

El indianismo katarista

Una mirada crítica

Pedro Portugal Mollinedo

Carlos Macusaya Cruz

EL INDIANISMO KATARISTA

Un análisis crítico

Pedro Portugal Mollinedo

Carlos Macusaya Cruz



EL INDIANISMO KATARISTA
Un análisis crítico

Pedro Portugal Mollinedo y Carlos Macusaya Cruz

©FES

Editores: Fundación Friedrich Ebert (FES)
Av. Hernando Siles 5998, Obrajes
Teléfono: 591-2-2750005
E-mail: info@fes-bol.org
www.fes-bolivia.org

Cuidado de edición: Fernando Molina
Diseño de tapa: Juan Francisco Taborga
Diseño: Percy Mendoza

Depósito Legal: 4-1-566-16
ISBN: 978-99974-56-81-6

Impresión: Grupo Impresor S. R. L.

La Paz, Bolivia

ÍNDICE

Presentación.....	7
Prólogo: El indianismo y la izquierda en bolivia <i>Fernando Molina</i>	9

EL INDIANISMO KATARISTA. *Un análisis crítico*

Introducción.....	23
-------------------	----

Primera parte

1. Nuevas categorías en contextos de insurgencia.....	41
2. Antecedentes e implicaciones históricas.....	66
3. La “Revolución Nacional” de 1952 y Laureano Machaca.....	100

Segunda parte

4. El Partido Agrario Nacional, PAN.....	117
5. PIK, PIAK y PIB.....	131
6. Raymundo Tambo y el Congreso de la CNTCB.....	148
7. Fausto Reinaga y su papel en el indianismo.....	163

Tercera parte

8. Marxismo e iglesias: su relación con los indios en los años 70.....	195
9. Congresos internacionales y emergencia del MINK'A y del MNTK.....	205

10. El manifiesto de Tiahuanaco en el indianismo y el katarismo.....	225
---	-----

Cuarta parte

11. La formación del MITKA: la vertiente de Luciano Tapia.....	241
12. La formación del MITKA: la vertiente de Constantino Lima....	265
13. Vísperas del Congreso en la Ciudad de las Piedras.....	291
14. El Congreso de la Ciudad de las Piedras y sus primeras repercusiones.....	321

Quinta parte

15. Las elecciones de 1978.....	355
16. Nuevas elecciones en 1979.....	387

Sexta parte

17. Orígenes del Consejo Indio de Sudamérica.....	423
18. El Congreso de Ollantaytambo.....	455
19. Decadencia del CISA.....	474

Séptima parte

20. Divisiones en el MITKA.....	491
21. El ocaso... y el preludio de algo nuevo.....	520
22. Conclusiones.....	552

Bibliografía.....	561
--------------------------	------------

Anexos

Anexo 1.....	579
Anexo 2.....	592

PRESENTACIÓN

La representación política de los pueblos indígenas en Bolivia es una reivindicación presente desde que comenzó la colonización. Esta expresión rebelde se plasmó a lo largo de los siglos en un pensamiento político que dio lugar a movimientos y estructuras políticas indígenas en el siglo XX: el katarismo y el indianismo. ¿Cuáles son sus demandas? ¿Cuáles sus (o)posiciones? ¿Cómo se relacionan con la democracia existente, de raíces coloniales y republicanas? ¿Cómo se relacionan con la izquierda?

Los investigadores y activistas Pedro Portugal Mollinedo y Carlos Macusaya Cruz han entrevistado a personajes clave y analizado documentos de los movimientos políticos históricos con el fin de presentar una mirada a la historia más allá de mitos y memorias personales. Fernando Molina, editor del texto, ha elaborado asimismo el prólogo, que, sobre la base del estudio, echa luz a la relación entre los movimientos y el pensamiento indígena y la izquierda –una alianza marcada por contradicciones, necesidades y (diferentes) ideologías–. En esta ocasión, quiero agradecer a los tres tanto su compromiso académico como su pasión política.

Aprovechando del rico material que los dos autores han acumulado, la Fundación Friedrich Ebert (FES) ha producido una serie de microprogramas junto con Radio Erbol, así como dos videos didácticos en que se exponen las diferentes corrientes y hablan los propios actores (youtube Canal FES América Latina: "Pensamiento polí-

tico indígena I: Indianismo e Indigenismo" : https://youtu.be/5Ed8h_vrzlg ; "Pensamiento político indígena II: Indianismo y Katarismo": <https://youtu.be/7bN1EwKTx3Q>).

Para motivar futuras investigaciones, las entrevistas completas con representantes de los movimientos indígenas y los mencionados videos están disponibles en DVD en la oficina de la FES en Bolivia (info@fes-bol.org).

Anja Dargatz
Representante de la FES en Bolivia

PRÓLOGO: EL INDIANISMO Y LA IZQUIERDA EN BOLIVIA

*Fernando Molina*¹

En los años sesenta, cuando el indianismo boliviano comenzaba a emerger del fracaso del nacionalismo revolucionario para integrar el país, así como de una determinada forma de radicalización política mundial que describiré más adelante, la izquierda todavía descendía de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, y por tanto era progresista, universalista y materialista, lo que significa que quería liberar al ser humano, aunque fuera comenzando por la concreción de éste dentro de una nación; quería hacerlo aplicando la ciencia a la resolución de los problemas humanos; quería hacerlo de forma práctica, es decir, transformando lo que en su opinión eran las causas de problemas sociales tales como la pobreza, la desigualdad, las crisis económicas; y esto implicaba transformar los intereses materiales que estaban por detrás y que determinaban el comportamiento humano, e impedían la aparición de una sociedad sin estas lacras. Marx pensaba que la única forma de alterar la conducta humana era afectando los intereses que supuestamente la provocaban de manera objetiva. Sin un cambio de la “base material”, todo sacudimiento en la “superestructura” sería engañoso, retórico, sin raíces: las ondas que una piedra causa en el estanque, condenadas a desaparecer.

1 Periodista, ensayista y poeta paceño.

Por esta razón la izquierda se representaba la sociedad en términos de intereses materiales, esto es, de clases sociales. Los problemas específicos de los países poscoloniales como Bolivia, entre los cuales ocupaban un lugar fundamental la desventaja de la mayoría de la población por su “diferencia racial” –que no por biológicamente inane era poco operativa políticamente–, así como la opresión cultural, eran para la izquierda superestructurales y por tanto secundarios; así que pretendía encasillarlos en el esquema prescrito por Marx sobre la lucha de clases. Como se sabe, los pensadores marxistas creían que “el problema del indio es el problema de la tierra”, lo que orientó a los militantes de la izquierda durante el siglo XX, incluso hasta los años ochenta de este, pese a que el aserto había quedado desmentido por la reforma agraria de 1953, que entregó propiedad, pero no proporcionó igualdad a los indígenas del campo, y menos aún a los de las ciudades, que además la izquierda veía como obreros o artesanos “puros”, y no como indígenas.

El fracaso de la reforma agraria en el sentido antedicho probaba que había una tarea política y cultural que realizar, tan o más importante que el cambio de la “base” que se había hecho efectivo con esta reforma y, hay que añadir aquí, aunque este no fuera un avance económico, con el *voto universal*. Estos cambios pusieron los fundamentos de la emancipación indígena, pero no la consumaron, tanto porque eran parciales, cuanto porque no se tradujeron en real bienestar económico y político. La reforma agraria no sacó al indio de la pobreza, ya que no permitió un desarrollo de la propiedad agrícola, y tampoco pudo superar las limitaciones productivas de vastas regiones del territorio boliviano, en particular en el occidente del país. El voto universal, por su parte, no se transformó en el cumplimiento de la voluntad política indígena – de la mayoría de la población–, porque esta voluntad sufrió gravísimas dificultades –una vez más: culturales y sociales– para constituirse en una fuerza real.

Fue en este espacio de frustración que puedo nacer y desarrollarse el indianismo boliviano, con la misión de reivindicar al indio

en tanto sujeto subalterno, no solo por causas de clase, es decir, económicas, sino también por su pigmentación, su aspecto físico y sus hábitos, lo que podía verse en la opresión que seguían sufriendo los indígenas incluso cuando eran más ricos que los descendientes más directos de los españoles que se habían radicado en este territorio en la era colonial (“q’aras” o *intrusos*).

El indianismo se propuso denunciar y enfrentar la opresión racializada de los indios, reivindicando el derecho de estos a la igualdad y, puesto que eran mayoría, al poder. Lo hizo de espaldas y en polémica con la izquierda de los sesenta, setenta y ochenta, así como en coordinación con ella.

Según Pedro Portugal y Carlos Macusaya, autores de este muy bien documentado e importante libro, el indianismo lo hizo de varias maneras diferentes y a veces incompatibles entre ellas. En su fase inicial abordó de manera positiva, racional y pragmática una lucha “anticolonial”, es decir, cultural y nacional. Este enfoque guió a los dos principales partidos indianistas: al Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). El primero planteó la mencionada lucha como exclusiva de los indígenas, los que no debían subordinarse a ningún partido q’ara, por mucho que este fuera de izquierda. Sin embargo, la forma de diagnosticar el país, las soluciones de índole política que se imaginaba, los tipos de lucha (revolucionaria y electoral) que se planteaba el MITKA, era similares a los que esgrimía una izquierda que, como hemos dicho, también era “ilustrada”: progresista, práctica, racionalista. No por nada los principales teóricos y activistas del primer MITKA provenían de esta izquierda, entre ellos el famoso escritor Fausto Reinaga, que en este periodo quería ser una especie de “Marx”, pero de una teoría que no tuviera como gran descubrimiento fundamental que “la existencia determina a la conciencia”, como en el caso del alemán, sino que la memoria de la opresión –y del papel que se ocupó en ella: el de víctima o el de victimario– determina la conducta actual.

El MRTK también compartió este talante fundamentalmente político que tenían sus aborrecidos adversarios del MITKA. La cualidad diferencial del primer partido respecto del segundo estribaba en su deseo de coordinar con la izquierda marxista de los años setenta una batalla que, por eso, sería simultáneamente un combate contra el *capitalismo* y el *colonialismo*. El MRTK mezclaba su denuncia de la opresión que sufrían los indígenas *por el solo hecho de serlo*, con el análisis marxista de la opresión económica del campesino, que encontraría su solución en las medidas económicas que realizaría un gobierno de obreros (a los que la teoría materialista concedía el papel preponderante) y de campesinos que, por el escaso alcance de sus intereses, debían acompañar al sujeto protagónico de la revolución.

El MRTK no tenía problema de aliarse con, y de actuar junto, a los partidos q'aras de izquierda, pues se veía a sí mismo como la "parte étnica" de esta amplia corriente política. Uno de sus líderes fue Jenaro Flores, dirigente "clásico" del sindicalismo campesino y miembro de pleno derecho de las élites izquierdistas de los setenta y ochenta. Otro, Víctor Hugo Cárdenas, quien llevaría su colaboracionismo con los q'aras al punto de ser visto por estos como el "indígena letrado" por excelencia, lo que le permitió ocupar la vicepresidencia del país (1993-1997).

En los años sesenta y setenta, el indianismo, en sus dos ramas, veía la democracia de la misma manera instrumental en la que la veía la izquierda, esto es, como un medio para luchar contra las dictaduras militares y de organizar bajo el régimen colonial, en un caso, y el régimen burgués, en el otro, la revolución india o socialista que estas corrientes propugnaban.

En resumen, hasta los años ochenta, tanto la izquierda como el indianismo eran corrientes políticas que se atraían y repelían, pero que en todo caso se parecían: ambas resultaban de alguna manera tributarias de la visión occidental del Estado Nación y de la necesidad de capturar el poder para aplicar de forma excluyente unas ideas que fueran las "correctas", porque se derivaban de valores

como la justicia, la verdad científica, etc. Tenían más o menos la imagen del mundo que propone la ciencia actual sobre él, y confiaban en la industria humana para prever los problemas y resolverlos.

Su principal discrepancia, entonces, se debía a la negativa de la izquierda a ver la especificidad de las quejas que la base social del indianismo, los indígenas, tenían contra la sociedad contemporánea, y al intento izquierdista de subsumir estas quejas dentro de un reclamo más general por la igualación socioeconómica. Esto por supuesto permitiría a esta corriente conservar el monopolio de la representación de los trabajadores y los pobres.

La diferencia de la izquierda con el indianismo era mayor con el MITKA, que en determinados momentos postuló su visión de “las causas raciales de la opresión” como superior e inconciliable con la de la izquierda, y por eso fue calificado por esta –y por el resto de la clase política– como “racista”. En cambio, la diferencia era menor con el MRTK, que estaba dispuesto a combinar la visión indianista con la explicación clasista típica de la izquierda.

“El problema del MITKA con la izquierda no era con esa posición misma, en tanto ideales e incluso análisis de la situación, menos en cuanto a los objetivos generales de liberación social, sino respecto al hecho colonial que significaba que la dirección de los partidos y movimientos de izquierda estuvieran monopolizados por la minoría nacional q’ara que históricamente siempre había excluido a los indígenas. De esa manera, esa izquierda, al pretender representar y dirigir a las mayoría, solamente consolidaba y perpetuaba el esquema colonial que el MITKA buscaba desestructurar”, dicen Portugal y Macusaya.

Y añaden que para el líder del MITKA, Luciano Tapia: “el sistema capitalista ha manejado el país desde la fundación de Bolivia sin poder dar solución a ningún problema. Por el contrario, siempre ha sido un factor negativo y ha causado las mutilaciones territoriales; ha sido incapaz de levantar siquiera una fábrica de clavos de calidad”. Pero al mismo tiempo, Tapia rechaza el “comunismo” por “la

conducta cargosa de su gente y de sus activistas, porque en todas las reuniones sindicales en que participaban siempre se los veía actuar como agitadores; pero en los momentos de hacer frente a la represión siempre estaban atrás”, y por la actitud de sus principales dirigentes: “A pesar de ser él [Marcelo Quiroga Santa Cruz] un dirigente político de posición socialista, y por lo tanto se puede pensar popular, en su conducta personal no era así con relación al indio; se mantenía dentro de esos resabios de racismo en los que vive mucha gente en Bolivia”.

Los ochenta, la década del desprestigio final del socialismo soviético y del marxismo ortodoxo (en el que el propio indianismo previo tuvo una participación), causaron un cambio fundamental en la ideología de la izquierda y, simultáneamente, en la del indianismo. Este libro no hace un seguimiento de ambos procesos, sino que se concentra en la transformación sufrida por el indianismo. Tampoco se pregunta sobre las causas internacionales de este viraje, que en cambio investiga con gran detenimiento tanto en la evolución de los textos de Fausto Reinaga –el cual se convierte al “amautismo” y se pasa a la ultraderecha– como en los cambios de posición del MITKA y de los congresos indígenas de los años ochenta. Pero, aunque aquí no aparezca, se trata del mismo fenómeno de metamorfosis de los movimientos contestatarios mundiales, a causa del fracaso histórico de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el “socialismo real” y, en general, la economía planificada y estatista, que puso en entredicho el presupuesto de estas experiencias, esto es, la superioridad de lo colectivo sobre lo individual. De este modo, lo individual comenzó a adquirir relieve en la economía, la sociedad y la teoría; en este último campo, esta irrupción se tradujo en la aparición del “posmodernismo”, que rechaza el postulado universalista de la ilustración occidental y en cambio valora la diferencia cultural como fundamental rasgo y necesidad psicológica y política del ser humano.

En los años ochenta también se produjo un gran ascenso de la democracia electoral, que se convirtió en sistema de gobierno de

una enorme cantidad de países. Este ascenso fue paralelo al escepticismo que despertaba la pretensión de las viejas ideologías totalitarias de poseer el conocimiento de una ruta específica para lograr el progreso y el bienestar. Entonces, a falta de este conocimiento, múltiples sociedades se adherieron a la creencia de que la mejor salida para ellas era la libre competencia entre proyectos sociales que posibilita la democracia. Por supuesto, esta adhesión estuvo influida por el principio predominante de la época: la liberalización de las fuerzas del mercado. Pero también se debió a la voluntad –forjada en el largo y sangriento proceso histórico de ascenso y caída del “socialismo real”– de encontrar medios políticos que erradicaran la violencia como medio de sustitución de los gobernantes y de solución de las controversias.

El posmodernismo empujó a la izquierda hacia la problemática indianista, hacia la preocupación por lo superestructural, campo al que esta comenzó a reconocer un carácter autónomo, y hacia la valoración de la fuerza política y social que poseen las reivindicaciones culturales y nacionalistas (pues, finalmente, el indianismo es un nacionalismo subnacional). En este contexto se comenzó a comprender por qué lo mítico y lo simbólico pueden llegar muchas veces a tener más importancia que el interés y la ambición egoísta. En general, el posmodernismo revaloró lo emocional en el ser humano y así cargó a la izquierda ideológica –que operaba en las universidades– de una ideología irracionalista: así el gran autor dejó de ser Marx y pasó a ser Heidegger.

Al mismo tiempo que la izquierda pasaba a ocupar el terreno “del” indianismo, el espacio de las formas de dominio intergrupal que no es posible atribuir directamente a la economía, el indianismo mismo se despojó de la influencia –positiva, a juicio de los autores de este libro– que la izquierda –en su fase científica– había tenido sobre él, y que lo había impelido a analizar “objetivamente” la realidad que planteaba transformar, y a buscar por tanto un camino de liberación que fuera contrastable, verificable, discutible, porque

obedecía a un objetivo concreto: la toma del poder. Era un camino, además, que, igual que en el caso de la izquierda, prescindía y o guardaba una relación instrumental con la democracia liberal; en general, un camino *revolucionario*.

En los ochenta, “liberado de la izquierda”, por decirlo así, y por esa vía liberado de la política científicista, el indianismo boliviano comenzó a vivir una segunda etapa, en la que adoptó –casi nunca con conciencia de ello– ideas heideggerianas. Se puso entonces, guiado por un Reinaga místico y en estrecha relación con militares fascistas (una caricatura de Heidegger mismo), en contra del “mundo de la máquina” y la lógica instrumental propia de la modernidad, en la que el ser humano necesariamente se alienaría. Comenzó a rechazar la modernidad como un todo, en lugar de oponerse exclusivamente a la opresión moderna contra los indios, opresión contra la que antes había querido esgrimir las armas de la propia modernidad, por ejemplo, la revolución.

Esta refutación global, holista, de la modernidad –que por supuesto solo puede existir en términos teóricos y retóricos, ya que más allá de lo que la modernidad le parezca a cada uno, buena o mala, nadie puede *dejar de estar en ella*–, condujo al indianismo, lo mismo que a la izquierda radical, a un estadio ideológico *pre-político*, muy bien categorizado por Marx como “socialismo utópico”, y por Portugal y Macusaya, para el caso del indianismo, como “pachamamismo”.

Es un estadio pre-político porque da las espaldas a la modernidad como tal, lo que incluye a la política como medio de reforma social. El indianismo deja de ser una fuerza revolucionaria y se convierte en una de las vertientes del pluralismo democrático, que en esta época se extiende del campo de la diversidad política al de la *multiculturalidad*.

Es un estadio pre-político porque, ratificando la crítica del marxismo contra el posmodernismo, que lo considera un pensamiento en última instancia conformista con el orden social, esta izquierda ideo-

lógica pos-muro, esta izquierda *universitaria*, y el pachamamismo, plantean un proyecto de remodelación social por completo inoperante: el gobierno de las comunas populares, por un lado, y el retorno al pasado comunitario, por el otro. Se convierten así, de corrientes políticas concretas, en meras “sensibilidades” y “mentalidades”, en ideologías de laboratorio que solo despiertan interés en la academia norteamericana y de otros países desarrollados, que dedican grandes –e injustificables– energías a analizarlas y difundirlas.

Es cierto que este rechazo a la adicción tecnológica, al consumismo, a la ética consecuencialista o filistea de la modernidad, etc., siempre ocuparon un lugar en la izquierda, pues desde el principio esta se ha opuesto a las características más desagradables y egoístas de la sociedad moderna. Pero solo desde los ochenta este rechazo, y no el ataque al *mecanismo de funcionamiento* de la modernidad, se ha convertido en el eje, mientras que el lado positivo de la sociedad moderna, ampliamente reconocido por Marx y propuesto por este como base de la construcción de la sociedad del futuro, simplemente ha desaparecido. Desde los ochenta, las propuestas para el porvenir de la polis (ya sea el gobierno de los movimientos sociales o el “vivir bien” –retorno a una supuesta armonía original entre los humanos (indígenas) y la naturaleza–) se vuelven inofensivas, ya por ambiguas –todos tienen su propia interpretación sobre lo que significa “vivir bien”– o por ingenuas –el “gobierno de los movimientos sociales” resulta de un análisis naif sobre las relaciones de poder que se dan dentro de ellos–.

De este modo, la izquierda ideológica –universitaria–, tanto como el indianismo pachamamista, se neutraliza. Da lugar a libros, pero no a movimientos políticos prácticos.

Durante estos años, esta neutralización permite el florecimiento de la democracia liberal en Bolivia y otras partes, ya que uno de los principales obstáculos para la realización de esta en los países latinoamericanos eran la izquierda y la derecha ideológicas y *revolucionarias* (y el indianismo entre ambas aguas).

Poco después, ya durante este siglo, la izquierda política vivió un ascenso en Bolivia y en otros países de Sudamérica, por razones que no cabe anotar aquí. Me refiero, claro está, a la izquierda del Movimiento al Socialismo de Bolivia, a la correísta de Ecuador, a la chavista de Venezuela, a la kirchnerista de Argentina. Pero no debemos confundir esta izquierda –que como se muestra en este libro estuvo influida por el indianismo “clásico” de antes de los 80– con la izquierda universitaria y el pachamamismo. Es cierto que adoptó algunos elementos, consignas y disfraces de ambos, como por otra parte es lógico, ya que tal era el dictado de la moda. Pero en mayor medida siguió siendo una izquierda *poco ideológica*, adaptativa, pragmática, y se asentó en los sindicatos y los movimientos populares, no en las universidades. En Bolivia esta izquierda estableció una breve alianza con la izquierda ideológica o universitaria, representada por el grupo Comuna: Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia y los indígenas pachamamistas David Choquehuanca y Félix Patzi. Esta alianza duró poco, pues pronto los posmodernos tuvieron que comprender que la izquierda política con la que se habían aliado defendía los valores propios de la modernidad: el desarrollo económico, el triunfo del país sobre el resto de las naciones, la ampliación de los derechos humanos y políticos de los ciudadanos, valores nacionalistas y liberales, que incluyen la democracia electoral. En su mayoría, entonces, tuvieron que romper con ella, es decir, en el caso boliviano, con el MAS. La excepción la constituyeron García Linera y Choquehuanca, que prefirieron abandonar o sublimar su posmodernismo y quedarse en el poder.

El mayor efecto que el intervalo posmoderno de los ochenta y noventa tuvo sobre la izquierda actual no fue la adopción de adornos pachamamistas y “comunarios”, ni de la fraseología sobre “poder constituyente”, sino el respeto por las libertades democráticas. Esta, en mi opinión, fue impuesta de forma más o menos perdurable por el reflotamiento “neoliberal” que se dio durante el mencionado lapso. Así, tenemos que la izquierda política de hoy, el

MAS, es nacionalista, desarrollista y, en la medida en que respeta los códigos democráticos, semiliberal; en cambio, no es pachamamista, excepto en el ritual, lo que no le hace daño porque el pachamamismo es puramente ritual; y no es comunera, excepto por ciertos coqueteos teóricos, que se traducen en la invitación al país de los pensadores comuneros más importantes del mundo (Negri, Zizek, etc.), y en cierta radicalidad retórica en el campo del ambientalismo, coqueteos que en principio crearon grandes expectativas en los universitarios, pero pronto mostraron su superficialidad, arrastrando en este fracaso a intelectuales como Prada y Tapia o Silvia Rivero, y también a políticos como Alejandro Almaraz y Pablo Solón, que decidieron seguir creyendo en la promesa antes que en su muy contradictoria realización.

Ahora bien, como anota el libro, fue el MAS –y no el pachamamismo o los comuneros– los que llevaron por primera vez en la historia a un indígena al poder, Evo Morales, y en esa medida cumplieron el objetivo del indianismo clásico. Dicho de otra manera, fue un indígena con ideas nacionalistas revolucionarias, semiliberales y desarrollistas, en suma, ideas modernas, el que ocupó y ocupa por primera vez a la presidencia de Bolivia, y no un indígena “amántico” o “sabio de la tribu”, ni tampoco un indígena comunero y radicalmente antiliberal como Patzi. Esta constituye una muy importante lección sobre los verdaderos alcances que tuvo el posmodernismo sobre la política real, no solo en América Latina, sino también en Europa, como ahora podemos observar en la evolución del Podemos español. Y sobre la fuerza que conserva el liberalismo en las sociedades occidentales.

Siguiendo esta enseñanza, podemos estar seguros de que el verdadero debate sobre la izquierda boliviana en el futuro se dará en torno a la izquierda política; también que cada vez que este debate sea transformado, lo será por parte de este tipo de izquierda. Todos los demás serán juegos intelectuales interesantes, pero en gran medida ociosos.

EL INDIANISMO KATARISTA
UN ANÁLISIS CRÍTICO

Pedro Portugal Mollinedo
Carlos Macusaya Cruz

INTRODUCCIÓN

Han pasado ya casi diez años desde que el primer presidente indígena, Evo Morales Ayma, llegara al gobierno boliviano. La elección de Morales como presidente de Bolivia, así como su asunción y sus dos gestiones ya cumplidas, han sido presentadas como la coronación de una lucha histórica de los movimientos indígenas. Este rasgo histórico se ha tratado de expresar y comprender a partir de un sinfín de actos rituales, en los que los colores, tejidos, wiphalas, “sabios”, grupos de “música autóctona”, polleras y ponchos, entre otros, fueron los componentes principales. Se ha propiciado una gran cantidad de ceremonias dirigidas a turistas, como si esto fuese por lo que han luchado los “indígenas”, como si este fuera el contenido de su lucha.

En tal situación, se ha vuelto algo “evidente” por sí mismo y por los prejuicios que existen el relacionar rituales y una lucha de “500 años” de esos seres llamados “indígenas” u “originarios”. Se ha vuelto de sentido común asumir que lo indígena es una cuestión de rituales, de búsqueda de “saberes ancestrales” o de “contemplación de la naturaleza”. En general, se supone que el indígena es la personificación de lo radicalmente opuesto al mundo occidental y a su cultura, que ha pervivido desde la colonización hasta el presente. Según tal forma de “entender” lo indígena en un “gobierno indígena”, no es de extrañar que se hayan promovido una gran variedad de actos saturados de exotismo y hechos al gusto de los “occidentales”, ni que la alusión a la lucha histórica haya sido solo una frase hueca.

Si bien símbolos como la wiphala o los nombres de líderes aymaras como Tupak Katari llenan los actos y los discursos referidos a los “indios”, la forma en que estos elementos son enarbolados –en medio de actos “ancestrales”– nublan los procesos históricos de los que emergieron. Símbolos como la wiphala o el nombre de Tupak Katari como grito de guerra ya no están más ligados a la lucha histórica indígena. Paradoja más que llamativa, que conlleva un riesgo: brinda una idea ahistórica de los procesos de lucha que han logrado forjar al “indio” como sujeto político que busca gobernar el país, lo que da pie a que se defiendan ficciones políticas, antes que los verdaderos objetivos de este.

En buena medida, la forma en que se ha presentado al indígena en el “proceso de cambio” responde a una moda, acogida por muchas personas que se identifican como indígenas y que ha encontrado en ella su refugio identitario, por lo que la defienden apasionadamente y a ciegas. En el presente trabajo no solo pretendemos tener una mirada distinta y a contrapelo de esta moda, sino que trataremos de ubicar históricamente la formación de los movimientos que dieron pie a la emergencia del indio como sujeto que aspira y lucha no solo por gobernarse a sí mismo, sino también por gobernar el país; asunto este último relevante cuando tenemos a Evo Morales y al MAS en el gobierno.

Si queremos dar cuenta de los procesos que dieron lugar al posicionamiento de la wiphala, o de la figura de Tupak Katari, o a la iniciativa de organizarse en un partido propio y disputar espacios de poder, no lograremos clarificar nada con “sabios” ni “amautas”, ni encontraremos respuestas escritas en las piedras de Tiahuanaco o en coca; tampoco los rituales para turistas “revolucionarios” nos serán útiles. Si queremos dar cuenta de tales procesos debemos estudiar la formación y trayectoria de los movimientos indianistas y kataristas. En este trabajo pretendemos, pues, analizar algunos de los aspectos que consideramos más notables de esos movimientos.

Por lo dicho, nuestro trabajo ha de concentrarse en *el surgimiento y la trayectoria del indianismo y el katarismo en la segunda mitad del siglo XX, y su importancia y repercusión en los inicios del siglo XXI*.

Indudablemente, los procesos de transformación estatal llevados adelante desde 1952 por el “Estado nacionalista” incidieron de modo determinante en la formación del indianismo y del katarismo, por lo que un trabajo sobre estos movimientos nos remite a un contexto condicionado por tales transformaciones. Ello es importante, pues indica que estos movimientos representan no una continuidad disociada de los cambios que se producen en distintas dimensiones de la sociedad, sean estas económicas o políticas, sino que más bien responden a la modificación de las formas de diferenciación racializada a las que dio lugar el proyecto del MNR y de quienes le siguieron en el poder. Podríamos decir que el indianismo y el katarismo expresan lo que no pudo lograr la “revolución nacional”: la busca de un ser realmente nacional.

Tanto el indianismo como el katarismo, aunque en formas diferentes, lograron forjar una conciencia política sobre la situación colonial que se vive en Bolivia, y se expresa en un orden racializado. Ambos movimientos fueron sentando las bases para la articulación de los indios como sujetos políticos. Los unos ácidamente y los otros de manera más moderada. En general, formaron discursos, símbolos, acciones y organizaciones que horadaron el escabroso terreno del racismo de este país. Ello aportó a la concienciación, no solo de los indios, sino también de los q’aras.

El indianismo denunció crudamente el racismo y el ejercicio del poder para mantener “privilegios de casta”, incluso por parte de los grupos de izquierda. Asumió con claridad que, en el escenario inaugurado por la “Revolución Nacional”, se debía actuar a través de una organización política y apuntar a convertir la mayoría social en mayoría política, para así llegar al gobierno. Este discurso radical logró erosionar las certezas de la “nación mestiza”, poniendo en primer plano el problema de la dominación racial.

Por su parte, el katarismo, a diferencia del indianismo, buscó alianzas y vinculaciones con sectores progresistas de la izquierda y de la iglesia, pese a experimentar el racismo de estos grupos, y puso acento en las diferencias económicas y culturales entre los bolivianos. Diferenciándose del indianismo, su labor tendría cierto éxito entre los q'aras, pues lograría introducir en Bolivia el debate sobre el "colonialismo interno".

Indianistas y kataristas produjeron un discurso molesto para quienes asumían con naturalidad que los indios no debían tener pensamiento político, y fueron una referencia para formar organizaciones que asumirían este discurso. La universidad pública, la UMSA en La Paz, vivió, en aquel tiempo espacio de reproducción política e intelectual de los sectores dominantes, la emergencia de estos movimientos, con lo que se formaron los gérmenes de una intelectualidad aymara y quechua vinculada a la lucha política.

Podemos decir, en resumen, que el indianismo fue un movimiento y un discurso que centró su crítica y lucha en el carácter racializado de la estructura social en Bolivia; mientras que el katarismo fue el movimiento que se enfocó en las diferencias económicas y culturales de los campesinos. La diferencia en la forma en que leían la realidad estos movimientos generó necesariamente diferencias en sus tácticas y estrategias. Los unos fueron más partidarios de la ruptura, y los otros de los cambios graduales.

La participación electoral de estos grupos, sus denuncias y acciones, en distintos ámbitos, poco a poco impregnaron entre los "indios" la idea de convertirse en el gobierno del país. Se asumió que los indios debían gobernar, y esta idea se impuso con dificultades, pero de modo irreversible. Esto diferencia a estos movimientos de otros surgidos posteriormente, como los de los indígenas de tierras bajas, los que básicamente buscan es el *reconocimiento*, idea defensiva que responde a las condiciones más precarias que viven estos indígenas respecto a las de los pueblos andinos.

Indianistas y kataristas no plantearon ser reconocidos, sino gobernar Bolivia. Buscaron explicar los problemas político-económicos del país a partir de la colonización, en tiempos en que era incuestionable el ideario de transformación social del proletariado, y en épocas en que se entendía que el indio era algo del pasado, al que se debía terminar de enterrar en la historia.

Las acciones de estas corrientes se desarrollaron en un ambiente sumamente adverso; sus ideas fueron rechazadas e incluso ridiculizadas. Hoy, leer un documento indianista de los años 70 es normal, pero en aquellos años era realmente innovador y también riesgoso, pues implicaba cuestionar el estatus social de una casta que heredó los privilegios de los colonizadores, adquiriendo así el “derecho natural” de gobernar Bolivia.

Serán los indianistas, seguidos de los kataristas, quienes vieran la necesidad de cambiar Bolivia, no con un movimiento “dirigido” por obreros –del mismo origen social que los indios, aunque liderados por q’aras–, sino con el indio como sujeto racializado, que en su lucha articularía a otros sectores, convirtiéndose así en el sujeto hegemónico que lograría superar los lastres coloniales de Bolivia.

Las ideas de estos movimientos fueron inicialmente rechazadas, pero de a poco ganaron terreno entre los indios de la ciudad y del campo, no solo por la labor de sus militantes, sino porque tenían que ver con la vivencia de aymaras y quechuas. En estos años la intelectualidad boliviana estaba cegada por su propia condición social y para ellos lo que los indianistas decían era solo ruido. A veces, sus ideas eran recuperadas por analistas criollos, como algo que hacía parte de “una lucha histórica”, lo que por un lado ayudó a su difusión, pero por otro contribuyó a que indianistas y kataristas quedaran en el anonimato.

Con los acontecimientos ocurridos a partir del año 2000, en los que el indianismo se convirtió en protagonista del cuestionamiento del orden establecido, se reactivó el ideario de que los indios podían gobernar Bolivia: cuatro décadas de trabajo político florecieron en

medio de la crisis política y económica de entonces. A partir de este momento fue una certeza, cada vez más fuerte, que el cambiar la situación histórica del país era una tarea que los indios debían encarar como sujetos actuantes, como gobierno. Así, quienes eran vistos como expresión del atraso del país e incluso como los culpables de tal situación, comenzarían a ser percibidos como los forjadores de una oportunidad histórica para sacar a todos de la postergación en la que vivimos.

La importancia de estos movimientos parece haber sido menospreciada en la actualidad, en tiempos de un “gobierno indígena”. Su estudio nos coloca ante fenómenos desconocidos por muchos y que a pesar de ello han dado pie a la elección de un indígena como presidente en Bolivia. Tal vez lo más importante no sea simplemente realizar un ejercicio histórico y mostrar lo que muchos indígenas desconocen, sino formular una historia política, apenas preliminar, que permita entender a los “indios” como seres históricos, con contradicciones, aportes y limitaciones.

Las experiencias de lucha y los aportes de los movimientos indianistas y kataristas son algo casi desconocido. Por lo general, las ideas que se tienen sobre estos movimientos son muy vagas, no solo entre los “indígenas originarios campesinos” de la actualidad, sino también entre los intelectuales, especialmente de izquierda. Estos “descubrieron” a los indígenas solo después de la caída del Muro de Berlín. En la lucha contra el neoliberalismo, muchos partidarios del socialismo perdieron fe en su proyecto y buscaron refugio en unas ideas que creyeron eran propias de los indígenas.

En la actualidad, las referencias de la lucha indígena son, por un lado, intelectuales no indígenas generalmente extranjeros, y, por otro lado, indígenas que se presentan como “sabios” y portadores de un “mensaje ancestral” (y a veces “astral”), que no tienen relación y a veces ni conocimiento de la experiencia de lucha que acá hemos de tratar. Cuando el tema del indianismo o del katarismo es puesto sobre el tapete, por lo general unos y otros salen al

paso con vagas alusiones. Muchos creen, incluso, que indianismo y katarismo es lo mismo.

Solo para ilustrar la ligereza con que se toma ese asunto queremos citar a Felipe Quispe, quien refiriéndose a kataristas como Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y otros, escribe: “ellos nuestra wiphala lo hacían quitar y romper.”² Hoy muchos identifican a la wiphala con el katarismo, pero ignoran que quienes originalmente enarbolaron este símbolo eran los indianistas. Este pequeño detalle expresa el proverbial desconocimiento que se tiene sobre estas corrientes y su lucha.

Este desconocimiento se traduce también en prejuicios al momento de referirse a indianistas y kataristas. Por lo general, se los relaciona con el “movimiento campesino”, con algún tipo de expresión rural, como sucede también cuando se habla de los indígenas. Hoy se asume ciegamente que indígena es sinónimo de ruralidad y antónimo de urbe, pero entre indianistas y kataristas no existía esa percepción. Por solo citar un ejemplo: Juan Condori Uruchi veía a los aymaras, no como hoy lo hacen muchos dirigentes campesinos e intelectuales “q’aras”, es decir solo como campesinos; Condori Uruchi, en 1976, entendía que “el aymara hoy es obrero, minero, campesino, clase media e intelectual.”³

La importancia del tema que desarrollamos está en que esclarece las circunstancias en que se formó el ideario de constituir un gobierno indio. Básicamente, nos concentramos en las dos tendencias políticas más representativas –profundizando más en la vertiente indianista, pues es la que menos atención ha recibido–, sus personajes más destacados y sus ideas. El tiempo en el que se desarrollan estos movimientos empieza en 1960 y tiene su momento más fuerte, en términos de organización y lucha política, a finales de los 70,

2 Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999, p. 9.

3 Juan Condori Uruchi, “Quiénes somos en Qullasuyu”. En: *Boletín Chitakolla*, Año 2, n° 16, enero de 1985, p. 7. Este artículo fue publicado por primera vez con el título de “Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca”, el 4 de junio de 1976 en el periódico *Última Hora* de La Paz.

siendo su decadencia en los 80.

Siendo movimientos poco estudiados, nuestros esfuerzos apuntan a clarificar *cómo es que surgieron y se formaron y cuáles han sido los aspectos más destacados en sus trayectorias*.

En términos generales se trata de esclarecer la historia política del indianismo y del katarismo, desde sus inicios hasta su declive, y a partir de ello formular una interpretación –controvertible, desde luego– sobre estos movimientos. Por tanto, tratamos de determinar cuándo y cómo surgen el indianismo y el katarismo, quiénes son sus impulsores y cuáles sus principales características doctrinarias. También buscamos establecer la relación entre el surgimiento del indianismo y la instauración del “Estado nacionalista” e identificar el papel, aportes y contradicciones de sus personajes más destacados. También es parte de nuestro interés en este trabajo contrastar las posturas y acciones e ideas de indianistas, kataristas e izquierdistas, así como determinar los momentos más importantes y críticos en la trayectoria indianista. Todo ello deteniéndonos, donde sea necesario, para problematizar sus aspectos más lúcidos y sus ideas y aspectos más contrastantes con la actual moda pachamamista, para así resaltar el valor de esta experiencia histórica en oposición a esta.

Fueron pocos los intelectuales que dedicaron sus esfuerzos a indagar sobre estos movimientos. Sin embargo, quienes lo hicieron enfocaron su atención en el katarismo:

“La mayor parte de investigadores que han trabajado estos temas en los años 70 y 80 se han interesado en el katarismo, señalando que el indianismo es una corriente minoritaria, marginal y poco representativa. Estas hipótesis de trabajo los llevaron a privilegiar el katarismo y a descuidar el indianismo.”⁴

Los autores tenemos referencia de un trabajo que realizó Jean Pierre Lavaud sobre el katarismo en 1982 y que fue publicado en

4 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Editorial El País, Santa Cruz, 2009, p. 33.

francés: *Identité et politique: le courant Tupak Katari en Bolivie* y de otro sobre el indianismo escrito en 2013 por Manuel Sarkisyanz, titulado *Kollasuyo. Historia indígena de la república de Bolivia. Profetas del resurgimiento autóctono*. Lamentablemente, no hemos podido consultar esos textos. Es resaltable que sean los extranjeros quienes hagan las más calificadas investigaciones sobre el indianismo y el katarismo. En realidad, esto hace parte de la idiosincrasia nacional. Recordemos que algunas danzas e instrumentos folklóricos que desaparecieron entre los bolivianos solo fueron asumidos por éstos como propios después de que algún gringo les diera un cierto valor.

El trabajo más citado cuando alguien se refiere a los “movimientos indígenas” es el de Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, el cual se publicó por vez primera en 1986. Cuando se habla del katarismo esta es la referencia más citada, así que la interpretación que la autora hace del katarismo se ha vuelto la “historia oficial” de este movimiento. Sin embargo, ese libro brinda muy pocos elementos de análisis sobre el asunto, cae en prejuicios sobre la *memoria* y no ayuda a comprender los movimientos que estudiamos en esta ocasión.

Una de las ideas más popularizadas y vulgarizadas sobre los movimientos indígenas de los Andes tiene su origen en ese libro: la idea de la “memoria larga”, la cual es muy seductora para ciertas capas sociales distanciadas de los “indígenas”. Es la creencia de que el indígena estaría vinculado con su pasado por medio de una memoria, supuestamente larga: “Pero, no hay una memoria que permanezca en estado latente. La memoria es siempre objeto de trabajo para generar vínculos identitarios y no está escrita en piedra.”⁵ Suponer la existencia de una “memoria larga” en estado latente y proclive a ser activada en cualquier momento echa por tierra todo el esfuerzo de indianistas y kataristas por hacer una “contrahistoria”. No existen memorias estancas y de repuesto; solo existe un acto esforzado para entender el presente, buscando referencias en el

5 Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado*, Ediciones Minka, La Paz, 2014, p. 143.

pasado y, por ende, teniendo memoria de ello. En este sentido, quienes “alargaron la memoria” fueron los indianistas y kataristas.

En realidad: “La idea vulgarizada de una memoria larga puede ser desmentida si tomamos en cuenta que en los pueblos las personas mayores acuden a los jóvenes para saber, por ejemplo, de Tupaj Katari. Los ‘indígenas’ mas ‘viejos’ recuerdan más al MNR y a Víctor Paz y casi nada saben de Katari. ‘Los abuelos’ buscan saber sobre el pasado a través de los jóvenes. No es de extrañar que los indianistas, y también los kataristas, se hayan dedicado mucho a trabajar temas de historia, pues no había memoria larga.”⁶

La vulgarización de la propuesta de Silvia Rivera ha servido para nublar más el tema que en este trabajo pretendemos estudiar.

Un trabajo de mucha mayor valía, aunque con menos “fama” que el de Rivera, es la tesis doctoral de Javier Hurtado en la Universidad de Lovaina, que fue publicada por Hisbol en 1986 bajo el título de *El katarismo*. Aunque el trabajo se centra en lo sindical, es, hasta ahora, el mejor que se ha hecho sobre el katarismo.

Tanto Silvia Rivera como Javier Hurtado comparten una especie de “desprecio académico” por el indianismo, lo que no es un rasgo particular de estos intelectuales, sino más bien un elemento común en –para utilizar una categoría indianista– la intelectualidad q’ara.

¿Por qué ese silencio sobre el indianismo? Podría decirse que el katarismo tuvo mayor aceptación entre los “no indígenas” progresistas, porque era más condescendiente con ellos. El discurso indianista no necesitaba maquillaje cuando se trataba de denunciar la opresión colonial y la discriminación racial. Y esto, en vez de acicatear la curiosidad intelectual, provocaba un rechazo de autodefensa de la intelectualidad blancoide.

Sobre el indianismo no se ha escrito mucho en Bolivia, casi nada. Diego Pacheco realizó su tesis de licenciatura en la Carrera de

6 Ibid., p. 143-144.

Antropología de la UMSA sobre esta corriente. Este trabajo fue publicado en 1992 por Hisbol y el Musef con el nombre de *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. Este trabajo es muy rico en fuentes documentales, pero pobre en el análisis; además, en algunos pasajes el autor no oculta su animadversión por su tema de estudio. Con todo y ello, es quizá el único trabajo sobre el indianismo que se ha hecho recurriendo a una gran cantidad de documentos sobre este movimiento.

Es de lamentar que los propios actores de estos movimientos no escribieran sobre sus experiencias de lucha, lo que hubiese ayudado mucho a esclarecer varios aspectos de la formación, la trayectoria y la decadencia del indianismo y del katarismo. Las excepciones son Luciano Tapia y Felipe Quispe, militantes indianistas. Tapia escribió su autobiografía, titulada *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*, y la publicó en 1995. Felipe Quispe escribió *El indio en escena* mientras estuvo encarcelado. El libro se publicó en 1999 y es una respuesta al libro de Tapia. Estos trabajos son poco conocidos entre los intelectuales bolivianos y, curiosamente, totalmente desconocidos entre quienes dicen militar en la actualidad en el “movimiento indígena originario campesino”. Además, no se debe perder de vista que estos libros salieron años después de que los especialistas en el katarismo, Rivera y Hurtado, publicaran sus obras.

Recientemente, en la segunda mitad del año 2014, se publicó el libro *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*, de Nicomedes Cejas, quien militó en el MRTK-L. El autor indica que su trabajo es “una aproximación al diario de campaña del movimiento indígena y no indígena progresista.”⁷ La obra ofrece consideraciones muy generales sobre el movimiento katarista, mientras los aspectos puntuales como las divergencias internas, quienes formularon la idea de “colonialismo interno”, y otros, no merecen

7 Nicomedes Cejas, *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*, Imprenta Sigma, La Paz, 2014, p. 13.

atención del autor. En general, en esta obra se ofrece pocos elementos para comprender la formación y trayectoria del katarismo.

Vale la pena resaltar que Ayar Quispe Quispe (quien murió en circunstancias no esclarecidas el 24 de mayo de 2015) es de los pocos indianistas que se ha dedicado a producir intelectualmente. Él buscó hacer un deslinde entre indianismo e izquierda. Ayar publicó cuatro libros y varios artículos. Su primer trabajo, *Indios contra indios* (2003), aborda la problemática de las disputas por el liderazgo de la CSUTCB entre Alejo Veliz, Evo Morales y Felipe Quispe, con muertos incluidos, mostrando la faceta cruenta y conflictiva (alejada de la armonía pachamamista) del sindicalismo campesino indígena. También ha escrito *Los tupakataristas revolucionarios* (2005), que es la historia del Ejército Guerrillero Tupak Katari, organización que surge por la iniciativa de los sectores más radicalizados del indianismo, por lo que se trata de un trabajo valioso. Sus dos últimos libros, *Indianismo* (2011) e *Indianismo-katarismo* (2014), dan una idea nítida sobre una de las corrientes en el indianismo que apunta a la lucha armada como única vía. Pero, además de ello, en particular en *Indianismo*, se pueden encontrar muchas pistas sobre personajes que influenciaron ideológicamente en esa corriente política.

Para lograr nuestro propósito en este trabajo, partimos realizando un intercambio de ideas, pues somos dos los autores, y estamos comprometidos desde distintos enfoques y experiencias con los movimientos que acá estudiamos. Por ello, lo primero que hicimos fue poner en claro nuestro bagaje y a partir de ello elaborar un plan de trabajo.

La revisión bibliográfica fue el primer paso. Contando con un tiempo bastante limitado, nos vimos obligados a centrarnos en los trabajos más representativos. Unos, de investigadores, y otros, de militantes. Simultáneamente nos pusimos en la tarea de “rastrear” a varios militantes, tanto del indianismo como del katarismo, para entrevistarlos. La revisión bibliográfica, preliminar, nos permitió bos-

quejar algunas preguntas generales sobre nuestro tema, las mismas que debíamos luego plantear a quienes habíamos identificado como potenciales entrevistados.

