs, las agencias bilaterales y las organizaciones multilaterales. Muchos funcionarios de las agencias oficiales tienen historiales de trabajo con las ONGs, y los miembros de la red frecuentemente se conocen, mantienen contactos informales y asisten a las mismas reuniones. Entrevistas con miembros de esta red y la observación de una conferencia sobre asuntos indígenas en 2001 constataron estos contactos. En la conferencia, los participantes interactuaron como viejos conocidos, intercambiando historias acerca de sus experiencias.

Esta extensión del paradigma del etno desarrollo también ha acarreado su transformación. Así como las reformas del Estado boliviano mencionadas en la sección anterior, el etno desarrollo modificado ha combinado conceptos neoliberales, multiculturales y locales, en este caso a través de la realización de un doble movimiento con la teoría de la modernización. Por una parte, transforma la teoría de la modernización rechazando la idea de que los valores culturales *tradi-*

cionales son obstáculos al desarrollo. El *conocimiento ancestral y tradicional* y prácticas comunitarias, como las *mingas* (trabajo colectivo), ahora son considerados como fuentes importantes de capital social, tales como las redes asociativas fuertes y la confianza. La tradición, entonces, bien puede ser un *motor* del desarrollo, donde la cultura indígena llega a ser un activo para la generación de riqueza.

“El concepto de ‘etno desarrollo’ o de ‘desarrollo con identidad’... construye sobre las cualidades positivas de las culturas y sociedades indígenas, que incluyen un sentido de identidad étnica, adhesión cercana a la tierra ancestral, y la capacidad de movilizar la mano de obra, capital, y otros recursos para promover empleo local y crecimiento” (Van Nieuwkoop y Uquillas, 2000: 3).

Por otro lado, este discurso reproduce la teoría de la modernización. Con base en el concepto de capital social de Putnam (1993), se presenta al capital social y el capital económico como fungibles, y se supone que los resultados en el Norte de Italia, la zona del estudio de Putnam, pueden ser replicados en otros lugares. Segundo, enfatiza dotaciones de factores locales, sin poner mucha atención sobre cómo los factores internacionales puedan afectar las condiciones de capital social o las posibilidades para la transformación y el crecimiento¹⁰. Tercero, atribuye una abundancia de capital social a los *rasgos* culturales (indígenas); de esta manera el etno desarrollo reifica la relación entre los pueblos indígenas contemporáneos con sus tradiciones. (A cambio de ver a las culturas indígenas como manifestaciones particulares de la modernidad o la pos modernidad). Finalmente, mientras que el capital social se presenta como una base nativa para el desarrollo, la intervención externa –en forma del financiamiento moderno, educación y transferencia de tecnología– se considera necesaria para convertir el capital social en productividad y riqueza¹¹.

10 Para conocer una crítica favorable del estudio de Putnam pero que mantiene una opinión escéptica en cuanto a la posibilidad de replicar el capital social, ver David Kirp (1993). Para una crítica general del concepto del capital social, ver Ben Fine (2000). Bebbington y Perreault (1999) critican la noción localizada/aislada del capital social de Putnam, y trazan nociones a escala múltiple del capital social como un remedio. Sin embargo, esta noción más amplia efectivamente no es la que utilizan los organismos de desarrollo.

11 Peter Wade (1997) demuestra cómo los estudios acerca de los pueblos indígenas anteriormente supusieron el carácter “tradicional” de las culturas indígenas, un supuesto compartido por el pensamiento y teoría de la modernización (por ejemplo, Lipset, 1986 y Vargas Llosa, 1990).

El significado estratégico de este cambio discursivo del etno desarrollo es triple. Primero, aunque responde a las demandas indígenas para rendir cuentas acerca de la etnicidad, incluye un lenguaje que permite un diálogo por poderes entre las agendas del movimiento indígena y aquellas de los economistas del desarrollo internacional. Segundo, definir capital social en términos locales pone mayor énfasis en la construcción y proyección de identidades étnicas locales (como los ayllu y *markas*). Tercero, al cambiar las nociones de progreso para poder representar a la cultura indígena como una reserva de capital no explotado, el agente de desarrollo ahora ayuda a los pueblos indígenas *no* para aislarlos o protegerlos del desarrollo occidental, sino invirtiendo más en sus activos culturales para poder incorporarlos dentro del mismo. En países andinos como Bolivia, este último giro se ha vinculado a las narraciones de autenticidad y potencial étnico: una mayor autenticidad significa mayores posibilidades de desarrollo –pero siempre dependiendo de la ayuda externa.

NEGOCIANDO NUEVOS TERRENOS: IDENTIDADES DEL AYLLU EN UNA MATRIZ TRANSNACIONAL

Los líderes y defensores del creciente movimiento de los ayllus han buscado apropiarse de las nuevas reformas para generar organizaciones y territorios que definen la cultura indígena tal como ellos la perciben. Sin embargo, mientras que el símbolo y el movimiento de los ayllus se visibilizaron políticamente, sus representantes se involucraron en una red más compleja, interactuando con agentes del Estado boliviano, del desarrollo internacional, de otras confederaciones indígenas y de las ONGs de desarrollo local y defensoría/promoción cultural. Por lo tanto, el avance de los ayllus como sujetos políticos, realizado a través de narraciones de autenticidad y éxito, ha sido la manera en que esta red en su conjunto ha construido el espacio discursivo del movimiento y ha validado las identidades indígenas. Agencias internacionales bilaterales y multilaterales de desarrollo han llevado a cabo sus agendas revisadas de etno desarrollo a través del Ministerio de Asuntos Indígenas, el Ministerio de Participación Popular y el Instituto de Reforma de Tierras, que son los encargados de implementar muchas de las reformas estatales anteriormente mencionadas. Mientras tanto, las ONGs locales e internacionales se vinculan al CONAMAQ y sus asociaciones.