Nuestros criterios para identificar a quienes podíamos entrevistar se basaron en el papel que jugaron en sus organizaciones y en la relación que tuvieron ellas con el indianismo y el katarismo. El trabajo para ubicarlos fue arduo y no se pudo entrevistar a todas las personas que nos habíamos propuesto, lo que limitó parte de nuestro trabajo. Además, solo pudimos entrevistar una vez a cada persona. Esto nos dejó varias dudas por ser aclaradas, lo que hubiera requerido un par de entrevistas más.

Cabe resaltar que la información obtenida en esas entrevistas fue usada como fuente de historia oral, lo que implican riesgos. Ante todo, hay una distancia temporal entre lo hechos narrados y el tiempo en el que se los narra. Por otro lado, la información conservada en la memoria es frágil y suele “enredarse”. Los entrevistados suelen proyectar una imagen de cómo quieren ser recordados y también tratan de instrumentalizar al entrevistador para formar una imagen de sus rivales. A pesar de todo ello, hemos utilizado los elementos que guardaban mayor coherencia y en la medida en que dicha información tenía asidero en lo expuesto en otras fuentes documentales, bibliográficas, y también en lo retenido en la memoria de los autores, que fueron actores en muchos de los acontecimientos que se narran en el libro.

Es necesario indicar, respecto a lo anterior, que este trabajo tiene una importante base documental primaria, que no fue utilizada nunca anteriormente y cuyas posibilidades para otros trabajos de investigación son todavía plenas. Este acopio documental estuvo sustentado en los propios archivos de los autores, como también en los documentos facilitados por algunos militantes indianistas, entre los cuales debemos expresar nuestro particular agradecimiento a Nicolás Calle y a Constantino Lima.

Así, si bien cuando nació la idea de realizar ese trabajo, asumíamos que estaría basado básicamente en los testimonios de los mili-

tantes, la propia limitación de tiempo de trabajo nos hizo descartar esta opción, pues hubiéramos requerido de mayores periodos para acumular horas de entrevistas, de sistematización y selección de información.

Entonces, tratamos de armar la historia política de los movimientos indianistas y kataristas a partir de lo que algunos investigadores y militantes expresaron en sus trabajos, articulando esos elementos con los testimonios de quienes fueron entrevistados, y relacionándolos con los documentos que pudimos obtener. En las situaciones que nos fueron posibles, pudimos contrastar versiones, mientras que en otros casos solo contamos con una sola versión, ya sea de algún investigador, militante o documento.

En este trabajo tratamos de mostrar cómo emergen el indianismo y el katarismo en tanto movimientos políticos. Ello nos obliga a hacer referencias previas a antecedentes históricos que tienen que ver con la colonización y otros aspectos. Se trata de resaltar cómo se dan ciertos movimientos y la importancia del indígena en ellos, ya sea como actor principal o subordinado.

Teniendo en cuenta los antecedentes históricos y algunos elementos de relación, pasamos a ver cómo el indianismo surge a partir de las limitaciones y fracasos de la “Revolución Nacional” y de la consiguiente implantación del proyecto del MNR, sin dejar de lado que en el proceso que sigue a esta revolución se forma un gobierno aymara liderado por Laureano Machaca. Las limitaciones del “Estado del 52” dan pie a la formación del primer partido indianista, el Partido Agrario Nacional, PAN, en 1960. Después emergen varias organizaciones, entre ellas la más conocida por las referencias que da Fausto Reinaga en uno de sus libros, el Partido Indio de Aymaras y Keswas, PIAK. También tratamos de esclarecer cuál fue el peso real de Reinaga en el indianismo, siendo él en la actualidad el personaje más conocido de esta corriente.

En el tratamiento de nuestro tema no se puede obviar el papel de la iglesia y de algunas instituciones que tuvieron que ver con la

realización de eventos internacionales referidos a los indios. Pero también tomamos como tema de análisis la formación, a finales de los años 60, del Centro de Promoción para el Campesinado MINK'A, asociación de profesionales aymaras y quechuas. Las actividades de esta organización, si bien no fueron explícitamente políticas, contribuyeron a la formación del indianismo y del katarismo. De hecho, estas corrientes, en cierto modo, estaban anidadas en tal organización, y fue en los ambientes de MINK'A donde se fueron delineando sus primeras diferencias y roces.

Tratamos también de ubicar el sentido político del Manifiesto de Tiahuanaco (1973), uno de los documentos más conocidos y que se lo presume fundador de los movimientos indígenas en Bolivia. Tratamos el tema de su autoría y su importancia en la prefiguración de las posteriores características del katarismo.

En el caso del MITKA, presentamos las dos corrientes que le dieron origen: la de Constantino Lima y la de Luciano Tapia, tratando de resaltar algunos aspectos vinculados a la vida de estos personajes y la forma en que llegaron a ser militantes indianistas. En el caso del MRTK, nos concentramos en su variante política y no en la sindical, ya estudiada por Javier Hurtado.

Los procesos electorales que se dan entre 1978 y 1979 merecen nuestra atención, pues darán formalidad al MITKA. También será en este corto lapso que se producirán las primeras manifestaciones de una división en esta organización; además es en este periodo, y por las premuras eleccionarias, que el MRTK surge. Trataremos de ver la forma en que se fue organizando el MITKA y cómo llegó a dividirse. En todo ello resaltaremos las ideas indianistas de aquel entonces, indicando el contraste entre ellas y lo que hoy está en boga como “pensamiento indígena”.

El estudio de este tema también nos obligará a referirnos a un evento de suma importancia realizado en Cusco el año de 1980, pues tanto los preparativos como los personajes involucrados en él tienen que ver con el indianismo y con el surgimiento del pachama-

mismo. En este evento emerge el cosmovisionismo como fruto de las especulaciones de un personaje desconocido por los “sabios indígenas”, el peruano Guillermo Carnero Hoke, quien conducirá a Fausto Reinaga del indianismo al amautismo. Este evento tiene importancia también porque ilustra lo espinoso que es, en esta etapa histórica, el tema del dinero para indianistas y kataristas.

Tratamos también el tema de las divisiones que en los años 80 se dieron en el seno del MITKA y del MRTK, de la emergencia de multitud de pequeñas organizaciones que buscaron llenar el vacío creado, y de cómo ello condiciona el surgimiento de un nuevo líder, Felipe Quispe, quien buscaba superar al indianismo original con principios sustentados en la lucha armada. Finalmente, esbozamos apenas la emergencia de otro nuevo actor, Evo Morales, tratando de resaltar de qué manera este suceso es consecuencia del trabajo previo indianista y katarista, y si supone la culminación de este proceso y la limitación de sus proyecciones.

Deseamos con este trabajo incentivar el conocimiento y estudio de ese período, tan necesario, en nuestra opinión, no solo por el justo reconocimiento que merecen quienes fueron propugnadores de la liberación india en épocas y situaciones tan ingratas, sino por la influencia que tiene este conocimiento para formular, aquí y ahora, respuestas que contribuyan a consolidar este ansiado objetivo histórico.

Primera parte

1. NUEVAS CATEGORÍAS EN CONTEXTOS DE INSURGENCIA

Frecuentemente el público profano que lee algún documento indianista o katarista se sorprende del uso de ciertos términos –como q'ara (que algunos escribe k'ara, qhara o de forma similar)–, que encuentra discriminadores y hasta ofensivos. Esa actitud suele ser la misma en algunos investigadores y analistas.

Es sabido que el uso de un término revela el universo conceptual de cualquier grupo. De esta manera, censurar ciertos términos –raza, indio, q'ara, especialmente–, a causa del significado que les da una parte de cierta población, no solamente indica diversidad cultural, social y política, sino sobre todo sometimiento ante la supremacía de determinada interpretación del lenguaje y la sociedad.

Deseamos empezar este trabajo, por tanto, distinguiendo el indigenismo del indianismo y katarismo, y explicando el contexto que dio nacimiento a ciertas categorías políticas del indianismo katarista, así como el significado de estas de acuerdo a esa tendencia política, asunto que hará más comprensible el resto del trabajo.

El indigenismo es la forma en que se expresan los prejuicios, taras y temores de los “conquistadores” con respecto de los “conquistados”; es lo que los “blancos” proyectan sobre los “indígenas”; es la adquisición del colonizador sobre el colonizado. Esto se expresa en discursos, comportamientos, gestos, etc. Siendo la situación colonial un orden que debía ser regulado, los colonizadores impusieron normas e instituciones para delimitar el accionar de los indígenas, y al hacerlo fueron proyectando y formando una imagen de

los colonizados. La “preocupación” por los indígenas llevó a los colonos a elaborar leyes especiales dirigidas a las poblaciones colonizadas, esto con el afán de sentar legalmente las diferencias políticas que la colonización había establecido.

Luego de la independencia de los Estados de América Latina, el problema “indígena” fue encarado mediante las *pacificaciones*, es decir a través del aniquilamiento de las poblaciones “indígenas”. La cosa fue cambiando desde finales del siglo XIX y a inicios del XX, gracias a la emergencia del indigenismo como movimiento cultural-artístico. A decir de Eugenio Chang Rodríguez: “El indigenismo contemporáneo comenzó a florecer en las ciencias sociales y las artes en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de 1910.”⁸ El indígena pasó a ser una preocupación de los Estados, como un ser que debía ser incluido a la “vida nacional” y así sacado de la marginalidad. Todo se enmarcaba en la relación entre el Estado y las “poblaciones indígenas”, en la forma en que el Estado debía “nacionalizar” a esa población; de esta problemática nació el indigenismo como política estatal de asimilación.

En el año de 1938 se llevó a cabo la Octava Conferencia Internacional Panamericana, en Lima, Perú. En este evento se planteó la necesidad de formar una organización que se abocara a tratar los problemas relacionados a las “poblaciones indígenas”. Para este fin se programó la realización de un congreso; la sede sugerida fue Bolivia. Por distintas razones, el Congreso no se realizó en este país, sino en Pátzcuaro, Michoacán (México), el año de 1940, con el nombre de Primer Congreso Indigenista Interamericano. En esa ocasión se propuso que se debía impulsar la realización de congresos indigenistas interamericanos,⁹ la creación de un Instituto Indigenista Interamericano

8 Eugenio Chang Rodríguez, *José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo*, p. 113. Disponible en versión digital en: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13375/1/ASN_13_14_13.pdf

9 El Segundo Congreso Indigenista Interamericano se realizó en La Paz, del 2 al 13 de agosto de 1954. Verushka Alvizuri resalta que “entre las conclusiones de este Congreso figura una en especial, pidiendo hacer dos placas conmemorativas, una para Tupak Katari y otra para Atahualpa”. Verushka Alvizuri, op. cit., p. 80.

y de institutos indigenistas nacionales. En lo que se refiere al Instituto Indigenista Interamericano, éste comenzó a funcionar formalmente desde 1942 y tenía la función de coordinador de las políticas indigenistas que desarrollarían los institutos indigenistas nacionales, en los distintos países de América. Este ideal no pudo realizarse plenamente por la dinámica política de los Estados; empero, el indigenismo se fue convirtiendo en política estatal, es decir, en un conjunto de acciones oficiales desde el Estado dirigidas a las “poblaciones indígenas”.

El Instituto Indigenista Interamericano llevó adelante varias actividades e iniciativas como estudios, congresos y proyectos. También publicó muchos materiales, entre libros, folletos e informes sobre su trabajo. Una de sus publicaciones más conocidas fue la revista *América Indígena*. El trabajo del instituto influyó mucho en las ciencias sociales, en especial en el “tratamiento” del tema “indígena” con relación a otros temas como educación, salud, desnutrición, racismo y propiedad de la tierra.

El indigenismo, además de haber sido la política oficial de los Estados surgidos en las primeras décadas del siglo XX, a fin de asimilar a las “poblaciones indígenas”, también fue un movimiento cultural muy grande y que nutrió los nacionalismos de varios países de América. Willi Copari acertadamente señala que “el indigenismo en países como Ecuador, Perú y Bolivia tiene origen en el romanticismo literario criollo de fines del siglo XIX y que evoluciona en el XX a una política estatal de protección de los indios frente a los abusos del gamonalismo feudal republicano, hasta convertirse en un programa de integración del indio a la vida nacional moderna, que en Bolivia aflora en el régimen de la “Revolución Nacional” del MNR. Pero el indigenismo no se reduce al liberalismo y al nacionalismo MNRista, sino que se ve un indigenismo de izquierda marxista, en especial, en la postura del peruano Mariátegui.”¹⁰ En el caso

10 Willi Copari, “*El objetivo estratégico de la descolonización*” (transcripción corregida y aumentada por el autor, de su exposición en la presentación del libro *Indianismo* de Ayar Quispe, el jueves 19 de mayo de 2011 en el Hotel Torino). En *Pukara* n° 58, junio del 2011, p. 3.

de Mariátegui, resalta la labor solitaria de este pensador marxista con respecto al “problema del indio”.

Varias son las personalidades que forman parte destacada de la efervescencia literaria del indigenismo y lo llamativo es que, en su mayoría, son escritores peruanos. En este caso hablamos de personajes que destacaron en la literatura y la política. Se puede mencionar a Manuel González Prada, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas Altamirano, Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra y Gamaliel Churata (Arturo Peralta Miranda), entre muchos otros.

Es interesante como se refiere Mariátegui al indigenismo, pues dice:

“Se cumple un complejo fenómeno espiritual, que expresan distinta pero coherentemente la pintura de Sabogal y la poesía de Vallejo, la interpretación histórica de Valcárcel y la especulación filosófica de Orrego, en todos los cuales se advierte un espíritu purgado de colonialismo intelectual y estético... En los apóstrofes de Valcárcel, de Haya de la Torre y de Gamaliel Churata se encuentra idéntico sentimiento. Los identifica hasta cierta emoción mesiánica.”¹¹

Lo que resalta es el carácter artístico-literario del movimiento.

Para hacer una demarcación entre indigenismo, por un lado, e indianismo y katarismo, por el otro, se debe poner atención a dos asuntos. En primer lugar, el carácter estatal del indigenismo; en contraste, el indianismo y el katarismo surgen como reflexión y práctica de sujetos que por sus diferencias raciales no podían llegar a conducir el Estado. En segundo lugar, el carácter literario y artístico del indigenismo. El diletantismo respecto a lo indio es un fenómeno que se da no entre las poblaciones indígenas, por no poder estas acceder a la educación que podría posibilitarles ser productoras de ese tipo de literatura, sino que se da más bien entre una población diferenciada de los indígenas, la cual podía deleitarse imaginativamente teniendo como objeto de sus trabajos a los indios. El india-

11 José Carlos Mariátegui, citado por Chang Rodríguez en op., cit. p. 115.

nismo y el katarismo surgen, en cambio, de la población india que empezaba ser “educada”, pero que esa educación la motiva más a la reflexión política y sociológica que a la creación artística. Será este segmento de la población el que tome las nuevas armas de la ideología como armas políticas, lo que tiene que ver con los cambios promovidos por el “Estado nacionalista” desde 1952.

El año 1978 será el año del Congreso en la Ciudad de las Piedras, el congreso de la fundación del MITKA. Su insurgencia será traumática para las otras formas políticas, de derecha e izquierda, y significará una innovación en las categorías políticas usadas hasta entonces. A pesar de su corta duración en el escenario nacional, de lo problemático de su vida interna y de lo conflictivo que fue en su accionar político, el MITKA, como portador del indianismo, es en nuestra opinión uno de los aportes más importantes para comprender y cumplir la todavía pendiente tarea de la liberación del indio, de la descolonización.

Este nuevo fenómeno político puso en discusión la validez de muchas ideas comúnmente admitidas hasta entonces e innovó con la formulación y posicionamiento de nuevas categorías políticas.

Es necesario detenernos en el examen de algunos –en nuestro criterio los más importantes– conceptos políticos que puso en discusión la emergencia indianista.

El año 1978 aparecían en la prensa boliviana dos pequeñas notas sobre casos aparentemente disímiles y sin relación manifiesta con el tema que estudiamos: Una nota titulada “Vida sin lucha”¹² comenzaba con una cita del Cacique Seathl de 1885: “El blanco no parece darse cuenta del aire que respira, como un hombre que agonizara hace muchos días es insensible al hedor.” El artículo era una diatriba contra el hombre “orgulloso de ser civilizado” que acumula basuras y toxinas en el ambiente. A pesar de sus gastos y esfuerzos de limpieza, este ser sería muy inferior al que se encuentra en la naturale-

12 Johnny Amable Valles, “Vida sin lucha”, en: *Ultima Hora*, 3 de abril de 1978.

za. La naturaleza sería sabia y superior al esfuerzo del civilizado, pues: “De un suelo cultivado sale lodo, de un suelo silvestre sale agua purificada. La selva saca del aire no solamente anhídrido carbónico, sino también el polvo y otros productos tóxicos. Un ambiente salvaje es sano e higiénico”. La naturaleza no solo es más limpia, sino también más respetuosa y más diversa. Ese artículo culmina con otra cita del cacique Seathl: “Si todos los animales desaparecieran el hombre moriría por una gran soledad de espíritu.”

La naciente conciencia ecológica en nuestro país, en aquellos años, todavía no acude al indio que vive en Bolivia como apoyo para sus tesis. El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) era un lugar desconocido para la gran mayoría, como lo seguía siendo hasta hace un par de años atrás; la Central Indígena del Oriente Boliviana (CIDOB) estaba en ciernes y nadie pensaba todavía en el Consejo de Marcas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ). Pero sí busca refugio en los dichos de un sabio indio norteamericano (en realidad, el famoso discurso de este jefe seattle –el cacique Seathl al que se refiere el articulista que comentamos– tiene todas las probabilidades de ser un fraude¹³), que llegó a ser “la Biblia” de los ecologistas de todo tinte. En Bolivia, el indianismo naciente no tendrá necesidad de arroparse con un discurso ambientalista para darse legitimidad, y los ecologistas en ciernes no identificarán aún la causa indígena como una variante de la lucha por la armonía y el equilibrio con la naturaleza.

El indianismo será un discurso político con fundamentación social e histórica, alejado y muy en contraste con lo que en nuestros días se comprende comúnmente por lucha indígena, discurso en el que: “Los indígenas, en general, son vistos como grupos que –congelados en una especie de Edén– viven en armonía con su entorno

13 Eduardo Ferreyra, “La declaración fraudulenta del jefe Seattle”, en: *Pukara*, Año 4, n° 49, del 15 de enero al 14 de febrero de 2010, págs. 6 y 7. Se puede consultar en: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-49.pdf> Una interpretación diferente sobre el discurso de Seattle puede ser examinada en el trabajo de Frank Bracho, *Sesquicentenario de Seattle. El gran profeta indígena*. Se puede consultar en: <http://www.voltairenet.org/article123524.html>

natural y cultural y que, conscientes de su sabiduría y de su fragilidad, luchan por la defensa de dichos entornos.”¹⁴

Veremos posteriormente cómo en el discurso indianista se fueron originando los estereotipos cosmovisionistas que hoy día conforman lo que comúnmente se conoce como *pachamamismo*. Éstos, empero, responderán a finalidades políticas específicas y tendrán contenidos diferentes a los que ahora se atribuyen a los indígenas.

La otra nota que nos interesa comentar para caracterizar el estado de las ideas en ese momento y las rupturas que ocasionó el indianismo es la que informa sobre la inauguración del primer mercado campesino en La Paz¹⁵. En ese artículo se da cuenta de la apertura por el alcalde de entonces, Mario Mercado, del primer “mercado campesino”, llamado así porque permitiría a los productores –principalmente de los Yungas, Río Abajo y algunas zonas del altiplano– comercializar directamente sus productos con las amas de casa, salvando a los intermediarios. Se pensaba que así se mantendría el “equilibrio de precios, después que en las últimas semanas se notaran elevaciones en muchos productos...”. Ese mercado campesino funcionó en el local de la ex aduana, Plaza Antofagasta, lugar donde actualmente funciona la Terminal de Buses en La Paz, por tiempo breve, menos de los seis meses experimentales que el alcalde anunció en su discurso de inauguración.

La idea general en ese tiempo era bastante simple: se insistía en la perversidad de los intermediarios, que no eran agentes económicos, sino verdaderos parásitos que empobrecían tanto al productor como al comprador, idea compartida tanto por la izquierda como por la derecha. Dado que, por el ordenamiento racializado del trabajo, el productor tiene ciertas peculiaridades físicas y culturales, era evidente que en aquel entonces el campesino era fundamentalmente indio. Cualquier política de tratamiento del indio debía darse fundamental-

14 José Antonio Morán Varela, “La construcción occidental de los mitos sobre el indígena”. En: *Pukara*, año 3, n° 27, enero-febrero 2008, págs. 6-8.

15 “Fue inaugurado ayer primer mercado campesino en La Paz”, en: *Presencia*, La Paz, 10 de junio de 1978.

mente en los parámetros de su condición de campesino: Este era también un criterio compartido por la derecha y la izquierda.

La irrupción del indianismo, que, reiteramos, no tiene que nada ver con la llegada del ecologismo a Bolivia, hará notar que la palabra campesino no podía nombrar al indio, una condición política, no económica. El obrero, estando económicamente diferenciado del campesino, tenía un común denominador con él: estar racializado. El indianismo hará notar, muy lucidamente, que en este país los roles económicos y políticos están condicionados por la racialización de determinados grupos sociales. Así se iniciara un proceso de reflexión –que no podrá ser sostenido ni gozará de las ventajas que dan los espacios académicos– en el que se pensará al indio tanto en el campo como en la ciudad. Se buscará entender la condición del indio obrero, estudiante, profesional, comerciante, artista, etc. Surge así una noción de lo indio que problematiza la percepción de la realidad y apunta resaltar los rasgos coloniales que se vivían –y se viven– en Bolivia.

En el indianismo naciente se hará “obsesión” el uso de algunas categorías que serán *señaladores* de la diferencia entre esa idea naciente y las concepciones comúnmente aceptadas hasta entonces. Entre esos señaladores analizaremos brevemente la utilización de las nociones de *raza* y de *indio* y respecto a este último, las de *indígena* y *q'ara*, que surgen como alternativa y complementaria, respectivamente.

Veremos cómo el término raza es utilizado en los documentos del indianismo político naciente. Lo utilizará también Fausto Reinaga y será un término de común uso en los documentos del MITKA.

Esta palabra era de uso general en Bolivia hasta fechas recientes. Se lo utilizaba incluso en los documentos oficiales de registro civil y de identificación personal¹⁶.

16 La Ley de Registro Civil del 26 de noviembre de 1898 indicaba la obligatoriedad de indicar la raza de la persona fallecida y, en general, para todo registro oficial dado –paradójicamente– el principio de *universidad*, según el cual el registro “comprende a todas las personas que habitan en Bolivia o a los hijos de padres bolivianos que habitan en el extranjero sin

Ese uso general del término raza indica necesariamente que se vive en una sociedad racializada, lo que, generalmente, es producto de situaciones coloniales. Los distintos grupos que fueron colonizados en estas tierras eran indiferenciables desde el punto de vista del colonizador, que vio a todos como “indios”. Como desarrollaremos posteriormente, la diferenciación entre colonizador y colonizado y los estratos medios entre estos dos polos se realiza en función de la pureza y la mezcla, lo que encuentra sus antecedentes en la lucha que se dio en España por la liberación de la dominación árabe. El resultado de la conquista española da pie a la formación de un orden institucional que delimitó las fronteras sociales y que fue forjando ideas que naturalizaban la dominación que los colonizados sufrían. La idea de raza responde a este tipo de procesos de dominación y son estos procesos lo que se busca explicar y justificar con tal idea. No debe extrañar que la conceptualización sobre la raza es posterior a los procesos a los que responde: primero fue el hecho, después su “teorización”.

Se utiliza oficialmente la palabra “raza”, que indica que existe quienes están arriba y quienes están abajo. Es decir, el término garantiza la “estabilidad”, al remarcar el orden en que está basado el poder político y económico de la sociedad. Cuando llega a ser políticamente incorrecto, la situación es la misma, aun cuando se cambien los términos para referirla, si es que no ha habido de por medio un cambio político que elimine el anterior orden racializado.

En ausencia de tal mutación política, resulta absurdo que se recalque que no “existe discriminación por motivo de raza” y al mismo tiempo se niegue la existencia de razas; tal argucia es solamente una manera de precautelar el poder racista del peligro de que

distinción de clase, raza, educación, religión o de otra índole.” El Decreto Supremo 27915 del 13 de diciembre de 2004, establece la inscripción gratuita en el Registro Civil de todas las personas “que no hayan registrado su partida de nacimiento y que sean provenientes de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas de todo el país”, indica en su considerandos “Que todos los ciudadanos del país tienen los mismos derechos y libertados, sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política u otra índole.”

la otra “raza” tome el poder. Otro absurdo es llevar la discusión al terreno de la biología, pues siendo el racismo y la discriminación racial fenómenos sociales que señalan determinado orden político se debe tratar el problema en esos términos, y no distraer tratando de conducir al debate al terreno de la ciencia biológica donde, justamente, hablar de razas es indefendible.

Quien mejor ha definido esta situación es Jonathan Marks en un artículo publicado, precisamente, en una revista científica¹⁷. Él indica: “No es que la raza no exista, como lo vemos escrito de tiempo en tiempo, sino que la raza no existe en tanto entidad biológica”. Y: “La raza es un problema conceptual, no semántico. No se puede resolver ese problema remplazando la palabra ‘raza’ por la de ‘región étnica.’”¹⁸

En Bolivia, la idea de raza es algo muy interiorizado. Es normal que entre indígenas se oiga decir: “hay que mejorar la raza”, asumiendo así que se es de una raza inferior. Esto responde a la dominación colonial en general, pero más específicamente al ideal de superar la condición de atrasado (indio) y llegar a un escalón más arriba (mestizo). Siendo que en este país las transformaciones y cambios sociales son leídos como cambios raciales, no debe extrañar que un cambio en las condiciones económicas y en los bienes consumidos sea percibido como “mestizaje”, pues se entiende que el ser menos es indio y el acercarse a lo que es mejor, el “blanco”, es hacerse “mestizo”. Se ve la estructura social como estructura racial y el ascenso social se describe racialmente. Esto también tiene que ver con la cultura, pues ahora se suele pensar que hay no una naturaleza biológica distinta, sino una distinta naturaleza cultural. La idea de raza, de diferencia racial, ahora opera en la idea de “diferencia cultural”.

17 Jonathan Marks, “La race, théorie populaire de l’herédité”. En: *La Recherche*, n° 32, 1 octobre de 1997, Paris. Se puede consultar en : <http://www.larecherche.fr/savoirs/dossier/race-theorie-populaire-heredite-01-10-1997-88626>

18 “Ce n’est pas que la race n’existe pas, comme on le voit de temps en temps écrit, c’est que la race n’existe pas en tant qu’entité biologique”. “La race est un problème conceptuel, pas un problème sémantique. On ne peut pas résoudre ce problème en remplaçant le mot ‘race’ par ‘région ethnique.’”

Si bien la idea de raza no responde a una determinación biológica, sí funciona *biologizando* el cómo entendemos las relaciones sociales, y ello condiciona nuestro comportamiento, gestos, actitudes, etc. Por ejemplo: no hay ningún impedimento, ninguna barrera biológica o racial para que una muchacha “jaylona” –es decir, del mundo social no indígena– enamore y tenga hijos con un muchacho aymara. Lo que impide que esto suceda no es un problema de raza. No hay una muralla biológica, sino social, entre estas dos personas. La muchacha ve al muchacho como de raza inferior y él la ve a ella como de “buena familia”, por lo tanto casi inalcanzable. Sus diferencias en estatus económico, capital cultural, relaciones institucionales, etc., se entienden de una manera tal que esas diferencias se asumen como naturales. Las diferencias sociales son vistas como raciales y por ello se racializa a quienes encarnan tales diferencias; pero, en última instancia, es el indio quien es objeto de esta racialización, pues es la referencia de lo que no se desea ser: raza inferior. Es él el sujeto racializado; la racialización funciona en el grupo que las esferas de poder consideran inferior.

A lo dicho hay que agregar que, por lo general, para evitar encarar este tema, tanto en el análisis como en la acción política, se recurre testarudamente a la idea de que “todos somos mestizos” o se insiste en aquello de que “no hay razas puras”. Sin embargo, tales alusiones evidencian la fe que se tiene en la existencia de razas, ya sean puras o mezcladas, y a la vez demuestra que en lugar de buscar explicaciones sociales se trata de buscar una certeza biológica sobre la “mezcla racial”. Aun cuando se plantea la no existencia de razas, la idea de raza opera constantemente, porque no depende de una condición biológica sino de un orden social. El que se aluda a la supuesta mezcla racial con la idea de que “todos somos mestizos”, evidencia que los problemas coloniales han sido encubiertos ideológicamente por una solución que, en definitiva, es racial. Tal idea solo encubre las jerarquías sociales colonialmente estructuradas, presentándolas como un todo resultante de la “mezcla de razas” y

por lo tanto se trata de evitar cuestionar el estatus de las castas dominantes, que tendrían la misma sangre que los dominados: “sangre de mestizos”, que haría que los de arriba son nomás “hermanos” de los que no están en el poder. Se trata de una apelación racial para justificar el poder de determinados grupos, lo que tiene su fundamento en la dominación colonial.

José Carlos Mariátegui decía: “El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos.”¹⁹

Raza es una palabra con la que se ha tratado y se trata de encubrir situaciones de sometimiento; por lo tanto, su funcionamiento no depende de la biología, sino del poder: se trata de una categoría política.

Siendo la raza una categoría política (no biológica) y habiéndose fundamentado el poder político colonial y republicano de Sudamérica en esa categoría, resulta hasta cierto punto normal que la reivindicación del indio haya tenido que pasar por la utilización –en sentido valorativo, como en sentido despectivo lo utilizaba el opresor– del término raza. Así, el ilustre peruano Luis E. Valcarcel escribía: “En la sangre india están aún todas las virtudes milenarias. La raza madre de los Andes supervive. En la meseta andina, en la sierra del Perú, no ha muerto la gran cultura aborígen.”²⁰ Por su lado Fausto Reinaga señalaría: “Se nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza. Nos matan de hambre porque somos indios. Nuestra opresión es racial; por tanto, nuestra Revolución tienen que ser racial.”²¹

Sobre el enfoque político social de la raza coinciden las apreciaciones comúnmente admitidas por los organismos internacionales: “El

19 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Perú, 1958, p. 40.

20 Luis E. Valcarcel, *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, Lima, 1972, p. 104.

21 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, 1970, p. 125.

Comité de Expertos de la UNESCO (París, 1949) ha mantenido que debe hacerse una distinción entre la ‘raza’, hecho biológico y el mito de la ‘raza’. Para todos los efectos prácticos de índole social, la ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico, como un mito social. Agregó el Comité, entre otras cosas, que desde el punto de vista de la aceptación y la acción sociales, debe hacerse caso omiso de las diferencias biológicas entre los grupos étnicos. Lo principal, tanto en términos biológicos como sociales, es la unidad de la humanidad. El primer deber del hombre moderno es reconocerlo así y actuar en consecuencia.”²²

Una sociedad racista como la boliviana no merece, justamente, que se evada la discusión sobre este tema. El racismo, perceptible hasta nuestros días, era más agudo en la época de la emergencia del indianismo. No era un asunto de discriminación cultural, pues para discriminar no necesitaba el discriminador la constancia de diferencias culturales; ni de marginamiento de una clase campesina, pues el discriminado podía ser obrero o incluso miembro de la clase media. Era el tipo de racismo que en toda situación colonial el grupo dominante usa para oprimir a los conquistados y a sus descendientes. La ideologización de las diferencias físicas, externas, es la manera en la que el grupo dominante racionaliza esa situación.

La intensidad del racismo cotidiano que había alrededor de 1969 lo captamos mediante el testimonio del minero Feliciano Félix Muruchi Poma. Él narra que abandonando el trabajo minero por la ocupación militar de las minas, quiso estudiar y se inscribió en la Carrera de Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. En esta ciudad alquiló una habitación en la casa de unas “hermanas de pollera”, dedicadas al comercio. La hermana menor le planteó ser su enamorada, lo cual le provocó problemas debido a que ya tenía una novia (profesora en una escuela) pero, sobre todo,

22 Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, informe presentado por el Relator Especial, Sr. José R. Martínez Cobo, Comisión de derechos humanos, 28º período de sesiones, ONU, 17 de julio de 1975, p. 12

porque quien se le proponía era una mujer de pollera. A pesar de que su madre era de pollera y que él había nacido en una comunidad indígena, Feliciano Félix sintió vergüenza de que

“mis amigos supieran que tenía una enamorada de pollera (...) En el medio de los universitarios era de la clase media, nadie de mis amigos tenía su enamorada de pollera, había mucha discriminación. Me sentí confundido y quería esconder esta realidad de mi vida (...) En la Universidad todas las mujeres de pollera eran consideradas indígenas y la gente indígena era percibida de manera negativa como gente fea, mala y los culpables de todo el atraso, etc. Ahora yo soy muy indígena de conciencia, pero en ese entonces no tenía la capacidad de defender ni mi identidad ni mi nacionalidad.”²³

Tomando en cuenta la evidencia de la racialización de la estructura social en Bolivia, con toda probabilidad a partir de la categoría de raza como *mito social* se podía haber estructurado una teoría política que, subsumiendo las categorías de pueblo y nación, se desenvuelva en una teoría sobre la sociedad racializada y sobre la descolonización como respuesta no solamente de los requerimientos históricos indios, sino también del resto de la población boliviana. En lugar de ello –lo veremos a lo largo de las siguientes páginas– el ataque de los sectores de la sociedad boliviana contrarios a la insurgencia india esgrimió esta cuestión como arma principal, tratando de racistas a quienes, justamente, sufrían del rechazo y discriminación racial. Ese contexto orilló al naciente indianismo a poses defensivas que sí adquirieron matices racistas y que, en definitiva y para mal de ambas parte en conflicto, contribuyeron a frustrar este proyecto político

Otra de las categorías políticas cuyo uso caracterizó al indianismo fue la de *indio*. Debemos entender a *indio* como una categoría política y no como un gentilicio, es decir, no es un “nombre o adjetivo

23 Feliciano Félix Muruchi Poma et al., *Minero con poder de dinamita, La vida de un activista boliviano*, Plural, La Paz, 2009. págs. 111, 112.

que expresa lugar de origen o nacionalidad”. Es común encontrar la objeción –incluso entre los mismos “indios”– de que no se debería usarse ese término, pues “no somos de la India”. Es una refutación simplista y superficial, pues no vislumbra la causa de la utilización de dicha expresión y menos entiende su funcionalidad política.

Al igual que la raza, el término indio tiene vigencia porque fue usado por el colonizador como instrumento ideológico de denigración y de opresión. Cuando se usa esta palabra no se trata de decirle a alguien que es de la India, sino de descalificarlo, de ofenderlo y marcar una distancia respecto a quien así “insulta”. Se busca decir que el aludido es menos que quien ofende, que es inferior con respecto a quien usa la palabra “indio” como injuria. En tal situación importa poco, salvo para la preciosidad del conocimiento, que Cristóbal Colón se haya equivocado o no cuando “descubrió” las Américas, creyendo que llegaba así a las Indias, o que fuese otro el origen de tal apelación, pues si el origen de un término nos ayuda a entender el porqué de su existencia, es su utilización en determinados contextos lo que le da vigencia y significado social e histórico. Y el término indio fue utilizado –desde la llegada de los ibéricos pasando por la emancipación republicana hasta, incluso, nuestros días– para denominar al colonizado, de manera despectiva y humillante. El hecho de que se identifique a la palabra indio como un insulto responde a los procesos sociales de dominación colonial.

Desde la colonización el hombre “de” estas tierras ha sido catalogado como alguien de naturaleza distinta a la de los “blancos” y esto para naturalizar la explotación que sufrían. La racialización de los pueblos del Nuevo Mundo tiene que ver con el intento de hacer de la explotación colonial un hecho civilizador y de buena voluntad. La condición histórica del indio es en realidad el estatuto político que le da un sistema de opresión. El indio tiene que ser presentado como de “otra raza”, porque de esta manera toma sentido una estructuración de clases, en la que la explotación de una fuerza de trabajo como “fuerza bruta” llega a ser algo normal, sin que pueda

generar las prevenciones y cuestionamientos que daría lugar la explotación “entre iguales”. El sujeto racializado es el indio no por ser de otra raza, sino por ser tratado y representado como si fuera de otra raza, es decir por ser racializado. Este fenómeno es lo que permite la reproducción de las estructuras jerárquicas en sentido racial y la estabilidad de una casta dominante.

“Indio” significa, entonces, que existen los humanos y los subhumanos; quienes están arriba y quienes deben estar abajo; por ello, los primeros nombran a los segundos de manera desdeñosa, risueña y equivocada. La palabra “indio” designa una situación de dominación que no puede nombrar la palabra campesino. Por ejemplo: los menonitas son campesinos, pero nadie les diría indios; los comerciantes aymaras no son campesinos y se los suele insultar tratándolos de indios. Indio no se refiere a una actividad económica ni a la procedencia de las personas, sino a una situación de subordinación a la cual se somete a grandes grupos humanos, que son identificados por sus rasgos físicos, básicamente. Cuando alguien dice a otro “indio” puede ser determinante la forma de vestir, de hablar, pero siempre se impone el valor racial que se le atribuye a sus rasgos físicos. Alguien puede no usar pocho o pollera, puede no hablar aymara o quechua, pero la forma de sus ojos, pómulos, etc. son identificados como “prueba de su indianidad”.

La importancia política de la palabra “indio”, más allá de que se haya equivocado o no Cristóbal Colón, tiene que ver con que designa una situación colonial, con que expresa las diferenciaciones sociales mediante su naturalización como raciales. Entonces, la dominación que sufren los indios es identificada por medio de la palabra que genera rechazo en la gran mayoría. Es la aborrecida palabra la que permite al indianismo poner al indio frente su situación en el orden social. El indianismo tenía que ubicar necesariamente al sujeto racializado a partir de coordenadas ideológicas racializantes, en esta caso, a partir de la palabra indio. Es normal entonces –y es una regla en todo movimiento social de emancipa-

ción— que el oprimido, el colonizado, adquiriera identidad al asumir la denominación que despectivamente le da el colonizador, utilizándola como arma de liberación²⁴.

Parece paradójico que el colonizado adquiriera la identidad que el colonizador le fabrica, y la esgrima como si fuese su verdadera naturaleza, pero es lo que sucede históricamente en los procesos de descolonización: Se parte de una identidad “falsa” pero cuya falsedad esconde una verdad, siendo la utilización de esa “falsa identidad” necesaria para que surja esa verdad encerrada, porque está condicionada por la situación de opresión que se quiere superar; se transita luego por un contexto de conflicto en el que atrincherarse en esa identidad le es garantía al oprimido para sostenerse en ese enfrentamiento y se culmina, finalmente, en un reencuentro con lo que realmente se es, que no es el trauma de la situación colonial, ni la imaginada sociedad anterior, también creada como arma de resistencia y de combate, sino su verdadera identidad histórica en un contexto de vivencia con otras identidades, con las que esta vez puede desenvolverse libremente. Ese, como otros fenómenos que nos parecen propios a nuestra realidad, es común en todo proceso descolonizador. Frantz Fanon y Albert Memmi lo estudiaron en base a la experiencia de las luchas africanas, principalmente²⁵.

La reivindicación de lo indio es pues una reacción natural de la población colonizada en esta parte del continente. Seguramente su uso como arma política debió ser más antiguo que su utilización por parte del movimiento indianista contemporáneo. El Movimiento Pedro Wilca Apaza, un grupo militante activo en la parte sur del Perú en la década de los ochenta, reivindica que la india Domitila Quispe habría expresado en Azángaro, Perú, en 1922: “Si indio ha sido la palabra con la que nos han oprimido, indio ha de ser la

24 Es el caso, por ejemplo, de lo que sucede con el movimiento afroamericano en los Estados Unidos de Norteamérica a partir de los años 70, cuando se acuña la consigna: “Black is beautiful”.

25 Ver sobre todo: Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1963. Albert Memmi, *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1990.

palabra con la que habremos de liberarnos”. Ese eslogan fue ampliamente utilizado por el MITKA y otros movimientos indianistas en Bolivia. Esa idea es la misma que expresa el líder indio de la nación Lakota, Russell Means, cuando manifiesta: “No me gusta nada el término ‘nativo americano’: se nos esclavizó cuando éramos indios, se nos colonizó cuando éramos indios y recobramos nuestra libertad siendo indios y solamente entonces elegiremos el maldito nombre que nos dé la gana.”²⁶

Pero, ¿cómo definen al indio los indianistas? Diego Pacheco (pensando seguramente que indios son solamente los de la India) de manera agresiva y sarcástica escribe: “¿Qué es el indio? El indio no existe. Equivocación histórica. *Los únicos indios son los indianistas* [las cursivas son nuestras]. Nombre impuesto por los q’aras. Si con el nombre de indio nos oprimieron, con el de indio nos vamos a liberar. Respuestas contradictorias y complementarias.”²⁷

Diego Pacheco, aunque entiende mal el problema de la denominación *indio*, sí tiene razón (pero no por el razonamiento suyo) en eso de que “los únicos indios son los indianistas”, en el sentido de que, al ser “indio” una categoría política, solo la utilizarán plenamente quienes asuman la ideología que da sentido a ese término y, por tanto, quienes también asuman la situación socio-histórica –para subvertirla– en que esa palabra funciona.

Si bien los indianistas no logran desarrollar una explicación acabada de esta categoría política, sí definen al indio mediante razona-

26 Citado en: Charles C. Mann, *Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, traducción de Miguel Martínez-Lage y Federico Corriente, Ed. taurus, 2006. Se puede consultar en: <https://es.scribd.com/doc/104519612/Mann-Charles-1491>

27 Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos*, Hisbol/MUSEF, La Paz, 1992, p. 17. Diego Pacheco fue asesor de la Ministra de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente, Susana Rivero, en 2008. El ser menospreciador en los años 90 con la lucha india, cuando escribió *El indianismo y los indios contemporáneos*, no le impidió hacer carrera en el actual gobierno del MAS. Ayar Quispe en su artículo “Indianismo y antiindianismo”, publicado en Pukara N° 43, 2008, señala otra afirmación osada de Diego Pacheco. El escribió en otro artículo (“El indianismo: ‘Filosofía, política y religión’”, en *Etnología, Boletín del Museo de Etnografía y Folklore*, año XIII, n° 17-18, La Paz, 1989, p. 95) lo siguiente: “Si con el nombre de indios nos oprimieron, como indios nos vamos a liberar”, símil de (voz actual): ‘si... como perros los oprimieron como perros se van a liberar’. Ese sentido despectivo respecto al indio, no le impidió luego ser parte del “proceso de cambio” del MAS y escribir un libro con el atrayente título de: *Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. Una propuesta para el cambio de las relaciones globales entre los seres humanos y la naturaleza*, Fundación Universidad Cordillera, La Paz, 2013.

mientos en los que se vislumbra la función descolonizadora que tiene esa categoría. Así, Fausto Reinaga escribiría: “Somos INDIOS. Una gran raza; raza virgen; una gran cultura, cultura milenaria; un gran pueblo, una gran nación. ¡Tenemos derecho a la libertad!”²⁸

Y Felipe Quispe Huanca: “Si bien hemos sido bautizados con el término de indio por la gran ignorancia de Cristóbal Colón, hemos sido pues sometidos, sojuzgados despectivamente hace 500 años. De esta manera no hay más que luchar con la misma arma y aferrarnos a una concepción político-ideológica indianista como respuesta histórica a las concepciones filosóficas colonialistas, capitalistas e imperialistas en nuestra tierra Qollasuyana.”²⁹

Quizás quien discurrió sobre la categoría indio de manera más elaborada fuera Ayar Quispe. Al constatar que toda movilización política de contenido descolonizador es pronunciada y ejecutada bajo el término “indio”, reproduce el texto de un folleto del MITKA de 1979:

“Los indios sabemos quiénes somos, qué terreno pisamos y dónde vamos: ninguno que se crea todavía amo y dueño de indios, minas y haciendas, nos hará desistir de nuestra lucha, atribuyéndonos calificativos infamantes y comentado socarronamente la presencia del MITKA en el otrora prohibido escenario político de la casta dominante...”³⁰

Ayar Quispe, apoyado en esa declaración, y en el análisis de la conflictiva etapa preelectoral que la originó, desprende que la antipatía contra el indio es, en realidad, antipatía contra el indianismo, en tanto esa ideología representa las aspiraciones e intereses políticos del indio. Para quienes atacan al indio y al indianismo de lo que se trata, entonces, es de negar que el “sujeto revolucionario” sea el indio: “nos da a entender que ese puesto estaría designado o reservado absolutamente

28 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 54.

29 *Ofensiva Roja Tupakatarista*. año 2, n° 13, julio de 1989.

30 Ayar Quispe, “Indianismo y antiindianismo”, en *Pukara*, n° 34, La Paz, 7 de agosto al 7 de septiembre de 2008, págs. 6, 7. Se puede consultar también en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-34-articulo-del-mes.php

a otro. Es la manera de conservar invariablemente al indio ‘en su lugar’ y mantener ‘el lugar’ del no indio (...) A todo esto y a todos los que defienden el paternalismo colonial bien estaría recalcar(les) que: *Negar la capacidad revolucionaria del indio es negar la capacidad de liberarnos como indios* [las cursivas son del autor].”³¹

Es importante indicar que el horror que tienen muchos políticos y teóricos criollos a utilizar la categoría política “indio” es reciente. Este reparo no existió mientras este término no lo reivindicaron los mismos sujetos que eran llamados indios. Por largo tiempo los gobiernos e instituciones buscaron definir al indio. Por ejemplo, en Brasil se definía al indio como: “Todo individuo de origen o ascendencia precolombina que se identifique y sea identificado como miembro de un grupo étnico cuyas características culturales los distinguen de la sociedad nacional.”³² Y el Congreso Indigenista Interamericano de Cusco, en 1948, preparó la siguiente definición del indio: “El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños; en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños.”³³ Ambas definiciones del indio tienen aspectos pertinentes, pues ponen la auto-identificación como eje definitorio. Sin embargo, instituciones nacionales e internacionales y gobiernos dejaron paulatinamente de utilizar el término indio para cambiarlo por el de “indígena”, cambio que sucede –curiosamente– cuando son los mismos indios los que empiezan a definirse como tales.

31 Ayar Quispe, op. cit., p. 7

32 Brasil, “Ley N° 6001, Estatuto del indio, de 19 de diciembre de 1973, artículo 3, I”. En: *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe presentado por el relator especial, Sr. José R. Martínez Cobo*, Comisión de derechos humanos, 28° período de sesiones, ONU, 17 de julio de 1975, págs. 16 y 35.

33 Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano: “Actas finales de los tres primeros congresos indigenistas interamericanos”. Publicaciones del Comité Organizador, Ciudad de Guatemala, mayo de 1959, pág. 86. En: Marie Chantal Barre, *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*, trabajo para la reunión de expertos sobre el etnodesarrollo y el etnocidio en América Latina de la UNESCO, organizada en colaboración con la FLACSO, San José, Costa Rica, del 7 al 12 de diciembre de 1981.