Esta inyección de agendas *externas* en Bolivia realizada por las redes transnacionales ofrece nuevas posibilidades para los ayllus para saltar escalas y proyectar sus identidades y líderes. Pero también mapea ciertos caminos para los movimientos indígenas bolivianos, en parte de acuerdo con la cultura apropiada gubernamentalmente y el desarrollismo. En la escala local, los ayllus bolivianos son percibidos como espacios concentrados de capital social y de participación comunal, que pueden beneficiarse de la inversión y el apoyo transnacional. A escala nacional, la política y las políticas indígenas bolivianas están enmarcadas como un *Ecuador no realizado*, que puede llevarse a cabo a través de la inversión transnacional en nuevos proyectos de etno desarrollo y con apoyo para las asociaciones y consejos del movimiento de los ayllus.

Aunque no simplemente atendiendo a estas representaciones, el movimiento ayllu ha intentado representar sus propias identidades y agendas de manera inteligible ante las mismas. Esto lo ha hecho a través de la búsqueda de orientación de parte de las organizaciones indígenas con las que se identifica. Debido a las preferencias combinadas del movimiento de los ayllus y de los miembros de la red mixta de actores con quienes se articula, la CSUTCB aparece como el “mal ejemplo” que se debe evitar. Aunque enraizada en ideologías y formas de organización cronológicamente más recientes que las del ayllu precolonial, las nociones de progreso y potencial han cambiado recientemente de manera tal que la CSUTCB ahora sea posicionada como “atrasada” –inauténtica, intransigente y trastornadora.

A cambio, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) sirven como ejemplos para el movimiento de los ayllus, y por lo tanto el marco referencial del movimiento de los ayllus cruza límites fronterizos así como las divisiones regionales (altiplano-tierras bajas) en Bolivia. Cuando la CIDOB pasó de ser un Centro (1982) a ser una Confederación representativa (1988) para las partes bajas de Bolivia, identificó más de treinta grupos indígenas de acuerdo al uso de los idiomas, territorios locales y sistemas de autoridad tradicional. Su plataforma y discurso restaron importancia al discurso clasista. Se considera la CIDOB como un ejemplo para el movimiento de los ayllus porque representa una multiplicidad de identidades indígenas aparentemente auténticas, su sistema de *autoridad tradicional* tiene resonancia con las autoridades originarias de los ayllus,

y se considera que posee buenas capacidades para negociar, así como propuestas constructivas y una tendencia hacia el diálogo.

Una razón por la que la CONAIE es considerada como un ejemplo para el movimiento de los ayllus se debe a una percepción de que en el Ecuador se ha realizado un alejamiento *absoluto* de las identidades campesinas hacia las identidades étnicas de las nacionalidades indígenas. En los años ochenta, los indígenas de la serranía ecuatoriana adscriptos a la CONAIE, además de algunos pueblos indígenas de las tierras bajas, abrazaron una identidad de la lengua originaria en un sentido nacional. No obstante, la CONAIE ha promovido recientemente, sobre todo en las pequeñas escalas de identidades trans-locales de varios pueblos kichwa hablantes y de otras nacionalidades, quienes difieren por su territorialidad local, otras prácticas culturales además de su lenguaje. La CONAIE es así considerada como un modelo del movimiento indígena, porque representa el cumplimiento y realce de la visibilidad, legitimidad y participación institucional de los pueblos indígenas ecuatorianos (Selverston-Scher, 2001). Nosotros demostramos cómo esta matriz de expectativas y ejemplaridades deja fuera de juego a tres situaciones interrelacionadas del movimiento ayllu, al menos después de que se estableciera el Consejo Nacional en 1997, a saber: 1) interacción entre otros movimientos indígenas y sus patrocinadores; 2) interacción con el Estado boliviano; y 3) interacción con los organismos internacionales de desarrollo.

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 1: ORGANIZACIONES INDÍGENAS AUTÉNTICAS/EXITOSAS

En marzo de 1997, poco después de las reformas gubernamentales de 1991-1996, se creó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), con el fin de unir a los ayllus y las asociaciones de ayllus en todo el altiplano boliviano. Esto fue la culminación de todo un proceso que duró cuatro años, en el cual los activistas del movimiento de los ayllus buscaron persuadir a los líderes y a las comunidades para reconstruir y agregar en una sola instancia a los ayllus, especialmente en el departamento de La Paz, donde este proceso no había progresado tanto como en Potosí y Oruro. Aunque el tema de los ayllus se trató en los debates conducidos por la CSUTCB durante la campaña de los *500 años* (1998-1992), en cuanto un símbolo de una identidad indígena y principio organizacional alternativo, la mayoría de las propuestas ratificadas marginaron a los ayllus y mall-

kus por enfatizar las demandas clasistas y las identidades étnicas de escala macro alrededor del uso del idioma (Calla, Ortega y Urioste, 1989; CSUTCB, 1992). Una autoridad local del departamento de La Paz respondió a estos eventos y al trámite de la Ley de Participación Popular como un momento de reconstitución alrededor de los conceptos de autenticidad.

“Bueno, yo me dirigí a la situación cogiendo unos libros y documentos, en donde descubrí que el sindicalismo no había sido nuestro... pero el ayllu había sido nuestra verdadera forma de organización [...] Pero yo siempre he sido muy auténtico [...], empecé como dirigente y llegué a estas conclusiones por mí mismo, nadie me los contó” (Rivera, 1997: 51).

Esta recuperación de las identidades indígenas locales específicas también cambió la forma de las identidades regionales de los pueblos *indígenas* o *de origen* del altiplano boliviano, especialmente por lo que las federaciones y los consejos de los ayllus trazaron diferencias más marcadas para distinguirse de la confederación indígena campesina.

Consideremos las siguientes citas de los mallkus nacionales (apu):

- Los sindicatos llegaron al escenario solamente con la reforma agraria de 1953; los ayllus y autoridades originarios siempre han existido.
- Sabemos que el sindicato no es legítimo en nuestro territorio del ayllu; el sindicato es... como una organización occidental impuesta en nuestro país.
- En los sindicatos... los partidos políticos toman todas las decisiones desde arriba; nuestros hermanos [los dirigentes indígenas campesinos] son como sus títeres [mientras que] CONAMAQ trabaja desde las bases (entrevista, 9 de septiembre de 1999).

Estas declaraciones re-escriben las narraciones anticoloniales del movimiento indígena de manera tal que se afirma que los ayllus y sus líderes (autoridades originarias) son auténticamente indígenas y mejores representantes que sus contrapartes en el movimiento campesino. Ser *distinto* al movimiento campesino en este contexto significaba ser *como* CIDOB y CONAIE; y CONAMAQ ha emulado estas confederaciones indígenas en cierto modo. Por ejemplo, durante los primeros tres años de la existencia del consejo nacional de los ayllus, este mismo compartió la oficina con el representante de CIDOB en La Paz. También, dirigentes de CIDOB y CONAMAQ han afirmado el objetivo

a largo plazo de unir las dos confederaciones en una sola, como la CONAIE en Ecuador (entrevista, 10 de septiembre de 1999), pero excluyendo a la confederación indígena-campesina de la CSUTCB:

“CIDOB y [las federaciones de los ayllus] somos hermanos, uno es como el hermano mayor y el otro es el joven, porque ambos están recuperando la identidad cultural” (entrevista, 9 de septiembre de 1999).

Oxfam América e IBIS, una ONG danesa que comenzó a financiar las asociaciones de ayllus en 1998, han promocionado a la CONAIE como un modelo para el movimiento de los ayllus en Bolivia. A través del auspicio de visitas de intercambio entre los dirigentes del movimiento de los ayllus y de la CONAIE, ellos efectivamente abrieron nuevos espacios participativos a base de la promoción de los *apu mallkus* como representantes indígenas de Bolivia en el ámbito internacional, con la esperanza de que ellos aprendan de la CONAIE (entrevista, 4 de abril de 2000). Un ex director del IBIS cuenta:

“En base de la experiencia ecuatoriana, estamos intentando ver lo que pasa en Bolivia... han habido esfuerzos para incluir un proyecto étnico dentro de la CSUTCB, pero este se identifica totalmente con los sindicatos y ha mantenido un discurso de los años 1970... caducado. [...] El movimiento de los ayllus podría ser un ECUARUNARI [la confederación andina Kichwa ecuatoriana, miembro fundador de la CONAIE]” (entrevista, 16 de noviembre de 1999).

Los líderes del consejo de ayllus han manifestado esta expectativa, indicando que:

“Los intercambios con el movimiento indígena de Ecuador nos han dado la fuerza para crecer como un movimiento de pueblos originarios, fuera del sindicalismo campesino” (entrevista, 25 de noviembre de 1999).

Los dirigentes indígenas ecuatorianos han validado la identidad de los ayllus directamente, afirmando su autenticidad cultural durante un intercambio entre dirigentes de la CONAIE y de los ayllus en Bolivia, y en conversaciones realizadas en Ecuador (entrevista, 4 de abril de 2000). Además, pocos ahora promocionan intercambios entre las organizaciones de base de la CONAIE y la CSUTCB de Bolivia, algo que no era extraño hace unos diez o quince años atrás. Finalmente,

CONAMAQ sigue actualmente el ejemplo de la CONAIE al presionar para que se incluyan más derechos culturales y territoriales en la Constitución boliviana¹². De hecho, un ex dirigente de la CONAIE ha sido contratado por IBIS como consultor de los líderes del movimiento de los ayllus para la venidera asamblea constituyente de Bolivia (entrevista, 14 de enero de 2004).

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 2: MULTICULTURALISMO ESTATAL INSTITUCIONALIZADO

Los cambios legales y constitucionales bolivianos han influenciado las agendas del movimiento de los ayllus de manera significativa. En los talleres y las asambleas (a las cuales los autores asistieron), los mallku, miembros de las comunidades de los ayllus y sus asesores, entienden, debaten y critican estas reformas y su implementación. En algunos de estos eventos, los activistas de los ayllus invitan a los afiliados locales de sindicatos de la CSUTCB con la esperanza de persuadirlos de “desertar” y unirse a su movimiento. En todos los talleres de los que fuimos testigos, los participantes y defensores caracterizan las reformas legales bolivianas como caminos hacia la descolonización, aunque sea con amenazas y limitaciones asociadas.

“[Nuestras demandas] se adhieren a los derechos y el reconocimiento otorgado por el Estado, y las leyes vigentes. Este marco consiste en los Artículos 1 y 171 de la Constitución, Artículo 3 de la ley del INRA, la ley 1.257 (Convenio 169 de la OIT), la ley de reforma de educación, entre otros. Sin embargo... los ayllus no se han beneficiado mucho; además, el Estado no hace nada para que los pueblos indígenas conozcan estos derechos” (CONAMAQ, 2000a: 5).