Existe pues un sesgo ideológico entre indígena e indio, que es bien percibido por algunos autores: “Nos parece importante aportar algunas precisiones sobre el empleo de las palabras ‘indígena’ e ‘indio’ cuando se hace referencia a los autóctonos de las Américas. La utilización de una u otra de ambas palabras responde por lo general a cierta ideología; así, el indigenismo será la ideología de los no indios, y el indianismo la que elaboran los indios. El indigenismo, nacido del interés (en todos los sentidos de la palabra) de los no indios por los indios, no sin cierto paternalismo, se ha traducido a nivel del Estado en un aparato ideológico de Estado característico de América y destinado a reproducir la situación colonial interna de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas.”³⁴

Veamos ahora algo respecto al término indígena. La definición más comúnmente aceptada de indígena en la actualidad se remonta a la propuesta presentada en la ONU en 1972, que a su vez se basa en una definición contenida en el Convenio 107, de 1957, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), relativa a la protección de integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes. La propuesta de la ONU reza así:

“Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país total o parcialmente, en el momento en que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo, y que los dominaron y los redujeron, por medio de la conquista, asentamiento u otros medios, a condición no dominante o colonial; que viven hoy día más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora, bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características

34 Marie Chantal Barre, *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*, trabajo para la reunión de expertos sobre el etnodesarrollo y el etnocidio en América Latina de la UNESCO, organizada en colaboración con la FLACSO, San José, Costa Rica, del 7 al 12 de diciembre de 1981. p. 4.

nacionales, sociales y culturales de otros segmentos, predominantes, de la población.” (p. 8)

Como se ve, las anteriores definiciones de indio y la de indígena tienen aspectos comunes, no existe contradicción intrínseca entre ellas. Por tanto, el uso de uno u otro término –indio o indígena– responder a una elección política, según se considere a esos pueblos y a las personas de esos pueblos como sujetos políticos o no de su propia transformación; el término indígena acentúa el rol de agentes externos (ONG, instituciones o el Estado) en el proceso; el de indio subraya el papel de esos mismos pueblos y de sus organizaciones en las transformaciones políticas.

Pero hay que agregar otra observación respecto a las palabras indio e indígena. La primera remite por lo general a la equivocación de Colón al llegar al “Nuevo Mundo”, a la inferioridad de los colonizados y al conflicto surgido desde la conquista. Por otro lado, la palabra indígena remite a la procedencia y a la idea de poblaciones anteriores a la invasión española. La palabra indio parece retrotraer con más facilidad el problema de la colonización, mientras que la palabra indígena parece acentuarse más en la anterioridad a ese hecho histórico. Tal vez por ello los indianistas prefieran la palabra indio, que es más provocadora, más agresiva, que la palabra indígena. Algo similar pasa con la palabra “originario”, que en la colonia fue una categoría para diferenciar a los indios en función de los tributos que debían pagar; esta palabra también apunta a describir a las poblaciones anteriores a la colonización, como la palabra indígena.

La utilización del concepto indio debería necesariamente generar otro para designar a su contrario; este fue “q’ara”. Este término, que es también otra categoría política, provocó en el medio intelectual y político boliviano tanto rechazo como el de indio, quizás más, pues los criollos sentían esa definición infamante e intolerante, incluso racista. Esa actitud confirma la irregularidad colonial en Bolivia, en

la que una parte de la población puede a su gusto denominar a la otra, pero no admite lo recíproco.

Q'ara etimológicamente proviene del vocablo aymara que significa *pelado*, en el sentido de *despojado de, desposeído de aquello que normalmente debería tener*. Un diccionario aymara-castellano editado en el Perú lo define de la siguiente manera: “Pelado/da (despectivo para invasores occidentales). Sin vegetación.”³⁵ Y otro, editado en Bolivia, indica: “Sin vegetación, pelado. *Fig.* Nombre dado a los criollos y mestizos.”³⁶

No es, pues, un vocablo inventado exclusivamente para denominar al español colonial o al criollo republicano, ni tiene antecedentes de inequívoco significado despreciativo o racista. Es un término que designa aquello que tiene ausencia de algo; generalmente se refiere a suelos sin cubierta vegetal. Martha Gonzales Cachi ilustra mejor el empleo de q'ara en idioma aymara: Se puede decir, por ejemplo, q'ara anu cuando por accidente un perro ha perdido su pelaje, q'ara ali cuando una planta carece de follaje, q'ara qollu cuando un cerro carece de vegetación (etimología del nombre de la actual población de Caracollo). Aplicado a las personas suele indicar carencia material. Es común que una madre aymara reproche a su hija el estatus económico de su novio diciéndole: “cómo vas a estar con ese jarap q'ara [costilla pelada]”; en este caso se refiere a alguien que no tiene nada material, ni casa, ni auto, etc., con el que pueda formar una “pareja seria”. Sin embargo, no solamente implica la ausencia de algo material (como q'ara p'eqe, que significa ausencia de pelos en la cabeza, calvo) sino la ausencia de aquello que, en sentido moral, caracteriza al humano. Así, q'ara ajanu no significa que a alguien le falte el rostro, o que tenga la cara pelada, sino la ausencia de humanidad en esa persona: “Una persona se considera sin cara cuando ésta se muestra inhumano/a.”³⁷

35 Saturnino Callo Ticona, *Kamisarakí. Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*, Tacna, julio 2007.

36 Félix Layme Pairumani, *Diccionario bilingüe aymara-castellano*, tercera edición, Consejo Educativo Aymara, La Paz, 2004.

37 Martha Gonzales Cochi, “Y si la historia nos muestra... ¿Estado-Nación del q'ara? O ¿Estado Nación del jaqi? ¿Y el Suma

Es pues el sentido de inhumanidad del colonizador, de estar desposeído de los valores humanos que normalmente debería tener, a lo que se refiere este q'ara antagónico a indio. Esta noción profundiza la definición que los indianistas dan de ese término, generalmente poniendo acento en que, históricamente, el español habría venido a nuestras tierras desnudo de todo elemento material, y que merced a la explotación y opresión del indio, se habría “vestido” de los bienes que ahora posee, sentido que está desarrollado, por ejemplo, en la explicación que de ese término da Víctor Uriarte Riqueza: *“Q'ARA es el pelado, un agrupamiento humano que asienta su organización socioeconómica en un territorio ajeno o en un espacio vital de otro; su Estado descansa sobre la base de la sociedad política y jurídica de la estructura sociocultural europea español; el inquilino establece su familia y vive como en el paraíso a costa del indio. Es un grupo humano que se apropia de dos elementos ajenos a ellos, ya sea del territorio indio o de la población india a las que explota sin misericordia. De hombre pelado pasó a cubrirse con la riqueza del indio, además, monopoliza el poder político y económico [en cursivas en el original]”*³⁸

Así como el término indio denota una situación de subordinación, q'ara denota la situación opuesta. Es pues un término que indica poder económico y político y que señala el cómo se lo ha obtenido: despojando a otros. Esto es lo que busca remarcar el indianismo al momento de usar tal palabra.

Puesto que –como hemos visto– la colonización necesariamente racializa las relaciones sociales. Es inconcebible no utilizar los términos que designan los elementos y relaciones de una situación, si esa situación no ha cambiado. Es decir, mientras la situación colonial persista, tendrán razón y funcionalidad las categorías de indio y q'ara.

Alguien que tiene rasgos físicos caracterizados como indios (y que por ello vive y es tratado como indio), asume que quien no

Qamaña?”. En: *Yanantin, Revista semestral de la Comunidad de Bolivia*, año 1, n° 1, Cochabamba, 2010, págs. 146, 147.

38 Víctor Uriarte Riqueza, *Movimientos sociales y la sociología q'ara y el populismo q'ara seductor del indio*, segunda edición, Ediciones Taipi, El Alto, 2010, p. 24.

tiene “cara de indio” es “mejor” y por ello se porta de manera sumisa ante él. Esa lógica pervertida que se traduce en sumisión, se expresará, no menos pervertidamente, en el proceso de emancipación, en donde el q’ara, quien no tiene “cara de indio”, es el “enemigo”, y por ello debe portarse de manera agresiva ante él. Ambas conductas son condicionadas por la situación colonial y solamente un mal tratamiento del hecho social, histórico, económico y político que es la colonización puede llevar a que las conductas se determinen por esa superficialidad y no por el cuestionamiento del fenómeno que las origina.

El MITKA, si bien tuvo la perspicacia y el coraje de tomar en cuenta la racialización política, no pudo vislumbrar el tratamiento de sus causas profundas; aun así, su aporte fue más certero y determinante para la descolonización que el disimulo clasista de los kataristas, quienes, para no incomodar a sus aliados q’aras, evitaban toda alusión a la racialización en la lucha en que estaban comprometidos.

2. ANTECEDENTES E IMPLICACIONES HISTÓRICAS

Puede suponerse una obviedad el considerar que los movimientos indianistas y kataristas efectuaron su lucha política y formaron sus discursos cuestionando, en distintos modos, el carácter colonial de la sociedad boliviana. Sin embargo, en el estudio sobre estos movimientos no se puede dejar de lado algunos asuntos sobre la dominación europea que empieza con la conquista y la colonización del “Nuevo Mundo”, proceso que posteriormente se expande por Asia y África. El análisis histórico político de los movimientos indios que hemos de efectuar en este trabajo debe contemplar el proceso de colonización y el de establecimiento del orden colonial y sus consecuencias en la república, así como las luchas contra tal orden. Ello también tiene sus contrariedades, porque si bien en la actualidad se asume que los movimientos indígenas “desde siempre” han luchado por lo que se llama descolonización, hay que tomar en cuenta esa otra “descolonización” que ha significado el proceso de independencia de Bolivia, lo que nos lleva a concluir que en el proceso descolonizador se entretajan aspectos variados y frecuentemente antagónicos uno con otro, sin que ello suponga la alternativa fatal de la eliminación del uno por el otro, aunque frecuentemente así ha sido comprendido en no pocas circunstancias históricas por uno o ambos de los factores en conflicto. Hay mucho que considerar al respecto. Sin embargo, por el momento remarcaremos que en el largo proceso de dominación de la colonia y de la formación de la

república, se pueden encontrar momentos de choque entre indios y no indios, como también situaciones de convivencia, caracterizados por la subordinación de aquellos a éstos. También se puede constatar luchas emancipatorias indias, así como su integración en los combates independentistas criollos y, también, participación nativa al lado de las tropas españolas que defendían el poder establecido³⁹. En general, no se trata de mundos (uno de indios y otro de no indios) separados, sino de relaciones sociales, que en ciertos momentos tienen carácter pasivo y monótono y en otros momentos llega a la tensión extrema.

A pesar de esa aparente discordancia, que solo ilustra los avatares del colonizado en situaciones de postración política, el hilo conductor de esas peripecias es la lucha anticolonial desarrollada en distintas formas. En su análisis, los movimientos indianistas y kataristas colocaron la colonización como fenómeno socio-histórico que no ha sido superado y que, por ello, condiciona las relaciones sociales en este país. Por lo mismo, es pertinente empezar este trabajo refiriéndonos a algunos aspectos de la colonización. No solo se trata de recordar que “hace 500 años llegaron los invasores”, sino de plantear algunos antecedentes relacionados al tema que hemos de tratar. Lo que tiene que ver con el orden que se fue imponiendo, las diferencias que se establecieron, las ideas que justificaban tal orden y las luchas que surgieron.

Los imperativos surgidos por el desarrollo comercial que se estaba dando en el “Viejo Mundo” obligaron a buscar vías y rutas para ampliar la circulación del capital comercial. En este contexto, la ampliación de las rutas marítimas fue un fenómeno obligado. Así, los europeos extendieron su influencia conquistando el “Nuevo

39 Ello conllevaba, frecuentemente, el conflicto de “indios contra indios”, como cuando a Carlos Mamani los independentistas criollos, a los cuales estaba aliado en 1815, le ordenaron eliminar “a los caciques fieles al Rey para mantener una unidad coherente y sin traiciones en Hatun Carangas.” Gabriel Moreno de la Quintana et al., *Carlos Mamani Chiliguanca. Vida y obras del comandante general del partido de Carangas y caudillo mayor de la patria (1804-1816)*. Ministerio de Culturas y Turismo. Viceministerio de Interculturalidad, La Paz, 2014.

Mundo” y comenzaron a “redondear” el planeta en términos de relaciones políticas y económicas, articulando diferentes lugares del mundo. Ello se dio porque se impusieron militar y políticamente, es decir, porque conquistaron pueblos y colonizaron sus territorios, beneficiándose de los recursos económicos y humanos.

En estas tierras, los europeos se encontraron con una variedad de grupos humanos de los cuales los que entonces habían logrado forjar grandes estructuras estatales eran los aztecas e incas. El Estado Inca, conocido como Tawantinsuyu, es la referencia estatal más importante en los Andes antes de la colonización española. Su carácter y naturaleza han sido y son motivo de muchos debates.

La llegada de los conquistadores implica el problema de lo que fue América antes de la conquista, pues por mucho tiempo quedó la idea de que todo lo anterior era “prehistoria”, lo que origina un simbolismo en el cual la identidad prehispánica es eliminada o reducida a su mínima expresión. Hasta el presente, cuando se hace referencia a la historia, muy en especial cuando se trata de la fundación de alguna ciudad, se dice: “cuando llegaron los españoles”, quedando así las formaciones sociales que ocuparon anteriormente esos espacios como de poca o ninguna importancia, salvo para decorar folclóricamente algún acto.

En los Andes el Estado Inca había logrado articular diferentes espacios geográficos, organizando la vida económica en una muy amplia extensión territorial. Lamentablemente, no se tiene una versión de lo que fue la vida en Tawantinsuyu que sea propia y anterior a la llegada española. Sin embargo, eso no quiere decir que no haya habido registros históricos antes de la colonización. Un cronista español, Sarmiento de Gamboa, nos da una pista muy llamativa a este respecto:

“[H]abía, y aún hay, particulares historiadores de estas naciones, que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allegase a esto la grandísima diligencia de Pachacuti Inga, el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias, que él suje-

tó, y aún de otros muchos más de estos reinos y túvulos en la ciudad de Cusco mucho tiempo examinándoles sobre las antigüedades, orígenes y cosas notables de estos reinos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de sus antigüedades y de sus historias, hízolo todo pintar por su orden en tablonces grandes, y dispuso en las casas del Sol una gran sala, a donde tales tablas guarnecidas de oro estuviesen como en nuestras librerías y consituyo doctores que supiesen entenderlas y delcararlas. Y no podían entrar donde estas tablas estaban sino el Inga o los historiadores sin expresa licencia del Inga.”⁴⁰

Se pueden resaltar tres cosas de lo que dice Sarmiento de Gamboa sobre los “particulares historiadores de estas naciones”: 1) había un interés por registrar información sobre “antigüedades, orígenes y cosas notables del estos reinos”; 2) el registro se hizo en tablonces, y 3) quienes podían leer esos registros eran un grupo que tenía acceso privilegiado a esos tablonces por “expresa licencia del Inga”.

En el incario se registró un tipo de historia y ésta solo era accesible a un grupo, no a todos los habitantes del Tawantinsuyu, lo que evidencia las diferencias entre clases y la formación de un estrato dedicado al trabajo intelectual. Lamentablemente, hoy no podemos descifrar ni acceder a la información que contenían esas tablas, pues al estar “guarnecidas de oro” fueron parte del botín que se llevaron los *conquistadores* a Europa. La violencia de la colonización fue tal que hoy los indígenas tienen como fuente de saber sobre su pasado no los registros históricos incas, sino los de los cronistas. Esto ya implica un gran problema sobre el esclarecimiento de los procesos sociales que en estas tierras se dieron con anterioridad a la llegada española; empero, los esfuerzos de varios investigadores han ido contribuyendo a esclarecer algunos aspectos de ese pasado.

40 Citado por Carlos Mamani Condori en: *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Aruwiñiri, Chukiyawu, 1992, p. 7.

Esa dificultad lleva a muchos escritores militantes de la causa indígena a suplir la penuria de fuentes propias con la riqueza de la imaginación y de la buena voluntad, forjando una historia mítica que, se piensa, puede ser funcional al proceso de liberación indio. Esa tendencia puede más bien producir el efecto contrario: al estructurar un discurso mítico que, tomando como referencia imaginada un paradisíaco pasado, distorsione la interpretación del presente y anule una proyección futura. Esa exaltación voluntarista e ingenua del pasado indio es perceptible, por ejemplo, en la obra más conocida e influyente de Wankar Reynaga, *Tawa Inti Suyu. 5 siglos de guerra india*, en la cual se puede leer:

“Durante más de 50.000 años éramos Kollasuyu, Luz, Civilización, Cuna de Culturas. Bien alimentados, no conocíamos hambre. Sanos, no conocíamos enfermedad. Sabiendo lo necesario para vivir bien, no conocimos ignorancia. Tampoco basura, codicia, tristeza, corrupción, locura, suicidio, desempleo, soledad, delincuencia, prostitución, masacres, huelgas, huelgas de hambre, desfalcos, violación y asesinato de menores de edad y otras noticias diarias de hoy. Nadie sabe las alturas de conocimiento civilizatorio, de perfección social que hubiéramos alcanzado en ese camino de crecimiento, sin prisa y sin pausa.”⁴¹

Al momento de llegar los españoles, la estructura estatal incaica estaba saliendo de un conflicto entre Waskar y Atahualpa, que muchos llaman “guerra civil”. Además, como sucede regularmente, el orden social no era aceptado plenamente por todos, por lo que había grupos y “jefes” descontentos con el Inca. La conquista española fue posible solo a partir de que en el incario había contradicciones sociales, las cuales fueron bien aprovechadas por los invasores. No fueron los españoles los que derrotaron a los ejércitos incas; los incas fueron derrotados por otros grupos étnicos aliados a los

41 Wankar Reynaga, *Tawa Inti Suyu, 5 siglos de guerra india*. 6ta. edición, La Paz, 2005, p. 8.

españoles⁴². La leyenda sobre un pequeño grupo de españoles que logró someter a un imperio es una idea fantasiosa que ha buscado engrandecer y glorificar el papel de los conquistadores, dejando por fuera el papel determinante de sus aliados indios y los problemas internos del Estado incaico.

Una vez logrado el descabezamiento del incario se dio inicio a la formación de un ordenamiento social en el que la distinción básica entre conquistadores y conquistados era elemental en la estructura social. Se estableció el orden colonial, el cual tenía como componente básico la supremacía de los colonizadores por sobre los colonizados, elemento básico en la estructura social que se fue forjando.

Pero en este proceso también actuó un elemento importante: la noción de pureza y de mezcla. Los españoles no solo traían armas de fuego y enfermedades desconocidas, también traían una carga ideológica formada durante el tiempo en que España fue dominada por casi ocho siglos por los árabes. En la lucha que en España se desarrolló contra la dominación árabe emergió la idea de que la sangre cristiana se degradaba cuando se mezclaba con la sangre de un moro. La situación de sometimiento era identificada por la pertenencia a una determinada religión: unos musulmanes y otros cristianos. Por lo que luchar contra la dominación de los primeros era luchar contra su religión y su “sangre”. Se formó un tipo de identificación de los problemas sociales con cuestiones sanguíneas, lo que estaba relacionado con las ideas de linaje. De ahí se pasó con facilidad a la *biologización* de las diferencias sociales.

Esta idea en tierras americanas sufrirá una transformación, pues ya no se trataba de liberarse del sometimiento de otro grupo, sino de someter a los indios y de preservar los privilegios logrados: se buscaba, entonces, guardar distancia entre ellos y los invadidos. Para ello se establecieron niveles intermedios que separaron y alejaron los dos

42 El año 2004 en Puruchuco-Perú se descubrieron “restos óseos (que) ayudaron a desmentir las absurdas crónicas españolas sobre el proceso de conquista del Imperio Incaico”. Véase: <http://www.forosla.com/la-verdad-sobre-la-conquista/>

polos. Entre el conquistador y la masa de indios se fueron generando varios grupos, desde los criollos, pasando por varias otras capas identificadas por su grado de “pureza o mezcla” (mestizos, zambos mulatos, etc.). Así, el orden fue adquiriendo un sentido racializado en el que el último escalón era el “indio del común”, y la cúspide, el hispano.

Tal ordenamiento social garantizaba que la fuerza de trabajo sea provista por la masa de indios y que los españoles estuvieran al margen de la producción, encargándose del trabajo administrativo. Los papeles económicos estaban claramente diferenciados y ello era resultado del ordenamiento político colonial. Así se fue creando un desprecio por el trabajo, pues este era denigrante por ser propio y natural de indios. El trabajo era algo de lo que los “señores” llegados de España buscaban distanciarse. Fue floreciendo la cultura colonial, con sus deleites, venalidades y banalidades. Sobre la importancia de este hecho, Piero Gobetti dice: “El culto de la corrida es un aspecto de este amor de la diversión y de este catolicismo del espectáculo y de la forma: es natural que el énfasis decorativo constituya el ideal del haraposo que se da el aire de señor y que no puede seguir ni la pedagogía anglosajona del heroísmo serio y testarudo, ni la tradición francesa de la fineza. El ideal español de la señorilidad confina con la holgazanería y por esto comprende como campo propicio y como símbolo la idea de corte.”⁴³

El español se diferenciaba del indio por su papel económico, o mejor dicho, por no jugar ningún papel en la producción, pero por ser quien dirigía el poder político establecido. El mezclarse con el indio era una degradación en el estatus y significaba la imposibilidad de ocupar el lugar que le estaba reservado. La distinción básica que impuso la colonización funcionaba en la definición de los roles políticos y económicos, lo que fue forjando identidades relacionadas a tales roles. Ángel Rosenblat dice a este respecto: “las distintas castas se diferenciaban por el origen racial, tenían posibilidades distin-

43 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Perú, 1958, p. 19.

tas para el acceso a los cargos públicos, distinta función en la milicia, diferentes ocupaciones y trabajos, estaban organizadas a veces en gremios distintos, tenían posibilidades diferentes para el acceso a los establecimientos de enseñanza, estaban sometidas a un régimen distinto de tributación.”⁴⁴

Pero, además, la ocupación del espacio fue fundamental en este proceso. Los colonos llegados del “Viejo Mundo” se asentaban con preferencia en aéreas costeras y las poblaciones indígenas que habitaban esos lugares o eran exterminadas o terminaban huyendo hacia las montañas, arrinconados en los espacios más ingratos. Por lo mismo, la mayor concentración de fuerza de trabajo india se congregó en los Andes, y por ello, hasta hoy, las más grandes poblaciones indígenas son andinas. Los españoles no podían exterminar una población que era usada para las distintas faenas coloniales y los Andes se convirtieron en el espacio de mayor densidad poblacional india.

El ordenamiento institucional que se fue desarrollando fue variando pero con el sentido básico de garantizar la explotación de los recursos naturales, básicamente el oro primero y luego la plata, y de que los indios puedan sostener la vida de los colonos. Las reformas toledanas apuntaron a concentrar poblaciones en determinados lugares para poder ejercer mejor control sobre ellas y con ello tratar de optimizar las recaudaciones tributarias.

Además, el nuevo orden no se hacía empezando de cero. Si bien se desarticulaban los niveles superiores de organización estatal inca, otros niveles fueron subordinados al nuevo poder. Así, el curaca que relacionaba a una comunidad con el Inca y sus administradores, fue convirtiéndose en quien relacionaba a los españoles con la comunidad. Aquel que representaba a una comunidad ante el Inca fue convirtiéndose en intermediario de los españoles con la comunidad. Cambios como este se fueron operando en otros ámbitos como en

44 Citado por Ramiro Condarco Morales, *Zarate el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz, 1965, p. 25.

la mit'a. La dominación española adoptó la mit'a, pero ya no de la manera cómo funcionaba durante el incario, sino de forma desmedida, dando lugar a la muerte de muchos indios.

La situación colonial, problema indisociable al sometimiento que sufría el indio en estas tierras, ocasionó una controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, controversia que se desarrolló en la Junta de Valladolid, entre 1550 y 1551. Es común la creencia de que en esa polémica se trató de determinar si los indios eran seres que poseían a no un alma, es decir, si los indios eran humanos con los criterios de ese tiempo. En realidad, ése no era el debate. Si los indios tenían o no alma era una tema que ya había sido zanjado y lo deja bien establecido una popular enciclopedia electrónica cuando indica: “[La polémica de Valladolid] no discurrió en torno a si los indígenas de América eran seres humanos con alma o salvajes susceptibles de ser domesticados como animales. Tal cosa hubiera sido considerada herética, y ya estaba resuelta por la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III (1537).”⁴⁵

El debate de Valladolid tiene otra relevancia que consideramos importante en su proyección hacia una emancipación india. El debate era sobre la naturaleza de los indios, no en el sentido de si poseían o no alma, es decir, si eran o no humanos, sino sobre si su humanidad era común a la de los españoles o si eran “diferentes”, y sobre la legitimidad de los títulos que los españoles esgrimían para ocupar estas tierras. Sepúlveda afirmaba esa diferencia, asimilando las realizaciones sociales de los indios con la de las abejas. Esa animalización de lo humano en el indio le permitía establecer una jerarquía en la que los españoles “naturalmente” debían mandar. Bartolomé de las Casa combatía esa posición con una argumentación centrada en que los nativos americanos eran iguales a los europeos. Esta igualdad la fundamentaba en la “racionalidad de los indios a través de su civilización”.

45 http://es.wikipedia.org/wiki/Junta_de_Valladolid

El razonamiento de Sepúlveda pretendía resaltar la crueldad y maneras “salvajes” que los conquistadores habían encontrado en muchas sociedades americanas, como prueba del parentesco del indio con lo *natural*, mostrando así al español como el portador de los usos y comportamientos legítimos, el *diferente* que únicamente podía garantizar relaciones aceptables –ahora llamaríamos *civilizadas*– y un acercamiento a lo que en esa época era la garantía de la plena condición humana: el conocimiento de la doctrina de la Santa Iglesia Católica. Las Casas, por el contrario, demostró que las costumbres de los indios no expresaban mayor crueldad que la que pudiera encontrarse en las civilizaciones del Viejo Mundo o en la misma historia española, pues la *irracionalidad* abundante y la ausencia de virtudes fue el factor común en determinados momentos en todas las sociedades humanas.

En conclusión, a los indios no se les podía considerar pecadores o faltos de inteligencia, sino que eran libres por naturaleza y dueños legítimos de sus propiedades. Esa libertad y legitimidad estaba basada en una fundamental identidad común, humana, entre el indio y el español. Respecto a la legitimidad de títulos, está claro que cuando los españoles llegaron a América “no portaban ningún título legítimo para ocupar aquellas tierras que ya tenían dueño”.

El fondo de este debate llama la atención pues en la actualidad algunos –como el Canciller de Bolivia, David Choquehuanca– no solo asimilan la identidad india con la animal –ya no con la de las abejas, sino con la de mariposas y hormigas–, sino que ponen por encima el derecho de las hormiguitas a los derechos humanos, pensando que así defienden mejor la identidad y los derechos de los indios.⁴⁶

En general, la conquista e instalación española en estas tierras conllevó la formación de un nuevo orden social en el cual el trabajo

46 El canciller David Choquehuanca sostuvo en la Conferencia sobre Cambio Climático de Cochabamba, el año 2010, lo siguiente: “Para nosotros los indígenas lo más importante es la vida; el hombre está en último lugar; para nosotros lo más importante son los cerros, nuestros ríos, nuestro aire. En primer lugar, están las mariposas, las hormigas, están las estrellas, nuestros cerros y en último lugar está el hombre”. Fuente: Agencia Boliviana de Información, 20 de abril de 2010.

indio era básico, no solo para sacar el oro que se iba a Europa, sino para mantener la vida de los nuevos “señores”. Semejante situación no podía ser vivida sin que se produjesen reacciones o se generasen iniciativas que apuntasen a cambiar las relaciones de poder, lo que necesariamente conduciría a una transformación radical del orden establecido. Ese fue el contenido de las revoluciones y revueltas indias, a partir del siglo XVI hasta nuestros días: una lucha anticolonial de los agraviados por la pérdida de la autonomía política y lacerada por la explotación económica, la discriminación social y la postergación cultural. Este fue el contenido, la esencia. El aspecto formal, el discurso coyuntural, varió de acuerdo las épocas y circunstancias y no hay que confundir éste con aquél. En ese marco, en nuestro territorio la lucha más importante de carácter anticolonial fue la que encabezaron Tupak Katari y Bartolina Sisa, en 1871, lucha que fue reivindicada por los movimientos indianistas y kataristas.

La lucha anticolonial de aquellos años tiene que ver con varios problemas. La emergencia económica de Inglaterra y Francia llevó a estos países a buscar nuevos mercados para sus productos, los cuales circulaban y se abrían paso gracias a las nuevas rutas marítimas que se consolidaban por la acción de sus corsarios, que en definitiva eran piratas. Por su parte, España buscaba rehacerse económicamente por medio de las reformas borbónicas, las que implicaron la elevación de impuestos y un control férreo sobre el comercio, que acrecentaron la explotación de los indios. Ello contribuyó a generar un ambiente insostenible en las colonias españolas.

Sinclair Thomson hace notar que el movimiento que lideró Katari está relacionado con una amplia serie de movilizaciones, desconectadas, y en algunos casos circunstanciales, que se dieron desde las primeras décadas del siglo XVIII. Estos antecedentes condicionan de modo determinante aquel hecho. Se puede decir, usando una ya conocida frase, que se trata de un “periodo de acumulación política”, el cual desembocará en una lucha anticolonial más radical posteriormente.

Muchas de aquellas revueltas tenían que ver con temas de tributación y de abandono de las comunidades. Por entonces, los indios eran clasificados en tres grupos básicos: “los *originarios*, que eran nativos de la comunidad y poseían tierras por herencia; los *agregados*, que tenían tierras pero cuyos vínculos con la comunidad eran más flexibles; y los *forasteros*, que era gente recién asentada en la comunidad y venida de otras partes.”⁴⁷

Los indios originarios (quienes vivían en sus comunidades de origen), a diferencia de los indios agregados y forasteros (quienes se incluían a determinada comunidad o que estaban circunstancialmente en ella, por diferentes razones), estaban obligados a pagar mayores tributos y a trabajar en la mit'a, lo que ocasionó que muchos escapasen de sus comunidades, disminuyendo así el volumen de los tributos, pues éste se hallaba en relación directa con la población “originaria”. Este fenómeno afectó a varias comunidades y se fue dando desde tiempo atrás; así, por ejemplo, se puede mencionar que “en la provincia Pakaxa, el número de tributarios originarios en 1701 estaba muy por debajo del número de forasteros.”⁴⁸ La propia diferencia en obligaciones tributarias entre indios originarios, agregados y forasteros implicaba modos distintos de resistir o escapar a tales obligaciones, pero, en determinados momentos, los distintos tipos de resistencia y confrontación podían coincidir y articularse, como sucedería en 1781. Además, en aquellos tiempos las comunidades estaban regidas por la autoridad de los curacas (a quienes los españoles prefirieron denominar caciques), quienes ejercían su cargo por derecho hereditario; la “revolución india” –en

47 Sinclair Thompson, “Un esbozo de una historia del poder y de las transformaciones políticas en el altiplano aymara”. En: *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y UNAM-Posgrado en estudios latinoamericanos, La Paz, 2013. p. 116.

48 Roberto Choque Canqui, “Los aymaras y la cuestión nacional”. En: *El Estado desde el horizonte de nuestra América*, Coedición entre la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la UNAM-Posgrado en estudios latinoamericanos, La Paz, 2013, p. 127. En la página 129 del mismo trabajo el autor agrega: “La ausencia de originarios significaba el abandono de tierras de comunidad, lo cual a veces con la composición ocasionaba la enajenación de una o varias partes de la comunidad a favor de personas de origen español o criollo y de esta manera el territorio comunal se reducía”.

palabras de Reinaga— que tuvo en Katari su figura más representativa, trasformaría las relaciones políticas de tal modo que los caciques serían desplazados.

El 13 de marzo de 1781 la ciudad de La Paz fue cercada por el ejército aymara de Julián Apaza y Bartolina Sisa. Los españoles armaron barricadas para defenderse del asedio indio. Los indios por el día bajaban a la “hoyada” con llamas y mulas y por las noches hacían fogatas y mucho ruido, dejando a los habitantes de la ciudad española sin poder cerrar los ojos y dormir con tranquilidad. Por entonces, La Paz era el nexo comercial más importante entre Potosí y Cusco; además, Julián Apaza, junto a su esposa, había desarrollado una actividad comercial transportando coca, lo que le permitió establecer vínculos en diferentes lugares.

El ejército aymara estaba instalado en El Alto, pero también tenía ocupado lo que ahora es Pampajasi y K’illi k’illi (Villa Pabón). El cerco a La Paz, en sus dos fases, duró 184 días. El primer cerco concluyó a los 109 días, período en el que Bartolina fue capturada cuando se dirigía con un grupo de combatientes a apoyar a Katari. En el segundo cerco, Julián Apaza se mostró desesperado y bebía constantemente. Un ejército de Buenos Aires llegó al altiplano para socorrer a la ciudad cercada. Tupak Katari, tras ser traicionado por Tomas Inca Lipe, fue capturado y el 14 de noviembre de 1781, desuartizado. Su esposa fue ejecutada en la Plaza de Armas de La Paz, hoy plaza Murillo, el 5 de septiembre de 1782, y su hermana Gregoria Apaza, un día después, el 6 de septiembre, también murió ajusticiada. Se trataba de un movimiento que buscaba poner fin al orden colonial y por lo mismo de formar un gobierno propio.

Se puede decir que aquella lucha anticolonial fue el momento en que la “polarización indio-español”⁴⁹ llegó a su máximo nivel. La intención del ejército indio, según una cita que de aquellos años

49 Sinclair Thomson, “Cuando solo reinasen los indios: Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos (1740.1781)”. En: *Ya es otro tiempo el presente*, ediciones Mirada Salvaje, La Paz, 2010, p. 52.

hace Thomson, apuntaba a que “se habían de quedar de dueños absolutos de estos lugares, como también de los caudales.”⁵⁰ El proyecto era propiamente la descolonización. Mari Ari cita una frase extraída de las declaraciones de Bartolina Sisa, cuando estaba prisionera, en la que dice: “que la cara blanca debía ser extinguida para que reinasen solo los indios.”⁵¹

Se puede decir que la radicalidad del proyecto encarnado en aquel gran movimiento encabezado por Katari tenía que ver con la transformación de la cultura política que se estaba operando desde las primeras décadas del siglo XVIII y con la propia extracción social de Julián Apaza. A diferencia de Tomás Katari, el cacique de Chayanta, y de Tupaj Amaru, Apaza no tenía ningún linaje que lo vinculara a un estatus de nobleza precolonial o colonial. Tomás Katari comenzó una querrela legal con las autoridades locales y por el reconocimiento de su cacicazgo. Tupaj Amaru, cuyo nombre era José Gabriel Condorcanqui, también se puso en la tarea de que se le reconozca como descendiente por línea materna del último inca, Tupaj Amaru, quien fue ejecutado por el Virrey Toledo y de quien tomó el nombre.

Al parecer, Tomás Katari pretendía que se le reconozca su cacicazgo para poder ejercer un rol político legalmente reconocido y así poder enfrentar los atropellos que las autoridades coloniales cometían en su región. Por su parte, Tupaj Amaru se mostraba más partidario del reconocimiento de la soberanía colonial española, pero reestructurando el poder con el reconocimiento de su linaje inca. Estas dos figuras tenían la limitación de su posición social al momento de proyectar su lucha, ya que la misma no debía afectar su estatus.

Tupak Katari, como ya se dijo, no descendía de ningún cacique, no tenía “sangre noble”. Al parecer sus padres murieron cuando él era niño y creció bajo la tutela de un cura en Ayo Ayo, llegando a

50 Sinclair Thompson, *Un esbozo de una historia del poder y de las transformaciones políticas en el altiplano aymara*, p. 101

51 Citado por Marina Ari, “Jan axsariri warminaka”. En: Pukara, n° 8, del 7 de junio al 7 de julio del 2006.

ser monaguillo y posteriormente sacristán. Pasó de trabajar como panadero a ser comerciante de coca, actividad que desarrolló también con Bartolina Sisa, quien pudiera haber sido su segunda esposa. Katari no tenía ningún vínculo con las estructuras de poder indígena, que fue subsumida y refuncionalizada por el poder colonial, y ello fue determinante el momento de emprender su lucha, que no solo fue contra las autoridades coloniales, sino también contra los caciques que se habían convertido en la representación del poder colonial en los ayllus.

Los cacicazgos ya venían sufriendo un proceso de erosión desde las primeras décadas del siglo XVIII y ello dio pie a que un indio *del común* como era Julián Apaza pudiera asumir el mando del ejército aymara. Este hecho es fundamental, pues muestra cómo los indios rompieron rasgos de su propia cultura política al aceptar que alguien asumiera el papel de autoridad que estaba, hasta entonces, determinado por mecanismos de descendencia. “El cacicazgo era una forma consolidada y crucial de mediación política entre las comunidades indígenas y el Estado, las autoridades regionales y otras elites locales. Su defunción significó la ruptura de los mecanismos clásicos de dominio colonial indirecto a través de los señores étnicos locales.”⁵²

En buena medida, se rompió con la tradición y se formaron nuevas estrategias políticas para encarar el reto de llevar adelante una lucha sin la participación de las autoridades tradicionales, ya que éstas eran representantes del poder colonial. Se trató de una movilización que rompió con los lazos de mediación entre las autoridades coloniales y las comunidades. La gesta de Tupak Katari fue descolonizadora en el sentido pleno de la palabra, pues no solo luchó contra el poder externo, sino que modificó también para este efecto las condiciones internas que eran necesarias, efectuando también una “revolución” en el seno de su propia sociedad. Ello es importante porque históricamen-

52 Sinclair Thompson, *op. cit.*, p. 103.

te esa gesta se contraponen a las interpretaciones, sobre todo posmodernas, que en la actualidad interpretan la descolonización como una vuelta a un hipotético pasado glorioso que tuvimos, y que se formulan en propuestas tales como la reconstitución de los ayllus o la recuperación de los valores ancestrales.

El investigador Sinclair Thomson dice que: “Mis hallazgos indican que, virtualmente sin excepciones, los caciques o señores nativos no participaron en dichas movilizaciones en La Paz.”⁵³ Además, el ejército aymara pudo funcionar porque entre el líder y la masa movilizada habían mecanismo de relacionamiento: habían más de una veintena de cabildos. No se trata de una turba, sino de un movimiento en el que emergieron estrategias y formas de lucha que permitieron la movilización de grandes contingentes humanos.

Las diferencias existentes entre el movimiento que lideró Tupaj Amaru –y que tras su ejecución fue dirigido por su primo Diego Cristóbal Tupaj Amaru– y el liderado por Katari fueron motivo de preocupación de la familia de Amaru, quienes ya estaban al mando del ejército inca, por lo que trataron de controlar a Julián Apaza, de quien desconfiaban por su violencia y radicalidad. Con ese objetivo, Andrés Tupaj Amaru, sobrino de Condorcanqui, se dirigió a La Paz, pero en el trayecto conoció a Gregoria Apaza, hermana de Katari. Con ella entabló un romance, logró tomar Sorata y luego inundó el pueblo.

Fue Gregoria Apaza la que jugó un rol mediador entre los dos ejércitos, y al parecer logró evitar que las tensiones llegaran a la confrontación. Ella, además de ser casada, era casi diez años mayor que Andrés, quien tenía aproximadamente veinte años. Gregoria influyó mucho en las decisiones político-militares del sobrino de Tupaj Amaru, quien le escribía cartas expresándole su amor con palabras como: “su más afecto, quien te ama de corazón. Inga.”⁵⁴ Andrés, antes de retirarse de Sorata, dejó como representante suyo a

53 Ibid.

54 Citado por Marina Ari, op cit., p. 5.

su tío Miguel Bastidas y al parecer le encargó a Gregoria su cuidado; pero varios reclamos que Andrés hace en cartas dirigidas a la hermana de Katari “muestran que Gregoria no estaba dispuesta a hacer el papel de cuidadora.”⁵⁵

Con su forma de actuar, Gregoria también rompió esquemas tradicionales. Lo demuestra su papel de mediación política, su romance –siendo casada–, y sus actitudes que expresaban que ella “no estaba dispuesta a hacer el papel de cuidadora”. En el movimiento anticolonial de 1781, las estructuras de poder estaban siendo fuertemente trastocadas, lo que se evidencia en el papel de Gregoria, quien está lejos de los roles de género que existían entonces no solo entre los españoles, sino también entre los aymaras.

Sin embargo, también se pueden encontrar diferencias y divergencias entre las personalidades más conocidas de aquella lucha. Entre los indios había problemas internos, lo que expresa en el hecho de que Tomas Inca Lipe traicionara a Katari. Pero, además, Bartolina Sisa, quien en varias ocasiones, cuando su esposo no estaba, llegó a dirigir el ejército aymara, expresaba una personalidad distinta a Gregoria en sus declaraciones a sus interrogadores. Bartolina no delató a nadie más que a personas muertas o a María Lupiza, quien fuera amante de Katari. En contraste, Gregoria culpó a su cuñada, Bartolina de las acusaciones que le hacían, las que tenían que ver con extorciones, muertes, saqueo de bienes, etc.⁵⁶ Con todo y las diferencias entre Gregoria y Bartolina, ambas expresan la intensidad y magnitud de lo que sucedía en aquel entonces. En palabras de Marina Ari, lo que se manifiesta en la lucha de las mujeres en aquellos años tiene que ver con: “la construcción de sus propios objetivos y metas, [que] fueron planteados en el caso de Bartolina Sisa, y con la ruptura total con las normas de moral sexual y los roles de esposa y madre en el caso de Gregoria Apaza.”⁵⁷

55 Ibid.

56 Véase Marina Ari, op. cit.

57 Marina Ari, op. cit., p. 7.

La guerra de Tupak Katari influirá grandemente en el curso de los acontecimientos futuros. Dada la intensidad de la movilización india de 1781 en estas tierras y la polarización que provocó, los movimientos de independencia motivados por criollos y mestizos, que a partir de 1809 buscarían emanciparse del dominio español realmente no intentarían integrar al indio como actor importante. La participación india, cuando se dio, fue subordinada y secundaria. La repercusión de Tupak Katari en este proceso se daría de otra manera.

La revolución de mayo de 1809 en Chuquisaca tuvo repercusión, un año después, en Buenos Aires. En Chuquisaca recibieron su formación política tres de los principales protagonistas de la revolución de mayo en Argentina: Mariano Moreno, Juan José Castelli y Bernardo Monteagudo. Entre ellos, quizás Mariano Moreno era el más sensibilizado por la situación de los indios en el Alto Perú. Su hermano, Manuel Moreno, relata las impresiones que tuvo Mariano cuando visitó Potosí, antes de dejar el Alto Perú, contemplando la llegada de partidas de mitayos:

“Los negros esclavos son una propiedad de sus amos y ha costado dinero adquirirlos: solo los indios son unos seres indiferentes que deben despreciar la muerte en provecho ajeno (...) Los indios no solo sufren la vexación de ser destinados por fuerza a los trabajos de las minas: son igualmente violentados por turno al servicio de las Iglesias, de los subdelegados, de los Caziques y de los curas, en clase de pongos, o domésticos. Y como ese trabajo, aunque igualmente injusto, no hace peligrar su existencia como el de las minas, está admitido que sea sin salario alguno y solamente por la miserable comida que se le suministra (...) El Dr. Moreno conservó toda su vida una viva impresión de la lamentable escena que había presenciado.”⁵⁸

La sensibilidad de varios de los principales dirigentes de la revolución de mayo de Buenos Aires y el impacto todavía fresco en la

58 Manuel Moreno, “Vida y memorias de Mariano Moreno”, Buenos Aires, 1918; citado en: Liborio Justo (Quebracho), *Bolivia: La revolución derrotada*, Rojas Araujo Editor, Cochabamba, 1967, p. 47.

memoria popular de las guerras de Tupak Katari y de Tupaj Amaru, hizo que los revolucionarios argentinos, una vez triunfante su causa, estuvieran atentos a lo que sucedía en el Alto Perú. Apenas instalado, el gobierno revolucionario argentino envió al Alto Perú un Ejército Auxiliar, destinado a sublevar a los pueblos contra el dominio español y a atraerlos a la causa de Buenos Aires.

Al frente de ese ejército auxiliar estaba Juan José Castelli, quien logró derrotar a las tropas realistas en Suipacha. El historiador paraguayo Julio Cesar Chaves indica al respecto: “[al] solo influjo de Suipacha todo el régimen españolista se derrumbó en pedazos y quedó liberado el Alto Perú. Sucesivamente reconocieron a la Junta y le juraron obediencia Potosí, Charcas, La Paz y Oruro.”⁵⁹

Castelli fue recibido triunfalmente por las clases dirigentes en Potosí y Chuquisaca. Sin embargo, la misión de Castelli no era consolidar la amistad de esas élites, sino “DIRIGIRSE A LOS PUEBLOS Y MOVILIZAR A LOS INDIOS PARA TRATAR DE DESTRUIR CON LA INTERVENCIÓN DE ESTOS, LA ESTRUCTURA FEUDAL QUE TENÍA AHERROJADA A LA SOCIEDAD ALTOPERUANA (las mayúsculas son del autor).”⁶⁰

De ahí que Castelli hubiera procedido a ejecutar medidas violentas contra las oligarquías, como haber arrestado y condenado a muerte al presidente de la Audiencia de Charcas Vicente Nieto, conjuntamente con el intendente de Potosí, Francisco Paula Sanz, y el general realista José de Córdova. Esta y otros “exacciones” y “abusos” contra la población española y criolla hicieron que esas poblaciones tomaran inquina contra Castelli y prácticamente complotaran para que abandonara el Alto Perú y regresara a Buenos Aires.

Sin embargo, Castelli no tomaba mayor cuenta de la reacción española y criolla, pues su objetivo era la movilización india. Desde Chuquisaca Castelli dirigió un manifiesto a los indios que decía: “Yo me intereso en vuestra felicidad no solo por carácter, sino también por sistema, por nacimiento y por reflexión... ¿No es verdad que

59 J. C. Chaves, “Castelli, adalid de Mayo”, Buenos Aires, 1967; citado en: Liborio Justo, op. cit., p. 49.

60 Liborio Justo, op. cit., p. 50.

siempre habéis sido mirados como Esclavos y tratados con el mayor ultraje, sin más derecho que la fuerza, ni más crimen que habitar en vuestra propia Patria?... La Junta de la capital os mirará como a hermanos y os considerará como a iguales.”⁶¹

En su trayecto, Castelli trataba a los indios con deferencia, porque esa era la instrucción de Buenos Aires. El objetivo consistía en – dado los antecedentes de 1781– evitar que criollos e indios puedan hacer levantamientos separados. Había sin embargo obstáculos – especificidades altoperuanas, diríamos nosotros– que estorbaron el plan de Castelli. Lo primero era que al criollo altoperuano no le interesaba ninguna alianza con el indio, menos una que le pudiera otorgar derechos una vez la revolución triunfara. El criollo asumía, no contradecía, el racismo y las taras de casta que impusieron los españoles en su región. Por otro lado, el indio no obedecía a la interpretación que de él hacían los extraños. Si en la imaginación de Castelli estaba que sus acciones iban a provocar una revuelta india, que él fácilmente podría coordinar y enlazar con la criolla altoperuana, se equivocó fatalmente.

El 25 de mayo de 1811, primer aniversario de la Revolución de Buenos Aires, Castelli “presidió un acto trascendental que las historias al uso, tanto en la Argentina como en Bolivia jamás mencionan ni parecen conocer. El acto se realizó en las mismas ruinas de Tiahuanaco, a donde el Vocal Representante de la Junta de Buenos Aires se había trasladado especialmente, acompañado de todo su séquito.” Castelli anunció la liberación del indio y la independencia de América⁶².

Es pues, lógico deducir que las clases dirigentes altoperuanas vieron en Castelli un peligro para sus intereses coloniales, prefiriendo sabotear al ejército expedicionario y soportar 14 años más el dominio español a tener que imaginar siquiera un Estado en el que los indios participaran en el gobierno:

61 Op. cit., p. 50.

62 Op. cit., p. 51.

“[Castelli] cumplió las instrucciones de la Junta a diferencia de Ortiz de Ocampo –en orden a ‘*conquistar la voluntad de los indios*’–, pero se atrajo la desconfianza cuando no la hostilidad de la clase ‘*sana y principal*’, que vio conmoverse los cimientos de su poder. Y tanto a él como a sus oficiales se les imputaron actos de impiedad y conducta licenciosa que desacreditaron a la Revolución.”⁶³

Quizás ese antecedente marcó la fatalidad de una Bolivia que, una vez independiente, no pudo lograr construir una nación integrada. La recuperación de la causa independentista por una casta tráfuga, dos caras y conservadora, que tan bien ilustra la obra clásica de Charles W. Arnade en *La dramática insurgencia de Bolivia*⁶⁴, es quizás el traspie a resolver en la concreción del todavía inexistente, pero siempre necesario, Estado Nación en Bolivia.

Otro hecho de suma importancia es aquel que fue protagonizado por Pablo Zarate Willka y que se dio por debajo de aquello se llamó “Guerra Federal”. Antes de este acontecimiento Bolivia vivió procesos muy importantes. La pérdida de territorios costeros tras la ocupación chilena ocasionó pérdidas de ingresos por concepto de rentas y la consiguiente imposibilidad de tener acceso a recursos naturales de esa región. La situación se complicó aún más porque desde 1871 el precio de la plata cayó en el mercado mundial. Pero, en lo que tiene que ver directamente con los “indios”, desde la segunda mitad del siglo XIX se dio un proceso continuo de usurpación legalizada de tierras, proceso lleno de complicaciones por la repuesta que encontró en los afectados.

Es sabido que en muchos aspectos la república, en relación al periodo colonial, significó mayor sometimiento sobre los indígenas.

63 Bazán, Armando Raúl; Poderti, Alicia Estela. *Revisión de Mayo*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 2009; citado en: Pedro Portugal Mollinedo, “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu. En: *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, FBDM, La Paz, 2011.

64 Arnade, Charles, W., *La dramática insurgencia de Bolivia*, Juventud, La Paz, 1982.

Desde 1926 el Estado boliviano había impuesto lo que se conoce como “contribución indigenal”, la que por muchos años generó volúmenes muy importantes de recursos económicos para las arcas del Estado, y que tuvo vigencia hasta 1911, cuando se impuso el “impuesto predial rústico”.

El tiempo anterior a lo que se denominó “Guerra Federal” está signado por procesos legales que buscaban dar sustento jurídico a la extensión de las haciendas, lo que conllevaba un conflicto abierto con las comunidades. En el gobierno de Mariano Melgarejo, en marzo de 1866, se dictó un decreto supremo en el que se declaraba propietarios individuales a los “campesinos”, con la condición de que pagaran un monto económico determinado y en un plazo máximo de 60 días, que corría después de su notificación. Esa medida legal amparó el despojo de grandes extensiones de tierras, lo que dio pie a una gran movilización que terminó con el gobierno de Melgarejo. En esa movilización se sabe que tuvo una brillante participación Luciano Willka, del pueblo de Waychu (Puerto Acosta), quien por su destacado papel militar en la caída de Melgarejo, en 1871, fue nombrado “sargento mayor del ejército boliviano”.

A los pocos años, el 5 de octubre de 1874, y en el gobierno de Tomas Frías, se puso en vigencia la ley de ex-vinculación, la cual afectaba básicamente a las tierras de las comunidades, prohibiendo su parcelación entre quienes habitaban dichos espacios. Este hecho jurídico, como ya sucedió antes, amparaba el despojo de tierras que se hacía a los indios. Se estableció un procedimiento que se llamó “revisitas”. Un grupo de autoridades, incluido algún párroco, conformaban “juntas revisadoras”, las que se encargaban de emanar informes al gobierno. Los afectados podían hacer reclamos en un plazo de 60 días. Después de lanzada otra medida legal en 1890, este procedimiento ya fue innecesario para la apropiación de tierras.

Todo ese proceso antecede y condiciona la gran movilización aymara que lideró Pablo Zarate Willka.

En el tiempo de Willka, según Ramiro Condarco Morales, el ser indio era una condición social que limitaba casi totalmente cualquier tipo de movilidad social: “Su condición social se trasmite por sucesión hereditaria, sin que tenga casi ninguna posibilidad de abandonarla por la vía de la ilustración o el enriquecimiento. El indio, por lo general, se encuentra predestinado a vivir permanentemente en su estancia de origen o en la heredad patronal.”⁶⁵

Se trataba de una condición que se heredaba y en la que el peso de la Colonia ejercía efectos concretos, pues a pesar de la independencia, el orden colonial fue la base de la estructuración de la nueva república. Como en tiempos coloniales, el indio era visto e identificado en oposición al blanco, esto por la estructura de poder establecida. En 1895, en un periódico paceño, *El Comercio*, se publicó una nota que nos permite acercarnos a las ideas de la casta dominante sobre la “raza aborígen aymara”, en la que se dice: “[La raza aymara] es desconfiada y cavilosa por ignorante (...) se encuentra animada siempre de odio implacable pero silencioso para con el blanco, en quien ve un tenaz conquistador y un enemigo que le devora.”⁶⁶

Se tiene una idea del aymara como un ser cuya determinación y naturaleza sería la ignorancia y el odio “para con el blanco, en quien ve un tenaz conquistador y un enemigo que le devora”. Es llamativo que en este esquema de antagonismo no entre el mestizo, y que la cuestión básica del problema esté entre el indio aymara, quien es un ser hecho de odio e ignorancia, y el blanco. Lo mestizo sería una identidad politizada después de la “Guerra del Chaco”, llegando a ser promovida por el llamado “Estado del 52”, que en los años de Willka no tenía ningún peso político. En buena medida, esto nos muestra que antes de la “Revolución Nacional” no se encubría las diferencias entre indios y no indios, como sucedería después de 1952 con la idea de “nación mestiza”. Pero, además de lo dicho, cabe

65 Ramiro Condarco, *op. cit.*, p. 28.

66 *Ibid.*, p. 38.

hacer notar que en la época en que sale la nota (1895) ya se habían concretado, desde tiempo atrás, varios despojos de tierra.

Paralelamente se había ido generando una especie de rivalidad regional entre Sucre y La Paz. Si al momento de iniciarse el conflicto entre liberales y conservadores, La Paz era identificada como federalista, en la primera mitad del siglo XIX la ciudad tenía una postura más bien contraria al federalismo. Pero de a poco el federalismo fue ganando terreno en La Paz, por lo menos discursivamente, lo que contribuyó al problema regional con Sucre y llegó también a expresarse no solo entre los políticos, sino también entre los intelectuales, quienes dieron cuerpo a una acalorada discusión sobre dónde se dio el primer grito libertario. Todo ello antecedió a la promulgación de una Ley de Radicatoria, la que ocasionó muchas discusiones y alborotó más aun el ambiente.

Severo Fernández Alonzo, como presidente de Bolivia, y luego de un preámbulo de amenazas y discusiones, dio la orden para que el ejército constitucional partiera de Sucre rumbo a La Paz, con lo que se dio inicio formalmente al conflicto armado. El 10 de diciembre de 1888 los soldados constitucionalistas partieron, pasaron por Oruro y se instalaron en Viacha el 8 de enero, esperando municiones. Pasaron un mes en aquel lugar y la necesidad de víveres hizo que algunos escuadrones fueran en busca de alimento a Corocoro. Su forma de actuar provocó la furia de los pobladores y el asedio a los soldados, incluso con dinamitas. El 25 de enero de 1899, más de una veintena de soldados alonsistas fueron muertos en Ayo ayo, lo que ocasionó furia en Sucre y a la vez temor, pues en la prensa se calificó a Pablo Zarate como “el temible Vilka”. Casi un mes después, el 28 de febrero, quienes cayeron como víctimas del ejército de Willka fueron esta vez más de un centenar de soldados de José Manuel Pando, lo que sucedió en Mohosa. El ejército de Willka había atacado las fuerzas militares de quien se suponía era su aliado. En una concentración masiva en Oruro, a inicios del mes de abril, Willka, junto a otros líderes, fue

detenido, dando inicio al descabezamiento de la rebelión india que había contribuido a la victoria de los federalistas. Resultado de esa guerra: el bando federalista triunfante no organizó la federalización de Bolivia, que continuó bajo un régimen unitario; solamente se trasladó la sede de gobierno a La Paz, con todas las implicaciones políticas y militares que ello suponía.

En lo que se llamó “Guerra Federal”, el papel del ejército aymara fue determinante y ello por el nivel de organización y la forma de articulación de las milicias aymaras movilizadas y dirigidas por Zarate Willka. No se sabe con exactitud cuándo y cómo se relacionaron José Manuel Pando y Pablo Zarate Willka, quien al parecer era natural de Imilla Imilla, provincia Aroma.⁶⁷ La fecha de su nacimiento es algo desconocido. En 1896 Willka le dirigió una carta a Pando, lo que evidencia que su relación fue anterior a la “Guerra Federal” y en la que le habla de algunas actividades que tenía con él, pero además le pide que le deje una “carta memorial”, donde le ponga al tanto sobre sus actividades, y ello no solo para Willka sino “para nosotros,/ los indijenas.”⁶⁸ La carta está fechada de la siguiente manera: “Taraco, junio de 1896. / Sr. D. José M. Pando. / La Paz” y la firma “Pablo Sarate.”⁶⁹

Es de destacar que Willka habla de “los indijenas” como “nosotros”, es decir que tiene clara la diferencia social, lo cual no es de extrañar, pues, como ya se apuntó, en aquellos años el Estado boliviano no desifrazaba las diferencias y la distinción entre quienes eran indios y quienes no lo eran hacía parte de la vida política del país. Tal cosa no podía pasar desapercibida por quienes eran vistos como indios. Pero, además, es de remarcar que siendo Willka oriundo de Imilla Imilla, le escribiera a Pando desde Taraco, tal vez porque allí realizaba alguna actividad particular.

67 Es conocido que el enlace entre Zarate Willka y Pando se estableció con la ayuda de la esposa de este último, Carmen Huarachi, quien era descendiente de un linaje de caciques de Pacajes con mucho poder en el período de la Colonia.

68 Ramiro Condarco, op. cit., p. 96.

69 Ibid., p. 97.

Al ser Severo Fernández presidente constitucional de Bolivia, disponía de los recursos económicos y logísticos para encarar la confrontación con los federalistas encabezados por Pando, por lo que éste trató de obtener armamento por el lado peruano y, como ello no era suficiente, buscó el apoyo de Pablo Zarate Willka, a quien ya conocía desde tiempo atrás. Al momento de ingresar en el territorio dominado por los hombres de Willka, las tropas constitucionalistas mostraron su total desconocimiento del terreno, llegando incluso a perderse; también cometieron abusos. Consecuencia de ello fue la masacre de más de veinte soldados sucrenses en Ayo Ayo, que provocó el miedo en sectores de la casta dominante; pero los hechos de Mohosa, en los que más de un centenar de soldados que defendían la causa de José Manuel Pando –quien se suponía era aliado de Willka– perdieron la vida en una “masacre ritual”⁷⁰, conmocionó y espantó a la Bolivia criolla en general y, claro está, al propio Pando. En una carta suya dirigida a Severo Fernández Alonso, fechada el 3 de marzo de 1899, se lee lo siguiente: “nadie ignora los males que esta guerra interna está causando; a estos males se puede añadir, como resultado inevitable, la ‘guerra de razas’, que ahora viene desde el impulso de la raza indígena.”⁷¹

La situación llegó a tal punto que, por la masacre de Ayo Ayo, Pando ya no vio como enemigo a Fernández Alonso, sino a Zarate Willka y, en general, a la “raza indígena”. El desarrollo de estos acontecimientos mostraría las aspiraciones de los aymaras movilizados. En Peñas, provincia Paria de Oruro, se dio un fenómeno que no puede ser pasado por alto. En el mes de abril de 1899 se formó un gobierno aymara. El presidente fue Juan Lero, teniendo como miembros de su gobierno a Asencio Fuentes, como *Juez Riguroso*; Feliciano Mamani, como Intendente; Evaristo Guaricallo, como Coronel y a Manuel

70 Forrest Hylton, “Tu tiempo se acabó, ahora es el nuestro”: Confederación insurgente, ‘guerra de razas’, y formación del Estado liberal en la guerra federal de Bolivia”. En: revista *La Migrana*, n° 8, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013, p. 40.

71 Citado por Forrest Hylton, op. cit.

Flores como Ministro Secretario. Su programa apuntaba a poner fin al poder criollo. Este gobierno no estaba desvinculado de la movilización militar dirigida por Willka. De hecho, Forrest Hylton afirma que “Willka delegó a los comandantes locales y regionales como Lero y Ramírez, cuyo liderazgo fue reconocido como primordial dentro de un dominio local en particular, ‘la parcialidad’.”⁷²

El movimiento liderado por Pablo Zarate Willka expresó claramente aspiraciones de autogobierno, lo que puede ser entendido como un movimiento descolonizador en el periodo republicano. Cuando las fuerzas de José Manuel Pando y Pablo Zarate Willka entraron a Oruro, la suerte de Willka ya estaba echada, pues su apresamiento terminará con su muerte, un par de años después.

Hay que apuntar que José Manuel Pando, luego de que el ejército de Willka mostrara con sus acciones tener ambiciones políticas propias, buscó enfrentar entre sí a los indios. Sabiendo que Willka era rechazado por las comunidades de Umala y otras adyacentes, buscó apoyarse en éstas para poder frenar a “su aliado”: “Llegada la infausta hora de la revolución, no solo permanecieron indiferentes a la iniciativa del jefe indígena, y cuando Zarate se presentó en *Umala* con el propósito de obtener el auxilio de los remisos, lo ultrajaron a golpes y hubieron terminado con él, a no mediar por su extraordinaria audacia, que le permitió burlar a sus captores y emprender oportuna fuga.”⁷³

La importancia que tuvo el movimiento dirigido por Willka fue de tal magnitud que llegó a determinar la victoria de los federales y la posterior alianza de casta entre quienes primero estaban enfrentados y luego se unieron para poder frenar a la “guerra de razas”. La gran lucha emprendida por el ejército aymara fue, a decir de Ramiro Condarco: “un frustrado intento de liberación, obsecuente y enérgicamente emprendido por la población indígena boliviana”⁷⁴

72 Forrest Hylton, op cit. p. 45.

73 Ramiro Condarco, op. cit., p. 212.

74 Ramiro Condarco, op. cit., p.106.

El escenario político que se configuró después de la “Guerra Federal” cambió el contexto en el que se desenvolvía el indio. Emergerían movimientos de lucha legal por el tema de las tierras. De los movimientos de ofensiva que había realizado el ejército de Willka, se pasó a una postura más defensiva y local. Un hecho digno de ser mencionado es la participación de Manuel Chachawayna, quien era oriundo de Achacachi, como candidato a diputado por la provincia Muñecas en 1927, año en que se produjeron también las conocidas masacres en Jesús de Machaca. Aunque no logró ser electo como diputado, la visión que tenía sobre la participación política de los indígenas es muy ilustrativa y anticipa las ideas indianistas. Gracias al periódico paceño *La Razón* podemos conocer sus ideas: “No solo podemos ser electores, sino elegidos, bien por nosotros, empecemos por la diputación para después llegar a la Presidencia de la República, puesto que somos mayoría.”⁷⁵ Chachawayna aspiraba a transformar la mayoría social en mayoría política y llegar así a la presidencia.

Entre 1928 y 1930, Eduardo Leandro Nina Quispe, quien era oriundo de Taraco, fundó la “Sociedad República del Collasuyo” que también fue conocida como Centro Educativo Collasuyo”. Nina Quispe era natural de Taraco y fue uno de los muchos que tuvieron que migrar a la ciudad de La Paz por las expulsiones que sufrían los indios por parte de los hacendados. Se esforzó, no por la “recuperación de los conocimientos ancestrales”, sino por aprender al leer y escribir, pues consideraba que era un arma que en manos de los indígenas sería útil en su lucha. Leandro Condori Chura, quien llegó a conocer a Nina Quispe, dice de él: “era hablador y hablaba bien de todo, hablaba como mujer.”⁷⁶ La habilidad de hablar, incluso en la actualidad, es algo muy valorado entre los

75 Citado por Esteban Ticona en *Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos*. <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090410.pdf>

76 Esteban Ticona, “Eduardo Leandro Nina Quispe: El emancipador, educador y político aymara”. En: *La Migraña*, n° 7, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013, p. 64

indígenas y de seguro fue uno de los rasgos que a Nina Quispe le permitió llevar adelante su proyecto. De la misma manera que su apreciación sobre aprender a leer y escribir el castellano, su posición respecto a utilizar o no la ropa tradicional es bastante interesante, pues contraría la mayoría de criterios que en la actualidad hay sobre lo que debe ser la política correcta del indio en esos aspectos. Él indicaba: “Sería mejor que desterremos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de la bestias humanas.”⁷⁷

Nina Quispe, además de ver la importancia de manejar el alfabeto, también percibía con mucha claridad cómo las diferencias coloniales se expresaban en la vestimenta y cómo ello era visto por los extranjeros. La alusión a la cámara, con la que un extranjero que ve a un indio con su ropa le saca una foto, muestra un panorama que sigue siendo de actualidad.

Cuando se produce la Guerra del Chaco la mayor parte de la “carne de cañón” estaba compuesta por indios del altiplano. Tal confrontación bélica mostraba algo muy claro: “que el indio en la paz mantiene a Bolivia y en la guerra muere defendiéndola”. Las autoridades bolivianas tenían como cosa natural el disponer sobre la vida de los indios. Elizardo Pérez cuenta que cuando él estuvo trabajando en su proyecto educacional en Warisata y a tiempo de que se había desatado la guerra con Paraguay, los indios se reunieron y se pusieron al tanto de lo que pasaba, llegando a determinar que mandarían víveres y jóvenes para apoyar al ejército boliviano. Llevaron los víveres y se presentaron los jóvenes en un puesto militar en Achacachi; se recibieron a los víveres pero no los jóvenes y se les dijo que en su momento se les llamaría. Empero, “cierto día, a las cuatro de la mañana, los soldados de reclutamiento

77 *Ibid.*, p. 70.

to desprendidos de la guarnición de Achacachi nos hicieron un malón allanando las casuchas de los indios para arrastrarlos al cuartel; y entonces no se fijaron en edades ni en ‘rol’ alguno como habían dicho.”⁷⁸

En 1945, del 10 al 15 de mayo, durante el gobierno de Gualberto Villarroel, se llevó adelante el Primer Congreso Indígenal en la ciudad de La Paz. Hasta un año antes, es decir, hasta 1944, regía una ley que impedía que los indígenas pisaran las principales plazas en La Paz. Villarroel había llegado al poder mediante un golpe de Estado y logró formar una alianza con el MNR. La realización de este Congreso tiene importancia, pues pone en evidencia que lo que se buscaba era de alguna manera resolver el “problema indígena”, pero en tanto esta resolución fuera en los términos de quienes mandaban, aun cuando las iniciativas nacieran de entre los indios.

1.200 delegados fueron acreditados con sus respectivas credenciales, pero el número de asistentes fue mayor a los acreditados, pues éstos vinieron acompañados de familiares y paisanos suyos. Cuatro fueron las comisiones que se organizaron: educación indígenal, supresión de servicios gratuitos, reglamentación del trabajo agrario y policía rural.

Francisco Chipana Ramos, aymara de la provincia Camacho, fue elegido como presidente del Congreso, y Dionisio Miranda, de Cochabamba, fue nombrado vicepresidente.

En su libro *Tierra y libertad* (1953), Fausto Reinaga expresa algunas de las impresiones que le causó este Congreso: “No faltaron los líderes ni la enconada lucha ideológica. Ahí está por ejemplo Ramos Quevedo, hombre de confusa ideología social-católica... (Parecía) esperar una especie de resurrección del Imperio Incaico. Proclamó como patrona del Congreso a la virgen de Copacabana.

“Antonio Mamani Alvarez, quiso imprimir un genuino sello de raza;

78 Elizardo Pérez, *Warisata, la Escuela Ayllu*, CERES-HISBOL, La Paz, 1992, p. 128.

sus alardes tuvieron visible inspiración nazistoide.

“Chipana Ramos, el que presidiera el Congreso, se esforzó en menoscabar la calidad y la cantidad del movimiento, para encajarlo en una trivial aspiración pequeño-burguesa, que satisfaría las exigencias domésticas de la burocracia de un Ministerio.”⁷⁹

Es interesante encontrar de parte de Fausto Reinaga, quien después sería conocido por sus posiciones indianistas extremas, apreciaciones sobre los principales participantes en ese Congreso que reproducen los clichés criollos sobre los indios: Ridiculiza la esperanza de una resurrección del imperio incaico y reduce la reivindicación de la raza indígena a influencias “nazistoides”.

Uno de los problemas que preocupaba a la prensa de aquellos años –como en la actualidad– con relación a este Congreso era el de la “autenticidad” de los participantes. En el periódico del MNR, *La Calle*, del 11 mayo, se decía: “Bastante simpatía despertó en el público la presencia de los congresistas indígenas. Sobre todo se reconoció a éstos el mérito de no haberse disfrazado de caballeros.”⁸⁰ A los nacionalistas les parecía meritorio que los “indígenas” no se “disfrazaran”; sin embargo, Elizabeth Shesko señala: “[C]omo se puede ver en algunas fotografías, muchos delegados no se adaptaron a esta imagen; si bien la prensa no destacó sus retratos, se puede observar, en las fotos (hechas por el) público, que la mayoría de los delegados llevaban camisas blancas y sacos; de hecho, el análisis de las fotografías publicadas revela que de los 110 delegados, solo un 19 por ciento vestía trajes que la prensa calificaría como indígenas.”⁸¹ La “autenticidad” –algo que hasta hoy es una preocupación para muchos– era algo que se perdía por el hecho de que habían delegados indígenas que “hablan correctamente el idioma

79 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, Ediciones Rumbo Sindical, La Paz, 1953, p. 24.

80 Elizabeth Shesko, “Hijos del inca y de la patria. Representaciones del indígena durante el Congreso Indígena de 1945”. *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, La Paz, año 9, vol. 4, n° 6, 2010.

81 Elizabeth Shesko, op. cit.

nacional y visten a la moderna, dando la impresión de que no son propiamente indígenas, sino mestizos; pero ellos expresan que son legítimos autóctonos.”⁸²

Encontramos aquí algo que ya estaba presente en el famoso debate de Valladolid que analizamos antes: El deseo de ver al indio como *otro* enmascara frecuentemente una actitud colonial. Al querer marcar diferencias, el colonizador es el que da la pauta de esa diferencia, que el indio debe acatar, para de esta manera asumir su subordinación. Esta diferencia debe ser perceptible en lo más externo, generalmente la vestimenta, como lo notó Leandro Nina Quispe. Al ser acatado ese requisito de diferencia, el colonizado asume su rango, que implica que no puede aspirar a la categoría de quien detenta el poder, que está marcado también, por supuesto, por otra ropa diferente. Ese requisito de otredad alcanza dimensiones inusitadas en la actualidad, con la moda culturalista e *intercultural*. Esto es algo que atormenta a la Bolivia blancoide desde que este país nació, pero que es ahora interpretada por algunos como vía auténtica de descolonización.

El presidente Villarroel, al clausurar el Congreso, recibió un lluch'u de regalo por parte de Chipana y promulgó algunos decretos, los que tenían que ver con el establecimiento de escuelas y un código de trabajo agrario, que implicaba la abolición del pongueaje y de los servicios gratuitos a los que eran sometidos los indios. El artículo 2 de uno de esos decretos, el D. S. N° 319, establecía: “Asimismo queda prohibido a las autoridades, ya sean administrativas, judiciales, eclesiásticas, provinciales, cantonales, etc., obligar a los indígenas colonos, comunarios o residentes de ciudades y pueblos a prestar servicios gratuitos.”⁸³

El gobierno de Villarroel concluyó por efecto de un golpe de Estado y los decretos sobre el “problema indígena” quedaron en el papel.

Las más grandes movilizaciones indias en estas tierras, entre ellas

82 *El Diario* (18/5/1945, 5); citado por Elizabeth Shesko, op. cit.

83 Citado por Fausto Reinaga, op. cit., p. 26.

la liderada por Tupak Katari y la acaudillada por Zarate Willka, evidencian la importancia de la población colonizada en los momentos de reestructuración del poder. La descolonización no se entiende solamente como resultado alterno en un conflicto, sino como incidencia en el curso de los acontecimientos, en los cuales también juega otro actor: el criollo y el mestizo en la colonia, y el boliviano en la república.

Esa imbricación, sin embargo, es subestimada por quienes ponen a la revolución de Tupak Katari como la emblemática de la lucha india, entendiendo a la gesta de este héroe aymara como la expresión más radical para separar la vida social aymara de la colonial de entonces, que conducía a erradicar toda influencia extraña en el pueblo indio. Ese enfoque sobre Tupak Katari tiene bastante asidero. Sin embargo, esa interpretación olvida que Tupak Katari, al mismo tiempo que hacía rituales andinos, manifestaba: “pues soy tan cristiano como cualquiera...”, y que se vestía de virrey en algunas ocasiones y de inca en otras; que sus tropas luchaban con gorawas (hondas andinas) y también con mosquetes tomados a los españoles, y que Julián Apaza bajó de El Alto a los extramuros de La Paz, vestido a la usanza española, con cabriolé rojo (casaca roja), y sombrero de tres picos. Tupak Katari y Bartolina Sisa, como no podía ser de otra manera, lucharon con los elementos con los que podían disponer y que les eran contemporáneos.

Las tácticas de lucha, más locales y defensivas, que se van adoptando después de que el movimiento encabezado por Willka fuera desestructurado, dan cuenta de un cambio en las relaciones de poder. Al no poder lograr su objetivo y al ser perseguidos los líderes del ejército de Zarate Willka, los indios desarrollan su accionar en otras condiciones. Empero, todos estos procesos tiene relación con el hecho de que la colonización impuso un orden social en el que se originaron estas luchas y que fue el fundamento que dio sentido a estas rebeliones e incluso a las complicidades que las mismas establecieron con el poder establecido.

En todos estos procesos encontramos rasgos que deben ser resal-
tados. Por ejemplo, Tupak Katari es capturado porque lo traiciona
Tomas Inka Lipe o cuando Tupak Amaru está por tomar Cusco, se
enfrenta no a un ejército español, sino a un ejército indio dirigido
por Mateo Pumacahua; el propio Zarate Willka casi cae preso y
pierde la vida en manos de comunarios de Umala. Es decir que en
las luchas que desarrollan los movimientos indios, por lo general
estos también se encuentran enfrentados con otros indios, quienes
defienden el poder establecido.

Por otra parte, es resaltable que, al igual que las gestas del ejér-
cito aymara de Zarate Willka, en las hazañas de Tupak Katari se
manifestaran también otras formas de lucha, algunas locales, otras
de alcance mayor. Tenemos así iniciativas como la de Chachawayna,
quien antes de que se extienda la ciudadanía en Bolivia veía que la
superioridad demográfica india podía convertirse en mayoría políti-
ca y así los indios podrían llegar a gobernar mediante la fuerza del
voto mayoritario; o el caso de Nina Quispe, quien constató, como
muchos otros, la ventaja de que el indio empuñe el alfabeto.
Además, la base social que dio cuerpo a las fuerzas militares en la
“Guerra del Chaco” muestra cómo se disponía de los indios. El pro-
pio Congreso Indigenal, siendo organizado por un gobierno nacio-
nalista, evidencia que si alguien quiere realizar cualquier tipo de
cambio en este país debe recurrir al indio. Casi siempre la relación
de los gobiernos, o de quienes son factor de poder, con el indio, ha
implicado tratar a éste como masa manipulable; pero esto depende
también de quien, por fallas a ser remediadas por él mismo, todavía
se deja manipular.

La historia de Bolivia sería inentendible sin el peso no solo
poblacional, y por lo mismo por la importancia de las “contribucio-
nes indígenas”, sino también sin el papel político que juegan los
movimientos indios, unas veces apuntando al cambio, otras subor-
dinados al poder establecido; a veces articulados y otras confronta-
dos entre sí.

3. LA “REVOLUCIÓN NACIONAL” DE 1952 Y LAUREANO MACHACA

¿Cómo determinar cuál es el origen del movimiento político indígena contemporáneo?

Como vimos anteriormente la historia de Bolivia es plena en interacciones con los movimientos indígenas: Levantamientos, revueltas y guerras indígenas. A pesar de que el rasgo general de este fenómeno es la lucha por la descolonización (lo que podría hacer suponer una relación exclusivamente antagónica e incompatible entre los indígenas y la sociedad boliviana), cada una de estas manifestaciones indígenas está determinada, en su forma y en el contenido específico de sus reivindicaciones, por las condiciones político-sociales por las que atraviesa la sociedad dominante, sea en el período colonial o en el republicano.

Por tanto, a medida que se desenvuelve el tiempo histórico, la descolonización indígena se amalgama cada vez más con el destino de la sociedad criolla. De la misma manera que en épocas anteriores había mutuas afectaciones entre los movimientos indígenas y no indígenas, esa interacción será cada vez más importante –respecto a la iniciativa estatal boliviana– en la medida en que el Estado criollo vaya fortaleciéndose, al ir resolviendo sus contradicciones internas.

Debemos por tanto definir al movimiento indígena contemporáneo como aquel que surge como reacción al intento más contundente por transformar las estructuras sociales en el siglo XX y que

se lleva adelante con la instauración del “Estado nacionalista”, después y gracias a la Revolución del 9 de abril de 1952. O, desde otro punto de vista, se podría decir que el movimiento indígena contemporáneo surge de las limitaciones del proyecto nacionalista instaurado a partir de la “Revolución Nacional”; emerge de las imposibilidades inherentes de tal proyecto.

La Revolución de 1952 dio pie a la transformación en las estructuras del poder político, a partir de la cual se intentó modificar la economía nacional mediante la nacionalización de las minas: El Estado se convirtió en el agente económico dominante. Se trató de resolver el “problema del indio”, convirtiendo a éste en ciudadano, vía su realización como productor agropecuario: La reforma agraria debía ser la agente de esa transformación. Sin embargo, además de las otras reformas importantes que realizó, como la educativa, el objetivo final del MNR –partido que supo posicionarse en la Revolución de 1952 y que administró el gobierno después del 9 de abril– era lograr la integración nacional; su objetivo era crear, finalmente, la Nación y edificar un Estado que no fuera solamente aparente. Se trataba de modernizar el Estado. Por este objetivo tenían sentido todas las demás reformas.

El eje transversal de toda esta política era el tema del indio, pues para el imaginario político de entonces éste representaba el atraso del país. Por lo tanto, “desarrollo” implicaba transformar al sujeto que retardaba a Bolivia. El MNR decidió tratar este asunto en dos niveles: a través de la reforma agraria y mediante una política de reivindicación del mestizaje como elemento articulador de la nación.

La reforma agraria consistía fundamentalmente en transformar al siervo en propietario con derechos sobre la parcela que trabajaba, buscando así convertir al indio en campesino, lo que –se pensaba– sería el basamento material que exorcizaría los riesgos ideológicos que conllevaba considerar al indio como un pueblo distinto, como una cultura diferente y como “otra” raza. Simultáneamente, implicaba la ciudadanización del campesino como propietario individual y

con derecho a votar. Pero también significaba el punto de partida de problemas de disponibilidad de tierras para los nuevos propietarios en el campo. A estos se sumaron los problemas emergentes de la explosión demográfica y la consiguiente emigración a las entonces pequeñas ciudades, donde los campesinos se instalaron en zonas marginales sin ningún tipo de planificación urbana, pues el Estado seguía considerándolos como de “otra raza”, y por ello era “innecesario” ocuparse de sus problemas. Siendo que el aparato productivo no podía absorber toda la mano de obra que llegaba de las aéreas rurales a las ciudades, los “campesinos” se vieron obligados a desarrollar actividades económicas “informales”. Todo este proceso implicó la acentuación de las diferencias de clase entre los indígenas, así como el posicionamiento de estos sujetos en nuevos ámbitos de la vida económica del país.

A pesar de propalar la idea de mestizaje, el MNR nunca se propuso desarrollar políticas que apuntaran a desarticular la racialización, como, por ejemplo, inducir a la formación de matrimonios entre miembros de distintas castas. Por el contrario, lo que fue sucediendo con el proyecto nacionalista fue la renovación de las jerarquías racializadas, esta vez en nuevos ámbitos, como la ocupación y planificación del espacio urbano para unos y no para otros, o la diferenciación en la “educación universal”, ya que se crearía una educación especial para las áreas rurales. De esta manera, la idea de mestizaje que el Estado nacionalista fue difundiendo no respondía simplemente a la idea de “alianza de clases”, sino básicamente a encubrir las diferencias coloniales entre los grupos sociales. Se trataba de mimetizar la fisura que distanciaba a quienes en general eran presentados como mestizos, pero que el funcionamiento específico de las relaciones sociales diferenciaba por su procedencia, color de piel, forma de vestir y hablar, etc. De ese modo, el mestizaje solo funcionaba como encubrimiento ideológico de las diferencias entre castas, que eran diferencias de posición en la estructura de la producción económica y en la estructura de mando.

En general, la modernización estatal dirigida por el MNR amplió la influencia del Estado, articulando espacios y ciudadanizando sujetos: mujeres y “campesinos”. Básicamente se trataba de formar una nación, forjando una burguesía a través del Estado y un ideario de unidad nacional, el cual tenía como elemento cohesionador lo “mestizo”. Se trata de formar una “nación mestiza”, de la cual lo indio era un factor, el cual debía disolverse en aras de un proyecto nacional que lo sobrepasaba.

El MNR no solo que no tenía una visión clara y coherente sobre el “problema del indio” –como se llamaba comúnmente al tema de la descolonización–, sino que el marco ideológico en el que estaba encerrado le impedía disponer de una interpretación cabal sobre cómo resolverlo. En realidad, el gobierno del MNR profundizó los problemas que debía solucionar. Respecto a la articulación del gobierno con los indígenas convertidos en campesinos, el gobierno implementó políticas desde el Ministerio de Asuntos Campesinos – que también se hacía cargo de la educación “universal” campesina, en vez de que ésta fuera responsabilidad del Ministerio de Educación–, consistentes en manejar la fuerza indígena por medio de los sindicatos campesinos. Esta sindicalización le permitió tener control sobre un amplio sector de la población, con lo que pudo enfrentar a los sectores mineros.

La instrumentalización política del indio fue la característica más notable del MNR. El hijo de uno de los principales dirigentes de este partido escribiría años después: “La presencia indígena en el MNR y en sus sucesivos gobiernos estuvo reservada a las masivas manifestaciones de apoyo y agradecimiento de los ‘compañeritos’, pero la verdad es que los *tatanakas* no tocaban pito en las grandes decisiones ni en el manejo real del poder.”⁸⁴

La manipulación del sindicalismo campesino le rindió al MNR, en lo inmediato, el rédito de tener a su disposición milicias orga-

nizadas (y agradecidas), prestas a defender al régimen; pero pronto se constató que podía despertar contradicciones que se creían superadas e incidir en formas nuevas de acceso al poder. Así, el sindicalismo se convirtió al mismo tiempo en cerrojo y llave de la emancipación del indio.

En general, los cambios que se dieron desde 1952 fueron formando el terreno que daría lugar a la formación de los movimientos indianistas y kataristas. Pero un hecho mostraría que los cambios no solo se operaban a nivel estatal o en la forma de instrumentalización de los campesinos.

En 1956 el MNR se topó con la sorpresa de que estuvo a punto de sucumbir bajo un ejército indio que se había organizado bajo el mando de Laureano Machaca Khota, quien se aprestaba a dirigirse hacia la sede de gobierno. Laureano Machaca era un aymara nacido en 1928 en el ayllu K'hupí, comunidad de Majalaya, provincia Camacho del departamento de La Paz⁸⁵. Inteligente y emprendedor, fue uno de los iniciales frutos de la primera escuela adventista en esa provincia: Cañamuri⁸⁶; logró ingresar al Colegio Militar del Ejército, hecho inusitado sobre todo si tomamos en cuenta que hasta nuestros días el acceso a esa institución por parte de los indígenas es todavía dificultosa.

Pocos meses antes de la Revolución de 1952 Laureano retornó a su comunidad. Por razones todavía no plenamente esclarecidas, no volvió al Colegio Militar, sino que empezó su ascenso como dirigente sindical. Bajo el impulso del ambiente creado por esa Revolución –en la cual se produjeron espontáneas intervenciones indígenas de las haciendas– Laureano organizó a su comunidad, primero, y luego a las vecinas, en “comandos *emenerristas*”, como

85 Pedro Callisaya, *La vida de Laureano Machaca (1928-1956)*. Tesis para la obtención de grado, Carrera de Historia de la UMSA, La Paz, 2012. Los datos sobre la fecha y lugar de nacimiento de Laureano Machaca que brinda Pedro Callisaya parecen los más sólidos; anteriores trabajos informan que el lugar de nacimiento de Machaca fue la comunidad de P'eqachi (P'icachi) y la fecha 1926, basados en los datos proporcionados en uno de los primeros libros sobre Laureano Machaca: Alfonsina Paredes, *El indio Laureano Machaca*, Ediciones Isla, La Paz, 1977.

86 Pedro Callisaya, op. cit.

era normal en ese entonces. Estos comandos eran grupos organizados de vecinos ciudadanos, comunarios rurales y obreros sindicalizados, que se comprometían a defender al régimen, garantizando una movilización rápida y efectiva a su favor. El gobierno los provisionaba de armas, lo que se veía favorecido por la desestructuración del ejército en ese período.

Estos comandos, además de servir de sostén al gobierno, utilizaban su organización y sus recursos de fuerza para sus propios fines: los comandos campesinos para avasallar las haciendas de los expatrones, pues se hallaban exacerbados por la lentitud de la reforma agraria y estaban acicateados por la posibilidad de saldar, de alguna manera, cuentas con la centenaria opresión colonial; los comandos obreros – sobre todo los que estaban controlados por los partidos radicales de izquierda– para intervenir centros de trabajo y así radicalizar la “Revolución Nacional” de manera que se convirtiera en revolución social. Laureano también utilizó los comandos para sus propios objetivos, solo que éstos eran mucho más audaces y trascendentes: Quería ser el primer presidente de una República Aymara.

Machaca, comprendiendo las posibilidades que se habían abierto, pretendía utilizar al MNR de la manera en la que históricamente el criollo había utilizado al indio. Veía que los obreros y campesinos que habían encumbrado a ese partido al poder a costa de esfuerzos y de sangre, eran ahora relegados, mientras las autoridades blanconoides y mestizas copaban los puestos de mando político y administrativo en el nuevo gobierno. Pregonaba a sus bases: “Así como nos han utilizado, ahora nosotros los tenemos que usar.”⁸⁷ Tenía muy claro que, en el juego político que se había configurado, quienes eran instrumentalizados también podían sacar provecho de esta relación, si cambiaban el rol que se les había asignado.

Machaca, quien vestía siempre botas y capa militares, transformó los comandos *emenerristas* en un verdadero ejército autónomo

87 Pedro Callisaya, *op. cit.*

mo aymara. Fuerte en su formación militar, organizó los ayllus en compañías, las dotó del mejor armamento (obtenido también mediante el contrabando con el cercano Perú y las “contribuciones forzosas” impuestas a vecinos), logrando así a principios de 1956 disponer de una fuerza de 4.000 hombres armados dispuestos en tres regimientos. La fuerza creciente de Machaca alarmó a los “vecinos”, denominación que define a los pueblerinos de origen criollo históricamente opuestos al indio y que, hasta hace poco, controlaban todos los mecanismos de poder económico y político en el campo. Los vecinos alertaron a las autoridades de La Paz, quienes enviaron una delegación para constatar las denuncias. Machaca recibió a las autoridades y disipó la desconfianza de éstas: él solo era un dirigente campesino más, al mando de comandos armados organizados para descabezar a los falangistas (militantes de la Falange Socialista Boliviana, principal partido opositor en ese entonces). ¿Las pruebas?: Lo apoteósico y servil –en fachada– del festejo con que la gente de Machaca recibió a los representantes del gobierno, así como los nombres de sus regimientos: *Víctor Paz Estensoro*, *Juan Lechín Oquendo* y *Hernán Siles Suazo*, los nombres de los tres principales jefes del MNR en ese momento.

Laureano llevó este tipo de relación política a extremos aún mayores. Consciente de las dificultades que tenía el gobierno con los opositores, y de su dependencia de las milicias y los comandos obrero campesinos, decidió organizar un nuevo regimiento que contaba armar con suministros del propio gobierno. A este nuevo regimiento, de 400 hombres, le puso el nombre de quien en ese momento era Ministro de Asunto Campesinos. El periódico *La Nación* del 19 de agosto de 1956 informa así esa iniciativa:

“El campesinado de la provincia Camacho de este departamento, mediante atenta nota dirigida al Ministro de Estado en el despacho de Asuntos Campesinos y miembro de la Federación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, Dr. Álvaro Pérez del Castillo,

dio parte de que 400 trabajadores agricultores campesinos de esa jurisdicción, en una reunión disciplinada, organizaron el regimiento campesino ‘Álvaro Pérez del Castillo’”.

Esta designación –subraya la nota–, obedece a la gratitud y la admiración que le debe el campesinado de esta provincia a este Ministro por la proficua labor que ha cumplido en favor del campesinado del país y particularmente de esta provincia.

“En esta oportunidad el campesinado de Camacho, a [sic] solicitado al Ministro de Defensa Nacional, armamentos para defender la revolución nacional y la reforma agraria que están siendo amenazada por la reacción oligárquica. Al propio tiempo, invitan al Ministro de Asuntos Campesinos al acto de posesión del Comando Superior de esa organización armada.”⁸⁸

En julio de 1956 las tropas de Machaca tomaron por asalto las reparticiones oficiales de Puerto Acosta. Machaca se proclamó presidente aymara e instauró su propio gobierno en toda la región. Los indígenas asumieron las funciones de alcalde, subprefecto, jefes policiales y aduaneros, intendente, corregidor... Las más afectadas fueron diversas familias de mestizos que se dedicaban al contrabando o tenían propiedades en la zona. Estos empezarían a planificar el fracaso de la gesta de Laureano.

En agosto de 1956, en la cúspide de su poder, en una masiva concentración, Laureano Machaca reveló la esencia de su pensamiento: millones de indios no podían estar gobernados por un puñado de blancos. En una coyuntura en la que el gobierno de Víctor Paz Estensoro afrontaba una aguda crisis económica y política (marcada sobre todo por la violenta campaña pre electoral entre MNR y FSB), Laureano inició su estrategia para cercar La Paz y asumir el poder de Bolivia: Tomar las poblaciones cercanas que todavía no estaban bajo

88 Citado en: Pedro Portugal, “La República Aymara de Laureano Machaca”. En: *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, n° 3, INDEAA, La Paz, 1992.

su control, llegar luego a Viacha y El Alto y, con un ejército indio de 100.000 combatientes que esperaba formar, sitiar y luego asaltar la sede de gobierno, la ciudad de La Paz. El primer avance fue fijado para el 21 de octubre, y debía llegar a la cercana Escoma.

Sin embargo, ya estaba en marcha un complot para frustrar las esperanzas de Machaca. La contraofensiva no la planeó ni ejecutó el gobierno, amodorrado por su convicción de que el campesinado le era fiel y sumiso cien por ciento, sino los vecinos que no toleraban la ignominia que representaba para ellos un gobernante indio, los mestizos afectados en sus intereses de comercio y contrabando y muchos dirigentes indígenas aymaras con celos y en conflicto interno con Laureano. Este último elemento es importante, pues reproduce una constante de fraccionalismo y de traición en la lucha por la emancipación indígena.

Días antes que el ejército de Machaca marchara a Escoma, sus lugartenientes Acho y los hermanos Surco le llevaron “la buena noticia” de que no era necesario ocupar militarmente esta población, pues sus vecinos habían resuelto unirse voluntariamente a su causa y proclamarlo presidente. En prueba y constancia de esta decisión lo invitaron a una fiesta de bienvenida en ese pueblo. Sus lugartenientes le aconsejaron no entorpecer esa rendición pacífica ocupando Escoma con sus tropas y aceptar la invitación con solamente algunas decenas de waycheños (naturales de Waychu, antiguo y tradicional nombre de la actual localidad de Puerto Acosta) como escolta.

Lo que no sabe Laureano Machaca es que los Acho y los Surco intrigaban con los vecinos y que la invitación a la fiesta en Escoma era más bien una celada. La tarde del 20 de octubre los vecinos hacendados y contrabandistas abrieron sus almacenes y distribuyeron comida y alcohol en calles y plazas. Organizaron a decenas de peones armados y, ya entrada la tarde, anunciaron que Machaca se aproximaba para “expropiarlo todo”. Mientras, los Surco y Acho en Puerto Acosta no se separaban de Laureano y le hacían beber toda la noche. En la madrugada del 21 de octubre, Machaca partió con

rumbo a Escoma acompañado solo de algunas decenas de militantes armados. Cuando llegó al puente de entrada a esa población, sobre el río Suches, fue recibido con un intenso tiroteo. El conductor del vehículo, a quien el susto producido por la emboscada le disipó de los efectos del alcohol ingerido esa noche, retrocedió y empezó a escapar en el vehículo, llamando a él a los combatientes que habían descendido para repeler la emboscada. Ello creó confusión, pues muchos buscaron retomar el vehículo y escapar del lugar. Nadie se dio cuenta de que Laureano no estaba en el camión. Trató de asirse del vehículo, pero no lo logró y corrió a esconderse. Su arma, una *pistan* (nombre popular de la pistola-ametralladora Brno), se encasquilló y fue capturado en la loma de nombre Llokallata, a casi dos kilómetros de Escoma.

A partir de ahí las versiones difieren grandemente, vinculando la historia con la leyenda y creando interpretaciones, unas destinadas a ensalzarlo, otras a denigrarlo; así tenemos aquella según la cual hubiera sido una mujer joven quien habría capturado a Machaca y lo habría conducido al pueblo en calzoncillos, que parece destinada a desmerecer al héroe pues –machismo andino obliga– una captura realizada por una mujer es ignominia para el combatiente varón así aprehendido.⁸⁹

En todo caso, es seguro que el fin de Laureano Machaca fue horrendo. Los trabajos históricos dan cuenta de variados relatos sobre su inmolación: La multitud ebria lo habría linchado después de haberle cortado la lengua para que –según algunas creencias– ese crimen nunca pudiera ser denunciado. Se habría enterrado vivo al caudillo y éste, al sacar sus manos, fue desenterrado rápidamente, desmembrado y sus carnes devoradas⁹⁰. Habría sido trasladado a La Paz y en el trayecto “desaparecido”. Habría sido ultimado de dos tiros en la nuca en las oficinas de la policía del pueblo⁹¹. Los cam-

89 Pedro Portugal, *op. cit.*, p. 85.

90 Pedro Callisaya, *op. cit.*

91 Pedro Portugal, *op. cit.*, p. 85.

pesinos lo habrían rescatado y luego sacrificado para ejecutar una antropofagia ritual⁹². Lo cierto es que hasta el momento no se encontraron sus restos.

Al igual que pasó con otros héroes, por ejemplo Emiliano Zapata, algunos pobladores no aceptaron la muerte de Laureano. En una investigación que en la década de los 80 realizó un equipo del Centro Chitakolla de La Paz, se constató el miedo a hablar sobre el tema por parte de algunos pobladores de la región, y la mitificación de Laureano por parte de otros. La reticencia (y hasta agresividad) era la característica del comportamiento de los vecinos y de algunos comunarios; la mitificación, lo era del de los aymaras cuyos ayllus y comunidades habían sido leales a Machaca. El artículo de Pedro Portugal, que utilizamos como una de las fuentes, está basado en el trabajo de campo realizado entonces. Uno de los relatos sobre la muerte de Laureano Machaca daba cuenta de que en realidad lo narrado no pudo ocurrir; de ser así “los campesinos ya no pueden dominar todo el altiplano”, “los campesinos ya estarían desparramados”: “Laureano estaría encerrado en medio del Illimani, lo mismo que Pedro Urtimala.”⁹³

En la sede de gobierno, gobernantes y ciudadanos ignoraban lo sucedido. En el periódico *El Diario* del 24 de octubre se dio una reseña breve y errada de los hechos: cientos de campesinos habían atacado el pueblo de Escoma al mando del dirigente Juan Menchaca. En *La Nación* del 28 de octubre se publicó que una comisión del ministerio de Asuntos Campesinos fue enviada a Escoma para tomar preso a Laureano Machaca... ¡una semana después que hubiera muerto!