En efecto, la mayoría de estos seminarios con las comunidades de ayllus locales han sido apoyados por ONGs cuyos miembros, además, interpretaron estas reformas legales que posibilitaban el planteo de cuestiones acerca de la identidad y requerían de una reflexión cuidadosa. Las ONGs con funcionarios indígenas han jugado un papel crucial por traducir *identidad*, *multiculturalismo* y *constitución* a los idiomas indígenas, y dibujar figuras para diferenciar *tierra* (con pose-

12 CONAIE lideró e impulsó el tema de los derechos indígenas y la plurinacionalidad en la asamblea constitucional de 1997-1998 en Ecuador.

sión individual, continua, sólo de superficie) de *territorio* (con posesión colectiva, a veces discontinuo, que incluye el subsuelo). Estas prácticas vinculan el movimiento ayllu con las agendas e ideologías adscriptas al multiculturalismo estatal, extendiendo así los discursos del estado y del movimiento a las escalas locales a través de la capacitación y la traducción lingüística.

Por su parte, el Estado boliviano ha respondido a través de la validación de las identidades y organizaciones de los ayllu, pero que corresponden a su agenda de descentralización y *diálogo* para las relaciones entre el Estado y la sociedad. Al hacer esto, ha logrado relacionar los sindicatos asociativos campesinos con conceptos y tácticas *atrasadas*, y ha presentado a la CIDOB de las partes bajas como organización moderna y adecuada a los tiempos neoliberales y pluralistas, debido, en parte, a su propensión a negociar dentro de los actuales discursos dominantes (entrevistas, 13 de diciembre de 1999 y 17 de febrero de 2001).

“La confederación de las tierras bajas tiene la capacidad para lanzar propuestas, pero no la federación sindical del altiplano. [El segundo] aún mantiene un discurso de los ‘70, diciendo que el Estado y el desarrollo internacional son agentes del imperalismo de los EE.UU. Tienen una visión desde antes de la caída del muro de Berlín” (entrevista, 1 de septiembre de 1999).

Los líderes del Consejo Ayllu han emulado las tácticas dialógicas de CIDOB, pero también se han identificado con CIDOB por sus conceptos sobre la identidad localizada y el sistema de autoridad étnica de algunas de estas etnicidades afiliadas.

Además, el Estado boliviano ha reconocido al CONAMAQ como el representante de los pueblos indígenas en el altiplano, otorgándole un espacio como consultor en el Ministerio Indígena (con la CSUTCB). El Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), responsable de otorgar títulos de tierra comunal originaria, ha validado como ayllus a los territorios de micro nivel en el altiplano a diferencia de “comunidades campesinas” (Choque, 2000: 24)¹³. Sin embargo, el INRA ha *invalidado* propuestas de tierras originarias a nivel meso (por

13 Hasta ahora, solamente tres TCOs se han legalizado en el altiplano boliviano, pero el gobierno ha recibido más de cien propuestas por procesar. Noventa por ciento de las cuales provienen de organizaciones de ayllus, mientras que son pocas las que provienen de las organizaciones campesinas (DANIDA, 2004).

ejemplo, como *markas*) presentadas por federaciones de ayllus, rechazándolas por ser “exageradas”. Un ex ministro de tierras secundó esta interpretación al declarar que los reclamos territoriales de las federaciones de ayllus están “fuera de control” (entrevista, 13 de enero de 2004). Reclamos territoriales a nivel intermedio normalmente traspasan los límites municipales, que es la escala en que opera la descentralización estatal boliviana y la que el Convenio 169 de la OIT considera como el límite de “hábitat”. En resumen, mientras los líderes de las federaciones de ayllus tratan de adecuar la reestructuración gubernamental realizada a través del multiculturalismo para las culturas del ayllu, el Estado parece estar adecuando la cultura del ayllu a la reestructuración multiculturalista del gobierno.

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 3: ETNO DESARROLLO OFICIALIZADO

Una combinación de capitalismo social y casos ejemplares ha marcado la implementación del etno desarrollo desde 1998 y ha influido en las agendas de desarrollo del movimiento de ayllus. Ambos son características del Proyecto de Desarrollo de Pueblos Indígenas y Negros de Ecuador (PRODEPINE), auspiciado por el Banco con un préstamo de 50 millones de dólares, por incluir a la participación e identidad indígena en múltiples niveles (entrevista, 12 de enero de 2000). Su comité ejecutivo está compuesto por representantes del Banco Mundial, representantes del gobierno ecuatoriano y representantes indígenas y afroecuatorianos. En parte, PRODEPINE está basado en supuestos del capital social dentro del cual dirigentes de la CONAIE han insertado nociones de beneficiarios del desarrollo basados en las identidades de “auténticos” *pueblos* indígenas (más que en las organizaciones indígenas que tienen otras raíces), o en “inauténticas” estructuras. Aunque no se ha propuesto replicar un PRODEPINE boliviano, intentos de replicar sus principios y resultados no son escasos. Efectivamente, la noción de que la cultura indígena es una forma de capital social se ha diseminado por la red de etno desarrollo para ser compartida ampliamente.

Por ejemplo, al declarar que “El ayllu es capital social”, DANIDA, la agencia gubernamental de desarrollo internacional (DANIDA, 2004), en Bolivia ha afirmado que la reserva de capital social explica la durabilidad del ayllu frente a los siglos de dominación y pobreza. Por lo tanto, DANIDA, a través de IBIS, busca invertir en ese capital social para aumentar el desarrollo indígena a través de

financiar la titulación de tierras comunales ancestrales (como está estipulado por la Ley de Reforma Agraria de 1996) y el fortalecimiento de municipalidades locales para avanzar en la participación en los gobiernos locales y acceder a presupuestos como Organizaciones Territoriales de Base, como establece la ley de Participación Popular de 1995.

Construyendo sobre su éxito aparente en Ecuador, el Banco Mundial ha auspiciado un Programa de Desarrollo Indígena de Innovación y Aprendizaje, implementado por el Ministerio de Asuntos Indígenas¹⁴. Este programa sigue la noción de capitalismo social para desarrollar y construir sobre la base del “conocimiento cultural” de los pueblos indígenas proyectos de etno turismo, etno biología y agricultura, que sean comerciales y competitivos. Ha compartido la práctica de PRODEPINE de financiar proyectos diseñados por las mismas organizaciones y ha asegurado la representación de todas las federaciones indígenas bolivianas en el comité ministerial que implementó el programa. Cuando los líderes de la confederación campesina intentaron excluir a la representación de los consejos de los ayllus del Programa, el Banco Mundial insistió en que se mantenga su representación, con el argumento de que ellos son los únicos y verdaderos representantes étnicos del altiplano boliviano (entrevista, 17 de febrero de 2001).

También, el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, manejado por líderes indígenas pero coadministrado con los gobiernos nacionales, agencias bilaterales y multilaterales, financió la documentación de la reconstrucción de los ayllus en Bolivia. El Fondo publicó los resultados en un libro sobre experiencias indígenas de desarrollo, que omitió cualquier mención a la CSUTCB (Carrasco et al., 2000).

Al mantener su apoyo estratégico para los ayllus de Bolivia, la ONG Oxfam América ha presentado las prácticas de los ayllus de tal manera que su visión encaja con los rasgos del capital social, y en formas que resuenan con la narrativa de autenticidad de los consejos de los ayllus.

“El ayllu es una forma de organización andina [que mantiene] principios [...] opuestos a los sindicatos campesinos, que están organizados en formas impuestas a los ayllus por [ante-

14 El Gerente de Desarrollo Rural e Indígena del Banco Mundial en Bolivia es también el “Gerente de Proyecto” para PRODEPINE, el proyecto indígena (y afroecuatoriano) del Banco en Ecuador.

riores] gobiernos bolivianos. Estos principios son la reciprocidad [...] cooperación en el intercambio de trabajo [...] y una relación complementaria entre el individuo y el grupo” (Oxfam América, 1999).

Los consejos de los ayllus revelan una capacidad creciente dentro de los nuevos marcos del etno desarrollo, mientras los *indigenizan* dentro de su propia narrativa y a través de la orientación de otras asociaciones indígenas.

“Solamente a través [de CONAMAQ, un representante verdadero] puede la región del altiplano boliviano conseguir un trato igualitario y el respeto de las instituciones de desarrollo y mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas, tal como la CIDOB [lo ha hecho] en las tierras bajas” (Choqueticlla et al., 2000: 98).

Su plataforma de desarrollo incluye “la reactivación de las estructuras Andinas de producción, basados en las estructuras socio políticas de producción en el ayllu”, y normas culturales indígenas del “*ayni, min-k’a y choqo*” (reciprocidad y trabajo colectivo) (CONAMAQ, 2000a: 7; 2000b: 3). CONAMAQ también insiste en los derechos territoriales como base para el desarrollo económico, la exportación de productos con valor-agregado-de-ayllu: agricultura ecológicamente sustentable, y el acceso a una educación culturalmente apropiado en todo nivel. Mientras las propuestas del movimiento de los ayllus no critican al neoliberalismo, sistemáticamente ellos enumeran el colonialismo, la negligencia y la dominación oligárquica como las causas de sus problemas de desarrollo. También hacen un llamado para parar la importación de productos que los ayllus podrían producir; una versión localizada de sustitución de importaciones evidentemente opuesta a la ortodoxia del neoliberalismo (CONAMAQ, 2000b: 3-5).

Algunas de las organizaciones de etno desarrollo mencionadas antes han ajustado la matriz de identidad a través de invalidar los reclamos de las tierras originarias a nivel meso/intermedio de los *markas* por parte del movimiento de ayllus, que en algunos casos equivalen a una o más provincias bolivianas. De hecho, ellos han *ido más allá* de las objeciones del Estado, que ha caracterizado a aquellos activistas de los ayllus que hacen estos reclamos para espacios más extensos como *fundamentalistas Aymaras*, contrastándolos con los *multiculturalistas* de los ayllus cuyas reivindicaciones son de pequeña escala. El Banco Mundial también ha respondido a tales reclamos con la suspensión temporal de financiamiento para tierras comunales originarias.

Entonces, la cultura adecuada al desarrollismo trata de la identificación de escala/espacio además de los temas de la autenticidad, reservas de capital social, potencial de representatividad. CONAMAQ en sí está dividida en cuanto a cuál(es) escala(s) deberá enfatizar y acerca de la relación entre la cultura de los ayllus locales y el nacionalismo Aymara-Quechua (entrevistas, 12 y 14 de enero de 2004; DANIDA, 2004).

CONSECUENCIAS E IMPLICACIONES

Cuando el *mallku* Juan Jala fue interrogado sobre su percepción de que el cambio de campesino hacia la identidad indígena del ayllu era una cuestión solamente cosmética, respondió que la transformación es tomada en serio, pero que tiene que involucrar a “los miembros de la comunidad hasta los consejos de ayllus” (citado en Rivera, 1997: 47). Las autoridades y activistas como Jala se han enganchado con las reformas y las políticas del etno desarrollo gubernamentales para ayudar a redefinir la indigeneidad local y para trasladar las identidades y organizaciones de los ayllus hacia escalas más amplias. Así, ellos se extendieron desde comunidades locales a grupos étnicos translocales (con nombres de pueblos como Karankas o Quillacas), de allí a identidades nacionales e internacionales representativas de auténticos, pero más genéricos, pueblos indígenas.