92 Es la versión que da Alfonsina Paredes en su obra sobre Laureano Machaca y que reproduce Wankar (Ramiro Reynaga) en su libro *Tawantinsuyu...* Sin embargo, Pedro Portugal, en su artículo publicado en la revista *Data*, señala: “en una reciente entrevista personal, ésta [Alfonsina Paredes] declaró que las partes relativas a la captura y muerte de Laureano son totalmente noveladas, destinadas más a transmitir un mensaje que a relatar con precisión histórica las condiciones de tales hechos.” (Nota 18, en la p. 90).

93 Pedro Portugal, op. cit., pp. 85, 86. “Pedro Urtimala, personaje legendario, especie de ‘Robin Hood’ de los Andes, que robaba a los ricos para repartir a los pobres.” (Nota 19, p. 90, op. cit.)

Si bien en el mundo q'ara impera el desconocimiento y la desinformación sobre lo sucedido, es posible que no ocurriera lo mismo entre los indios, principalmente entre los residentes en ciudades como La Paz.

Evoquemos otro acontecimiento que sirve para caracterizar el momento, entender las relaciones entre el poder y los indios, y relacionar estos elementos con el posterior surgimiento de los movimientos indianistas y kataristas.

Estamos en el año 1958 y las cosas son diferentes de los inicios del gobierno del MNR. El denostado Ejército ha sido reestructurado por el propio régimen que lo combatía y su participación se muestra decisiva para solucionar los conflictos políticos en el mundo civil. Un intento de golpe de Estado por parte de los Carabineros (cuerpo uniformado de policía), en 1960, afianza aún más el nuevo rol de los militares. Ese año, el papel de los militares como guardianes del poder es notable. El sector campesino está totalmente enfeudado con el MNR y el pacto campesino-obrero de 1952 es historia. La institución militar y la organización campesina emprenden acciones comunes contra el movimiento obrero (el cerco a las minas al finalizar el período de Siles) y más notablemente contra los movimientos regionales, entre los que sobresale la llamada “masacre de Terebinto.”⁹⁴ Esta unión operativa militar campesina sienta las bases del futuro Pacto Militar Campesino⁹⁵.

El año 1958, exigiendo el cumplimiento de la Ley del 15 de julio de 1938, conocida como la “Ley Bush”, que otorgaba a los departamentos productores de petróleo regalías del 11 por ciento, empiezan en Santa Cruz protestas dirigidas por el Comité pro Santa Cruz. El gobierno reacciona distribuyendo en La Paz panfletos en los que se califica tal protesta como “separatismo” e inicio de un plan de anexión de ese departamento al Brasil.

94 Hernán Landívar Flores. *Terebinto: drama nacional*, segunda edición, s.e., La Paz, 1966.

95 Cesar Soto, *Historia del Pacto Militar Campesino*, Cochabamba, CERES, 1994. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/ceres/20120830025841/soto.pdf>

El 14 de mayo se produce un intento golpista encabezado por Falange Socialista Boliviana (FSB), que logra afianzarse solamente en la ciudad de Santa Cruz y las localidades de Valle Grande y Camiri. Para reprimir esa asonada, el gobierno envía a Santa Cruz un destacamento compuesto por militares y milicianos campesinos. Más de tres mil soldados y diez mil campesinos quechuas de Ucareña (departamento de Cochabamba) son enviados para sofocar el “plan separatista”, bajo el mando de los coroneles Ronant Monje Roca y Pablo Acebey⁹⁶.

Esas milicias inician una persecución y represión que se salda con el incendio y destrozo de las sedes del Comité pro Santa Cruz, del Club Social 24 de Septiembre, y de domicilios particulares. Sin embargo, el aspecto sangriento de la incursión se debe a lo sucedido en las afueras de la ciudad. Un grupo de 150 milicianos se apresan en una propiedad que asaltan previamente, “La Montenegrina”. Parten rumbo a la localidad de Terebinto la madrugada del 19 de mayo de 1958, sembrando terror en su trayecto.

Llegados a Terebinto, los milicianos, al mando del dirigente del sindicato de Ucareña Jorge Solís Román⁹⁷, allanan viviendas de estancias en busca de “falangistas”; al no encontrar personas adultas (habían partido a trabajar sus *chacos* o parcelas agrícolas) se ensañan con los muchachos, golpeándolos. En algunas propiedades, como la denominada “Potrero del Naranjal”, sorprenden a “falangistas”: los ametrallan, rematándolos a machetazos. Se relatan atrocidades, difíciles de confirmar, cometidas por los milicianos: prisioneros a los que se les corta la planta de los pies en cruz para martirizar su caminata forzada; a otros se les corta la lengua, los ojos y los genitales, los cuales se les introducen en la boca.

96 Sergio Portugal Joffre. *Informe resumen sobre las violaciones a los derechos humanos durante los gobiernos de Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Zuazo, 1952-1964*, La Paz, junio de 2001: <http://bolivianismo.blogspot.com/2011/11/informe-resumen-sobre-las-violaciones.html>

97 Jorge Solís Román fue después uno de los pilares del Pacto Militar Campesino. Fiel amigo del presidente René Barrientos Ortuño, llegó a ser Ministro de Asuntos Campesino y senador. Murió el 26 de noviembre de 1969 en la zona de Valle Hermoso, Cochabamba, asesinado en una emboscada.

Dos momentos de la dinámica india en el marco de las circunstancias de la política boliviana: Después de una situación exultante de liberación y autonomía (la República Aymara, de Laureano Machaca), se manifiesta otra deprimente de dependencia y sometimiento (la masacre de Terebinto, de Jorge Solís). Dos facetas del movimiento indio, antes en la historia y también ahora, en nuestros días.

El movimiento sindical campesino era, el año 1960, el "feliz" protagonista de las tareas sucias que el régimen le encomendaba. Un año complejo por la crisis que vive el MNR. Se realizaron elecciones ese año, el 5 de mayo, en las que el antes monolítico partido se presentó dividido, por un lado el partido oficial de Paz Estensoro y Juan Lechín y por el otro el Partido Revolucionario Auténtico (PRA), de Walter Guevara Arce. Ganó Víctor Paz con el 74,5% de votos, luego estuvo Guevara (14%), después FSB (8%) y al final los minoritarios Partido Obrero Revolucionario (POR) y Partido Comunista de Bolivia (PCB), ambos con menos del 2%. Resultados que todo partido ganador, con ensueños absolutistas, desea tener.

El tercer gobierno del MNR se concentró en el crecimiento, siguiendo las más puras líneas de la ortodoxia económica del momento. Si en 1956 hubo un "plan de estabilización monetaria", 1960 conocerá su "Plan Triangular" –llamado así porque se suscribió por el gobierno de Bolivia con tres instituciones financiadoras: International Cooperation Administration, del gobierno norteamericano, el Gobierno Federal de Alemania Occidental y el Banco Interamericano de Desarrollo– destinado a poner orden en la caótica Comibol que administraba las minas nacionalizadas en 1952. Fue el inicio de la institucionalización de la inserción de Bolivia en la economía mundial. Los sueños de cogobierno con la Central Obrera Boliviana (COB) eran cosas de un pasado "remoto". De la "participación obrera" el proletariado –en especial los mineros– transitaba a la oposición abierta.

Se aplicaron los lineamientos del "plan de estabilización monetaria"; empleados y trabajadores vieron incrementadas sus ventajas

sociales al establecerse la cuota mortuoria e impulsarse la vivienda social, a través del Consejo Nacional de Vivienda y la creación de las primeras mutuales de ahorro y préstamo.

Sin embargo, la inestabilidad social era grande. El campo era testigo de cruentas luchas al interior de los sindicatos subyugados al poder oficial. Achacachi y especialmente Cliza y Ucuireña eran el teatro de esta guerra entre facciones⁹⁸. Las huelgas en las minas y en las fábricas llegaron a ser casi cotidianas. Vigilando ese tránsito al desbarajuste, el Ejército reafirmó su rol mediador y se apresó a tomar el poder en una catarsis compensadora de las humillaciones sufridas en 1952.

98 A pesar de estar subyugado el sindicalismo campesino al poder oficial del gobierno del MNR, no cesaron las contradicciones internas que en algunos casos adquirieron tientes dramáticos, como con la muerte de los dirigentes Facundo Olmos y Pedro Rivera, "asesinados por su posición de independencia que tomaron en el Congreso de Cochabamba luego de abandonar el congreso campesino de Santa Cruz [1953] rechazando ser dirigidos por el oficialismo." Entrevista a Juan Lechín Oquendo: "Los campesinos han adquirido una gran conciencia política". En: *Tupaj Katari*, La Paz, noviembre 1978, p. 2.

Segunda parte

4. EL PARTIDO AGRARIO NACIONAL, PAN

Los procesos que se dieron entre los indígenas a partir de la “Revolución Nacional”, como el movimiento encabezado por Laureano Machaca y la implementación del proyecto dirigido por el MNR con la subordinación de los campesinos por medio de la sindicalización, van configurando el contexto en el que se formará el primer partido político indianista, el Partido Agrario Nacional (PAN), en 1960.⁹⁹ Si bien en los documentos de fundación de este partido todavía no se mencionan nombres y conceptos que serán posteriormente característicos del indianismo, en él se encuentran las ideas básicas de esa corriente ideológica. También actúan los personajes que posteriormente tendrán roles protagónicos en el indianismo. No hay que perder de vista que cuando hablamos de indianismo y katarismo nos referimos a fenómenos que a lo largo de su trayectoria han adquirido diferentes formas y características. Son el resultado de un proceso, por lo que en los inicios no se puede hallar sino sus gérmenes.

Como indicamos en el anterior apartado, si bien en el mundo q'ara impera el desconocimiento y la desinformación sobre lo sucedido con el movimiento de Laureano Machaca, es posible que esto

99 Verushka Alvizuri (*La construcción de la aymaridad*, Editorial El País, Colección ciencias sociales/historia 16, Santa Cruz de la Sierra, 2009, p. 107) indica que Fausto Reinaga habría fundado, cuando era diputado (entre 1942 y 1946), primero el Partido Agrario Nacional y luego Bolindia. Lamentablemente, es difícil conseguir evidencia documental de la existencia de estos partidos, teniendo como fuente únicamente las aseveraciones del mismo Fausto Reinaga. Es probable, incluso, que hayan sido más proyectos de ese ideólogo que realidades sociales concretas. La situación es completamente diferente respecto al PAN, fundado, entre otros, por Constantino Lima.

fuera conocido por los indios, en especial por quienes residían en la ciudad y estaban atentos al acontecer político nacional. La distancia temporal entre la formación de la “República Aymara” de Laureano Macha y la fundación del PAN es muy corta. No sería de extrañar que entre los fundadores de PAN hubiera habido quienes tenían alguna información, si es que no relación directa con el movimiento liderado por Machaca, pero esto es algo que no podemos saber. Sin embargo, la forma en la que el MNR manejaba a los campesinos indudablemente generó rechazo y obligó a que muchos se plantearan cómo enfrentar tal situación.

Quienes percibieron las limitaciones y posibilidades que se habían dado desde la instauración del MNR en el poder fueron jóvenes aymaras, que habían vivido su niñez y adolescencia en el periodo previo a la “Revolución Nacional” y por lo mismo habían sufrido en carne propia el anterior régimen, pero a la vez habían visto la renovación de la forma de exclusión social. Fue una nueva generación de indígenas, la de quienes vivieron *el antes* y *el después*, la que comprobó las limitaciones del proyecto que se imponía. El vivir en la ciudad les permitió ver, desde otro ángulo, más cercano al poder, la distancia que había entre quienes habían incluido a los “indios” como “campesinos” y entre los incluidos, que, a pesar de sus esfuerzos, siempre terminaban ocupando un lugar de segunda. Es esta generación de aymaras la que forma al PAN.

Sobre su fundación Constantino Lima indicaría: “en mi taller de vidrios de la calle Murillo, a horas 7:30, todas las noches, nos reuníamos para seguir procesando lo que hoy se es; llega el 15 de noviembre, mes de Tupac Katari, con una reunión muy larga; por fin se firma el acta de fundación a través del Partido Autóctono Nacional, “PAN”; 22 fundadores, 14 firmantes: Constantino Lima, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Macario Angles Limachi, Gabino Apaza, Felipe Flores... El resto se encuentra registrado en el Acta; el primer manifiesto lleva el título: ‘El reloj del tiempo’. No hubo directiva sino cuerpo colegiado. El acta se firmó en la calle

Graneros, habitación de Macario Angles, donde anteriormente nos reunimos muchas veces.”¹⁰⁰

Para entender las características de este partido nos remitimos fundamentalmente a sus documentos fundacionales, de los que, gracias a la gentileza de Constantino Lima Chávez, hemos podido disponer. Transcribimos a continuación el Acta de Fundación del Comité Ejecutivo Nacional del PAN.

Transcripción: [páginas 3 y 4 del libro de actas]

“Acta de Fundación

En la ciudad de La Paz, a horas veinte del día cinco del mes Noviembre de mil novecientos sesenta, los infrascritos ciudadanos que al pie firman.

Considerando.- Que un exámen serio, sensato y verídico de la Historia de Bolivia, arroja un hecho incuestionable: los habitantes del Collao en el auge de las civilizaciones tiahuanacotas; y luego el Kollasuyo dentro del Imperio Incaico; después los mitayos y la gleba yanacona de los latifundios, durante la Colónia; y al final en la fase de la República, han mantenido el vigor y la fuerza de la raza;

Considerando.- Que el indio Colla desde antes de la Conquista de los Aymaras y por Incas, durante la dominación de éstos, luego de los españoles y de las repúblicas, han conservado intacta la sangre de la raza; la tradición y su cultura, la que se manifiesta a través de la maravillosa lengua: el aymara el quechua como por sus grandes obras monumentales de Ingeniería el Tiahuanaco y sus caminos.

Considerando.- Que con el sistema de ayllu, base de la sociedad, que ha salido de la entraña aymara, la civilización quechua se robusteció y floreció y alcanzando su unidad del Imperio respetando y conservando la lengua, religión y cultura propia del Collao.

Considerando.- Que el indio, aymara o quechua, en Bolivia, desde los lejanos tiempos del Tiahuanacu y del Incanato, el Colóniaje y la

100 “Autobiografía de Constantino Lima Chávez”. En: Diego Pacheco. *El indianismo y los indios contemporáneos*, Hisbol/MUSEF, La Paz, 1992.

República, ha sido la columna vertebral de la nacionalidad. Es el indio quien construye con su fuerza y su sudor: las ciudades, los caminos, siembra los campos, abre los socavones de las minas para extraer los minerales, maneja los ferrocarriles; combate en las guerras civiles e internacionales; es el indio quien levanta las banderas de la libertad como Tomás Catari y Tupac Catari; el indio hecho general y soldado hace la Confederación Perú-Boliviana. Lo mismo, en el campo de la política y la cultura es la sangre india la que da sus frutos inigualables en el Mariscal Andrés de Santa Cruz y el genial Franz Tamayo;

Considerando.- Que en Bolivia, la única entidad humana que se halla arraigada a la tierra, la tierra que es la Patria, es el indio; por consiguiente el boliviano sustancial, real e histórico es el indio; entonces es a él a quien le toca tomar la responsabilidad de su salvación; de su progreso y de su libertad.

Resuelven: Fundar el Comité Ejecutivo Nacional (C.E.N) del Partido Agrario Nacional (P.A.N.) y con sus correspondientes: Comités Ejecutivos Departamentales (C.E.D.), Provinciales (C.E.P.) y por resolución del campesinado de la Altipampa, los Valles, los Yungas y los Llanos del trópico boliviano.

A continuación firman los miembros y fundadores del Partido Agrario Nacional (P.A.N.) son los siguientes: Gabino Apaza Apaza, Felipe Flores, Macario Angles, Alejandro Quispe B., José Ticona, Constantino Lima, Raymundo J. Tambo, Gerardo Morales, Rosendo J. Condori, Juan Alarcón, Andrés Vasquez. Felix Ruís J., Juan Añaguaya y Andrés Guarachi; con lo que terminó el acta a horas veinte y cuatro.

[Siguen siete firmas sin nombres]

Los que no alcanzaron firmar por avanzadas horas de la noche. 15 Manuel Tarqui. 16 Rojelio Chuquimia. 17 Angel Limachi. 18 Ricardo Sillo. 19 Roberto Crispin. 20 Simón Chungara.”

El documento del PAN nos permite afirmar que este partido es la primera organización política indianista katarista del siglo XX.

Resalta que sus fundadores sean aymaras y que se afirme que es al indio “a quien le toca tomar la responsabilidad de su salvación; de su progreso y de su libertad”. Es decir que la idea de concebir al indio como sujeto político, aspecto fundamental en el indianismo, ya se encuentra en este documento.

La base doctrinal del PAN, asentada en esa acta, se puede resumir así:

Primer considerando: La base humana originada en la civilización tiawanacota y que transcurre por el Qollasuyo incásico, la Colonia y finalmente concluye en la República, se mantiene gracias al “vigor y la fuerza de la raza”. Eso no debe ser interpretado como una afirmación racista (véase el capítulo 1: *Nuevas categorías en contextos de insurgencia*), sino como la legitimación de un conglomerado humano que a través de diferentes formas político-sociales asegura una identidad necesaria para la conformación de una realidad nacional.

Segundo considerando: Esa permanencia se identifica con el *indio qolla*. Se utiliza claramente la categoría política *indio*, que es el articulador del pensamiento doctrinal de ese partido, aun cuando su nombre de fundación sea “Agrario” y no indio o indianista. Se constituye al indio como sujeto histórico. La importancia de esta categoría resalta en el subrayado de ese concepto en el documento. Esa marca no fue seguramente hecha en el momento de su redacción, sino más tarde, por el propio Constantino Lima (su nombre también está subrayado), para demostrar que en la fundación de ese partido estaban las bases del indianismo y de lo que posteriormente sería el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA).

La permanencia del indio qolla es evidenciada por los restos de las grandes obras de construcción y de ingeniería que quedan; por la permanencia de los componentes de tradición y de cultura, entre los cuales es distinguido el vehículo de la lengua (lo cual es cierto, aun cuando el documento esté escrito en castellano y no en aymara, por ejemplo, lo cual muestra tanto la dimensión negativa de la imposición cultural, como la positiva del apropiamiento dinámico

de herramientas culturales por parte de los indios) y porque estaría “íntacta la sangre de la raza”. La “raza” llega a ser un elemento integrador con otros y no disgregador de los otros, como lo es en su uso primario racista; por eso viene de inmediato la reivindicación de las figuras mestizas del Mariscal Andrés de Santa Cruz y de Franz Tamayo. La “raza” es una legitimación de la continuidad histórica de una población en un contexto de poder racializado.

Tercer considerando: Se cita el sistema de ayllu como base y razón de ser del florecimiento qolla. Se instala así otra de las constantes del posterior pensamiento político indianista. Al instalar el modelo del ayllu como referente estructural, aunque sea simplemente de forma nominal, se relativiza toda referencia a los modelos capitalistas o socialistas que estaban en esa época en vigencia contradictoria. Esta cita, por otro lado, sirve para demostrar la ninguna o poca injerencia de Fausto Reinaga en la creación de las primeras manifestaciones políticas indianistas. En esos años Reinaga vivía una “crisis de conciencia”, después de su paso por la URSS, pero aún era marxista (el mismo año publicó su libro *El Sentimiento mesiánico del pueblo ruso*); su obstinación cuando tocaba el tema del indio consistía en demostrar el carácter socialista o comunista de las sociedades qollas e incas, preocupación que no se nota en ningún párrafo del documento que analizamos, pero además Reinaga aún no centra su preocupación en el indio como sujeto político. Esta evidencia pareciera dar cierta razón a la afirmación de Constantino Lima, en sentido de que él ha sido “el maestro” de Fausto Reinaga y no al revés, como interpretan muchos estudiosos.

Cuarto considerando: Se reivindica al indio como “la columna vertebral de la sociedad”, pues es un sector productivo e industrial. El ser “columna vertebral” implica afirmarse como parte (sustancial, pero parte al fin) de un cuerpo donde existen, además, otros componentes. Esa afirmación aleja al indianismo naciente del antagonismo excluyente que después se configuró entre nación india y nación boliviana, antagonismo que con las ideas de lo plurinacional

de los últimos años adquirió nuevas connotaciones. La afirmación del PAN es más bien preludeo de la teoría de una nueva identidad nacional que, lamentablemente, no tuvo tiempo de estructurarse y consolidarse.

Así como en economía el indio es la columna vertebral de la sociedad boliviana, también lo es en la política y en la cultura. A nivel político se inicia la reivindicación del símbolo de Tupaj Katari, que después será emblemático en la actividad de toda organización indígena en Bolivia. También es importante el reclamo sobre la figura de Andrés de Santa Cruz: “el indio hecho General” que crea la Confederación Perú-Boliviana.

Quinto considerando: Resulta, pues, incuestionable que “la única entidad humana que se halla arraigada a la tierra” es el indio, y como la tierra “es la Patria”, el indio –conclusión lógica– es “el boliviano sustancial, real e histórico”, es a él a quien le toca tomar la responsabilidad de la salvación de Bolivia; “de su progreso y de su libertad”. El texto adelanta las reflexiones sobre “las dos Bolivias” que también se encuentran primero en las obras no indianistas de Fausto Reinaga y que posteriormente será desarrollada en *La Revolución India*¹⁰¹. Lamentablemente, tanto en la teoría y acción del MITKA, que sucederá al PAN, así como en los trabajos doctrinales de Fausto Reinaga, el desarrollo de este modelo de análisis quedará truncado e irresuelto.

Las consideraciones que desprendemos del texto fundador del PAN se confirman con el contenido del manifiesto público de dicho partido. Una fotocopia de dicho manifiesto nos fue proporcionada por Constantino Lima, quien lamentablemente no pudo precisar la fecha y el medio en el que se publicó.

101 Fausto Reinaga. *La Revolución India*, segunda edición, Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”, La Paz, 2001. Reinaga dedicó un apartado al tema de las “dos Bolivias”, de la página 172 a la 184 del citado libro. Sin embargo, el tema es evocado en diversas partes del mismo libro, con afirmaciones –como la que reproducimos en seguida– que demuestran la convicción unitaria que Reinaga tenía de la realidad boliviana: “Luego la Revolución India, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá en carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones una sola nación; de las dos Bolivias, *una sola Bolivia*.” (p. 169).

Este manifiesto ratifica los principios del acta de fundación, desarrollando algunas ideas políticas nuevas. Entre las más relevantes está la afirmación de que el PAN es “sustentación propia del campesinado boliviano”, el cual: “Por la primera vez en la historia participará en la escena y vida política de la Nación” debido al “derecho por la autodeterminación política de su clase.” Esa “autodeterminación” no es realmente clasista campesina, pues el “98% de los artesanos son ex-campesinos, el 100% de obreros fabriles y mineros son ex-campesinos, finalmente Campesinos y pueblerinos han dado el 99% de los mejores intelectuales en el país.” La palabra india o indio no parece en el manifiesto y es reemplazada conceptualmente por el término campesino. Así, cuando el Manifiesto afirma que el PAN es la primera expresión política del campesinado que aparece en Bolivia (Punto 1 del Manifiesto del Partido Agrario Nacional de Bolivia), se confirma que ese partido fue la manifestación política indianista primigenia en este país. El uso de la palabra *campesino* también nos remite a la fuerza que tuvo el discurso del MNR respecto a los indios y a como los fundadores del PAN estaban en los inicios de un cuestionamiento al orden social y a las formas de ser nombrados.

El manifiesto indica también que una de las razones históricas de su nacimiento fue el fracaso de los postulados de la Revolución del 9 de abril de 1952, conducida por el MNR:

“Que no obstante el triunfo de la revolución del 9 de abril hecha por los trabajadores fabriles y otros sectores de trabajadores y finalmente el triunfo hecha por los campesinos de Bolivia, hoy estamos siendo pagados con ingratitudes, engaños y falta de garantías para los dirigentes sindicales: del Campesinado, del Minero y de los Fabriles, que son encarcelados y perseguidos por la policía de la nueva rosca” (punto 3 del Manifiesto del Partido Agrario Nacional de Bolivia).

Ese fracaso hace parte de una continuidad histórica que lleva necesariamente a reflexionar sobre la naturaleza colonial de Bolivia: “De

norma nos ha servido en este caso el fracaso de los gobierno: GAMONALES (Aristócrata Feudal), de la Burguesía financiera y la traición de la clase media (Gobierno del M.N.R.) (punto 7 del Manifiesto del Partido Agrario Nacional de Bolivia).

Es interesante también el fundamento moral que el PAN reivindica: no ser ladrón, no ser mentiroso y no ser flojo (punto 6), que es, hasta nuestros días, exhibición del carácter ancestral que se otorga cualquier grupo cuando se reclama como portavoz o representante del indianismo en Bolivia; y la reivindicación de la religiosidad cristiana como constitutiva de un proyecto político indígena, tan ajena a la denostación posterior del cristianismo por parte de figuras como Fausto Reinaga y el mismo Constantino Lima. Leemos en el Punto 10 de este manifiesto:

“Los del P.A.N. consideramos a las verdaderas comuniones cristianas como factores esenciales para el alma del pueblo boliviano. Consideramos que las fuerzas espirituales son indispensables elementos en la elevación moral del pueblo boliviano.”

Los primeros balbuceos del indianismo, a través del PAN, nos llevan a algunas reflexiones. Primero sobre si se puede considerar al PAN o al Partido Indio de Bolivia (PIB), fundado por Fausto Reinaga (en posterior apartado tocaremos en detalle la fundación y características del PIB) como la referencia fundacional del desarrollo contemporáneo de los movimientos políticos indianistas y kataristas. Creemos que el PAN reúne las condiciones, no solo de data, sino también de proyección de personalidades militantes y de definición doctrinal, para ser considerado tal.

Para definir mejor esta afirmación es importante detenernos en un tema que parece baladí: ¿quién –Fausto Reinaga o Constantino Lima– fue el “maestro” y quién el “discípulo”?, pues ello revelará no necesariamente una jerarquía de poder intelectual, sino una primacía en la iniciativa política.

En un texto publicado en la Revista *Willka*¹⁰², Constantino Lima indica que “él [Fausto Reinaga] siempre dice ‘mi alumno a todo el mundo’, dice ‘mi alumno es Raymundo, José Ticona’. En mi caso es diferente. Él llegó a ser mi alumno aunque yo ni bachiller había terminado, él ya era todo un catedrático de la universidad y en allí eran sus alumnos los otros.”¹⁰³ Fausto Reinaga habría conocido a Constantino Lima después de la fundación del PAN. En las reuniones que ese grupo tenía en una casa en Obrajes y que duraron un año, Lima habría comunicado a Reinaga la ideología indianista: “entonces, cuando al último yo palmeé de su hombro, Fausto le dije: ‘ahora que tú conoces ya la doctrina ya no puedes estar escribiendo esos libros izquierdistas porque ya no te compete’.”¹⁰⁴

Lo anterior podría tomarse como una bravuconada, dado el prestigio y renombre que tiene Fausto Reinaga. Sin embargo, en otro documento¹⁰⁵, Lima da mayores precisiones sobre este caso. Reafirma que Fausto Reinaga fue “*su alumno*” (remarcado por el autor). Recuerda que fundó el PAN el 5 de noviembre de 1960, al cual califica de “Indianismo Comunitario de Ayllus”. Hasta ese momento él no conocía a Fausto Reinaga. Luego de más o menos seis meses de ese evento fundacional, tres de los firmantes del acta del PAN que eran también alumnos de Reinaga en la universidad, José Ticona, Raymundo Tambo y Juan Rosendo Condori, además de Macario Angles, que era estudiante de economía, le presentan a Fausto Reinaga. Fausto lo invita a visitar la casa de su hermana, en la zona Obrajes de La Paz. Allí se conocen personalmente y, después del almuerzo, conversan de política. Reinaga le habría informado su anterior pertenencia partidaria al PIR-PC y su actual adscripción al MNR. Lima, por su lado, le habría manifestado que

102 Pablo Mamani. “Entrevistas a los luchadores kataristas e indianistas”. En: *Revista Willka*, año 5, n° 5, El Alto, Bolivia, 2012.

103 Pablo Mamani, op. cit., p. 135.

104 Pablo Mamani, op. cit., p. 135.

105 Apu Mallku Dr. Constantino Lima Chavez= Takir Mamani Larkha, “Una aclaración necesaria respecto a Fausto Reynaga”, El Alto, enero de 2011, fotocopia.

no tuvo militancia previa, ya que por un escarmiento racista que sufrió a los ocho años, “crecí en plena rebeldía contra los de derecha e izquierda.”¹⁰⁶ Según Constantino Lima, a Fausto Reinaga le habría extrañado su radicalidad.

Siguiendo el relato de Constantino Lima en la Revista *Willka*, digamos que después de cenar Reinaga le propuso reunirse todos los domingos. Lima aceptó, contento, la invitación. Él escribe: “la invitación me cayó de perillas por que los domingos ya tengo desayuno, almuerzo y cena a la manga”. Durante un año, casi todos los domingos, Fausto y Constantino discutirían sobre doctrina. En ese lapso Fausto tenía aún “doctrinas occidentales”. Luego de un año de este tipo de relación, al poner fin a esas charlas Constantino se habría despedido diciéndole: “ahora conoces la doctrina, tú tienes posibilidades económicas y desde ahora escribirás textos indianistas.”

Sea cual sea la verdad de la inicial relación, es seguro que no se puede entender la evolución del pensamiento de Fausto Reinaga sin la intervención de Constantino Lima; pero es también indudable que hubo un mutuo enriquecimiento entre el campesino migrante, militante de 28 años, “apenas terminando bachiller”, y el escritor 23 años mayor que él, intelectual y docente universitario. Reinaga iniciaba ya su ruptura con el marxismo y el nacionalismo revolucionario, y es verosímil que las opiniones de Constantino y su práctica política le hayan sido de importancia en el posterior desarrollo de sus ideas. Si consideramos el hecho político como un fenómeno que incluye y trasciende a las personalidades, así sean sus fundadoras, y a sus pensamientos, es innegable que el PAN puede ser considerado legítimamente como la referencia fundacional del desarrollo contemporáneo de los movimientos políticos indianistas y kataristas.

106 “En las inmediaciones de esa comunidad [Rosario, en la provincia Pacajes], en 1941, en el camino hacia el poblado de Calacoto, un q’ara se enoja porque una india aymara le estorba el paso, la insulta y finalmente la aleja de una patada en el trasero. Un niño, el hijo de esa india, observa, pasmado, lo que sucede. Ese niño, Constantino Lima Chávez, no lograría borrar de su mente esas imágenes” (Pedro Portugal Mollinedo. “Memorias de un luchador indianista”. En: Periódico *Pukara*, año 3, número 32, del 7 de junio al 7 de julio de 2008, La Paz, página 6.)

Pero también surge una interrogante básica: ¿Quién redactó el documento de fundación del PAN? Lima no da precisiones al respecto. Empero, la importancia de esta pregunta es grande, pues el contenido de tal documento evidencia que el redactor fue alguien que sabía de historia y tenía fuerte influencia del indigenismo. También resalta el ordenamiento del documento, lo que hace ver que su redactor era alguien con experiencia en la elaboración de documentos de esa índole.

En su autobiografía, Fausto Reinaga se atribuye la autoría del documento fundador del PAN. Uno de los iniciadores de este partido y firmante de sus documentos nacientes fue José Ticona. Fausto señala: “Ticona se sintió con derechos para ser presidente de Bolivia. Con este propósito buscó y agrupó a sus ex alumnos y amigos indios. Acordaron fundar el ‘Partido Agrario Nacional’ (PAN). El acta de fundación yo lo redacté en un castellano rimbombante y culterano, tal cual exigía la misteriosa comisión que visitó mi choza.”¹⁰⁷

Si esa afirmación es exacta, confirmaría que Reinaga fue ajeno a la estructuración del PAN y su participación se habría restringido a redactar alguno de sus documentos fundadores. Incluso esta última aseveración (Fausto Reinaga como redactor del Acta de Fundación del PAN) no puede ser enteramente admitida sin confrontarla con otras fuentes, pues Fausto Reinaga en sus afirmaciones muestra un particular concepto sobre la verdad de algunos acontecimientos, tal como lo veremos en el capítulo dedicado a su persona.

De todas maneras –como veremos también posteriormente– ambas personas (Constantino Lima y Fausto Reinaga) influirían en el futuro del movimiento indianista y katarista con una relación intensa en sus inicios, y calamitosa y de ruptura en sus postrimerías.

Otra reflexión a la que nos conduce la fundación del PAN es la relatividad de los datos que sobre él se tienen y lo que ello puede significar.

107 Fausto Reinaga, *Mi vida*, Fundación Amaútica Fausto Reinaga, La Paz, 2014.

La historia y sociología boliviana son en gran manera reflejo de las contradicciones que tensionan nuestra realidad social. En sociedades escindidas como la boliviana, la comprensión de una parte de esta población es deformada, negada o censurada por la otra. En el tema que nos preocupa, los intelectuales oficiales (sean de derecha o de izquierda) han censurado todo aquello que les incomoda o que pone en riesgo su identidad o sus comunes convicciones íntimas: los trabajos sobre el indianismo y katarismo son escasos y, generalmente, tendenciosos. En ese panorama el documento es valiosísimo, pues de no ser así se cuenta solamente con el testimonio oral de los sobrevivientes. Y, contrariamente a lo que opina la posmoderna valoración de la “historia oral”, el testimonio personal –sobre todo si lo separa bastante tiempo de los acontecimientos que relata–, es de lo más frágil y tendencioso que pueda haber.

Es comprensible, aunque no justificable, que un sector deforme o silencie la realidad de otro con el que está en pugna, como sucede generalmente en Bolivia; pero es menos comprensible que sea que suceda ese fenómeno al interior de un sector. En el tema que nos ocupa, una de las pocas fuentes existentes para indagar sobre el PAN son los testimonios de Constantino Lima; sin embargo, existen contradicciones en esa fuente que no pueden achacarse necesariamente a la inconsistencia de su memoria. Así, refiriéndose a la fundación del PAN, Constantino Lima habitualmente señala que lo que esa sigla significa es Partido Autóctono Nacional y no Partido Agrario Nacional¹⁰⁸. Empero, en la entrevista publicada en la Revista Willka admite que se trataba de Partido Agrario Nacional, sin abandonar la idea de que en realidad era Partido Autóctono Nacional y desarrollando para ello una enrevesada y equívoca explicación: En

108 Basándose en este testimonio muchos investigadores indican que el 5 de noviembre de 1960 se fundó el Partido Autóctono Nacional, que en realidad no existió. Es el caso, por ejemplo, de lo afirmado por Diego Pacheco en su obra citada, y de la investigadora aymara Marina Ari en su trabajo: *CHITAKOLLA: semillero de indianismo y katarismo*. Ponencia en el I Congreso Multidisciplinario de la Carrera de Historia de la UMSA, jueves 16 de septiembre de 2014, así como de Ayar Quispe en su libro, ya citado, *Indianismo-katarismo*.

el documento fundacional la palabra *Agrario* habría reemplazado a *Autóctono* porque habría habido entre ellos “un mestizo. Él siempre quería decir ‘Agrario’ nomás; bueno en el documento ha entrado Agrario.”¹⁰⁹ Indica también, por otro lado, que los fundadores habrían sido 22 personas, de las cuales 14 firmaron el acta. Constatando el documento, sin embargo, se evidencia la existencia de solo 20 fundadores, de los cuales 14 firmaron la misma.

Este parece ser un caso de reinterpretación de la historia no por parte de un observador, sino del mismo protagonista de los acontecimientos; una manera –quizás– de reaccionar ante las contrariedades producidas por las diferencias entre lo que se asumía en un inicio y lo que se defendió después.

Esto nos parece verosímil, pues la historia del movimiento indianista y katarista se asimila a un caso de involución en la que se parte de enunciados y principios teóricamente comprensibles aunque no sean generalmente aceptados, así como también de diagnósticos descarnados pero ciertos de la sociedad boliviana, para culminar en poses defensivas caracterizadas por un empobrecimiento conceptual y un anquilosamiento operativo. Es como si solo en sus inicios se desplegasen sus componentes más lúcidos y prometedores, para luego, de manera progresiva e ineluctable, dar paso a sus componentes más aviesos e inoperantes.

Esto se puede constatar no solo en el desenvolvimiento general de esta corriente, sino particularmente en el transcurso específico de una de sus manifestaciones más significativas y simbólicas, el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA).

109 Pablo Mamani, op. cit., p. 134.

5. PIK, PIAK Y PIB

No existe todavía una cronología establecida con elementos sólidos que le dé un carácter definitivo e irrefutable al orden en la creación de los distintos partidos y movimientos indianistas y kataristas, que pulularon sobre todo en la década de los ochenta. La parte más oscura de esta historia se dio después de la fundación del PAN, aunque también la historia de esta organización tiene que esclarecerse. Después del PAN surgen otras iniciativas, en las que algunos de los fundadores de la primera organización indiana tendrán algo o mucho que ver.

Empecemos nuestro análisis sobre el Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK), a partir de la versión de Fausto Reinaga. Según él, el PIAK fue creado en 1962, diez años después de la “Revolución Nacional”. Este partido “se fundó en Tiwanaku; y el acta de fundación se firmó en el Santuario de Peñas.”¹¹⁰ El lugar escogido para la fundación, por un lado y el lugar escogido para la firma del acta de fundación, por otro lado, son muy simbólicos.

El que se firme el acta en Peñas devela el interés y esfuerzo por establecer un sentido de continuidad entre la lucha del PIAK y la de Tupak Katari, como veremos más adelante. En contrapartida, que se elija a Tiwanaku para fundar el partido tal vez tenga que ver, en alguna medida, con el ideario sobre el origen de la nación boliviana, pro-

110 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, 1970, p. 105.

movido por el MNR desde el Estado, ideario en el que se presenta tal lugar como cuna de la nación y obra de la “raza” aymara. Esta idea parece haber sido tomada muy en serio por quienes formaron el Partido Indio de Aymaras y Keswas. Es importante tener en cuenta que hasta ahora se cuestiona el “andino-centrismo” en Bolivia, pues la imagen que del país se fue construyendo a través del discurso del nacionalismo revolucionario remitía Bolivia al paisaje altiplánico, a los mitos andinos, a las ruinas de Tiwanaku, a la imagen de algún indiecito vistiendo poncho y tocando quena, las más de las veces acompañado de una llama. En general, el indio y su cultura fueron presentados como el glorioso pasado de la nación boliviana; una imagen de postal que fue profusamente exportada. Sin embargo, este andino-centrismo no fue producido por los indios que habitaban y habitan en los Andes. El hecho de que el PIAK se funde en Tiwanaku parece retomar ese estereotipo ideológico, pero dándole legitimidad, al cambiar la imagen turística del indio y sus ruinas, por la del sujeto político que se organiza para luchar en lo que se considera un lugar sagrado.

En los fragmentos que Reinaga ofrece del documento de fundación del PIAK se encuentran asuntos muy llamativos:

“En Peñas, a horas doce del día quince de noviembre de mil novecientos sesenta y dos, en el mismo sitio, en que hace 181 años atrás (15 de noviembre de 1781) fue descuartizado TUPAC KATARI; juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objeto y fin fundamos el PARTIDO INDIO DE AYMARAS Y KESWAS (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico que, derrotando a nuestro enemigo secular: el cholaje... hará el milagro del renacimiento de la cultura kollainkaika, la que asimilando intususcceptivamente la heredad universal y humanista, abrirá todas las posibilidades de la ingénita potencia de nuestra sangre y de nuestro espíritu, para el bien de la patria del Kollasuyu, de América y el mundo” ¹¹¹

111 Ibid.

Resalta que en el documento citado se hace referencia a la fecha del descuartizamiento de Katari, lo que tiene relación con el lugar escogido para la firma del acta, y se jura “vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india”. Tanto la fecha y el lugar escogidos son elementos que apuntan a mostrar que hay una lucha que quedó trunca, que no se resolvió positivamente y que debe ser plenamente ejecutada: “la liberación de la raza india”. Katari es tomado como el principal referente, por lo que el lugar en el que fue descuartizado es elegido como punto de partida, o mejor dicho, de reinicio de la misma lucha por parte del PIAK. Es resaltable que en el PIAK se encuentre ya la centralidad de Katari como referente de una lucha que es asumida como algo heredado por el partido, y que será el sello distintivo del indianismo katarista.

Se plantea también la idea del “renacimiento de la cultura kollinkaika”, lo que implica plantear al PIAK como el ente mediador que hará posible el renacer de lo “propio”, centrándolo así en el tema de la identidad cultural. El asunto de la cultura es importante; a partir de ella se trata de establecer lo cual da coherencia a un grupo y mediante lo cual llega a ser comunidad o nación, lo que justifica su unidad. Además, la idea de renacimiento parece presentar al PIAK como la partera del fenómeno, el que debería viabilizar que algo que se supone murió naciera nuevamente, pero no simplemente como repetición, sino como innovación, asimilando la “heredad universal y humanista”, con el claro objetivo de abrir “las posibilidades de la ingénita potencia de nuestra sangre y de nuestro espíritu”. Esta asimilación debería darse “intusceptivamente”, lo que no queda claro qué quiere decir, por ser una palabra muy rebuscada¹¹², que por tanto juega un papel ornamental, salvo –quizás– para quien redactó el documento.

112 Un diccionario de común uso define a *intuscepción* como un término en las ciencias biológicas que señala a un tipo “de crecimiento de un ser vivo en el que hay un depósito de sustancias nuevas junto a las ya existentes, con lo que se logra un aumento de masa”. (Larousse, 2002).

En otro fragmento del acta de fundación del PIAK encontramos lo siguiente: “ante las lágrimas de dolor sangrante del martirologio y genocidio de millones de millones de nuestros antepasados; ante el bárbaro descuartizamiento por cuatro caballos del Mártir de nuestra Libertad: TUPAC KATARI; de rodillas y con nuestra propia sangre firmamos y rubricamos el Acta de Fundación del PIAK, que es la piedra angular de la reconquista de nuestra libertad y de nuestra Patria: la Patria del indio y para el indio.”¹¹³

Además de la referencia al dolor, al martirologio y al genocidio de “millones de millones de nuestros antepasados” (lo que está relacionado con la idea de “500 años de sometimiento”), es muy llamativo que se reitere el nombre de guerra de Julián Apaza, insistiendo en el lugar central que esta figura tiene en el discurso indianista como “Mártir de nuestra Libertad”. El lugar de Tupak Katari en el discurso es muy importante, pues el indianismo nace vivificando a este líder aymara y su nombre será tomado como un grito de guerra en tiempos en los que la mayoría de los aymaras nada o poco sabían del mismo, pues esa “memoria larga” sobre la que escriben muchos autores no existe. El uso de este nombre será un aspecto común a varias organizaciones, ya sean indianistas o kataristas. Las referencias a los sufrimientos y a la muerte de Katari se plantean de un modo tal que parecen formar parte de un ritual casi religioso, siendo el acto mismo de firmar el acta una especie de ofrenda de sangre para garantizar la realización del objetivo del partido.

En definitiva, lo que se plantea el PIAK en su acta de fundación es el tema del poder, siendo la democracia o la revolución, para él, vías alternativas para alcanzarlo: “La meta del PIAK es el Poder. El Poder, por la razón democrática y por la fuerza revolucionaria”. Este planteamiento no es descabellado ni novedoso. Lo importante es el hecho de que lo haga un partido indio.

113 Fausto Reinaga, *op. cit.*

El PIAK emite su primer documento público el 1° de enero de 1963, a casi dos meses de su fundación. Este se titula de la siguiente manera: “El Partido Indio de Aymaras y Keswuas al pueblo de Bolivia”. Este documento lleva las firmas de Rosendo Condori, quien fue fundador del PAN, y de Tania Cruz, la única mujer que figura en los documentos fundadores de una organización indianista. Hay que tomar en cuenta que en esa época la moda del “chacha-warmi”, que empezó en los años de la década de los ochenta, era algo todavía desconocido. Ambas personas, Rosendo Condori y Tania Cruz, figuran como miembros del Comité Ejecutivo Central del PIAK. Resalta que en el documento se plantea la idea de salvar la patria “con el propio trabajo y el propio pensamiento, resucitando el legendario: Ama Súa, Ama Khella, Ama Llulla de los Inkas.”¹¹⁴ En otro documento de 1964 se encuentran otras ideas que, como las ya citadas, marcarán el sentido identitario del indianismo: “Al indio esclavo y apátrida la Revolución India le dará una patria, pero sobre todo le dará el Poder, para rehacer en el viejo Kollasuyu una sociedad justa y libre”. No está demás puntualizar que se ve a Bolivia como “el viejo Kollasuyu”, entendiendo que entre Bolivia y el Kollasuyu habría un sentido de continuidad. Esta forma de entender Bolivia en los inicios del indianismo contrasta con la forma que años después se dará entre los grupos indianistas, para los cuales Bolivia y el Kollasuyu son antagónicos.

En 1965, a doce años de que fuera promulgado el decreto de Reforma Agraria, el PIAK publicó un manifiesto titulado “a los indios de Bolivia”, el cual está firmado por Raymundo Tambo y Rosendo Condori, dos fundadores del PAN. En este documento resaltan los dos primeros puntos:

“1° Que la Reforma Agraria para los indios debe y tiene que ser la total liberación de su raza;

114 *Ibid.*, p. 106.

“2° Ningún partido del cholaje boliviano tiene capacidad conciencia y voluntad para dar libertad al indio. La liberación del indio será obra del mismo indio.”¹¹⁵

Se ve a la reforma agraria, por una parte, como inconclusa y a la vez como un proceso con potencialidad, pues se remarca lo que debe y tiene que ser. Por otra parte, se apunta específicamente al indio como sujeto de su propia liberación. Lo que se plantea es que el proyecto del MNR no logra hacer, por medio de la reforma agraria, lo que debería. Por ello se afirma que “ningún partido del cholaje boliviano tiene capacidad conciencia y voluntad para dar libertad al indio”. Además de los aspectos simbólicos, religiosos, las referencias al dolor y sometimiento desde la colonización y al líder aymara Tupaj Katari, debe llamar la atención que se aluda a la reforma agraria, lo que conduce a pensar que la frustración de la misma fue un condicionante de mucho peso en la formación del indianismo.

Se debe resaltar que los documentos del PIAK incluyen muchos de los aspectos discursivos y simbólicos que dan cuerpo al discurso indianista. Esos aspectos también se encuentran en el PAN. De hecho, no hay grandes diferencias entre el documento del PAN y el del PIAK; son más las similitudes. Esto tal vez tenga que ver con el hecho de que quienes redactaron los documentos de estos partidos tenían influencias comunes, del indigenismo que frecuentemente se manifestaba en los literatos y estudiosos bolivianos. Otro asunto interesante es que en los fragmentos del documento del PIAK que nos ofrece Reinaga no se halla la idea de “socialismo inkaico” ni las declaraciones antioccidentales que se encuentran en su libro “La Revolución India”.

Los elementos más importantes de los materiales que Reinaga ofrece sobre el PIAK son: la importancia de Tiwanaku como lugar sagrado para fundar el partido; la firma del acta de fundación en Peñas, donde Katari fue descuartizado; las referencias al genocidio;

115 *Ibid.*, p. 107.

la reivindicación del ama sua, ama llulla y ama khella, además de la idea de revolución india y de proseguir con la lucha de Tupak Katari. Todo esto ha configurado muchísimo de la “identidad” de los movimientos indígenas hasta el presente. Pero también es de suma importancia que se aluda a la reforma agraria.

Al parecer el nombre del partido sufrió cierta inestabilidad, lo que será analizado con más detalle adelante, pues en el libro de Fausto Reinaga *El indio y el cholaje boliviano*, publicado en abril de 1964, en su portada se lee “Ediciones PIAKK (Partido Indio de Aymaras y Keswas del Kollasuyu-Bolivia). Teniendo en cuenta que en esta corriente del indianismo se entiende que hay relación de continuidad entre Bolivia y el “viejo Kollasuyu”, no es de extrañar que se coloquen juntos tales nombres, pero parece también evidenciarse que el nombre PIAK podía cambiar, posiblemente porque la organización tampoco era estable.

El 8 de julio de 1966, el PIAK cambió de nombre por el de Partido Indio de Bolivia (PIB) y el Comité Ejecutivo Central quedó conformado de la siguiente manera: Secretario General, Raymundo Tambo; Secretario de Relaciones, Rosendo Condori; Secretario de Prensa y Propaganda, Claudio Payi; Secretario de Organización, Manuel A. Suca; Secretario de Hacienda, Armando Choque; Secretaria de Vinculación Femenina. Tania Cruz (reaparece la única mujer entre los indianistas de esa época y de la que no se sabe casi nada); Secretario de Actas, Walter Torres.¹¹⁶

Cabe mencionar que los libros que Fausto Reinaga publica desde 1964 son presentados como publicaciones del PIAKK, y los siguientes libros como publicaciones del PIB. No se sabe que el PIB haya publicado trabajos de otros miembros del partido, lo que parece mostrar la exclusividad intelectual de la que Reinaga gozaba en tal organización o, quizás, que tal organización solo era el nombre institucional bajo el cual Reinaga actuaba.

116 Ver *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* de Fausto Reinaga, p. 107.

La versión que Reinaga ofrece plantea problemas en la relación entre el PIAK y el PIB, y además no hace referencia alguna al PAN. Téngase en cuenta que, como ya se señaló, todavía no se ha elaborado una relación cronológica irrefutable sobre el orden en la creación de los distintos partidos y movimientos indianistas y kataristas, y que siendo poca la información sobre estos movimientos de los años 60, el asunto que todavía por aclarar.

Diego Pacheco, en el cuadro 1 de un trabajo suyo¹¹⁷, propone un diagrama según el cual el Partido Indio de Bolivia –fundado en 1962– estaría en el origen de la organización política indianista katarista, y todos los demás grupos serían desprendimientos de ese partido¹¹⁸, lo cual –como acabamos de comprobar en el anterior apartado– es absolutamente falso. La confusión de Pacheco es aún más evidente cuando pone a las siguientes organizaciones: PIK, PIAK, PIB, PI, como simples denominaciones sustitutivas del PIB. A partir de ahí, todos los cuadros que publica, mediante los cuales quiere generar modelos de interpretación del indianismo, son puras galimatías.

Si bien no se dispone de abundante material sobre los primeros movimientos indianistas de los años 60, se pueden encontrar algunas pistas para entender qué pasó entre el nacimiento del PAN, la formación de otras organizaciones como el PIAK y la constitución del MITKA. El trabajo de Diego Pacheco es abundante en fuentes, lo que nos brinda valiosa información. Para dilucidar qué es lo que sucedió una vez constituido el PAN, Pacheco reproduce afirmaciones de Constantino Lima en relación a los problemas encontrados después de la constitución de ese partido:

“El surgimiento no es una taza de leche. Los partidos de derecha y de izquierda están celosos del acontecer indio, e inician las acostumbradas tareas de destrucción calificándonos de la más absurda ingenuidad, consecuentemente surgen problemas con el PAN, aparece el

117 Diego Pacheco. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Hisbol/MUSEF, La Paz. 1989. págs. 22, 23.

118 Pacheco indica también: “El Partido Indio de Bolivia constituye históricamente la fracción más antigua del indianismo en nuestro país.” (op. cit., p. 34). ¿Cómo lo que origina puede ser “fracción” de lo que es originado?

PIK, PIAK y PIB, mi persona se mantiene en el PAN, hasta que en 1968 estamos reunificados con el MNTK, Movimiento Nacional Tupac Katari; en los primeros meses del 75, como consecuencia de haberme conocido en la prisión, se integran Luciano Tapia, Jaime Apaza y otros (15 años después).¹¹⁹

El panorama que ilustra Lima es bastante creíble, pues obedece a una realidad que –veremos en otro capítulo– es lamentablemente común en los partidos indianistas y kataristas: luego de un hecho fundacional surgen contradicciones, desprendimientos y divisiones que culminan inevitablemente en siglas nuevas, que tienen la pretensión de ser grupos organizados y no son la expresión de grupos ya constituidos. El tema es más fácil de verificar en lo que pasó después del MITKA y del MRTK, pues disponemos de mayor documentación primaria. Creemos, sin embargo, que es legítimo usar estos sucesos como orientación de lo que ocurrió antes. Así, por ejemplo, comentando el significado de la posterior fundación del MITKA, Constantino Lima indica:

“Hemos organizado [el MITKA, antes de su Congreso fundacional] haciendo desaparecer el PAN (Partido Agrario Nacional), PIK (Partido Indio de Kollasuyu), PIAK (Partido Indio de Aymaras y Kechuas), PIB (Partido Indio de Bolivia), todo eso hemos juntado con Fausto Reinaga, más el Movimiento Nacional Tupac Katari, MNTK (...) Cuando entré a la prisión en 1972 y cuando salí a los dos años se esfumó todo, todos los hermanos se han perdido.”¹²⁰

Lo que da a entender: 1) Que, todos esos grupos políticos existían en esos momentos independientemente el uno del otro; luego, mal podía haber una sucesión del PIK al PIB, o ser estos distintos nombre de una misma organización, como indica Diego Pacheco

119 Diego Pacheco, *op. cit.*, p. 35.

120 Pablo Mamani, *op. cit.*, p. 136.

(siguiendo en ello la interpretación de Fausto Reinaga); 2) que en esos momentos Constantino Lima trabajaba coordinadamente con Fausto Reinaga, ya no solo en las discusiones ideológicas, sino en la organización política, lo que no será el caso cuando se funde el MITKA en la Ciudad de las Piedras; 3) que todas esas iniciativas caducan prematuramente a consecuencia del golpe de Banzer en 1971, cuando Constantino entra en prisión.

La interpretación que tenemos es que el PAN fue el organismo primigenio que tempranamente colapsó, originando nuevas organizaciones que, en el fondo, no son sino la sigla que enarbolan personalidades descontentas (por diversos motivos) con la organización madre. Esta situación no concluyó en la anulación de la corriente indianista gracias al empecinamiento de dos personalidades: Constantino Lima y Fausto Reinaga (podría añadirse también a Raymundo Tambo, pero su prematura muerte truncó el claro liderazgo que ejercía en el indianismo). Esas dos personas eran confluentes en determinados momentos y discordantes en otros.

La idea de la creación del PIK y del PIAK como divergencias del PAN está corroborada por la siguiente afirmación de Constantino Lima:

“Uno de los más importantes [fundadores del PAN] era Felipe Flores, dirigente campesino, así que muchos que no estoy pudiendo recordar, esos fuimos. Yo considero como la primera plana a todos ellos; después hubo un poco de dificultades en esto, no dificultad en sí, pero ha habido una especie de emoción, el otro organiza un organismo político que se llama PIQ, Partido Indios del Qollasuyu [sic], José Ticona estaba liderizando eso; después el otro llegó a ser PIAK, Partido de Indios Aymaras y Quechuas [sic], el mismo Ticona ha ido modificando; nosotros seguíamos con el PAN. Después sobre eso viene Fausto Reinaga en 1962, forma el PIB (Partido Indio de Bolivia).”¹²¹

Ahora bien, si el PIAK es anterior y diferente al PIB y si éste se funda en 1962, ¿cómo entender la afirmación de Fausto Reinaga de que el

121 Pablo Mamani, *op. cit.*, p. 135.

PIB se funda también como PIAK el 15 de noviembre de 1962?

Previamente, cuando Reinaga se refiere al PIB en su libro *La Revolución India*, siempre lo presenta como tarea a cumplir o como deber de quien lee su libro. Así escribe: “[El deber del indio es] liberar al indio; formar su Partido (PIB) y conducirlo al poder. El Poder para resolver la cuestión de esta República que, en manos del cholaje –día que pasa– se hunde en el abismo.”¹²² “Es hora de que el indio tome, a través de su partido (PIB), el poder, y haga de Bolivia una Nación con conciencia de sí y para sí...”¹²³ “La persona que sufraga, la persona que vota tiene derecho a **organizar su partido**; puede organizar **su Partido Político** [las negritas son de Reinaga]. Al indio ahora nada ni nadie le puede impedir el hacer su partido político. El PARTIDO INDIO DE BOLIVIA (PIB) por ley gozará de todos los derechos y garantías...”¹²⁴

¿Es el PIB sobre todo un expediente literario, un proyecto que nunca se ejecutó cabalmente? Es difícil dar respuesta a ello basándonos únicamente en los escritos de Reinaga; es como querer aseverar la bondad de alguien a partir únicamente de su propia alegación de que es bueno. Para afirmar la primacía del PIB en el desarrollo político posterior, Reinaga da a entender que el PIAK era otro nombre del PIB, el nombre con el que habría nacido originalmente. En nuestra opinión, Reinaga recurre a los mismos mecanismos explicativos retrospectivos que encontramos en Constantino Lima. Es decir, para justificar hechos posteriores, se tiende a alterar la realidad de los acontecimientos previos.

En la página 362 de su libro *La Revolución India*, Fausto Reinaga indica la “superioridad” del manifiesto del PIB respecto al Manifiesto Comunista, pues éste solo trataría de antagonismos de clase al interior de la civilización occidental, mientras que “el manifiesto del PIB, plantea la Revolución India contra la “civilización” occidental”. Reinaga

122 Fausto Reinaga, op. cit., p. 71.

123 Op. cit., p. 123.

124 Op. cit., p. 338.

aprovecha esa declaración para hablar sobre el nacimiento del PIB e, incidentalmente, sobre el PIAK, y lo hace a través de una nota aclaratoria de ese párrafo. En esa nota reproduce lo que sería el “Acta de la Fundación del Partido”, de la cual ya citamos varios fragmentos.

En el acta misma no se habla para nada del PIB y únicamente del PIAK; además, y esto no debe pasar inadvertido, no se indica los nombres de los firmantes. Inmediatamente después, Reinaga reproduce lo que sería la “Fórmula de juramento”, en la que se aparece la sigla PIB: “–Si así lo haces [si cumples el juramento] los Dioses de la raza, el CEC del Partido te premien y si traicionas, el Inti y la Pachamama, los Manes de los Mártires y la Justicia del PIB te castiguen quitándote la vida. –Amén.”¹²⁵ Es decir que el acta lleva el nombre del PIAK, pero el juramento se lo hace con la sigla PIB, lo que muestra cierta incoherencia en la historia del PIAK que Reinaga presenta.

Para mayor sorpresa aun, en seguida se transcribe “el primer documento público” del nuevo partido, de fecha 1 de enero de 1963, en el que nuevamente no hay nada de PIB y sí de PIAK: “El PIAK no es un partido más en la epidemia de las minifundización política del país, no. El PIAK es la marcha soberbia y grandiosa de la raza india; el único que lleva en el alma y la sangre a la Patria.”¹²⁶

El asunto al mismo tiempo se clarifica y se enturbia cuando leemos más abajo que: “En 1966 (8 de julio) el partido tomó definitivamente el nombre de PARTIDO INDIO DE BOLIVIA (PIB).”¹²⁷ El que se afirme que “el partido tomó definitivamente el nombre” de PIB, parece expresar que no había estabilidad en la organización, por lo menos en lo que a su nombre se refiere, aspecto muy importante de cualquier partido. Es llamativo que Reinaga coloque la lista de la nueva conformación directiva del PIB, pero que cuando transcribe parte del acta de fundación del PIAK omita los nombres de los fun-

125 Fausto Reinaga, op. cit., p. 483.

126 Documento del Comité Ejecutivo Central del PIAK (CEC). En: *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, ediciones PIB, enero 1970, p. 106. Firman ese documento Rosendo Condori y Tania Cruz.

127 Fausto Reinaga, op. cit., p. 484.

dadores, como tratando de evitar algo que lo incomodara o que perjudicara la versión que él tenía del PIAK. Es de hacer notar, además, que Reinaga fecha el prefacio del Manifiesto del Partido Indio, el 15 de noviembre de 1969, y el texto del manifiesto mismo, el 29 de agosto de 1969.¹²⁸

Para tratar de aclarar la relación entre el PAN, el PIAK y Fausto Reinaga, vale la pena resaltar que, en 1957, Fausto participó en el IV Congreso de la Federación Sindical Mundial, evento realizado en la República Democrática de Alemania, en el que se le invitó a visitar la URSS. Su inesperado paso por la Unión Soviética es muy importante, pues será entonces que se desencantará del proyecto socialista y vivirá una “crisis de conciencia”, lo que lo obligará a rehacerse ideológicamente; aunque este *rehacerse* no será un empezar de cero, sino la clarificación de elementos que estaban ya contenidos en sus obras consideradas “marxistas”, pero que no tenían la centralidad que adquirirían en su etapa indianista. Es plausible que esa centralidad haya resultado de su relación con una nueva generación de aymaras que estaban incursionando en la vida política.

No hay que perder de vista que entre el viaje que hace por la Unión Soviética y la fundación del Partido Indio de Aymaras Keswas hay como 5 años de distancia. Es decir, que entre la erosión que sufre su fe por el socialismo, tras su visita a la Unión Soviética, y la fundación del PIAK, que es ya una apuesta por la lucha india, hay un periodo en el que debieron darse hechos que llevaron a Reinaga a “indianizar” su perspectiva ideológica. A decir de Hilda Reinaga, es en ese periodo –aunque la sobrina de Fausto no precisa el año– en el que Fausto conoce a un par de aymaras que llevaban en mano el libro de su autoría *Tierra y libertad*: “profundiza con ellos el ‘problema del indio’; uno de estos aymaras era Raymundo Tambo, que más tarde llega a ser vicepresidente del... PIAK.”¹²⁹

128 Fausto Reinaga, op. cit., págs. 391 y 447.

129 Hilda Reinaga, *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, Ediciones Mallki, AP Impresores, El Alto, 2004, p. 11.

Además de la decepción que sufrió tras conocer lo que era el “socialismo real”, el hecho de conocer a una generación de aymaras inquietos por la política pudo ser algo que inclinó a Reinaga a pensar en el indio como sujeto político. Hay que considerar que Fausto Reinaga conoce a Constantino Lima por medio de Raymundo Tambo, al poco tiempo de la fundación del PAN, organización de la que el mismo Tambo formaba parte. El hecho de que Reinaga conozca, en su “crisis de conciencia”, a jóvenes aymaras que habían formado un partido debió causar algún impacto en él. Sin embargo, al parecer, el PAN como organización no debió convencerlo o no buscó vincularse a él, pero el hecho de la politización de los aymaras probablemente determinó su cambio ideológico. Quizá Reinaga no integró el PAN porque no era conocido por todos los miembros fundadores de esa organización. Posteriormente, el hecho de que Reinaga era mayor que ellos, profesional, y tenía cierta trayectoria política, pesó en él para impulsarlo a constituir su propio partido.

No es menos llamativo que Raymundo Tambo y Rosendo Condori, quienes fueran parte del PAN, dejaran tal organización y se vincularan al PIAK. Al parecer el PAN se dividió con la formación del PIAK. Un testimonio de Walter Reinaga nos da una pista sobre este asunto y sobre la relación entre esa nueva generación de aymaras y Fausto Reinaga, que sostuvieron reuniones. Walter Reynaga recuerda que cuando tenía más o menos 14 o 15 años, un dirigente de la zona donde vivía, detrás del cementerio, que apellidaba Calle y que era también dirigente de las juventudes del MNR de aquella zona, lo invitó a una reunión con Fausto Reinaga, reunión que se llevó a cabo en la zona de Tembladerani. Walter indica sobre esta reunión:

“Estaban reunidos el Fausto, Constantino Lima y toda esa tanda de gente... Y al parecer el Fausto les había encargado... a estos jóvenes, Constantino Lima y compañía, hacer el documento del partido, el programa del partido y fundar en esa reunión el partido. Habían hecho el documento... Fausto lo lee y ahí les dijo: ‘este es un trabajo escolar... cómo esto va ser documento de un partido’. Y el Fausto era

un tipo bien directo. Se calentó el Constantino Lima, se calentaron los otros: ‘que cosa quiere este doctor’. Y se hizo talco la reunión.”¹³⁰

Para tratar de ubicar el tiempo en el que se desarrolló aquella reunión hay que tener en cuenta que Walter Reynaga nació en 1947; en 1960, cuando se funda el PAN, Walter tenía 13 años y cuando se funda el PIAK, en 1962, tenía 15 años. Al parecer Walter Reynaga, sobrino de Fausto, recuerda una reunión que corresponde a la formación del PIAK y en la que estaba Constantino Lima “y toda esa tanda de gente”. Podría ser que ya estaban entablando relaciones tanto Constantino Lima como Raymundo Tambo con Fausto Reinaga, tratando de organizar algo con él, y que las exigencias y el carácter de éste fueran factores para que Lima desechara esa posibilidad. El testimonio de Walter Reynaga es revelador cuando menciona que luego de que Fausto Reinaga leyera el documento preparado por quienes estuvieron en aquella reunión: “Se calentó el Constantino Lima, se calentaron los otros: ‘que cosa quiere este doctor’. Y se hizo talco la reunión”.

El relato de Walter Reynaga nos plantea otro problema, el cual tiene que ver con un asunto muy importante: los documentos y su autoría. Fausto Reinaga se mostró molesto por la calidad “escolar” del trabajo hecho por “Lima y compañía”. Si consideramos que el documento del PAN tiene coherencia, y que muestra que quien lo redactó tenía conocimiento de aspectos de historia y elementos de orden en los argumentos, concluimos que ese documento no fue “escolar”, descartando así a Constantino Lima como el autor del mismo. Por otro lado, el documento del PAN en muchos aspectos coincide con el acta del PIAK. ¿Estaba presente el autor del documento del PAN en la reunión que menciona Walter Reynaga? Al parecer no estuvo presente, lo que obliga a preguntarnos nuevamente: ¿Quién redactó al acta de fundación del PAN? ¿Fue aquel

130 Entrevista a Walter Reynaga, jueves 11 de septiembre del 2014, oficinas de *Pukara*.

“mestizo” que, según Lima, logró imponer la palabra *agrario* en la fundación del PAN?

Recordemos que en el anterior capítulo ya indicamos que Fausto Reinaga reivindica ser el autor del Acta de Fundación del PAN. Sin embargo, Constantino Lima declara haber conocido a Fausto Reinaga seis meses después de la fundación del PAN. Es posible que la relación de Reinaga con los fundadores de esta organización se haya circunscrito a sus servicios profesionales como abogado y escribiente. Aún hoy día muchos “campesinos” tienen que recurrir a los servicios de abogados, y aún de simples tinterillos, para salvar sus problemas de trámites legales y de redacción de sus documentos.

Está establecido que antes de la fundación del PIAK Constantino Lima sostuvo reuniones con Reinaga y podría haber sido el primer indianista en distanciarse de él. Sabemos también que Raymundo Tambo y Rosendo Condori fueron parte del PAN y luego integraron el PIAK. ¿Cuál fue la razón que los condujo a dejar el PAN? ¿Los conflictos y divisiones, tal como sucedieron en la década de los 70 y 80 en el MITKA, eran ya moneda corriente esa época? ¿Tambo y Condori se acercaron a Fausto Reinaga porque les inspiraba mayor confianza formar parte de una organización dirigida por alguien de mayor edad, con título de abogado y con relaciones políticas que abarcaban a personajes del partido gobernante de entonces? ¿Qué problemas hubo en el PAN para que algunos de sus miembros se alejaran y optaran por formar parte del PIAK? Y, ¿qué colegir del hecho de que Lima estuviese después en reuniones con Reinaga?

Por otra parte, es llamativo que en la reunión que recuerda Walter Reynaga, tanto Lima como los demás estuvieran haciendo un documento que, al parecer, debía ser aprobado por Fausto Reinaga. Si consideramos que Fausto Reinaga es quien “Escribe... manifiestos, proclamas y Programa”¹³¹ del PIAK, llama la atención que haya

131 Hilda Reinaga, op. cit., 11.

delegado la redacción de algún documento para la organización política que se proyectaba.

Recordemos que Lima asegura que antes del PIB ya existía el PIK y el PIAK, lo que complica más aun el asunto. Y si a ello agregamos que el Movimiento Nacional Tupaj Katari (MNTK), indica también su fundación “fue promovida el año de 1962 en la población de Peñas.”¹³², es decir, en el mismo lugar en el que Reinaga afirma se fundó el PIAK, el asunto queda más enredado.

Al parecer el PAN no logra estabilizarse y, por ello, ateniéndonos a la versión de Lima, es que José Ticona forma el PIK y el PIAK, mientras Constantino sigue con el PAN. Si tomamos en cuenta el testimonio de Walter Reynaga, se puede pensar que Lima y Reinaga, junto a otras personas, ya estaban trabajando en la conformación en un proyecto, del cual finalmente Lima no formó parte. José Ticona sería también el impulsor del MNTK que por su fecha y lugar de fundación se lo podría asimilar al PIAK; empero, en los nombres que Reinaga apunta como miembros del PIAK no se encuentra el de José Ticona. En general, se puede decir que la formación del PIAK supone problemas en el PAN.

132 *Ultima Hora* (edición especial Bodas de Oro), La Paz, abril de 1979, sin página.

6. RAYMUNDO TAMBO Y EL CONGRESO DE LA CNTCB

Junto a las figuras de Constantino Lima y Fausto Reinaga está también la del fundador del PAN en 1960 y Secretario General del PIB en 1966: Raymundo Tambo. Esta persona es emblemática del indianismo y su prematura muerte frustró lo que seguramente hubiera sido una influencia decisiva en el devenir de esa corriente política. Es remarcable que en una nota de mayo de 1978 del periódico *Collasuyo* se diga: “El altiplano boliviano dio en Raymundo Tambo a uno de sus mejores hijos.”¹³³ En la misma nota se indica que Tambo nació el 15 de marzo de 1941 en Ayo Ayo (provincia Aroma). Se sabe que estudió en el Colegio Gualberto Villarroel y que trató de ingresar a la Escuela de Sargentos o al Colegio Militar, sin lograr tal objetivo. Estudió Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz, donde junto a Constantino Lima y Rosendo Condori formaron, el año 1968, el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA). Esta organización universitaria formalmente tomó cuerpo con una directiva en 1970. Al parecer el MUJA tuvo como antecedente un grupo formado en el colegio Villarroel¹³⁴ y que se

133 “Raymundo Tambo: un constructor de la liberación”. En: *Collasuyo*, nº 1, La Paz, mayo de 1978, p. 3.

134 Esteban Ticona hace notar que: “Es poco estudiado el porqué la preferencia de este colegio por los migrantes aymaras. Nuestro paso por el citado establecimiento nos lleva a la hipótesis de que tres fueron los factores que primaron en esta preferencia: a) una fuerte presencia de estudiantes aymaras (urbano-rurales), que permitía una relación menos traumática y más armoniosa entre los estudiantes; b) la presencia del abogado y profesor indígena Hernando Guarita González, quien pese al discurso nacionalista de izquierda, tenía un innovador método didáctico para encarar los temas nacionales y étnicos, que permitía una relación más estrecha con los estudiantes, y c) el Director del establecimiento, que era oriundo del

conoció como “Movimiento 15 de noviembre”, del que también fue parte Raymundo Tambo.

Constantino Lima, que formó parte del MUJA, cuenta sobre esta organización universitaria los siguiente: “primero habíamos planificado las estrategias y los objetivos de acción a tomarse, habíamos tardado en la sigla, me salió una propuesta que agradó a todos: Movimiento Universitario Julian Apaza ‘Tupaj Katari’ (MUJA)... En la casa de Raymundo Tambo se formó la primera directiva del MUJA (Ayo-Ayo, 1970), a cuya cabeza por coincidencia del apellido llevamos al nuevo integrante Quintín Apaza.”¹³⁵

Javier Hurtado afirma que el Movimiento 15 de Noviembre se fundó a mediados de la década de los sesenta¹³⁶, aunque no precisa la fecha ni el año, pero de ser cierto, es llamativo el que ya en aquellos años Tambo estuviera relacionado con el PIAK y que firmara, junto a Rosendo Condori, un documento de tal partido fechado el 2 de agosto del año 1965¹³⁷. Hurtado también menciona que: “A fines del periodo movimientista, 1963-64, Tambo ya era dirigente sindical... Durante el régimen de Barrientos, Tambo ya había incurrido en el sindicalismo oficial a nivel nacional. En 1966-67, fue uno de los impulsores de las primeras corrientes del sindicalismo independiente junto a Dionisio Huaynapaco, José Ticona y Paulino Quispe.”¹³⁸

Raymundo Tambo, además de ser fundador del PAN, oficiar de relacionador entre Constantino Lima y Fausto Reinaga y formar parte del PIAK, organizó un grupo en el colegio Gualberto Villarroel y, junto a Constantino Lima y Rosendo Condori, formó el MUJA en la UMSA. Además, también incursionó en la lucha sindical, enfrentando al Pacto

Pueblo de Ayo Ayo, llamado Florencio Herrera, quien según [Jenaro] Flores fue otro motivo de atracción, en especial en los años que él estudió en dicho centro educativo”. Esteban Ticona, *Organización y liderazgo aymara 1979-1996*, Universidad de la Cordillera, AGRUCO, La Paz, Cochabamba. 2000, p. 51 (nota 2).

135 Citado por Diego Pacheco en *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, pp. 38-39.

136 Javier Hurtado, *El katarismo*, HISBOL, la Paz, 1986, p. 32

137 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, p. 107.

138 Javier Hurtado, op. cit., p. 35.

Militar Campesino que se había impuesto con el General Barrientos. Estos hechos nos muestran a un personaje sumamente activo. La importancia del papel que desempeñó Raymundo Tambo en la organización política indianista y en el campo sindical campesino lamentablemente no se puede esclarecer por la falta de documentos; sin embargo, el testimonio de Teodomiro Rengel, quien llegó a conocerlo, nos brinda algunos elementos para este análisis. Rengel cuenta cómo conoció a Tambo al asistir a un evento sindical campesino:

“[A]sistimos a un congreso a Patacamaya, en la provincia Aroma, congreso de la federación provincial... elegimos el presidium del congreso y él [Raymundo Tambo] es el presidente; y primero dice: ‘Vamos a dar un minuto de silencio por nuestro máximo líder, dice, de los aymaras, de los campesinos. Yo digo este es barrientista entonces. Y repite: ‘nuestro líder aymara máximo es Julián Apaza, Tupak Katari...’ Ahhhh, recién he despertaw... así, esa era el primer grito, en la provincia Aroma, en esa época, a Tupak Katari.”¹³⁹

El evento al que se refiere Rengel, se realizó en marzo de 1970. Lo llamativo es que cuando Raymundo Tambo dice: “Vamos a dar un minuto de silencio por nuestro máximo líder”, Teodomiro Rengel piensa que se está refiriendo al “máximo líder del campesinado”, como solía hacerse proclamar el entonces General René Barrientos Ortuño, pero la cosa se aclara cuando Tambo continúa: “por nuestro líder aymara máximos Julián Apaza, Tupaj Katari”. El hecho de que se presente como “máximo líder” a Tupak Katari es algo que impacta a Rengel, lo que se expresa en sus propias palabras: “Ahhhh, recién he despertaw”.

La impresión de Teodomiro Rengel es relevante si tomamos en cuenta la personalidad de este dirigente indianista. Rengel desde muy joven se vinculó con el MNR. Conoció a varios dirigentes importantes de ese partido, como Juan Lechín, y estuvo muy metido

139 Entrevista con Teodomiro Rengel el 9 de septiembre de 2014.

en los movimientos campesinos organizados después de la “Revolución Nacional”. Fue también destacado miembro del Centro MINK’A, que tuvo importante rol en la constitución del movimiento indianista en los años 70. Por tanto, que Rengel considere que la palabra que expresó Raymundo Tambo en esa ocasión sea “el primer grito, en la provincia Aroma, en esa época, a Tupak Katari”, es importante. Al parecer, Raymundo Tambo rompe la “tradicción” de referirse a Barrientos como “máximo líder” e introduce en el lenguaje político sindical el nombre de Tupak Katari.

Al no ser Raymundo Tambo un dirigente campesino “barrientista”, es decir, involucrado en el Pacto Militar-Campesino, Rengel ve en él a un buen candidato para ser Secretario General de la provincia Aroma en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB): “ya pos yo, apuntados para que Raymundo Tambo sea el secretario general.”¹⁴⁰ Sin embargo, había que luchar contra el candidato oficialista, Jenaro Flores, quien sería después conocido por su papel en la CSUTCB y en el MRTK. Rengel afirma que en ese entonces Jenaro Flores contaba con el respaldo del Pacto Militar-Campesino: tenía el apoyo... de los pactos militares campesinos... Jenaro Flores, así es la realidad... Y ganó Jenaro Flores, con muy pocos votos, porque tenía pues... ¿no ve? [hace ademán de contar dinero, insinuando que el grupo de Flores era financiado por el oficialismo]. Esa reunión estaba dirigido por la Federación, por Dionisio Osco, del Pacto Militar-Campesino.”¹⁴¹

Teodomiro Rengel también logró un cargo, desde el cual se esforzaría para vincular a Jenaro Flores con Raymundo Tambo: “yo he trabajado para Jenaro Flores y Raymundo juntemos... me ha costado mucho hacer juntar.”¹⁴² Dado que Flores estaba vinculado al Pacto Militar Campesino, y que Tambo era decidido opositor a tal Pacto, la relación entre ambos dirigentes era complicada, por lo que

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Ibid.

Rengel recuerda que: “me ha costado mucho hacer juntar”. Rengel también relata una reunión del general Ovando, entonces presidente de Bolivia, con Raymundo Tambo, lo que parece indicar la importancia que éste tenía.

Volvamos al tema de Tupak Katari, el “máximo líder aymara”. El testimonio que nos brinda Rengel presenta un contraste muy fuerte con lo que dice Javier Hurtado, quien afirma al referirse a Tupak Katari que: “La fecha de la inmolación y la sentencia del caudillo al momento de morir quedó grabada en la memoria colectiva del pueblo aymara.”¹⁴³ Contrariamente, Teodomiro Rengel, quien fue parte de los sindicatos campesinos a los pocos años de la “Revolución Nacional”, dice que fue cuando Raymundo Tambo pidió un minuto de silencio en honor a “máximo líder aymara” que es cuando por vez primera se da un grito con el nombre de Katari en la provincia Aroma, esa misma provincia que Hurtado la presenta como un lugar donde: “A diferencia de otras zonas aymaras los campesinos indios de Aroma no han borrado de su memoria estas tradiciones que perviven como leyendas que los ancianos transmiten a los jóvenes.”¹⁴⁴ Se confrontan dos visiones, una teórica –la de Hurtado–, propensa a crear una mitología al servicio de una causa, y otra militante –la de Rengel–, que ubica las historias en el marco real y concreto de las luchas sociales en las que está involucrada: No necesita fabular, pues ello puede ser perjudicial para el trabajo social en el que está empeñada. En contraste, Hurtado cree en el mito de la “memoria larga”, sin buscar esclarecer quienes y para qué fines “alargaron esa memoria”.

Sobre Jenaro Flores, Hurtado brinda información interesante. Hemos visto cómo este conocido dirigente empezó su carrera sindical trabajando con el Pacto Militar-Campesino. ¿De qué manera transitó hacia el katarismo? Hurtado nos informa que “su contagio por las ideas kataristas se dio al parecer por su relación con uno de

143 Javier Hurtado, *op. cit.*, p. 18.

144 *Ibid.*, p. 29.

los primeros radialistas aymaras: Fidel Huanca Huarachi, quien en su paso por la universidad descubrió la figura de Tupaj Katari en los libros de Alipio Valencia Vega.”¹⁴⁵

Aparte del valor que pueda tener esa información para esclarecer el tránsito político de Jenaro Flores, cuando Hurtado afirma que Fidel Huanca, siendo oriundo de la provincia Aroma, *descubre* a Tupaj de Katari en los libros de Alipio Valencia, sin querer desmienta su anterior afirmación, en sentido de que los “ancianos transmiten a los jóvenes tradiciones que perviven como leyendas”, entre ellas la de Tupaj Katari. Si admitimos que es Raymundo Tambo quien “revive” a Tupak Katari en un evento sindical campesino –evento en el que estaban contrapuestos los sectores sustentados por el Pacto Militar-Campesino, cuya figura visible, además de Dionisio Osco, era Jenaro Flores, y quienes luchaban contra tal Pacto–, no es descabellado pensar que Jenaro Flores descubre a Tupak Katari, no en su comunidad, sino en una congreso sindical y gracias a Raymundo Tambo, quien le muestra la importancia simbólica de tal líder en la lucha sindical campesina.

El papel político de Tambo es confirmado, de manera despectiva, por Fausto Reinaga, cuando este indica: “Me hallo en una lucha de chacales.... me quieren despojar, me quieren arrebatar el sacro nombre de: PARTIDO INDIO DE BOLIVIA. Hay un grupículo de un CERDO apellidado Tambo [Raymundo]. Este canalla hace labor de catequesis, diciendo: ‘que él es el jefe del PARTIDO INDIO DE BOLIVIA; y que el grupículo es el cuerpo y el alma del Partido’.”¹⁴⁶

Este proceso iniciado en los años 60, y que tiene expresiones organizativas en el PAN, el PIAK y el MUJA, además de figuras importantes como Constantino Lima, Fausto Reinaga y Raymundo Tambo, va dar pie a dos fenómenos muy importantes. Uno de ellos

145 *Ibid.*, p. 34.

146 Carta a Guillermo Carnero Hoke. En: Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, primera edición, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 126.

de carácter estrictamente ideológico y, el otro, de carácter político-sindical. El primero es la publicación de un libro en 1970, *La Revolución India*, libro que será y sigue siendo un referente muy importante en la toma de conciencia indianista. Este trabajo debe ser entendido como parte del proceso que empieza a inicios de los años 60 y en el que el autor, Fausto Reinaga, plasma ideas y problemáticas que van a ser asumidas por otras generaciones. Este punto lo tocaremos en el apartado dedicado a Fausto Reinaga.

El otro fenómeno, que es de carácter político-sindical, tiene como máxima expresión la participación de los principales personajes indianistas de este periodo en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), que se realizó el 2 de agosto de 1971, en Potosí, durante el gobierno de Juan José Torres. En efecto, Constantino Lima, Fausto Reinaga y Raymundo Tambo participaron en dicho evento. También es importante apuntar que en aquel Congreso estuvo presente Felipe Quispe Huanca, quien en entonces no era militante indianista, pero sí dirigente de su comunidad.

Este Congreso, según se cuenta, fue dirigido por Raymundo Tambo y en él Jenaro Flores fue electo como nuevo ejecutivo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Javier Hurtado menciona que “el documento [del Congreso] anunciaba incluso la inminencia de una revolución india contra el propio proletariado.”¹⁴⁷ Hay que considerar algunos hechos anteriores a este evento para hacerse una idea de su importancia.

Recordemos que el general René Barrientos, personaje muy carismático y que logró ganar la simpatía de muchos sectores campesinos, llegó al gobierno mediante un golpe de Estado en 1964 y su mandato de facto se extendió hasta 1969. A finales de los años sesenta, con el intento de imponer el Impuesto Único Agropecuario, la dictadura militar encabezada por Barrientos, sin proponérselo,

147 *Ibid.*, p. 51.

evidenció los límites de la subordinación campesina que había inaugurado el MNR y que fuera la base para imponer el Pacto Militar Campesino¹⁴⁸. “Por este impuesto, en 1968 Barrientos fue abucheado por los colonizadores del norte de Santa Cruz y, poco después, casi fue apedreado por los aymaras de Achacachi.”¹⁴⁹ También es importante mencionar que, en Oruro, “en 1968 hubo un ampliado en Toledo, capital de la provincia de Saucará, donde se desconoció a los dirigentes oficialistas por su traición con lo del Impuesto único y se conformó un comité ad hoc encabezado por Macabeo Chila, quien más tarde sería katarista.”¹⁵⁰

En Bolivia se vivía un periodo en el que el gobierno militar comenzaba a agrietarse y las fisuras que se abrían eran espacios propicios para la articulación de movimientos que luchaban contra la dictadura. En ese escenario llegó al gobierno el General Alfredo Ovando Candia, el 26 de septiembre de 1969, mediante un golpe de Estado. La medida más recordada de Ovando fue la nacionalización de la Gulf Oil; esta ocasionó que el gobierno enfrentara la reacción de los sectores más conservadores del país. En 1970 Alfredo Ovando fue derribado por un golpe encabezado por una junta militar, ante lo cual la Central Obrera Boliviana convocó a una huelga. “En acto político notable, [Juan José] Torres proclama la resistencia a esa junta, convoca a los obreros y se hace presidente.”¹⁵¹

El protagonismo de la COB en el ascenso del general J. J. Torres al gobierno es bastante conocido, pero Javier Hurtado hace notar que lo “que se desconoce, empero, es que en el ascenso de Torres estuvo también comprometida una movilización campesina, en la provincia Aroma, dirigida por el katarismo [ojo que se refiere al movimiento indianista que aún no se había dividido] y encabezada

148 “El momentum del poder militar fue signado por el ‘Pacto Militar Campesino’”. René Zavaleta, p. 139.

149 Esteban Ticona, op. cit., p. 40.

150 Javier Hurtado, op. cit., p. 46.

151 René Zavaleta, *El poder dual*, Los Amigos del Libro, Bolivia, 1987, p. 185 (nota 1).

por Jenaro Flores y Raimundo Tambo.”¹⁵² Hagamos notar que en ese entonces Jenaro Flores no tenía relación con Tambo, menos aún era katarista. Sin embargo, el hecho de que Torres haya recibido apoyo campesino no debe pasar inadvertido.

Desde 1963 Tambo incursionó en la dirigencia sindical y, en el periodo del régimen de Barrientos, ocupó posiciones a nivel nacional y se vinculó al Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK, que luego fue PIB) de Fausto Reinaga. Entre 1966 y 1967 comenzó su lucha por la independencia del sindicalismo campesino, enfrentando el intento del gobierno de Barrientos de imponer el Impuesto Único Agropecuario. Entre 1968 y 1969, Raymundo Tambo “dirigía la subcentral de Ayo-Ayo.”¹⁵³

El caso de Jenaro Flores es importante. Este pasaría de ser un dirigente del Pacto Militar-Campesino a luchar contra este, gracias a la influencia de Raymundo Tambo y la mediación de Teodomiro Rengel. Jenaro Flores fue elegido secretario general de su comunidad, Antipanpa-Collana, a finales de 1969; poco tiempo después dirigió la subcentral, posteriormente fue elegido Secretario General de la Central de Trabajadores Campesinos de la provincia Aroma (La Paz), en el Congreso de dicha organización, que se llevó a cabo en Ayo-Ayo en 1970¹⁵⁴. Jenaro Flores disputó la secretaría con Raymundo Tambo, siendo apoyado, reiteramos, según el testimonio de Teodomiro Rengel, por el Pacto Militar-Campesino.

En marzo de 1971, en la sede de la Federación de Maestros Urbanos de La Paz, se realizó el Congreso departamental de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP) y se eligió a Jenaro Flores como ejecutivo de la FDTCLP,

152 Javier Hurtado, op. cit., p. 42. No hay que perder de vista que en la cita hecha, Hurtado llama katarismo a un movimiento en el que aún no se habían clarificado las diferencias que más tarde, formalmente el año 1978, se expresarían en la división entre indianismo y katarismo.

153 Op. cit., p. 36. Hurtado apunta a que Tambo “fue uno de los impulsores de las primeras corrientes del sindicalismo independiente junto a Dionisio Huaynapaco, José Ticona y Paulino Quispe. Con ellos organizó la oposición al régimen de Barrientos y en particular a los caciques de la CNTCB que incondicionales al régimen trataron de imponer.” p. 35.

154 Op. cit., p. 36. Esteban Ticona cree que el lugar del Congreso fue Patacamaya. Ver p. 36.

“a la que se le añadió el nombre de Tupaj Katari, para diferenciarla de las federaciones oficialistas”¹⁵⁵, es decir, para diferenciarse de los dirigentes campesinos que dependían del Pacto Militar-Campesino. Según Rengel es en este evento que se logró desvincular a Flores del sindicalismo oficial: “lo rescatamos [a Jenaro Flores] y lo sacamos a Dionisio Osco.”¹⁵⁶

Cuando se dio el golpe contra Alfredo Ovando, Tambo y Flores ya estaban en el terreno de la lucha sindical y habían empezado a entablar relaciones. Ambos enfrentaron el golpe, a la vez que apoyaron a Torres: “Los kataristas [con la palabra katarista el autor se refiere a algo que, como ya se señaló, aun no se había desprendido del indianismo] bloquearon los caminos y la vía férrea a Oruro; importantes contingentes se movilizaron hasta El Alto, donde se hallaba el cuartel general de J. J. Torres.”¹⁵⁷

Este apoyo a Torres parece responder al hecho de que la FDTCLP-TK, a cuya cabeza estaba Jenaro Flores, “necesita de aliados para continuar su lucha al interior de la CNTCB, controlada por el barrientismo”¹⁵⁸, es decir por dirigentes que respondían al Pacto Militar-Campesino. Esta relación con J. J. Torres ocasionaría que los militantes indianistas en general, y de modo peyorativo, fueran llamados “campesinos oficialistas”. Javier Hurtado dice que “el hecho de que los kataristas pudiesen haber distinguido entre la dictadura de Barrientos y la coyuntura democrática de Ovando/Torres habla de su instinto y perspicacia políticas.”¹⁵⁹ En lo que duró el gobierno de Torres, esta relación seguiría vigente.

El 15 de noviembre de 1970 y ante una gran concentración, se presentó un monumento a Tupaj Katari en Ayo-Ayo. En este acto estuvo presente Juan José Torres y la organización que la impulsó

155 Op. cit., p. 38. Así y desde entonces, la sigla de la federación departamental es FDTCLP-TK (Tupaj Katari).

156 Entrevista a Teodomiro Rengel el 9 de septiembre de 2014.

157 Javier Hurtado, op. cit., p. 43.

158 Op. cit., p. 43.

159 Javier Hurtado, op. cit., p. 44.

fue el Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado, MINK'A¹⁶⁰. Es pertinente mencionar lo que Javier Hurtado señala: en ese entonces se empieza “a usar la Wiphala atravesada longitudinalmente por los colores de la bandera boliviana.”¹⁶¹ Con todo ello, se evidencia que la lucha contra los dirigentes del Pacto Militar-Campesino y por lograr una organización independiente, se realizaba simultáneamente con otro tipo de lucha, una de carácter simbólico, que años después también sería un indicador de ruptura, pues los kataristas rechazarán la wiphala y los indianistas la enarbolarán.

En 1970, en un nuevo escenario, se evidenció un ímpetu entre los aymaras que habitaban el área rural; esto se expresó en la toma de tierras en varias provincias: “las acciones importantes de ese corto período fue la toma de tierras de latifundios medianos que habían quedado protegidos por la Ley de Reforma agraria. Las tomas fueron intensas en las provincias Loayza, Aroma, Sica-Sica. En muchos lugares se dieron levantamientos violentos; más cuando éstos empezaron a generalizarse, la dirección katarista tuvo que pararlos, presionada por Torres.”¹⁶²

El gobierno de Juan José Torres dio cierta apertura democrática, lo que permitió que la Central Obrera Boliviana realice su IV Congreso en marzo de 1970, ocho años después del anterior, que se realizó en 1963. En tal Congreso se clarificó la ruptura con el nacionalismo revolucionario y se enarbó nuevamente la Tesis de Pulacayo. Se apuntaba al socialismo y a un “gobierno obrero-campesino”:

“Sin embargo, ‘lo campesino’ era una frase retórica. La problemática campesina estuvo realmente ausente (excepto una mención en la plataforma internacional) tanto en los debates, presidium, tesis política como resoluciones del IV Congreso. La única representación

160 El 27 de mayo de 1969 se formó el Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado, MINKA. Esta misma organización publicó, en 1978, tres mil ejemplares del libro *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra contra España* de Ramiro “Wankar” Reynaga, hijo de Fausto Reynaga.

161 pp. 38.

162 Javier Hurtado, op. cit., p. 54.

campesina era la del BIC [Bloque Independiente Campesino], encabezada por viejos dirigentes lechinistas, demócratas cristianos y marxistas que no tenían una representatividad real ni imponente.”¹⁶³

En tal situación, el 1 de mayo del 1971, durante el gobierno militar de Juan José Torres, se instala la Asamblea Popular, a la que no se permitió el ingreso de los indianistas. A decir de Zavaleta “la Asamblea Popular de Bolivia fue la más avanzada experiencia estatal de la clase obrera de América Latina.”¹⁶⁴ Cuando Zavaleta se refiere a la participación campesina en la Asamblea dice: “se tuvo que trabajar sobre la realidad de la inercia conservadora de un campesinado atrasado y satisfecho con la tierra. No es pues la ausencia cuantitativa sino la ausencia cualitativa del campesinado lo que afecto el poder de la Asamblea.”¹⁶⁵

Lo que no logró percibir Zavaleta es que entre el “campesinado atrasado” habían quienes estaban insatisfechos y luchaban contra la forma en la que estaban siendo subordinados; esto tampoco será percibido por quienes llevaban adelante la Asamblea Popular. “Si la izquierda, salvo excepción, no supo diferenciar entre Barrientos, Ovando y Torres, mucho menos podía haber percibido las diferencias inter-campesinas.”¹⁶⁶ En la Asamblea, donde trataban de cambiar el país, no se “percataron” de las disputas políticas que se daban en el sindicalismo campesino, pues no conocían a ese país que pretendían cambiar. “Tanto el PCML como el POR se opusieron rotundamente a que ingresaran los kataristas.”¹⁶⁷

El 1° de mayo de 1971 se da un acto muy llamativo y que no se puede dejar de lado. La Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaj Katari (FDTCLP-TK), con sus afiliados,

163 Op. cit., p. 42.

164 René Zavaleta, p. 138.

165 René Zavaleta, p. 140.

166 Javier Hurtado, p. 43.

167 Javier Hurtado, p. 48.

marchan por las calles de La Paz en homenaje al día del trabajador: “Ponchos, lluchus, zamponas y tarkas dieron un contenido auténticamente andino al evento internacionalista del proletariado.”¹⁶⁸ En esta movilización “campesina”, el gobierno del General Torres mandó repartir afiches con imágenes de líderes del gobierno, pero “los afiches fueron ocultados bajo sus ponchos y en vez de ellos los campesinos levantaron miles de coloridos afiches con los iconos de Tupaj Katari y Bartolina Sisa.”¹⁶⁹ Para entonces, ya había una efervescencia en torno a la identidad y a la figura histórica de Tupak Katari y esto responde a la década anterior, al periodo formativo que se da en los años 60.

En ese ambiente se desarrolló el VI Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), el 2 de agosto de 1971 en Potosí, y contó con casi 600 participantes. Como ya mencionamos, en tal evento estuvieron presentes Raymundo Tambo, Constantino Lima, Fausto Reinaga, Jenaro Flores, etc. En este Congreso la presencia de Fausto Reinaga no era bien vista por los grupos marxistas. Felipe Quispe, quien estuvo presente ahí, cuenta: “La delegación de La Paz, estaba conformado por militantes del Partido Indio de Bolivia (PIB), dirigido por el Amawt’a Fausto Reinaga. De esa manera, fue el blanco de ataque, de amedrentamiento por parte de UCAPO [Unión de Campesinos Pobres, organización de tinte maoista] y hasta casi llegan a secuestrario de este evento sindical. El craso error que cometió Reinaga fue la tesis de contenido ‘indianista’ que presentó al Congreso. Era un documento histórico diferente a las tesis elaboradas por los marxólogos.”¹⁷⁰

El testimonio de Quispe es importante porque nos permite tener una idea de cómo era visto Fausto Reinaga. Era alguien “peligroso” por sus ideas indianistas, por lo que incluso trataron de secuestrarlo. Ello evidencia que las ideas de Reinaga ya eran acogidas en muchos

168 Javier Hurtado, p. 48.

169 Javier Hurtado, p. 49. El autor nos aclara en la nota 20 que “Los afiches fueron hechos en la imprenta Quelco de Oruro, entonces propiedad del INDICEP. El pintor es Vargas Cuellar”, p. 281.