Esta reconfiguración de la indigeneidad también ha desenredado dos aspectos clave del discurso del movimiento indígena campesino: 1) la congruencia de las categorías de identidad campesina y étnica; y 2) el señalamiento de la identidad indígena a través del uso de los idiomas precolombinos. Reinterpretando los principios anticoloniales de la ideología del movimiento indígena, los activistas del ayllu exitosamente presentaron el ayllu y las autoridades originales como *más indígenas* (autenticidad) y con más potencial (progreso), creando un movimiento indígena rival formidable y legítimo en el altiplano boliviano.

El movimiento de los ayllus de ninguna manera ha remplazado al movimiento campesino, que continúa creciendo con las movilizaciones masivas y las victorias electorales de sus dirigentes. Mientras la constitución de los sujetos e interlocutores políticos indígenas aún sigue en tensión, el movimiento de los ayllus ahora es un actor reconocido y establecido en esta disputa –un rival en parte de la propia creación no intencional de la confederación campesina (ver Tabla 1).

TABLA 1

RECONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES EN EL ALTIPLANO DE BOLIVIA

SUJETO POLÍTICO	CAMPESINO	AYLLU
<i>Marcador cultural principal</i>	Idioma	Costumbre y territorio local
<i>Nombres de las categorías</i>	Aymara Quechua	Karankas, Quillaqas Pacaje, Machaqa
<i>Escala</i>	Nacional	Local/Translocal
<i>Relación Campesino/Ayllu</i>	Compatible	Incompatible
ACTOR REPRESENTATIVO	DE	A
<i>Estructura Asociativa</i>	Confederación Sindical	Consejo Étnico (CSUTCB) (CONAMAQ)
<i>Autoridad/Dirigente Principal</i>	Secretario Sindical	Mallku
<i>Selección de dirigente</i>	Por votación	
<i>Reelección aceptada</i>	Por rotación y voto	No se permite la reelección
<i>Estrategia dominante</i>	Confrontación	Diálogo

Fuente: elaboración propia.

La red de apoyo de los ayllus también se ha ampliado. Está conformada por ONGs que reciben una porción de los fondos antes mencionados, y que contratan a los intelectuales y profesionales indígenas que toman posiciones culturales fuertemente arraigadas. Los miembros de la red incluyen anteriores promotores/defensores de los ayllus como el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y el Instituto de Ayuda Legal Popular (ISALP), y también nuevas entidades como la Fundación Diálogo y el Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara (CDIMA). Anteriormente, al margen del movimiento indígena liderado por el sindicato campesino, ahora juegan roles activos de asesoramiento para la organización de los ayllus y capacitación de líderes y comunidades. Finalmente, además de los intercambios con dirigentes del movimiento indígena ecuatoriano, los líderes del movimiento ayllu representaron al altiplano durante un foro boliviano de la Naciones Unidas de pueblos indígenas.

Los líderes del movimiento ayllu intentan llevar a cabo distintas identidades a través de prácticas de liderazgo diferenciadas. Mientras que en las reuniones sindicales campesinas frecuentemente se desarrollan comportamientos machistas y con gritos, los eventos del movimiento de los ayllus tienden a ser mesurados y los líderes se turnan.

Los líderes de los consejos de ayllus deben respetar los límites de periodicidad de sus cargos como lo hacen las autoridades locales, mientras que los dirigentes de la CSUTCB pueden ser reelegidos varias veces. En el ámbito local, estructuras de liderazgo están transformándose para promocionar las autoridades étnicas a través del “sistema de cargo”, mantener límites espaciales y dirigir trabajos comunitarios y ceremonias (Cusi et al., 2000). Las federaciones de ayllus también se distinguen de la confederación campesina por mantener una “estrategia dominante” de diálogo y evitar la confrontación directa con el gobierno y su agenda neoliberal (CONAMAQ, 2000a). Dentro de los sistemas locales de los ayllus, autoridades de origen crean discusiones, construyen consensos, predicen eventos futuros y vinculan las comunidades a su pasado. A través de la promoción del diálogo en otros sitios, las autoridades de origen transfieren sus identidades de roles de situaciones locales de los ayllus hacia otras escalas. Sin embargo, esta postura dialógica hacia la política *nacional* es a veces criticada –hasta por los propios ayllus– por acomodarse demasiado. En algunos casos, consejos locales de ayllus se han reafiliado a la CSUTCB o a una versión rival de CONAMAQ (entrevista, 25 de julio de 2004).

CONCLUSIONES

Este artículo argumenta que la creación de una nueva identidad política en Bolivia alrededor del movimiento social de los ayllus no es solamente “boliviana” sino también es producto de redes transnacionales y los cambiantes significados de progreso y cultura auténtica dentro de ellas. Comprender este proceso requiere de un enfoque hacia la interacción entre los actores de las redes, las ideologías y los discursos que influyen en los criterios para la validación de la identidad, y la consolidación de estas identidades a través de flujos de recursos e instituciones. El atractivo de una etnicidad indígena clara y *auténtica* centrada en el ayllu y las autoridades tradicionales ha obtenido reconocimiento y financiamiento, pero también ha atraído ideas y expectativas acerca de la política y las tácticas que han influido, y a veces limitado, su subjetividad.

Aunque los efectos particulares de ideas globalizadas dependerán de los contextos locales, Ecuador manifiesta semejanzas con Bolivia¹⁵. A la identidad nacional Kichwa forjada en ese país durante

15 Acerca el etno desarrollo en Colombia, ver Atkins y Rey-Maqueira (1996). Acerca de lo mismo en Brasil, ver Ramos (1998).

los años 1980, más recientemente se han unido identidades separadas del uso del idioma. En la sierra ecuatoriana, donde todos los pueblos indígenas son de habla Kichwa, la recuperación de identidades a nivel meso y no lingüísticas, como Otavalo, Kayampi, Cañari, está llevándose a cabo. En la provincia de Napo en Amazonía ecuatoriana, los Kichwa hablantes también se identifican como pueblo Quiju. Estos cambios responden en parte a los esfuerzos por fortalecer la interlocución local con PRODEPINE, financiado por el Banco Mundial, pero también forman parte de una campaña en curso de reidentificación dentro de la CONAIE para recuperar identidades de *pueblos* locales (Perreault, 2003: 78-81). El reconocimiento de los *pueblos* indígenas –además de las *nacionalidades*– en la Constitución ecuatoriana de 1998 también ha contribuido a esta reconstrucción de la identidad. Además, en México, el gobierno nacional sofocó los esfuerzos de los indígenas para crear regiones autónomas más allá del nivel de la aldea; en Chile, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) está financiando esfuerzos estatales para definir territorios indígenas (comunicación personal con Héctor Díaz Polanco y Víctor Toledo, 26 de julio de 2004).

Experimentos a nivel mundial en etno desarrollo muestran que las intersecciones transnacionales también presentan nuevos desafíos y posibilidades fuera de América Latina. En Tanzania, grupos étnicos como los pastores Masaai reivindican los derechos indígenas como resultado, en parte, de la influencia del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas y la OIT (Cameron, 2001). Como parte de un esfuerzo generalizado para afirmar la compatibilidad de la diferencia cultural y del desarrollo neoliberal, el Banco Mundial actualmente está terminando consultas con representantes gubernamentales y de grupos étnicos en Asia, África y América Latina sobre un nuevo marco global de desarrollo para pueblos indígenas y tribales (World Bank, 1998). Por más local que sea su identidad, los ayllus bolivianos representan un cambio significativo en la conformación de sujetos políticos y metas de desarrollo.

¿Es que este cambio está resultando en la cooptación de los movimientos indígenas? En Bolivia, la cooptación podrá llegar a ser un resultado, pero más por efecto que por intención. Activistas del movimiento de ayllus fueron motivados por un sentido verdadero de frustración acerca de la incapacidad o la falta de voluntad de la confederación campesina para tratar el tema de los ayllus. Entonces, se apropiaron de las reformas estatales y de los discursos de desarrollo en cierta medida

en razón de que algunos actores estatales y de desarrollo compartían algunas de sus percepciones acerca la confederación campesina. Dada la disposición de esta, es improbable que los ayllus y las autoridades de origen hubieran logrado la visibilidad y el reconocimiento actual si se hubieran quedado dentro del redil de la CSUTCB.

La cooptación podrá ser, sin embargo, una *condición temporal*. En el mediano o largo plazo, la visión de la CONAMAQ de reconstituir los ayllus, las markas y los suyus podrá crear un desafío grave tanto para la geografía del Estado boliviano como para el desarrollo neoliberal. Aunque un CONAMAQ más contestatario es posible, probablemente tendrá que trabajar más de cerca con la CIDOB (su amiga indígena) y la CSUTCB (su rival *menos auténtica*). Si este es el caso, la convocatoria de enero de 2004 de la CONAMAQ a los dirigentes de la CIDOB y la CSUTCB para conversar sobre una agenda indígena común para la venidera asamblea constituyente boliviana podría representar un paso de alejamiento de la cooptación¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Albó, Xavier y CICPA 1999 *Ojotas en el Poder Local: Cuatro años después* (La Paz: CIPCA/PADER).
- Assies, Willem et al. 2000 *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America* (Amsterdam: Thela Thesis).
- Atkins, Andy and Rey-Maqueira, Elena 1996 *Ethno-development: A Proposal to Save Colombia's Pacific Coast* (London: Catholic Institute for International Relations).
- Ayllu Sartañani 1992 *Pachamama Tipusiwa (la pachamama se enoja)* (La Paz: Aruwiyiri).
- Bebbington, Anthony and Perreault, Thomas 1999 "Social Capital, Development and Access to Resources in Highland Ecuador" in *Economic Geography* (Worcester, EE.UU.) Vol. 75, N° 4.

¹⁶ Bretón (2001) y Hale (2002) tratan la cuestión de la cooptación por vía del multiculturalismo y el etno desarrollo en Ecuador y Guatemala, respectivamente.

- Bretón, Víctor 2001 “Capital Social, Etnicidad y Desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes Ecuatorianos” en *Boletín ICCI-RIMAI*, N° 31 y 32.
- Brysk, Alison 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: Stanford University Press).
- Burchell, Graham et al. 1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press).
- Calla, Ricardo; Ortega, Jorge y Urioste, Miguel 1989 *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades* (La Paz: CEDLA).
- Cameron, Greg 2001 “Taking Stock of Pastoralist NGOs in Tanzania” in *Review of African Political Economy* (City Published) Vol. 28, N° 87.
- Carrasco, Tania et al. 2000 *Doce Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina* (La Paz: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe).
- Choque, María Eugenia 2000 “La Reconstitución Del Ayllu y los Derechos de los Pueblos Indígenas” en García, F. (ed.) *Las Sociedades Interculturales: Un Desafío para el Siglo XXI* (Quito: FLACSO).
- Choqueticlla, Vicente et al. 2000 “Del Fortalecimiento del Ayllu a la Reconstrucción de la Nación Quillacas-Azanaques: Federación de Ayllus del Sur de Oruro” en Carrasco, T., Iturralde, D. y Uquillas, J. (eds.) *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina* (La Paz: Fondo Indígena).
- CONAMAQ 2000a *Propuestas y Demandas de los Ayllus, Markas y Suyus de República* (La Paz: Mimeo).
- CONAMAQ 2000b *Desarrollo del Ayllu* (La Paz) mimeografía.
- CSUTCB 1992 *El Pututu: Vocero Oficial de la CSUTCB* (La Paz: CSUTCB).
- Cusi, Simón et al. 2000 “Nayaruxa Chuymaxa Ususkakituwa: A mí me sigue doliendo el corazón” en Carrasco, T.; Iturralde, D. y Uquillas, J. (eds.) *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina* (La Paz: Fondo Indígena).
- DANIDA 2004 *Chief Technician of DANIDA. Personal Communication with authors* (La Paz), 14 de enero.