170 Felipe Quispe, *El indio en escena*, pp. 24.

sectores, por lo que se trató de evitar que Fausto siguiera influenciando a los “campesinos”. Empero, al final, el documento que salió de este evento tiene una clara influencia indianista: “el documento anunciaba incluso la inminencia de una revolución india contra el propio proletariado.”¹⁷¹

Otro asunto que nos relata Felipe Quispe se refiere a la influencia del gobierno de Torres en tal Congreso: “En el Congreso fue notoria la presencia del gobierno militar, hasta el extremo de que el Ministro de Asuntos Campesinos, Mario Candia Nava, entraba y salía del plenario, tratando de vigorizar a cualquier precio el Pacto Militar Campesino.”¹⁷² Se puede decir, de modo hipotético, que la presencia e influencia del gobierno en el Congreso obedecía a que el general Torres buscaba poder controlar la CNTCB para poder hacer frente, no solo a la Asamblea Popular, sino también para poder enfrentar el golpe de Estado que ya se anunciaba desde Santa Cruz. Además, aun no queda esclarecida la relación de Torres con Tambo y Reinaga, y la importancia de esta relación en el desarrollo del VI Congreso de la CNTCB en el que Jenaro Flores fue electo ejecutivo del ente sindical.

Luego del mencionado Congreso, el 12 de agosto de 1971, Raymundo Tambo, junto a otras personas, formaron el Centro Campesino Tupaj Katari (CCTK).

Ante los anuncios del golpe militar que se producían desde Santa Cruz, la nueva dirigencia de la CNTCB llamó a la formación de un ejército para defender al gobierno de Torres. El 21 de agosto de 1971, el entonces coronel Hugo Banzer Suarez ejecutó un golpe de Estado, inaugurando su dictadura que se extendería hasta 1978. En aquel proceso, a decir de René Zavaleta Mercado, “la izquierda mostró una gran inmadurez.”¹⁷³ Siendo que aquel golpe significó el fin de un gobierno que había dado ciertas concesiones, Zavaleta consi-

171 Javier Hurtado, *op. cit.*, p. 51

172 Felipe Quispe, *El indio en escena*, p. 24.

173 René Zavaleta, *op. cit.*, p. 231.

dera que “Torres dio más a la izquierda que lo que la izquierda le dio”¹⁷⁴ a Torres. Pero Zavaleta ignora lo que los “campesinos” le dieron a Torres.

Con el Congreso Nacional de la CNTCB se corona una década que para el indianismo katarista fue de formación político-ideológica, en la que no pudo desarrollar su potencial, pues el golpe de Banzer lo impidió y condicionó un nuevo escenario de lucha. Este Congreso fue el fin una etapa que puede considerarse, además de formativa, como “matriz” de las organizaciones políticas “indígenas” que más adelante tomarán cuerpo en el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y en el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK).

174 *Ibid.*, p. 251.

7. FAUSTO REINAGA Y SU PAPEL EN EL INDIANISMO

Hemos visto que en el Congreso Nacional de la CNTCB también estuvo presente Fausto Reinaga. Tuvo en esa ocasión una participación importante. Para entender ese momento y los posteriores del indianismo, es necesario detenernos para esbozar un análisis sobre la persona, el pensamiento y las obras de este conocido personaje.

Del proceso iniciado en 1960, el protagonista más conocido en la actualidad es Fausto Reinaga. Algunos, incluso, consideran que con él se forma el indianismo o que es él quien lo inició, lo cual es inexacto. Sin embargo, el papel que llegó a jugar a través de sus libros fue fundamental, pues desempeñó un rol de “concientizador” y de referencia ideológica, especialmente con la publicación de *La Revolución India* y del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. Sin embargo, a pesar de ese aporte intelectual su relación con los movimientos indianistas fue muy problemática. Es, pues, necesario esclarecer el peso específico que tuvo Reinaga en la estructuración y el desarrollo del indianismo para comprender qué fue lo que realmente aportó.

Fausto Reinaga nació el 27 de marzo de 1906. Esa es la fecha comúnmente aceptada por todos sus biógrafos y comentaristas. Sin embargo, en sus escritos el mismo Reinaga siembra dudas sobre la fecha exacta de su nacimiento. En una carta a Guillermo Carnero Hoke, de fecha 17 de febrero de 1970, Fausto escribe:

“Hacia el año de 1903, 4, o 6 de nuestro siglo, en este país hubo tal arremetida contra el indio, que poblaciones enteras perdieron sus

vidas, y sus tierras por consiguiente. Mi madre, descendiente de Tomás Katari, siempre fue una dirigente de categoría (...) Y sucedió en Chusequeri. El gamonal era Juan Berindoague. Cayó [la madre de Fausto Reinaga] prisionera cargada de su hijo de meses. Se la condujo a la Casa de la Hacienda. Y a su vista y paciencia, le desgarraron el bracito derecho de su criatura; y cuando iban a desgarrarle el otro brazo... mi madre pidió ir al lugar del combate y ordenar que los indios se replieguen, y dejen de luchar... Y así sucedió. A la voz de mi madre; cesó el combate; los indios dejaron el campo de batalla. Tornó mi madre a la Casa de Hacienda; y con su hijo mutilado fue conducida a la Cárcel de Colquechaca... (...) Y aquel niño, mi querido hermano Guillermo, era yo... Ahora entenderás el PORQUE de mi odio al cholaje blanco-mestizo y a la Europa criminal.”¹⁷⁵

En su autobiografía, escribe: “En una de esas sublevaciones, los indios de Chuseq’eri se alzaron contra el patrón de Esquena. Mi padre y, más que él, mi madre, luchaban y dirigían el combate. En la alternativa, cargada de su hijo, cayó prisionera. Conducida a la Casa de Hacienda fue condenada a presenciar el descuartizamiento de su criatura. Uno de los sayones le arrancó de brazos de mi madre, la arrojó al suelo y de un pisotón destrozó el brazo derecho; y cuando iba a darle otro pisotón, mi madre como una fiera se lanzó para protegerla. Y entre tira y afloja el sayón terminó desgarrándole el brazo destrozado. Esa criatura era yo...”¹⁷⁶

Existen divergencias entre ambas versiones. Por ejemplo, en su correspondencia Reinaga indica que su herida fue curada en la cárcel de Colquechata por el médico de la mina del gringo Carlos Sauter (página 90). En su autobiografía, en cambio, esta primera curación es realizada en “la misma finca” por el médico de Colquechata y el cura de Pocoata y recién interviene el médico del gringo Sauter posteriormente, en la cárcel de Colquechata (páginas 57 y 58).

175 Fabiola Escárzaga, *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, op. cit., p. 90.

176 Fausto Reinaga. *Mi vida*, p. 57.

Los escritos de Fausto Reinaga no están, en consecuencia libres de sospecha de acomodados y escamoteos; en todo caso, no pueden considerarse enteramente fidedignos. Fausto no sabe exactamente si nació en “1903, 4, o 6”. Pero la confusión alcanza también otros rubros. En la carta citada él atribuye su brazo tullido a que le habrían desgarrado su extremidad cuando él era un bebé, para forzar a su madre intervenir en el apaciguamiento de un levantamiento indígena. Sin embargo, su hijo Ramiro Reynaga, con el pseudónimo de Wankar Reynaga, escribió lo siguiente sobre su padre en un folleto sobre los bloqueos del año 2000:

“Fausto llegó ch’amani [robusto, vigoroso] a este mundo. Nació señalado por el poder. De otra manera hubiera muerto. Sobrevivió para cumplir una tarea. Nació físicamente defectuoso, sin el brazo derecho. Un hombre manco en el campo agrícola no puede roturar, sembrar, escarbar, cosechar, aporcar, etc., etc. Se lo ve como maldición, kh’encherío [de *qbenchba*, mal agüero, que trae mala suerte] para toda la comunidad. Mi abuelo Genaro y mi abuela Alejandra, al ver a la criatura, exclamaron ‘¡Supypaj wachaskhan!’, parido para Satanás. Genaro ordenó a Alejandra deshacerse de la criatura. Ella lo llevó a la punta de un cerro cercano donde el frío o los animales salvajes terminarían con él (...) Y apareció, por ‘casualidad’, en realidad más bien por causalidad, una tía lejana. Escuchó el llanto frenético, desesperado de la wawa, helada y hambrienta. Exclamó: ‘¡Qué gente más mala!’, recogió la wawa y salvó la vida de Fausto.”¹⁷⁷

¿Los eventos de la vida de Reinaga son retocados por él mismo para asentar una leyenda? De ser así, muchas afirmaciones suyas serían esfuerzos para remediar los inconvenientes que tuvo. Que el hijo de Fausto tenga otra versión sobre el tema es también llamativo. ¿Fausto Reinaga construyó una versión de su vida para su público lector y otra para sus hijos? En su autobiografía él señala, por ejemplo, que

177 Wankar Reynaga, *Bloqueo 2000*, Ediciones Arumanti Chachanaka, La Paz, 2000, págs. 18, 19.

el hacendado habría obligado a su madre al silencio sobre ese incidente, a cambio de otorgarle su libertad:

“A consecuencia de este silencio impuesto, se han tejido varias leyendas sobre mi manquedad: cuando mi madre, a la sombra de las cargas de metal, me dejó desenvuelto, mi abuela paterna, hizo caer un saquillo de metal sobre mi bracito y lo destrozó. Al final se decía y se dice, que yo he nacido ‘sin brazo’. Y si he nacido ‘sin brazo’, ¿por qué tengo la cicatriz? Y ¿por qué el vicario Serafín Céspedes no hizo constar en la respectiva Partida de Bautismo, como solía hacer cuando el bautizado tenía algún defecto?”¹⁷⁸

El lugar de su nacimiento, como veremos posteriormente, tampoco está claro, porque él mismo ofrece versiones diferentes. La más común es su afirmación de que nació en Macha, Potosí. Él cuenta sobre su vida: “Fui agricultor, arriero, minero, leñador, pastor, etc. En 1922 estuve cinco meses y en 1923 tres meses en la escuela. Aprendí a leer a mis 16 años.”¹⁷⁹ Estudió en el colegio Bolívar, en Oruro. Mientras era estudiante universitario, además de ser activista político, fue profesor de filosofía en el Colegio Nacional de Junín y se tituló como abogado en la Universidad San Francisco Xavier de Sucre, en 1937.¹⁸⁰ Reinaga fue bautizado como José Félix, pero siendo adulto cambió su nombre por el de Fausto, por el impacto que la causó la obra de Goethe.¹⁸¹

Ya desde sus años estudiantiles Reinaga se inmiscuyó en política y en ese su trajín vivió los efectos ideológicos que se producían en Bolivia después de la derrota del ejército boliviano en la confrontación bélica con Paraguay (1932-1935): En palabras de Reinaga: “De la Guerra del Chaco (1932-1935) surge la rebelión nacionalista.”¹⁸²

178 Fausto Reinaga, op. cit., nota 6, p. 57.

179 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 456.

180 Gustavo Cruz, *De José Félix a Rupaj Katari: El indianista escritor*. En revista *Willka*, n° 5, El Alto-Bolivia, 2011, p. 12.

181 También tomó el seudónimo de “Rupaj” con el que firma el folleto titulado *Nacionalismo boliviano* (1952).

182 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, Editorial Casegural, La Paz-Bolivia, 1956, p. 189.

Ello marcará su formación. Además del elemental marxismo de esos años y del indigenismo, jugará en él un papel fundamental el nacionalismo revolucionario.

En 1940 publicó su primer libro, *Mitayos y yanaconas*, el cual es una parte de su tesis de licenciatura (*La cuestión social en Bolivia*, escrita en 1934). En este trabajo ya se encuentran varios elementos que caracterizarían su pensamiento.

En el gobierno del Coronel Gualberto Villarroel (1943-1946) participó en el “Primer Congreso Indigenal”; en 1945 llegó a ser diputado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, lo que fue desde 1944 hasta 1946. Como diputado intervino “pocas veces en el parlamento, una [intervención] muy extensa pone en evidencia su posición: identificado con la ‘reacción’, se opone a la rosca y propone la nacionalización de los recursos naturales. En otra de sus intervenciones pide que se establezcan relaciones diplomáticas con Rusia. Siete meses más tarde, el 18 de abril, este vínculo diplomático se hace realidad.”¹⁸³

En 1947 Reinaga vive por un tiempo exiliado en Argentina. En ese año su padre muere y él regresa a Bolivia de forma clandestina. Para las elecciones de 1949 trabaja con Siles Suazo. Ese año, a casi una década de la aparición de su primer libro, Reinaga publica *Víctor Paz* (1949), el cual, por su contenido crítico sobre el “jefe” del MNR, le traerá problemas con ese partido después de la “Revolución Nacional”. Sobre su papel en este suceso y lo que hizo en ese período, Reinaga dice: “El 6 de mayo de 1951, a ojos vista trabajé por la candidatura del MNR, porque así exigía el momento político de la causa obrera. En días pasados 9, 10 y 11 de abril, desde la alborada del día 9 formé y jefaturicé el Comité Revolucionario de Villa Pavón; luché sin escatimar esfuerzo hasta el triunfo de la libertad del pueblo (Fragmento de una carta mía publicada en ‘*El Diario*’ de La Paz, 6 de mayo, 1952, pág. 4).”¹⁸⁴

183 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad*, p. 86.

184 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, Ed. Rumbo Sindical, La Paz-Bolivia, 1953, p., 12.

Una vez instalado en el gobierno Víctor Paz Estensoro, un alto dirigente del MNR, José Fellman Velarde, presiona a Reinaga para que se retracte de lo que había escrito en su libro titulado *Víctor Paz*. El 6 de mayo de 1952, Reinaga publica en *El Diario* (p. 4) un artículo titulado “Me he equivocado”. La retractación que hizo, al parecer, le permitió seguir vinculado al MNR y trabajar como asesor de la Presidencia de la Comisión de Reforma Agraria. En esa condición tiene la oportunidad de estar presente en el lugar y el día de la promulgación del decreto correspondiente a la comisión que asesoraba:

“El indio, este domingo, 2 de agosto de 1953, lloró, cantó, bailó... Yo, indio de carne y alma, en medio de sollozos entrecortados, a la conclusión de la lectura del Decreto, fui el primero en gritar: ¡VIVA LA LIBERACIÓN DEL INDIO! ¡VIVA LA ‘REFORMA AGRARIA!’”¹⁸⁵

En octubre de 1957 asistió al IV Congreso de la Federación Sindical Mundial y en tal evento fue invitado a concurrir al 40 aniversario de la URSS. Su paso por el primer país socialista del mundo fue de tal importancia que marcó el inicio de su ruptura ideológica con esta corriente; desde entonces su fe en el socialismo se fue erosionando. Ya antes de viajar a Europa vivía una especie de desilusión por la forma en que el MNR implantaba su proyecto. Esto fue apabullándolo como “crisis de conciencia”, que eclosionó después de su inesperada visita a la URSS. Hasta 1957 ya había publicado *Nacionalismo boliviano* (1952), *Tierra y libertad* (1953), *Belzu* (1953), *Franz Tamayo* (1956) y *Revolución, cultura y crítica* (1957).

En 1960, año en que se funda el Partido Agrario Nacional, publica: *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, *Alcides Arguedas y España*. Al parecer, es en ese tiempo en que Reinaga conoció a Raymundo Tambo y por medio de él a Constantino Lima, quienes ya habían formado el PAN. Dos años después, en 1962, se fundará el PIAK, aunque cómo se llegó a formar, quienes lo hicieron y qué

¹⁸⁵ Fausto Reinaga, *Belzu*, 1953.

papel llegó a jugar Fausto, son aspectos que no quedan claros aún. En 1964, Reinaga publicó *El indio y el cholaje boliviano*; es importante cómo se refiere Reinaga a este libro, pues cuando habla de él lo hace en los siguientes términos: “cuando llegué a la plenitud de mi conciencia indianista.”¹⁸⁶

Al parecer, en la segunda mitad de los años 60, según versión de Reinaga, fue invitado por las Fuerzas Armadas para dar una charla: “mis ideas, mi palabra han resonado dentro del aula magna de la ESCUELA DE LOS ALTOS ESTUDIOS MILITARES del Ejército de Bolivia.¹⁸⁷ Fui invitado y dicté (9-7-69) dos conferencias sobre el Indio y su Revolución.”¹⁸⁸ Reinaga también asiste al VI Congreso de la CNTCB (2 de agosto de 1971) y va perfilando la idea de “Pacto Militar Indio”. Hasta al año en que se realizó ese Congreso, él ya había publicado *La ‘intelligentsia’ del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La Revolución India* (1970), el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis India* (1971), siendo los tres últimos libros lo más representativo de su pensamiento indianista.

En 1974 publicó *América india y Occidente*, libro que fue traducido al francés y publicado en ese país en 1979. En este libro ya se perfila con nitidez su alejamiento del indianismo y la formulación de su pensamiento amáutico. El 7 de septiembre de 1977 “Reinaga reunió en su choza de Villa Pabón a gente norteamericana, europea y sudamericana y creó la CIM”,¹⁸⁹ Comunidad India Mundial. En 1980, Fausto Reinaga se distanció explícitamente del indianismo.

186 Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006, p. 95.

187 El deseo de articular la Revolución India con las Fuerzas Armadas fue una obsesión común de Fausto Reinaga y de Guillermo Carnero, como lo demuestra su correspondencia. Guillermo Carnero fue el “iniciador” de esa obstinación, al tratar de involucrarse en el gobierno nacionalista de Velasco Alvarado (1968-1975). Reinaga, por su parte, indica a Carnero: “¿No ves acaso que el General Velasco ha enarbolado a Tupaj Amaru? ¿No ves acaso que el General Ovando ha dicho en la Puerta del Sol de Tiwanaku, que ‘la historia debe rehacerse mirando este momento; desde aquí; y no desde Washington, París, ni Moscú’?” Cf. Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 112.

188 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 202. En la revista *Amauta* n° 1, en la página 8, se dice: “En Peñas, Reinaga funda el PIB (Partido Indio de Bolivia), partido que con el presidente Torres llega al Paco Militar-Indio”. Y en la *Tesis India*, Reinaga dice: “el indianismo se propone convertir al ejército de Bolivia en un ejército Indio”, p. 45.

189 *Amauta*, órgano de la Comunidad India Mundial, n° 1, Impreso en Editora Urquiza, La Paz, 1979, p. 28.

Una de las razones principales para este distanciamiento fue la realización de un Congreso en Cusco, del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980. Reinaga esperaba que este evento terminara conformando su CIM, pero esto no sucede, y en lugar de ello se crea el Consejo Indio de Sud América (CISA). Las palabras que tiene Reinaga sobre el Congreso en Cusco son duras y muestran su molestia:

“El ‘Consejo Mundial de Pueblos Indígenas’ de Canadá y la cuna comunista de Castro, trasladan a su seno y convierten en sus perros policías a mestizos indianistas; y mandan dólares y prostitutas gringas, para atrapar a los dirigentes-líderes indios y mestizos de Bolivia, Perú y Ecuador; luego Cristo y Marx, con bombo y sonaja, organizan el Congreso Mundial de Movimientos Indios de Cusco.”¹⁹⁰

En aquel Congreso se excluyó a Reinaga. El hecho es importante si consideramos que uno de los principales organizadores del mismo fue el peruano de madre irlandesa Guillermo Carnero Hoke, con quien Fausto entabló una relación epistolar desde octubre de 1969 y con quien habían ido perfilando ideas y proyectos, uno de ellos el de un Congreso Indio. Sobre este Congreso y sus implicaciones nos detendremos cuando hablemos del CISA.

Hasta 1980 publicó: *La razón y el indio* (1978), *El pensamiento amáutico* (1978), *Indianidad* (1978) y *¿Qué hacer?* (1980), libro escrito expresamente para el Congreso de Cusco. Estas obras son ya la expresión de la decadencia intelectual de Reinaga, y las que publicará posteriormente seguirán la misma línea. Entre esas otras publicaciones¹⁹¹, cabe resaltar la de *Bolivia y la Revolución de la Fuerzas Armadas* (1981), en el cual el autor manifiesta su patética esperanza en que la dictadura de García Mesa ejecute la “revolución

190 Fausto Reinaga, *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 79. “El Congreso de Cusco es la más abominable traición a la causa india del hemisferio”. Ibid.

191 *El hombre* (1981), *La revolución amáutica* (1981), *La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Sócrates y yo* (1983), *Europa prostituta y asesina* (1984), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984), *Crimen* (1986) y *Pensamiento indio* (1991).

india”. Este libro, “célebre” entre los detractores de Reinaga, es el que derrumba totalmente su imagen. La crítica de la izquierda insistirá en los términos de ese texto y no le faltará razón, pues en momentos en que la represión golpeaba a los sectores populares y se instauraba una censura a los medios de comunicación, Reinaga caracterizaba así ese momento histórico: “¿En qué parte de la Tierra hay semejante milagro para la libertad de pensamiento como en la República de Bolivia de esta hora?”¹⁹²

El 19 de agosto del año 1994, en La Paz, tiempo en el que el multiculturalismo ganaba terreno en Bolivia, Fausto Reinaga “murió en una especie de ostracismo, triste y abandonado, pero con su orgullo intacto.”¹⁹³ Reinaga vivió momentos de mucha importancia en la historia de este país, como la “Revolución Nacional”, la formación del indianismo, el bloqueo de caminos campesino de 1979 o la implementación del decreto supremo 21060. En la actualidad, la figura de Fausto Reinaga es tan polémica como cuando vivía y el pensamiento plasmado en sus libros sigue despertando pasiones enconadas: exaltado por unos y rechazado por otros, con igual fanatismo. Pero, lo que ahora corresponde es dilucidar la importancia que tuvo en el indianismo y para ello es necesario hacer algunas breves puntualizaciones sobre su trayectoria intelectual.

A lo largo de su vida, Fausto Reinaga publicó algo más de treinta libros, además de varios artículos. H. C. F Masilla considera que “La obra de Reinaga... es dispar en estructura y calidad y, al mismo tiempo, brinda la impresión de ser caótica en la argumentación.”¹⁹⁴

La clasificación más aceptada, aunque no discutida, sobre la obra de Reinaga es la que su sobrina, Hilda Reinaga, plantea en su folleto titulado *Fausto Reinaga. Vida y obras* y en su nota a la segunda edición de *La Revolución India*:

192 Fausto Reinaga, *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*, 1981, p. 12.

193 Luis Oporto, “Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo amauta”. En la revista *Pachamama*, n° 1, La Paz, octubre de 1994, p. 7.

194 H. C. F. Mancilla, *Una visión crítica sobre el indianismo y la descolonización*, Rincón Ediciones, La Paz, 2014, p. 109.

“[T]iene tres etapas muy marcadas: la primera marxista indianista que obedece a su euforia socialista...; la segunda, asumiendo una actitud crítica al marxismo inicia su rumbo hacia un indianismo radical...; y la tercera etapa es la universalización de pensamiento amáutico indio como única opción para salvar a Bolivia y la humanidad del desastre total.”¹⁹⁵

Nosotros creemos que se puede hacer una división en la producción intelectual de Reinaga en dos bloques generales: a) una primera etapa en la que la preocupación fundamental es lo nacional, el Estado y el imperialismo, que empieza con su primer libro *Mitayos y yanaconas* y culmina con su *Tesis India*, y b) una segunda etapa en la que la preocupación fundamental es el fin de la vida en el mundo, por el peligro del calentamiento de la “Guerra Fría”, que empieza con el libro *América india y Occidente* (1974) y continúa hasta su última obra: *Pensamiento indio* (1991); esta última etapa, lo veremos después, está determinada por la relación de Fausto con los movimientos indianistas. Por supuesto que esta diferenciación no debe ser entendida como si hubiera un muro que separaría a los periodos que proponemos, puesto que aspectos de cada uno se pueden encontrar en el otro, pero en situación diferente. Cabe mencionar que un rasgo general que marca el pensamiento de Reinaga es la idealización *indigenista* que hace del pasado indígena. El Indianismo surge como la fase culminante de su primer período.

En sus apariciones públicas, Hilda Reinaga suele afirmar que el pensamiento amáutico es la filosofía del indianismo, dando a entender que entre uno y otro no hay separación, sino relación. En la clasificación que hace la sobrina de Reinaga no toma en cuenta el peso que el nacionalismo revolucionario y el indigenismo tienen en las etapas que ella considera “marxista indianista” y de “indianismo radical”; tampoco considera que a inicios de los años ochenta,

195 Hilda Reinaga, nota a la segunda edición de *La Revolución India*.

Fausto Reinaga se desmarca explícitamente del indianismo e incluso establece cuatro tramos en su pensamiento, con las siguientes palabras: “Cristianismo, marxismo, indianismo y reinaguismo son los tramos de mi pensamiento.”¹⁹⁶

El indianismo de Reinaga es en buena medida la radicalización de algunos de los aspectos de su pensamiento pre-indianista, el cual abarca desde su primer libro hasta *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960). En su pensamiento indianista el indio es entendido como el sujeto que hará de Bolivia una nación, es el sujeto político cuyo papel revolucionario está determinado por el carácter racializado de las relaciones sociales en este país. En sus obras pre-indianistas no se encuentra este asunto, pero sí varios elementos que lo prefiguran y que permiten establecer una relación entre sus obras indianistas y las anteriores; a la vez, también permiten diferenciar a su pensamiento amáutico como distinto del indianismo. Lo fundamental es que en lo que Reinaga escribe desde 1940 a 1971, su preocupación gira en torno a, como ya se dijo, el Estado, lo nacional y el imperialismo; en contraste, cuando Reinaga plantea su pensamiento amáutico, se pierde en “el cosmos”.

Uno de los sellos personales de Reinaga es la idea de revolución india, lo que remite inmediatamente a su libro más importante. Pero ya mucho antes Fausto tituló la séptima parte de su primer libro, *Mitayos y yanaconas*, “La Revolución India”, en la cual plantea un análisis sobre la lucha anticolonial que se dio entre 1780 y 1871, y cuyo eje fue la lucha de clases. Además, en este su primer libro ya se perfila la idea de las “dos Bolivias”:

“[E]s necesario e imprescindible estudiar sociológicamente el periodo incaico primero, y el periodo colonial, después. Porque la República no es más que una mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades y una avasalladora y letal intromisión imperialista.”¹⁹⁷

196 Fausto Reinaga, *La Revolución Amáutica*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 16.

197 Fausto Reinaga, *Mitayos y yanaconas*, Impresión Wa-Gui, 2da edición, La Paz-Bolivia, 2012, p. 11.

En su libro *Tierra y libertad*, que salió a casi un año de la “Revolución Nacional”, Reinaga ya plantea el tema de su lucha y de su identidad: “la causa del indio es sagrada para mí, porque ella es mi propia causa.”¹⁹⁸ Este aspecto, sumado al que ya mencionamos sobre los “gérmenes” de la idea de “dos Bolivias”, es de importancia, pues hay quienes los pasan por alto, como H. C. F. Mansilla, quien considera que los trabajos de la etapa pre-indianista de Fausto Reinaga “no son de gran interés para comprender la filosofía indianista.”¹⁹⁹

El libro de Reinaga *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, que se publicó en 1956, es de gran valor, pues nos posibilita conocer cómo pensaba Fausto la realidad social de aquel entonces y cómo veía la implementación del “Estado nacionalista”. Así encontramos varios elementos que nos permiten decir que, en su etapa indianista, Reinaga hace una reformulación de su perspectiva nacionalista. Por ejemplo, en aquellos años Reinaga ya veía el problema de la racialización en Bolivia como fenómeno que obedece a la dominación colonial:

“En los desfiles se pone de manifiesto la escandalosa selección racial. Los jefes militares que presiden los desfiles son gente de pigmento blanco, y la tropa es una tropa india... Las gentes menos avisadas, pero ajenas al país, se percatan al instante de esta dominación no solo de una clase, sino de una raza por otra... Sin exagerar, el ejército de Bolivia parece un ejército colonial de Indochina o de algún punto del Sahara, donde mandaban o gobiernan aún las ‘fieras rubias’ de Francia, España o Inglaterra. Esto es que la leva es negra, morena o india, y los jefes oficiales gente de metrópoli, rubia”.²⁰⁰

Es su etapa indianista esta lectura sería central, mientras que en su etapa pre-indianista el análisis privilegiaría la lectura de clase, según la cual a partir de las distinciones económicas se “explica todo”. Además, el ideario, lo que debería llegar a ser la “revolución nacio-

198 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, p. 13.

199 H. C. F. Mansilla, op. cit., p. 116.

200 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, p. 106-107.

nal”, nos muestra su pasión por el marxismo: “para la clase obrera y el servaje indio, es nada menos que la estructuración de una nueva sociedad boliviana, sin explotados ni explotadores.”²⁰¹ La misma idea se reitera en un artículo escrito en 1953 y que titula: “La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa”, artículo que se publicó en la Revista *Abril*, n° 1. El rumbo que irá tomando la “Revolución Nacional” será determinante en la postura que Reinaga irá asumiendo, hasta desembocar en el indianismo.

Pero es importante detenernos en cómo Reinaga veía, en su etapa pre-indianista, el proyecto nacionalista que el MNR encarnaba y dirigía desde el Estado, y contrastar tal percepción con lo que piensa al respecto en su etapa indianista.

En los años 50, Reinaga entendía que la “conciencia nacionalista”²⁰² era “una orgullosa conciencia india, porque no es otra la conciencia autentica de Bolivia”²⁰³, mientras que en su etapa indianista entiende que “en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo”,²⁰⁴ esquema en el que los MNRistas figuran ahora como “fariseos nacionalistas.”²⁰⁵ En 1957 Reinaga considera que “la verdad es la causa del indio. La verdad es la Revolución India”²⁰⁶ y en su etapa indianista entiende que “lo único real y racional para Bolivia es el indio”. Vemos que para Reinaga el problema nacional, ya antes de ser indianista, se centra en el indio, a diferencia de quienes entendían que lo central era el “mestizo”. Esto seguiría siendo así en su pensamiento indianista. La diferencia radica en que antes Reinaga entendía que el indio era una clase social, era “campesino indio” o “servaje indio” y que “otros” podían liberarlo. En su etapa indianista, el indio es el sujeto político que encarna la nación y su liberación debe ser obra suya y no algo venido como dádiva de “otros”.

201 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, p. 12.

202 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, p. 107.

203 *Ibid.*

204 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 117.

205 *Ibid.*, p. 371.

206 Fausto Reinaga, *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, p. 136.

La diferencia básica entre el nacionalismo que se propaló oficialmente desde el Estado y el que presenta Reinaga está en el sujeto: para el nacionalismo oficialista el sujeto públicamente reconocido es el “mestizo; para Reinaga es el “indio”, y el pasado precolonial de éste es la base histórica de la “nación india”. El problema del “SER NACIONAL” en el pensamiento de Fausto Reinaga es fundamental tanto en la etapa previa al indianismo, como en el indianismo que él plantea. En otras palabras, para él el problema nacional, expresado en la racialización, es algo que la “Revolución Nacional” no logró resolver y lo que el indianismo se propone solucionar: “la Revolución India, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá en carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones *una sola nación*; de las dos Bolivias, *una sola Bolivia*.”²⁰⁷

Uno de los factores determinantes para que Fausto Reinaga se hiciera indianista tiene que ver con los primeros fracasos del MNR en el Estado, lo cual se manifiesta básicamente en la renovación de las diferencias jerárquicas, que diferenció a “indios” y “cholos-mestizos”. Lo que implica que los problemas que él ya veía desde su primera obra, sobre “dos sociedades” relacionadas conflictivamente, eran algo que la “Revolución Nacional” no había logrado superar. Otro factor fue su no planeado paso por la Unión Soviética en 1957, que le provoca una “crisis de conciencia”, la que, a su vez, ocasionará el paulatino desmoronamiento de su fe en el socialismo. Otro factor determinante fue, en nuestra opinión, el encuentro de Reinaga con los miembros del Partido Agrario Nacional, primero con Raymundo Tambo y Rosendo Condori, y luego con Constantino Lima; este hecho, acaecido en plena “crisis” intelectual, le permitió encontrar una referencia concreta que justificara el pensar al indio como sujeto político.

A partir de esos hechos y recogiendo aspectos de sus reflexiones anteriores, Reinaga haría el que sería su mayor aporte: articular el

207 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 169. Resaltado en el original.

discurso indianista, dándole cuerpo y argumentos. Claro que este trabajo suyo no está exento de contradicciones, sesgos y limitaciones; sin embargo, ello no lo desmerece. La mejor expresión de la contribución y el papel que jugó Fausto Reinaga en el indianismo es su libro *La Revolución India*, en el que los aspectos que prefiguraban su indianismo se clarifican, gracias a los procesos sociales que se dieron en Bolivia, como las limitaciones de la “nacionalización” que el Estado hizo sobre los “indios”, volviéndolos “campesinos”, y la emergencia de una nueva generación de aymaras que se puso en la tarea de organizar un partido, el PAN. Por lo tanto *La Revolución India* recoge no solo la *clarificación* de las ideas pre-indianistas del autor, sino también el fruto de las reflexiones que inició a partir de su relación con los miembros del PAN. Se trata de un libro que es fruto del surgimiento de los movimientos indianistas y que no se puede explicar sin tal proceso.

Las ideas más interesantes y la vez básicas del pensamiento indianista de Fausto Reinaga se pueden resumir en cinco elementos: 1) sociedades yuxtapuestas o dos Bolivias, 2) sujeto racializado o indio, 3) imperativo histórico o poder indio, 4) epopeya india o contrahistoria indianista y 5) revolución del tercer mundo.

Cuando Reinaga habla de “dos Bolivias”, se refiere a una correlación de fuerzas que toma forma en el Estado y que tiene a la conquista como acto fundante. Por lo tanto, entiende que la relación entre indios y españoles en la colonia y entre indios y “criollo-mestizos” en la república, está determinada por la diferenciación establecida por la colonización. La independencia y la “Revolución Nacional” no logran romper esta relación. La violencia de la conquista institucionalizada, hecha orden, es la que se expresa en el Estado y por lo mismo en el Ejército, algo que ya percibía mucho antes. Además, entiende que este problema se expresa en la educación, en el rol económico que se le asigna al indio e incluso puede ser fácilmente visto en los símbolos o en los monumentos que se encuentran en la ciudad de La Paz, sede de gobierno.

El fenómeno de yuxtaposición que Reinaga presenta bajo la idea de “dos Bolivias” implica que uno de los polos de esta relación, el subordinado, sufre no solo la explotación física, sino también una especie de deformación espiritual, pues su conciencia también es objeto de violencia, que deja interiorizada la idea de inferioridad, la idea de ser de una “raza” inferior. Por lo tanto, las diferencias que establece la colonización condicionan la formación de una mentalidad en la que unos son inferiores por “naturaleza”, y por lo mismo se justifica su explotación y dominación por quienes, por “naturaleza”, son superiores. Pero este proceso no solo es algo que opera en la conciencia, sino que también condiciona el papel que unos y por otros ocupan en el proceso de producción y en la estructura de mando. Es decir que, desde el indianismo, se entiende que quien es explotado y dominado en estas tierras lo es por “ser” indio, colonizado. En otras palabras, la diferenciación establecida desde la colonización condiciona la formación de las diferencias políticas y económicas. En esto Reinaga sigue el razonamiento de otros teóricos de la descolonización, como Franz Fanón y Albert Memmi.

Así, el indio es visto como quien es racializado, es representado, tratado y juzgado porque se le considera de “otra” raza, y ello para hacer justificable la dominación que sufre. A partir de estos aspectos, el de sociedades yuxtapuestas y de sujeto racializado, Reinaga plantea un tercer elemento, el que da pleno sentido a su análisis: la idea de poder indio, de que el indio sea Estado. Pero este elemento tiene que ver con algo de suma importancia: criticar la historia oficial y hacer una contrahistoria indianista: la epopeya india. Fausto Reinaga se concentra en eventos de la historia en la que los indios son los principales protagonistas y que han sido decisivos: las luchas de Tupaj Amaru y Tupak Katari, por un lado, y por otro, la lucha de Zarate Willka. Relata estos hechos a la vez que deshace las certezas nacionales que el MNR impuso. Reinaga tiene claro el papel del pasado en la articulación política de los sujetos racializados, de los indios.

Todo ese análisis sobre la naturaleza del Estado boliviano, la racialización y la proyección de una organización política que transforme el orden social, se hace forjando una reinterpretación del pasado, lo que se articula al quinto elemento que apuntamos: la revolución del Tercer Mundo. Reinaga entiende que en la situación mundial de aquel entonces, una revolución que transforme el mundo debe darse no en los países más desarrollados, pues el proletariado de esas tierras vive de la explotación del proletariado de “otras razas” en el mundo, lo que lo deja sin potencial revolucionario. Entiende que la condición de racialización, que la dominación colonial ha impuesto, es la fundamental en la formación de los movimientos revolucionarios. El punto inicial debe ser que el indio sea poder estatal en Bolivia y desde ahí proyecte la revolución del tercer mundo.

Un aspecto destacable en la formación del pensamiento indianista de Reinaga tiene que ver con las influencias que intervienen en la construcción de ese pensamiento. Se puede identificar claramente la influencia del nacionalismo revolucionario, del indigenismo, del marxismo y –creemos que esto es muy importante– de los pensadores “negros” Frantz Fanon²⁰⁸ y Stokely Carmichael. Las tres primeras corrientes mencionadas ya habían arraigado en el pensamiento de Fausto desde sus años universitarios, mientras que la última es la novedad, la que le permite a Reinaga ampliar su reflexión. Uno de los rasgos en los que se puede identificar la influencia de Fanón en Reinaga tiene que ver con cómo entiende la situación de Europa en aquellos años: La ve como de crisis, “crisis de la civilización occidental”. Stokely Carmichael, quien junto a Charles V. Hamilton escribió el libro *Poder Negro* (1967), es quien

208 Iván Apaza Calle sugiere incluso que la influencia de Fanon sobre Reinaga llega a la imitación de éste a aquel, colindando con el plagio. Para sustentar su idea reproduce algunos párrafos de las obras de Reinaga, comparándolos con otros de Fanon. Por ejemplo, Fausto Reinaga escribe en *La Revolución India*: “Le ha despojado (el cristianismo) de su razón y dignidad, y lo ha convertido en su animal zoológico... Los españoles y los mestizos-blancos, con su Dios blanco han bestializado al indio.” Y Frantz Fanon en *Los Condenados de la Tierra*: “ese maniqueísmo (el cristianismo) llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza.” Iván Apaza Calle, *Colónialismo y contribución en el indianismo*, Ediciones Pachakuti, 2011, págs. 58, 59.

más influencia tiene en Reinaga al momento de pensar la relación entre “raza” y clase, y plantear el poder indio.

Cuando Reinaga piensa el pasado precolonial –y esto desde su primer hasta su último libro– lo hace influenciado por el indigenismo: Si bien critica duramente a los indigenistas, no critica la imagen idealizada que estos han hecho sobre la vida del indio. Por otro lado, mientras Fanon entendía que en la situación de crisis en que veía a Occidente “hay que inventar, descubrir”²⁰⁹, Reinaga tenía la fe ciega en que se trataba más bien de ir al “socialismo indio.”²¹⁰ Así, la fe perdida en el socialismo occidental es trasbocada en la fe en un supuesto socialismo precolonial. Cuando Reinaga piensa su proyecto indianista lo hace proyectando la imagen idealizada del pasado indígena como futuro y en esto influyó mucho Guillermo Carnero Hoke, quien consideraba que “Preamérica fue socialista.”²¹¹ A todo ello hay que agregar que cuando Reinaga piensa al sujeto político y la importancia de la racialización, lo hace influenciado por Fanon y Carmichael, quienes piensan al “negro” y su papel político. Pero, además, Reinaga piensa las luchas de los movimientos indios del pasado a partir de la relación de espontaneidad y conciencia que plantea Lenin; a partir de esto trata de argumentar la idea de partido indio.

En pensamiento indianista de Fausto Reinaga tiene mucha perspicacia, pero también flaquezas y contradicciones. A pesar de ello se constituiría en la máxima referencia al momento de hablar de indianismo en Bolivia. Sus libros *La Revolución India*, el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* y la *Tesis India*, son hasta el presente libros muy leídos y no solo en el país. La difusión del pensamiento de Reinaga se logró por medio de activistas y porque, desde 2005, sus obras han sido reproducidas en versiones piratas. Lo mejor que hizo Reinaga en el indianismo fue escribir los mencionados libros, pues ellos golpean la conciencia de quienes lo leen. Su lenguaje no

209 Frantz Fanon, *Los Condenados de la tierra*. Citado por Fausto Reinaga en *La Revolución India*, p. 70.

210 Fausto Reinaga, *Tesis India*, p. 84.

211 Guillermo Carnero Hoke, citado en el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, p. 18.

académico y sí muy violento, su autoafirmación como indio, el plantear una historia que va contra el “sentido común nacional”, el colocar en sus trabajos varias citas sobre cómo los “blancos” veían a los indios, etc., causaron gran impacto entre sus lectores. Si bien muchos aborrecían que alguien que se identificaba como indio escribiera como lo hacía, para otros era inspiradora la insurgencia de un verbo que antes nadie se había atrevido a utilizar; Reinaga, con sus libros indianistas, logró desnaturalizar el orden social racializado y formar una conciencia política en las nuevas generaciones.

Hoy Reinaga es un autor que goza de mucha popularidad y prestigio. Sin embargo, lo mismo que en los tiempos que vivió, muchos que están en su mismo sendero de combate tienen alergia a considerar sus ideas, mientras que otros casi hacen un culto de su persona. Ese panorama conduce a que muchos (defendiéndolo o atacándolo) reduzcan el indianismo a Fausto Reinaga, sin mayores consideraciones, lo que evidencia el casi nulo conocimiento sobre este movimiento y el papel que en él jugó Fausto. Por lo mismo, es necesario problematizar, plantear algunas consideraciones que apunten a esclarecer lo sucedido en la relación entre Reinaga y los movimientos indianistas, lo que tiene que ver con la formación del pensamiento amáutico y lo que era la persona misma de Reinaga, más allá de su producción como escritor indianista.

¿Qué es lo que sucede para que Reinaga deje de pensar los problemas de lo nacional y el Estado y pase a plantear eso de “pensamiento amáutico”? Sin pretender dar una respuesta definitiva, este asunto tiene que ver con los problemas ideológicos y práctico-políticos del indianismo en general.

Para entender este punto trataremos el tema de los antepasados de Fausto Reinaga, tal como él lo presenta. Creemos que ello es ilustrativo a este respecto, pues nos muestra cómo, entre los indios, se veía él a sí mismo.

Chavarría fue el segundo apellido de Fausto Reinaga y según él es la evidencia de su parentesco con Tomas Katari. En su libro *La inte-*

llogentsia del cholaje boliviano dice: “Después de la Revolución india de 1780, en que murieron ajusticiados en el Alto Perú, Tomas Katari y sus hermanos Dámaso y Nicolás, sus descendientes por instinto de supervivencia dejaron de usar ese apellido. Juan, hijo de Tomás, de Khatari se volvió Khavari; y el hijo de éste, Gaspar, cambió la K por la C y resulto Chavari; posteriormente añadió una R a lado de la otra, con lo que su apellido, de Chavari se volvió Chavarri; por ultimo su hijo Agustín, mi abuelo materno, lo convirtió en Chavarria.”²¹²

Todo el relato del cambio del apellido de “Khatari” a Chavarria, tiene que ver con cambios y agregación de letras, los cuales son operados por sus supuestos antepasados. Los cambios en los apellidos indígenas generalmente son sustituciones relativa a su traducción al español, como Luna de Phaxsi y Plata de Qolqe (Colque). La traducción puede alterar en algo el cambio de nombre, por ejemplo de Qhespi (Quispe), cuya traducción es brillante, se puede derivar el apellido Espejo. Puede también haber una modificación en base al cambio de fonemas, así Chinu puede derivar en Chino o Quino. Puede haber también una sustitución léxica, por ejemplo del apellido original Wallpa (Huallpa) que significa gallina, se puede derivar el apellido Gallejos. Puede haber también otros procesos lingüísticos que determinan el cambio de apellido, pero ninguno que comprenda un proceso como el relatado por Fausto Reinaga para explicar el tránsito de Khatari a Chavarria.²¹³ Si ese proceso se hubiera dado, pensamos que ello necesariamente debía involucrar personas que manejaban el alfabeto castellano, lo que no era usual entre los “indios”. Por otro lado, cuando se daban cambios en los apellidos de los “indios”, por lo general era un no indio quien hacía esos cambios, era alguien que debía registrar por algún motivo algunos datos, como sucedía hasta no hace mucho en varios registros civiles. Además, es curioso que Reinaga

212 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 456.

213 Un trabajo interesante al respecto es: Nelson Gabriel Yapu Machicado, *Análisis lingüístico de los cambios de apellidos aymaras en La Paz*. Se lo puede consultar en: <http://www.ifeanet.org/temvar/SII-ANT2.pdf>

escriba primero el apellido de Tomas Katari sin h y después con tal letra: Khatari. Al parecer lo que hace Reinaga es introducir una letra para corroborar su relato.

Supuestamente Fausto Reinaga sería descendiente de Tomas Katari por vía materna, ya que su madre sería hija de un descendiente del cacique de Chayanta. Incluso sostiene: “Mi madre Alejandra no sabía una palabra de español; pero sabía de memoria la historia de su estirpe.”²¹⁴ ¡No sabía ni una palabra de español, pero, “curiosamente”, parece que sí sabía del cambio de letras en los apellidos de sus antepasados! Se supone que Fausto supo de su relación con Tomas Katari porque su madre “sabía de memoria la historia de su estirpe”, pero ¿cómo alguien que no sabía ni una palabra de español sabía de cambios de letras en los apellidos de su familia?

Pero la cosa no acaba ahí. En la *Tesis India* Reinaga dice: “Mi madre era india aymara, razón por que en Macha [Chayanta] no tiene parientes, ni hay gente de su apellido; nací en Huahuanicala, a orillas del lago Titikaka.”²¹⁵ En esta otra versión Reinaga ya no es de Chayanta, sino de algún lugar ubicado “a orillas del lago Titikaka” llamado Huahuanicala y su madre no tiene parientes en Macha. ¿Cómo podría Fausto Reinaga ser descendiente de Tomas Katari por línea materna si su madre no era del lugar del que era oriundo Katari?

Sin embargo, quizás queriendo desenredar este embrollo, en su autobiografía Reinaga indica que su madre le concibió en K’ala K’ala o Huahuanik’ala (el Huahuanicala arriba citado), donde durante cinco meses habría vivido su vida intrauterina, “al ritmo de las olas del Lago sacro”. Luego, en el vientre de su madre, habría viajado al norte de Potosí, hasta Macha, donde habría nacido el 27 de marzo de 1906. Pero, como queriendo confundir más el asunto Fausto indica en su autobiografía: “Aunque mi padre siempre declaraba: ‘mi

214 Ibid.

215 Fausto Reinaga, *Tesis india*, p. 95.

hijo 'chaiñu'²¹⁶ no ha nacido en Macha, ha nacido en Huahuanik'ala, a orillas del Lago Titicaca'.²¹⁷

En general, la forma contradictoria en que Reinaga habla de “su stirpe” muestra cómo en los inicios de la lucha indianistas se buscaba una justificación de grandeza en el pasado, en la sangre, en los ancestros, etc. Esto no es algo particular de Reinaga; por ejemplo, Germán Choquehuanca dice: “pertenezco a una línea [sanguínea] de Huayna Kapak.”²¹⁸ Los indianistas buscaban dar legitimidad a su lucha, a sus ideas y símbolos, no solo por las condiciones concreta de dominación, sino mediante una supuesta herencia sanguínea que pudiese enlazarlos con la realeza precolonial. Es como si las miserias, la subordinación y el menosprecio del presente fuesen esquivadas inventándose un pasado vinculado a un linaje inka. Este esfuerzo por “inventarse” antepasados relacionados a caciques o inkas es una muestra de cómo el problema de la racialización fue vivido y enfrentado por los indianistas.