- Davis, Shelton 2002 "Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development: The Experience of the World Bank in Latin America" in Sieder, R. (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (New York: Palgrave Macmillan).
- Deruyterre, Anne 1997 *Indigenous Peoples and Sustainable Development: The Role of the Inter-American Development Bank* (Washington DC: Inter-American Development Bank).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Fine, Ben 2000 *Social Capital versus Social Theory: political economy and social science at the turn of the millennium* (London: Routledge).
- Hale, Charles R. 2002 "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala" in *Journal of Latin American Studies* (Cambridge) Vol. 34, N° 3.
- Hurtado, Jurtado 1986 *El Katarismo* (La Paz: HISBOL).
- IBIS 1998 "Programa de capacitación de autoridades hacia el poder local y fortalecimiento organizativo de la FAOI-NP" (La Paz: IBIS).
- Izko, Xavier 1992 *La doble frontera: Ecología, política y ritual en el altiplano central* (La Paz: HISBOL).
- Keck, Margaret and Sikkink, Kathryn 1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell University Press).
- Kirp, David 1993 "Tocqueville in Italy" in *The Nation* (New York) 8th November.
- Lipset, Seymour Martin 1986 "Values, Education and Entrepreneurship" in Klarén, P. and Bassert, T. (eds.) *Promise of development: Theories of change in Latin America* (Boulder: Westview Press).
- Mato, Daniel 2000 "On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in 'Latin' America" en *Identidades* (Yverdon, Suiza) Vol. 4, N° 2.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (Bolivia) 1998 *Ayuda Memoria. Ref: Acuerdo Concerniente al Apoyo al Programa para Pueblos Indígenas, Participación Popular y Descentralización* (La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto).

- Oxfam América 1999 *Solicitud para Financiamiento: CONAMAQ y THOA* (Lima: Oxfam América).
- Pacheco, Diego 1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia* (La Paz: HISBOL/MUSEF).
- Perreault, Tom 2003 "Changing Places: Transnational Networks, Ethnic Politics and Community Development in the Ecuadorian Amazon" in *Political Geography* (City of Publication) Vol. 22, N° 1.
- Platt, Tristán 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* (Lima: IEP).
- Putnam, Robert 1993 *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy* (Princeton: Princeton University Press).
- Ramos, Alcida 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Rivera, Silvia 1983 *Oppressed but not Defeated: peasant struggles among the Aymara and Quechwa in Bolivia, 1900-1980* (Geneva: UNRISD).
- Rivera, Silvia 1997 *Investigación interactiva y pertenencia socio-cultural: La experiencia del Taller de Historia Oral Andina con el Movimiento de Reconstitución de los Ayllus en el Altiplano Boliviano* (La Paz: Taller de Historia Oral Andina).
- Rivera, Silvia y Equipo THOA 1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí* (La Paz: Aruwiñiri).
- Roseberry, William 1996 "Hegemony, Power and Languages of Contention" in Wilmsen, E. and McAllister, P. (eds.) *The politics of difference: ethnic premises in a world of power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Said, Edward 1979 *Orientalism* (New York: Vintage).
- Silverston-Scher, Melina 2001 *Ethnopolitics in Ecuador: indigenous rights and the strengthening of democracy* (Miami: North-South Center).
- Shaw, Timothy 2000 "Overview-Global/Local: States, companies and civil societies at the end of the twentieth century" in Stiles, K. (ed.) *Global institutions and local empowerment: competing theoretical perspectives* (New York: St. Martin's Press).
- Sieder, Rachel 2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (New York: Palgrave/Macmillan).
- Ticona, Esteban 2003 "El *Thakhi* entre los Aymara y Quechua o la democracia de los gobiernos comunales" en Ticona, E. (ed.) *Los*

Andes desde los Andes: Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa (La Paz: Yachaywasi).

- Trio, Wendel 1995 *Indigenous Peoples participation in European Union development policies* (Brussels: Commission of the European Union).
- Van Cott, Donna Lee 2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Van Niekerk, Nick 1992 *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en los Andes bolivianos* (La Paz: MCTH/UNITAS).
- Van Nieuwkoop, Martien and Uquillas, Jorge 2000 *Defining Ethnodevelopment in operational terms: lessons learnt from the Ecuador-Indigenous and Afroecuadorian Peoples Development Project* (Washington DC: World Bank).
- Vargas Llosa, Mario 1990 "Questions of conquest: what Columbus wrought, and what he did not" en *Harpers* (New York) Vol. 281, N° 1.687.
- Wade, Peter 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (London: Pluto Press).
- Wedeen, Lisa 2002 "Conceptualizing culture: possibilities for political science" in *American Political Science Review* (Washington DC) Vol. 96, N° 4.
- World Bank 1998 *A summary of the proceedings and the main conclusions arising from national level consultations on the Approach Paper for the revision of Operational Directive 4.20* (New Delhi: World Bank).
- Yashar, Deborah 1999 "Democracy, indigenous movements and the post-liberal challenge in Latin America" in *World Politics* (Baltimore) Vol. 52, N° 1.