Pero además, y esto es de suma importancia, Fausto Reinaga trata de darse un estatus de autoridad por una supuesta relación sanguínea con Tomas Katari. Trata de presentarse no solo como el heredero de una lucha inconclusa, sino como quien debía dirigir tal lucha y concluir, por ser el descendiente de un cacique. Él se ve como quien por herencia “natural” debe dirigir a los indianistas hasta la hora de su muerte: “en tanto tenga hálito vital en mi pecho iré a la cabeza de ellos. Es mi deber.”²¹⁹ En tal forma de pensarse no hay cabida a la posibilidad de que otro u otros puedan ir “a la cabeza” mientras él viviera, eso era impensable para él. Esto obliga a plantearse el problema de su relación y de conflicto de liderazgo con los demás indianistas.

Recordemos que Reinaga se desmarca explícitamente del indianismo después del Congreso realizado en Cusco, en marzo de 1980.

216 Chaiñu o chayñu, en quechua jilguero andino, ave pequeña de plumas amarillas y negras. En aymara se llama ch'ayña.

217 Fausto Reinaga. *Mi vida*, p. 55.

218 Germán Choquehuanca, entrevistado por Pablo Mamani. En Revista *Willka*, n° 5, El Alto, 2011, p. 192.

219 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 454.

Entre sus mejores obras indianistas y este evento hay casi una década, tiempo en el que madura su ruptura con el indianismo.²²⁰ La relación de Reinaga con los indianistas después del golpe de Banzer no es algo que esté claro, lo cierto es que, recordando lo que Teodomiro Rengel cuenta, en una reunión llevada a cabo en los ambientes de MINK'A, más o menos en noviembre de 1977, de las tres opciones que se les presentó a los asistentes para apoyar, la opción que correspondía a Fausto Reinaga tuvo apoyo de “casi nadie”, mientras que el MRTK se llevó la mayor parte y el MITKA quedó mejor parado que Reinaga, evidenciándose así un inequívoco rechazo a su persona.

Un rasgo común entre quienes conocieron a Fausto Reinaga es que lo recuerdan como alguien muy difícil de tratar, de un carácter áspero e incluso discriminador. Lo que desilusionaba a quienes lo buscaban, pues se hacían una idea de él a través de lo que leían en sus libros; pero al conocerlo la cosa era distinta. Teodomiro Rengel cuenta que en una ocasión preguntó a Reinaga, allá por la primera mitad de los setenta: “¿Quién te lo escribe... estos libros?”. Reinaga responde: “¿Por qué?” A lo que Rengel precisa: “Porque no pues... tu actitud no es como es este libro, compañero.”²²¹ La idea que las personas se hacían de Reinaga a partir de sus libros no coincidía con la personalidad del autor, a tal punto que Teodomiro Rengel duda de que Fausto sea quien los haya escrito. Por lo tanto, no es de extrañar que a Reinaga lo hayan apoyado “casi nadie”, que muchas generaciones de jóvenes hayan pasado por su casa, pero que luego se hayan alejado de él, tomándolo no como líder, sino únicamente como referente ideológico.

Pero, además, ya para entonces estaba en marcha el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), aunque no se había fundado oficialmente. En este proyecto Reinaga no jugó papel, ni de organizador,

220 La lectura de la correspondencia de Reinaga con Carnero Hoke muestra también una fuerte influencia de este último que puede haber radicalizado a Reinaga en sus poses cosmovisionistas, acelerando su ruptura con el indianismo político.

221 Entrevista con Teodomiro Rengel, 9 de septiembre de 2014.

ni de líder, solo “sentando presencia” por medio de sus libros. En un documento del MITKA publicado en *Presencia*, cuando ya se había formalizado la organización política de este movimiento, Isidoro Copa dice: “Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo, porque sería tan burdo con confundir arte con comercialización del arte.”²²² Se ve a Reinaga como alguien que comercia con el indianismo. No olvidemos que en 1977 Reinaga formó la CIM y que “reunió en su choza de Villa Pabón a gente norteamericana, europea y sudamericana”. Reinaga, al no encontrar apoyo entre los indios se fue relacionando con “gente norteamericana, europea y sudamericana”, lo que hacía que se lo vea como *comerciante del arte*, del indianismo.

La reacción de Reinaga a lo expresado por Isidoro Copa parece haber sido la redacción de su libro *¿Qué hacer?* Al menos es lo que se deduce a partir de lo que afirma en una carta a Guillermo Carnero Hoke, fechada el 25 de julio de 1978. En ella Fausto, refiriéndose a las elecciones del año 1978, escribe:

“El movimiento indio se atomizó durante la gresca electoral. Desgajándose del PIB aparecieron grupos y montoneras de ‘campesinos tupajkataristas’ y se vendieron en subasta pública tanto al nacionalismo fascista como a las sectas degeneradas del marxocomunismo.

“¿Qué hice yo? Saqué INDIANIDAD. Lancé un furibundo Manifiesto contra el MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari), [le] acusé de ser agente de fuerzas tenebrosas como las Iglesias Unidas del Canadá y el comunismo castrista. Me opuse a que inscribieran usando el término INDIO en la Corte Electoral. *Toda esta documentación se publicará en un libro que a todo vapor trabajo*; más los ataques por prensa y Radio que me abrieron de todos los frentes mestizos. *Levantaron la rara especie de ‘no hay que confundir reinaguismo con indianismo’* [los subrayados son nuestros] Por ello, el trabajo en

222 Isidoro Copa, Movimiento Indio Tupaj Katari. En: *Presencia*, 23 de mayo, 1978.

que estoy metido posiblemente llevará el título de INDIANISMO. Naturalmente cuento con la ayuda crítica de ustedes. Apenas concluya te remitiré los originales.”²²³

Dos observaciones al respecto: Primero, en el declive de Fausto Reinaga, y su paso del indianismo al amautismo, parece haber jugado un papel acelerador las afirmaciones de Isidoro Copa, publicadas en *Presencia* (afirmaciones que dado el carácter de manifiesto de esa publicación, era, en realidad, la posición oficial del MITKA). Segundo, al no haber publicado Reinaga ningún libro con el título de “Indianismo”, creemos que el libro que anuncia es *¿Qué hacer?*, publicado en 1980. Las diatribas que publica en ese libro contra el indio (que comentamos más abajo) y la deriva hiperpachamamista, son también, en parte, explicadas por ese resentimiento que se remonta a 1978.

Ya en 1981, después del Congreso en Cusco, Reinaga se opone al indianismo y se aferra a su pensamiento amáutico. En la obra de Reinaga el pensamiento amáutico se perfila con mayor nitidez desde el libro *América india y Occidente* (1974), publicado más de cuatro años después de que se publicara *La Revolución India* (1970), aunque sus antecedentes se pueden rastrear mucho antes. El libro *América india y Occidente* fue traducido al francés y publicado en ese país en 1979, cinco años después de su aparición en Bolivia, y si tomamos en cuenta que Reinaga rompe con el indianismo en 1980, luego del Congreso de Cusco, tenemos como seis años, desde 1974 hasta 1980, en los que había una “convivencia” entre indianismo y pensamiento amáutico.

En la Revista *Amauta* N° 1 de 1979, la relación entre indianismo y pensamiento amáutico para Reinaga no es de confrontación, como lo sería después del Congreso de Cusco. En la mencionada revista se lee lo siguiente: “Indianismo es la revolución del pensamiento y

223 Fabiola Escárzaga, op. cit., págs. 389, 391.

la edificación de la sociedad amáutica mundial.”²²⁴ Lo que resalta es que el indianismo ya no se refiere a que el indio tome el poder, como se plantea en *La Revolución India*, sino a una “revolución del pensamiento”. Lo que muestra que Reinaga se va alejando de lo que planteaba en *La Revolución India* y de las problemáticas a las que apunto en aquel entonces.

El que un libro de Reinaga se tradujera y publicara en Francia ocasionó que sus detractores criollos rumoren que Reinaga se estaba haciendo rico escribiendo sobre los indios, ello para desacreditarlo. Incluso el propio Fausto creyó en estos rumores, pensando que quienes publicaron su libro en Francia se estaban enriqueciendo a costa suya. Pero la cosa era distinta, pues el libro se imprimió en un tiraje reducido y “en una edición bastante humilde, además de que muchas veces los ejemplares eran como una tarjeta de presentación del grupo que lo editó y era obsequiado en sus actividades.”²²⁵

A lo dicho hay que agregar que Fausto recibía cartas del extranjero, las cuales tenían tonos muy halagadores, que le hacían pensar que era un escritor famoso y renombrado en Europa. Incluso, en varios de sus libros incluye estas cartas, como tratando de mostrar que era alguien importante fuera de Bolivia. Para Luis Oporto, Fausto era “malcriado por los excesivos elogios de los indianistas europeos.”²²⁶ En su libro *La razón y el indio* se puede leer algunas de esas cartas; en una de ellas se le llama a Reinaga “Venerable Inka.”²²⁷

La ruptura con el indianismo por parte de Reinaga tiene que ver con que no solo era rechazado por los q’aras, sino también por los indios, y esto en buena medida por su personalidad de “cacique”; a ello se suman los elogios que fue recibiendo de algunos extran-

224 *Génesis de la universidad india*, Revista *Amauta*, Ed. Urquiza, La Paz Bolivia, 1979, p. 7.

225 Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia, septiembre de 2014, p. 72.

226 Luis Oporto, “Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo amauta”, p. 7.

227 “Carta del Guru”, Santiago de Chile, 13 de septiembre de 1976. En: Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, Impreso en Litografías e Imprentas Unidas, La Paz, 1978, p. 8.

jeros y los resultados del evento en Cusco. Al quedar fuera de los movimientos indianistas, Reinaga se inventa un “indio” que no lo rechace, como lo hacían los indios de carne y hueso, una invención que gusta mucho a los “occidentales”: se trata del pensamiento indio o amáutico.

En su pensamiento amáutico Reinaga prelude y contribuye a la formación de lo que ahora se conoce como *pachamamismo*, pues para él la vida “auténtica” del indio tiene su razón de ser en “la alegría de vivir en armonía con la naturaleza.”²²⁸ Entiende que su lucha amáutica es para hacer una “sociedad perfecta”, a imagen y semejanza del cosmos, cuya replica se encontraría en las hormigas: “Las hormigas, seres que edifican la sociedad perfecta sobre la faz de la Tierra.”²²⁹ Este ideario de perfección, en el que la jerarquía natural de las hormigas debía ser imitada por los humanos en nombre del “pensamiento amáutico”, además de recordar a la sociología funcionalista, tiene relación con el propio carácter de Reinaga: él se veía como la hormiga reina, como un “cacique inka”²³⁰; por lo mismo, muchos indianistas se alejaron de él. Además, esta idea de perfección social “amáutica” tiene que ver con las Fuerzas Armadas –tema muy polémico en el caso de Reinaga– pues “Los Amautas producen el pensamiento, y las Fuerzas Armadas, celosas guardianas de la comunidad, vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento.”²³¹

Sin embargo, Reinaga es tan controvertible y paradójico, que supera su propio pachamamismo a través de un *hiperpachamamismo*, en el cual él reniega de los mitos fundadores de su pensamiento, proponiéndose la misión de demoler al indio mismo que tanto

228 Fausto Reinaga, *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, Ediciones “Comunidad Amáutica Mundial”, La Paz, 1982, p. 50.

229 Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, p. 20.

230 Siguiendo con la idea de ser descendiente de Tomas Katari, Reinaga dice: “La voz de mi sangre y el hábito de mi espíritu me mandan a ser lo que soy: Inka”, pues “En las venas de Tomas Katari corre la sangre Inka”. Fausto Reinaga, *La razón y el indio*, p. 7. Tomas Katari no era Inka, pero claro, Reinaga tampoco era investigador, lo que se puede apreciar en esta frase hecha de pura imaginación: “Antes del descubrimiento de América, en el Nuevo Mundo hay un solo pensamiento, una sola lengua, una sola organización social y un solo gobierno”. *Ibid.*, p. 35.

231 Fausto Reinaga, *El hombre*, p. 45.

había ensalzando en sus anteriores períodos. Ello es perceptible sobre todo en *¿Qué hacer?*, libro que escribiera para el Congreso de Cusco y en el que se pueden encontrar algunas de las frases más racistas de Reinaga contra el indio. Citemos algunas de sus afirmaciones contenidas en ese libro:

“Quizá Pre-América fue un Paraíso, pero eso no es más que una suposición, una leyenda, un mito... No es una certeza... ¡No es una verdad!”

“La lengua india, es una lengua muda. El maya, quechwa, guaraní... no dicen nada, como no sea leyenda... La lengua india no es más que galimatías de un tenebroso mundo mítico.”

“Si la lengua es el pensamiento hablado, la mente del indio es un rechinar de dientes de bestia esclava.”

“El alma del indio es un alma de bestia; adora todo aquello que tiene relación con su panza. Sus dioses: la tierra, sol, lluvia, son elementos de su comida.”

“El indio es esclavo. Piensa –si es que piensa– lo que piensa su amo; luego no se puede admitir que tuviese filosofía.”

“El tríptico de ‘ama sua, ama llulla, ama quella’ es Occidente. ‘Ama sua, ama llulla, ama quella’ es la quinta esencia del individualismo. Encierra la catastrófica trinidad: el yo absoluto, la propiedad privada y el Dios dinero.”

“El indio no tiene territorio (nación) ni lengua escrita. No tiene pensamiento, religión, moral, ni historia.”²³²

Si el pachamamismo de Fausto consistía en mitificar al indio para intentar salvarlo, su hiperpachamamismo consiste en demoler al indio para pretender salvar a la humanidad. Evidentemente, estas afirmaciones de Fausto son “bendición” para sus críticos. Algunos de ellos, los más superficiales, ayudados con esas frases lapidarias,

232 Fausto Reinaga, *¿Cómo viviremos? (¿Qué hacer?)*, 1980. Citado en: Juan Manuel Poma Laura, *Fausto Reynaga o la frustración del programa indio*, Ed. Textos Marxistas, Bolivia, 2011, págs. 182-184.

entierran al indianismo junto al mismo teórico que lo patrocinó: “¡Elocuente! Si esto que sostiene es verdad, todo lo anterior es mentira: el indio no es nada, ni tuvo ni tiene nada: ni historia ni religión ni pensamiento, ni Dios ¡nada! Ni siquiera el tríptico [ama sua, ama llulla, ama quella] le pertenece.”²³³ Ese tipo de críticos, además de no hacer investigación seria y simplificar el tema, frecuentemente no saben ni cómo se escribe el apellido de Fausto, como lo hace notar un comentarista más perspicaz²³⁴ (colocan Reynaga en lugar de Reinaga). Sin embargo, si analizamos la evolución del pensamiento de Reinaga en el marco del surgimiento del indianismo, y no al revés, esta ideología no sufre ninguna catástrofe irremediable sean cuales fueren los avatares del pensamiento de este escritor.

Mientras hay quienes consideran que el pensamiento amáutico es la madurez intelectual de Fausto Reinaga, nosotros creemos que se trata más bien de su decadencia. Esa trayectoria intelectual de Reinaga es algo que parece no preocupar a algunos de sus seguidores, que asumen sus ideas sin considerar sus diferencias. Esto no solo es un problema de los “reinaguistas”, incluso varios de sus críticos tiene el mismo problema. Por ejemplo, Mansilla considera que: “En su etapa indianista Reinaga llega a la conclusión central de que todo el pensamiento occidental desde Sócrates a Marx representa una sola lógica de dominación basada en la mentira y el crimen.”²³⁵ Mansilla no percibe que Reinaga en su etapa indianista critica a los marxistas bolivianos y a su “ideología marxista-leninista *mestiza*”²³⁶ –nótese el sentido racializado– y no tanto a Marx o a su ideología en sí. Incluso da valor a esa ideología cuando afirma que un “marxista en Bolivia, v.gr. tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o ‘robot’ ruso, chino o cubano.”²³⁷ Es en su

233 Juan Manuel Poma Laura, op. cit., p. 183.

234 Iván Apaza Calle, op. cit., págs. 25, 26.

235 Mansilla, op. cit., p. 118.

236 Fausto Reinaga, *Tesis India*, p. 67. Resaltado en el original.

237 Fausto Reinaga, *La Revolución India*, p. 115: “el marxismo crea, no copia; es método, no dogma de slogan”.

etapa amáutica, cuya frase emblemática es “sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del indio”, que Reinaga se estrella, sin ningún tipo de argumentación teórica, contra el pensamiento de Marx, de Sócrates y de todo pensador conocido.

En varios aspectos, el indianismo de Reinaga es algo que puede llamarse “etno-marxismo”, y desde esa postura ideológica Reinaga entiende que en Bolivia el marxismo ha sido utilizado por los “blanco-mestizos” para mantener su posición de dominio por sobre los indios. Desde el indianismo que plantea Reinaga, a diferencia de su pensamiento amáutico, el problema no es con el marxismo, sino con los marxistas en Bolivia, pues ellos han usado al marxismo como instrumento de dominación.

La discusión sobre las características del pensamiento de Fausto Reinaga, sus etapas y rupturas, es algo que todavía da mucha tela para cortar, pero es indudable que el papel que este personaje jugó, y aún sigue jugando, es el de concientizar por medio de sus libros. Nunca pudo ser un líder ni formar alguna organización que tuviera cierta estabilidad y trascendencia, pero sus obras indianistas fueron fundamentales en la politización de la identidad india y en la conformación de organizaciones políticas, y es probable que en el futuro sigan jugando el mismo papel.

Tercera parte

8. MARXISMO E IGLESIAS: SU RELACIÓN CON LOS INDIOS EN LOS AÑOS 70

Víctor Paz Estensoro fue elegido presidente en 1960, sucediendo a Siles Suazo del mismo partido, el MNR. Siles dejó una economía sin mayores síntomas de mejoramiento tras el descenso de los precios del estaño y los altos índices de inflación sucedidos en su gestión. Uno de los rasgos del gobierno de Paz Estensoro fue su distanciamiento cada vez más notable con quienes otrora fueran sus principales aliados: los mineros sindicalizados. En 1963 éstos amenazaron marchar sobre La Paz, en respuesta a los planes de racionalización; el gobierno reaccionó cercando las minas con fuerzas combinadas del ejército y los regimientos campesinos. En 1964 Víctor Paz se presentó a una nueva elección, buscando su reelección. Su compañero de fórmula era el jefe de la Fuerza Aérea, René Barrientos Ortuño. Paz fue reelegido, pero un violento movimiento de protesta de mineros y estudiantes provocó, un mes después de las elecciones, un golpe militar dirigido por su vicepresidente, el General Barrientos, quien de esa manera asumió el cargo de presidente de Bolivia.

El gobierno de René Barrientos llevó a ejecución el discurso que como miembro del Alto Mando de las FF. AA. y candidato a la vicepresidencia este había desarrollado: el de colocar a las FF.AA. como “institución tutelar de la patria”. Ese discurso, curiosamente, fue asumido por la propia sociedad civil, pues “el 26 de mayo del 64, los

partidos opositores hicieron un llamado a las FF.AA. para que asuman un posición mediadora y pacificadora a fin de salvar al país.”²³⁸ Así, para consolidar su poder y permitir una gestión sin los contratiempos que ocasionaba la oposición, en especial los sindicatos obreros, Barrientos llevó adelante el llamado Pacto Militar Campesino.

Recordemos que Barrientos, oriundo de Tarata, era un conocedor profundo de la psicología indígena campesina, en especial de la quechua del valle de Cochabamba. En 1963, como representante de las FF.AA., fue el gestor de la llamada “pacificación del valle”; Cochabamba era entonces terreno de enfrentamiento entre rivales sindicales indígenas. Ayudado entre otros factores por su carisma logró la penetración de las FF.AA. en el campo, estableciendo una compleja red de clientelismo, lo que le permitió el apoyo popular cuando postuló en 1963 como vicepresidente de Paz Estensoro.

Félix Muruchi, dirigente minero de connotada participación en la lucha contra las dictaduras de los años 80, relata que en 1964 siendo él conscripto cuando el golpe de Barrientos, hubo desórdenes en el campo de Cochabamba donde Félix estaba destinado. En Punata se produjo una rebelión campesina contra ese golpe, encabezada por Gregorio López, llamado el *Muruloq’o*. Tomado preso López, Barrientos adelantó su visita a esa localidad para conversar con él: “Pienso que han debido pagarle plata entonces porque después de recibir al presidente en su celda, Muruloq’o llamó una concentración en la plaza principal de Punata (...) El General [Barrientos] habló en quechua en esa misma concentración, y por eso, muchos de los campesinos estaban de acuerdo con su posición y apoyaron a su dictadura.

“Muruloq’o habló, apoyando a los golpistas. Dijo a la asamblea, ‘Mi general, Ud. Tiene que confiar en los compañeros campesinos, porque nosotros somos más serios y más responsables que los universitarios que lo apoyan hoy en día y que mañana le van a dar el

238 Prensa Libre del 27 de mayo de 1964; citado en: Cesar Soto. *Historia del Pacto Militar Campesino, Cochabamba*, CERES, 1994. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/ceres/20120830025841/soto.pdf>

golpe'. Me sentí decepcionado ya que uno no puede cambiar tan fácilmente de la noche a la mañana."²³⁹

René Barrientos estableció una sólida alianza entre militares y campesinos, asentada en las taras coloniales que hacen del indígena un aliado de cualquier facción criolla que pueda manipularlo. Este Pacto daría a Barrientos una gran estabilidad política, lo que le permitiría llevar a cabo políticas de desarrollismo fundamentadas en la atracción de capital extranjero, promulgar en 1967 una nueva Constitución, y enfrentar victoriosamente ese mismo año al Che Guevara en Ñancahuazú.

Barrientos moriría en 1969 en un accidente de helicóptero. Transcurrió un período de inestabilidad en el que se sucedieron varios gobiernos militares de tipo nacionalista: Un triunvirato, con el general Ovando Candia a la cabeza, nacionalizó la Gulf Oil (medida en la que jugó un papel determinante Marcelo Quiroga Santa Cruz) y se intentó un gobierno con un Poder Popular durante el gobierno de Juan José Torres. Finalmente, en agosto de 1971, el General Hugo Banzer Suárez dio un golpe militar de carácter conservador y restauracionista. Este es el contexto nacional en el que se desenvuelve, en este período, el proceso de organización indianista.

El indianismo, tanto en la vertiente de Constantino Lima como en la de Fausto Reinaga, empiezan a tomar nuevas formas. Estas adoptarán, de 1962 a 1978 principalmente, dos manifestaciones, la de los centros culturales y la del Movimiento Nacional Tupaj Katari (MNTK).

El marxismo es la ideología dominante en esa época. A pesar de valiosos antecedentes, en las décadas anteriores, como el debate marxista sobre la naturaleza de la sociedad inca y sobre el papel del indio en la revolución nacional, que fue particularmente rico en el Perú gracias a las figuras de Luis E. Valcárcel y de José Carlos Mariátegui, en Bolivia no se conoció una producción marxista de amplitud, sino espo-

239 Feliciano Félix Muruchi Poma et al., *Minero con poder de dinamita. La vida de un activista boliviano*, Editores Plural, La Paz, 2009, p. 69.

rádicos y raleados trabajos sobre el tema²⁴⁰. En su periodo marxista, Fausto Reinaga quiso desarrollar un pensamiento tendiente a indianizar el marxismo. Sin embargo, esos intentos no tuvieron ningún éxito.²⁴¹

Fausto Reinaga, desde su primer libro, *Mitayos y yanaconas* (1940), muestra una influencia marxista e indigenista, como ya dijimos. Reinaga ve el presente y las luchas indígenas del pasado como conflictos pura y llanamente de clase, aunque constata en el pasado precolonial algo no legible a partir de esa idea de lucha de clases. Además, sus ideas también muestran la fuerte influencia del nacionalismo revolucionario y hace varias alusiones al problema del indio-campesino, pero que todavía no considera como el sujeto político.

Hasta fines de la década de los setenta, la posición de los partidos marxistas fue de animadversión hacia esos nacientes y pequeños grupos indianistas. La doctrina de izquierda estaba centrada –para los grupos más radicalmente dogmáticos, especialmente la versión trotskista del POR animado por Guillermo Lora– en las relaciones de producción y el papel del obrero, como clase, en la transformación socialista, tomando como referencia lo sucedido en la Revolución Rusa de 1917, y – para el resto de los partidos de izquierda– en la determinación que tiene el crecimiento del capitalismo internacional y del imperialismo en la lucha de los pueblos, tomando como referencia a Cuba, China o Viet Nam . La izquierda marxista dejó el análisis y la discusión sobre los ricos matices de la realidad boliviana a los teóricos del nacionalismo revolucionario (entre los principales de ellos: Carlos Montenegro y Augusto Céspedes, primero; luego, René Zavaleta Mercado).

240 En ese período, los trabajos más notables del pensamiento marxista indigenista en Bolivia son *La justicia del Inca*, publicada en Bélgica y *La tragedia del altiplano*, de Tristán Marof, cuyo nombre verdadero fue Gustavo Navarro (1936-1952), considerado figura clave de la izquierda boliviana e inscrito en la corriente trotskista. También la obra *Sociografía del Inkario (fue socialista o comunista el imperio inkaiko)*, de José Antonio Arze (1904-1955), inscrito en el estalinismo y fundador del Partido de la Izquierda Revolucionaria, PIR.

241 En general, no hubo un intento marxista de tomar en cuenta al indio en un proyecto nacional, en tanto sujeto histórico. Tristán Marof, en su obra *La justicia del Inca* –y siguiendo en esto también la traza de gran parte del indigenismo peruano y boliviano de la época– identifica huellas en el pasado inca, pero que sirven únicamente para consolidar un proyecto social contemporáneo en el cual el indio no es ya una unidad, como en el pasado, sino una fragmentada clase social. La consigna que Marof desprende en esa obra: “Minas para el Estado y tierras para el pueblo”, muestra esa disociación en la que el indio es el “pueblo” y se entiende únicamente como clase social campesina.

Buena parte de los teóricos de izquierda de esa época se centran en el estudio y la adaptación a la realidad nacional de las teorías del momento, como la del conflicto de periferia *versus* centro para explicar el subdesarrollo²⁴². Los teóricos “de afuera” serán la referencia obligada en las discusiones de café de la izquierda criolla, en un ambiente intelectual de desconfianza por todo aquello que pudiera significar referencias al pasado, pues podría implicar la emergencia de fuerzas inconscientes, retrógradas, incompatibles con el acceso a la necesaria modernidad. No son entonces ni remotamente imaginados los tiempos en que vivimos, en los que esa misma izquierda – incluso, concretamente, muchos de sus intelectuales de entonces –, desmantelada ideológicamente por la caída del Muro de Berlín, se hundiría en el posmodernismo culturalista de nuestros días, exceso y deformación de todo aquello de lo que entonces abjuraban.

El indio es, pues, periférico, extraño y molesto para la izquierda. Este es un rechazo que revela la tensión existente, a causa de un problema colonial no resuelto. La izquierda es esencialmente criolla, y reproduce los esquemas y estereotipos que le acompañan desde que el criollaje asumió el poder durante la constitución de la República de Bolivia. Esa tirantez revela, sin embargo, también fallas y deficiencias de parte de los indios, como lo ilustraría la “presencia indígena” en la guerrilla del Che en Bolivia: minoritaria, raleada y la menos destacada en cuanto al combate propiamente dicho y los niveles de dirección políticos.

Esta actitud de los partidos de izquierda hacia el mundo indígena puede ser sintetizada en las apreciaciones de un informe sobre las relaciones de los grupos autóctonos con la sociedad nacional hasta 1972, preparado por un miembro de la Escuela Latinoamericana de Sociología, ELAS-FLACVSO, el Prof. Wilson Cantoni, por encargo de la UNESCO. En ese informe Wilson Cantoni concluye que:

“En la política tradicional de los partidos específicamente obreros [en Bolivia], no se advertía una prioridad estratégica atribuida al estableci-

242 Entre los principales teóricos internacionales de la teoría periferia versus centro tenemos a Samir Amin (*Le développement inégale*, 1973) y Argüiri Emmanuel (*Unequal Exchange*, 1971).

miento de vínculos con la masa del campesinado indígena, a pesar de los esfuerzos realizados en la búsqueda de esa conexión. Ello podría ser explicado tanto por los obstáculos objetivos de aislamiento, autarquía, diferenciación y atraso de esa masa campesina, tanto por el propio tipo de radicalización y orientación de los partidos considerados, que puede haberlos centrado en demasía en su propio discurso político y generado una sobrestimación de sus fuerzas correspondientes a una pérdida relativa de visión del conjunto del proceso nacional.”²⁴³

Si bien la mayoría de los análisis tienen que ver con la actitud de los partidos de izquierda marxista hacia los indios, no se profundiza la relación interna de los indios en los aparatos políticos en ese período, lo que nos lleva a conclusiones aún más palmarias sobre ese desencuentro. En el período que comentamos, las organizaciones políticas de izquierda marxista (lo mismo que todas las organizaciones políticas, cualquiera fuera su tendencia) eran el patrimonio de una burguesía y de una pequeña burguesía q'ara, para utilizar un término empleado en la actualidad. Entendemos por esto que esos aparatos políticos son hegemonizados por la población criolla, la que, por su relación de poder con los “otros”, los indígenas, reduce a estos a una posición subordinada y sin incidencia en la dirección política.

La existencia de directivos de origen indígenas en esos partidos es escasa y generalmente tiene un rol simbólico. Cuando, por cualquier razón, ejercen un poder real en su organización, siempre terminan mal. Es el caso de quien fuera dirigente minero y líder del Partido Comunista Marxista-Leninista de Bolivia (PCML), Federico Escóbar.

El minero Feliciano Félix Muruchi Poma, en la obra antes citada, indica que a inicio de los 60 decidió militar en un partido. Entre las organizaciones de izquierda existentes se decidió por el PCML, no solamente porque era un partido nuevo, sino porque también su

243 Wilson Cantoni. *Informe sobre las relaciones de los grupos étnicos autóctonos bolivianos con la sociedad nacional*, preparado para la División de Ciencias Sociales Aplicadas, Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO. Santiago de Chile, febrero de 1972, mimeografiado, p. 12

jefe era un minero, mientras que el Partido Comunista de Bolivia (PCB), “estaba dirigido por representantes de la clase media alta.”²⁴⁴ Y escribe, recordando su encuentro con Escóbar: “De repente entra Federico Escóbar con dos jóvenes más. Él parece un minero aymara típico –bajo de estatura, pero corpulento–.”²⁴⁵ Sin embargo, la dirección de Escóbar en el PCML duraría poco:

“En noviembre de 1966, después de Todos Santos, escuchamos por la radio, que siempre captábamos después de despertar a las cinco de la mañana, que Federico Escóbar había fallecido en La Paz. Todo el mundo decía que fue asesinado por el Gobierno. Por otro lado, el PCB acusó, a través de unos volantes, a su sucesor en el partido, Oscar Zamora Medinaceli, de ser el autor intelectual del asesinato de Federico Escóbar. Extrañamente, cuando Zamora ya era el primer secretario del partido, y más tarde senador y presidente del Parlamento, a fines de los años 70, nunca investigó lo que realmente pasó...”²⁴⁶

Vemos pues que la izquierda marxista en ese período estaba lejos del indio y, en el mejor de los casos, era cauta respecto a cualquier trabajo político en su seno. No sucedía lo mismo con otros actores institucionales como las iglesias cristianas. Tanto la Iglesia Católica como diversas confesiones evangélicas (especialmente las autodenominadas *históricas*, para diferenciarse de las *pentecostales*, como la metodista, bautista, etc.), a partir de la década de los setenta, empezaron a tomar posición sobre el tema indígena, fenómeno que iría creciendo hasta 1992, año de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento, el que, debido al gran rechazo de ocasionó, terminó por arrinconar toda mención al “Descubrimiento” y acabó por llamarse “V Centenario del Encuentro de Dos Mundos”.

Este *compromiso* de las iglesias con la causa indígena no tenía características propiamente pastorales o misioneras, al menos super-

244 Feliciano Félix Muruchi Poma, op. cit., p. 89.

245 Feliciano Félix Muruchi Poma, op. cit., p. 92.

246 Feliciano Félix Muruchi Poma, op. cit., p. 93.

ficialmente. Se trataba de consolidar su influencia en el medio indígena, adoptando posiciones que, de no hacerlo, podrían implicar en el futuro un gran fiasco histórico: la pérdida de su control e influencia sobre un continente conocido por ser eminentemente cristiano. Dado que la colonización está íntimamente ligada a la evangelización, y que ésta jugó roles lamentables en la opresión del indígena y en la alienación de su mundo social y espiritual, una liberación nacional o social indígena podía acarrear la crítica y hasta la negación de esta dimensión religiosa, poniendo en riesgo no solamente el control espiritual que estas iglesias tenían sobre las personas –comprendidas las indígenas– en esta parte del continente, sino también el dominio institucional que tenían sobre gran parte de la sociedad a través de la estructura material que con el tiempo fueron construyendo.

La reacción de la Iglesia Católica no fue enteramente institucional, sino que se dio a través de personas o grupos que tomaban posición al respecto, y cuya conducta podía a veces, incluso, concretarse en la ruptura de estos con la institución madre (como el caso del cura Camilo Torres en Colombia). Posteriormente, la Iglesia Católica obtendría una influencia sólida en el medio campesino e indígena a través de instituciones como CIPCA y operadores como el jesuita Xavier Albó, cuyo éxito en su cometido superaría toda expectativa, pues después, durante el gobierno del MAS, se le atribuiría una influencia decisiva en la formulación de políticas de gobierno en el tema indígena.

En el caso de las iglesias evangélicas, las que asumieron posición respecto al tema indígena lo hicieron de forma diferente a aquella en la que procedió la iglesia católica. Se trató de impregnar toda la actividad de estas instituciones de una visión indigenista, actitud que fue particularmente notable en el caso de la denominación metodista. Tal parece que la estrategia fue asimilar plena e institucionalmente la causa indígena, sin preocuparse por incluir en este proceso matices propiamente pastorales. En ese cometido, estas iglesias elaboraron un cuerpo teológico en el que el indigenismo romántico

se injertaba en los análisis sociológicos marxistas, con la frecuente consecuencia de reproducir los estereotipos hasta extremos propiamente caricaturales. Si la Iglesia Metodista descolló en ese intento, ello fue posible gracias al aliento y rol rector que, en el ámbito internacional, jugaba el Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

Uno de los pioneros metodistas fue Alejandro Guachalla, que llegaría a ser obispo de esa iglesia. En un texto publicado en 1978 y destinado a ser un manual respecto a la identidad indígena, el autor indica: “Ahora es tiempo de escuchar el clamoroso pedido de los hermanos oprimidos del área rural, de conocer toda la historia del pasado en que han vivido en la opresión más sutil [sic] por algunos criollos y mestizos nacionales por la imposición cultural Anglo-sajona.”²⁴⁷

Nótese cómo se justifica esa opinión al mostrársela como respuesta al “clamoroso pedido de los hermanos oprimidos del área rural” y se apunta a “algunos criollos y mestizos”. En este texto, versión socio-histórica de los catecismos religiosos, por lo simple y esquemático de su contenido, Guachalla pretende dar una visión abreviada de la cultura e historias qollas, y más brevemente de la incaica (mezclando indistintamente aportes de diversos estudiosos). En el contenido de ese texto, que combina exitosamente las características de un catecismo religioso con las de un manual político, se cometen deslices que parecen no importar al autor, en la medida que no afecten la función de concientización religiosa que se quiere ejerza este documento. Así, se indica que la sociedad inca tuvo su colapso merced a la injerencia e imposición ibérica, pero que ésta, en definitiva, obedecía a una “imposición cultural Anglo-sajona”. Ello, por supuesto, no corresponde a una visión objetiva de lo sucedido, pero sí es una reverencia a la ideología del momento, que era la de subordinar toda otra contradicción a la establecida entre los pueblos y el imperialismo yanqui.

Indicamos más arriba que el intento católico de requisa de la causa indígena es más fino y más efectivo. En efecto, empezaron a surgir

247 Alejandro Guachalla. *Imperio Aymara Kollasuyu*, La Paz, Bolivia, 1978, mimeografiado.

instituciones ligadas al “estudio” de la cuestión indígena y campesina: INDISEP, CIPCA... Pero, sobre todo, tuvo importancia la emergencia de estudiosos sacerdotes o ligados íntimamente a la Iglesia Católica, que se encargarán –ante el vacío de la producción en este ramo de los teóricos criollos– de establecer las pautas ideológicas para la comprensión del “problema del indio”. Es el momento en que empiezan a producir, por ejemplo, el ex sacerdote de origen catalán Josep Ma. Barnadas²⁴⁸ y el sacerdote jesuita, también catalán, Xavier Albó.

No olvidemos que de 1962 a 1965 se realizó el Concilio Vaticano II y en 1968 la reunión del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Allí se crearon los antecedentes de lo que después sería una visión del indio a la luz de la Teología de la Liberación, que viraría lentamente hacia un anteproyecto de “teología andina”, antecedente malogrado de lo que actualmente se conoce como “cosmovisión andina”.

Una de las órdenes religiosas comprometidas en esta dinámica en Bolivia es la de los Oblatos de María Inmaculada. En su misión de Oruro, Marcelo Grondin, autor de una *Misa incaica antes del Concilio Vaticano II*, será redactor de una *Historia de Tupak Katari* y de manuales para el aprendizaje del quechua y del aymara²⁴⁹. Otro de los miembros de esa orden (que llegará a ser Provincial de la misma), Gregorio Iriarte, será fundador de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, en 1976. Su rol en la “delimitación” de lo que sería el indianismo políticamente correcto fue notable, pues fue él quien redactó el famoso documento conocido como *Manifiesto de Tiwanaku* (1973), que algunos colocan como la piedra angular del futuro desarrollo político y doctrinal del indianismo y del katarismo. Por su importancia, tocaremos el tema del este manifiesto en otro apartado.

248 Josep Ma. Barnadas falleció en agosto de 2014. Muchos intelectuales bolivianos lloraron al historiador, loándolo por el trabajo que ellos no pudieron realizar. Barnadas llegó como sacerdote a Bolivia, pero colgó rápidamente los hábitos en este país. Fue autoridad en el tema de la Audiencia de Charcas e inició el marco conceptual de interpretación de la historia de los pueblos indígenas, en el que habrían de asentarse después otros escritores, especialmente a partir de lo desarrollado en su texto en *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*. Cuadernos de Investigación N° 12, CIPCA, La Paz, 1975, y en su estudio *Apuntes para una historia aymara*, publicado en mimeógrafo por CIPCA en 1976.

249 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad*, p. 130.

9. CONGRESOS INTERNACIONALES Y EMERGENCIA DEL MINK'A Y DEL MNTK

Ni los partidos políticos marxistas ni de las iglesias cristianas influyeron institucionalmente en la conformación del indianismo. Pero, doctrinalmente hablando, la mayoría de los fundadores y primeros militantes indianistas procedían de confesiones cristianas o militaron, previamente, en organizaciones marxistas.

La influencia institucional que recibieron los movimientos indianistas vino, más bien, del mundo académico internacional, antropólogos principalmente, los cuales sí estaban relacionados con instituciones de la iglesia y de la izquierda internacional.

Ese contacto internacional influyó la maduración del movimiento indianista. Veamos el papel que desempeñaron algunas reuniones internacionales:

Empecemos por el Primer Parlamento Indio de América del Sur. Este Parlamento se reunió del 8 al 14 de octubre de 1974, en San Bernardino, Paraguay. Participaron en él miembros de los siguientes pueblos: mariquitare, quechua, aymara, guaraní, chulupi, toba, kollas, mapuche, pai-taviterá, perexí y matabaco. Las lenguas oficiales del encuentro fueron el guaraní, el chulupi, el castellano y el portugués. Los delegados procedían de los siguientes países: Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia y Paraguay.

La importancia de este evento radica en tres aspectos: 1) Muestra los niveles de coordinación entre un movimiento proindio interna-

cional naciente y las organizaciones de estos pueblos; 2) nos permite evaluar sus resultados en la constitución y en el mensaje de las organizaciones indígenas; 2) nos permite entender, específicamente, las circunstancias en que se desarrollaron los principales fundadores del MITKA y entender su posterior actividad, especialmente a nivel internacional.

Este *parlamento*, fue en realidad una reunión organizada por el “Proyecto Marandú”. El Proyecto Marandú era un programa de la Universidad Católica de Asunción y estaba patrocinado por la Fundación Interamericana. Gozaba asimismo del apoyo del Museo Nacional de Copenhague y de la Organización Internacional del Abate Pierre, con sede en Francia. El Proyecto Marandú desarrollaba una actividad de instrucción, asistencia jurídica y mejoramiento de las condiciones de trabajo de las poblaciones indias en ese país.²⁵⁰

El Parlamento Indio de América del Sur no puede entenderse sin la influencia que en él ejerció el antropólogo Miguel Chase-Sardi, quien era funcionario de ese proyecto en Asunción. Chase-Sardi, ex militar que estudió después antropología, se convirtió en un militante de la causa indígena. Él imprimió al Parlamento Indio características y lineamientos que eran fruto tanto de sus experiencias en anteriores reuniones internacionales de antropólogos como de sus profundas convicciones ideológicas. Participó en la conocida reunión de Barbados I²⁵¹, celebrada en 1971. Barbados I fue una reunión de 20 antropólogos que ocurrió en la Universidad de las Indias Occidentales de Bridgetown, Barbados, auspiciada por la Universidad de Berna (Suiza) y por el Programa de Lucha contra el Racismo del Concejo Mundial de Iglesias. De este simposio salió “La Declaración de Barbados I”, que se considera la guía ideológica no solo de los

250 Marie Chantal Barre, *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*, trabajo para la reunión de expertos sobre el etnodesarrollo y el etnocidio en América Latina de la UNESCO, organizada en colaboración con la FLACSO, San José, Costa Rica, del 7 al 12 de diciembre de 1981.

251 Boletín N° 10, julio noviembre 2010, Centro Unesco, Asunción. http://www.corredordelasideas.org/unesco/doc/boletin_10.pdf

científicos sociales que giraron hacia los indígenas, sino también de las propias organizaciones indígenas.

Varios de los participantes en la Primera Reunión de Barbados volvieron a reunirse en el XLI Congreso internacional de Americanistas (México, 1984), donde suscribieron una declaración complementaria sobre identidad étnica y liberación indígena. No hemos encontrado constancia de que Miguel Chase-Sardi hubiese participado en esa reunión, pero es presumible, dada su militancia por la causa indígena y su desenvolvimiento en el campo profesional antropológico.

La influencia de las resoluciones de Barbados I y de otros encuentros de antropólogos contestatarios en las resoluciones del Primer Parlamento Indio de Sudamérica es clara. El derecho del indio a la tierra, que debe administrar de forma comunitaria; la exigencia a los gobiernos de una legislación adecuada al respecto; el reconocimiento de las comunidades como personas morales y las medidas en salud y educación para protegerlas, son elementos presentes en muchos eventos indigenistas en el continente.²⁵² El Parlamento de Asunción influiría en otros encuentros indigenistas, incluso en el aspecto formal: “A ese Parlamento no se admitió a ningún ‘blanco’, con el fin de evitar cualquier influencia por su parte sobre el desarrollo de la reunión.”²⁵³ Ese procedimiento, destinado a dar legitimidad indígena a un evento y disipar cualquier crítica sobre la influencia de los “blancos” en las resoluciones indígenas, más bien suspicacias puede despertar sobre modos más sutiles de manipulación de los indígenas. En todo caso, sería la norma de varios eventos indigenistas. En el XXV Congreso Anual Latinoamericano “Los autóctonos latinoamericanos opinan”, realizado del 17 al 22 de febrero de 1975 en Gainesville, Estados Unidos, evento que tuvo “la cooperación del Profeso Chase

252 Por ejemplo, el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se celebró en 1940 en México (Pátzcuaro, Estado de Michoacán) recomendó el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades (Marie Chantal Barre, op. cit., p.4.), y en 1972 la ONU proponía ya medidas concretas contra la discriminación de los pueblos indígenas en las Américas (ver: “Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas”).

253 Marie Chantal Barre, op. cit.

Sardi y su Proyecto Marandú”²⁵⁴, los indígenas reunidos hablaron “entre sí con toda libertad, sin la presencia inhibidora de los no-indígenas.”²⁵⁵ Lo mismo sucedió en el encuentro de Barbados II, donde además de los antropólogos, se reunieron indígenas. Allí: “Se decidió, entonces, dejar a los indígenas el tiempo necesario para que se reunieran por separado...”²⁵⁶

La reunión de Barbados II, que se realizó el 28 de julio de 1977, tiene especial relevancia respecto al MITKA, porque en esa ocasión Constantino Lima hizo relaciones con antropólogos que después intervendrían en el curso de los acontecimientos de esta organización, cuando maduraba su división como fruto de las contradicciones entre sus principales líderes, las cuales no pudieron resolverse adecuadamente.

Todas esas precauciones querían disipar la aprensión de que en esas reuniones los indígenas eran solo caja de resonancia de la opinión de los antropólogos. Sin embargo, esas mismas precauciones, que son publicitadas de manera casi ingenua, hacen que ese recelo se refuerce.

El caso es que todas estas reuniones sirvieron para que los indígenas en el continente vayan estructurando organizaciones nacionales e internacionales que, en general estarían en sintonía, según los momentos y las coyunturas, con el criterio general de los antropólogos y científicos sociales... La excepción sería Bolivia, pues si bien estos eventos influyeron en el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), esta organización tendría opiniones particulares y frecuentemente en contradicción y antagonismo con las ideas dominantes de los grupos internacionales y las personas que los portaban y vehiculizaban, lo que veremos con detenimiento más tarde.

Miguel Chase-Sardi invitó al Parlamento Indígena de Asunción a delegados de la Hermandad Nacional India de Canadá, quienes

254 Martha James Hardman (editora). *Los autóctonos americanos opinan*. State University Presses of Florida, 1975, p. 2.

255 Martha James Hardman, op. cit., p. 6.

256 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, p. 12

vinieron a proponer la formación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, que luego se constituyó en Canadá en 1975, y que tendría como grupo de apoyo de primera importancia al Consejo Mundial de Iglesias. En este evento participó Constantino Lima, desarrollando una actividad internacional que después tendría influencia en el desarrollo del MITKA y del Consejo Indio de Sud América (CISA), creado en 1980.

Por el momento, es importante recalcar que los delegados de Bolivia al Primer Parlamento Indio de América del Sur eran aymaras sensibilizados con la ideología indianista y en contacto con Constantino Lima, en particular, Samuel Coronel Gutiérrez, quien tendría una importancia mayor en el MITKA, sobre todo a nivel internacional. Además de su participación en el parlamento paraguayo, también fue delegado del centro MINK'A al primer Congreso Indio de Port Alberni, Canadá, en 1975, donde se organizó el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI), y a la Segunda Asamblea General del CMPI en Kiruna, Suecia, en 1977. Y fue delegado del MITKA al Congreso de Ollantaytambo, Cusco, Perú, 1980, que dio lugar a la formación del CISA.

A inicios de los años 70 comenzó en Naciones Unidas una reflexión sobre el tema de la discriminación a los pueblos indígenas de las Américas. Esta reflexión está fuertemente influida por lo acontecido en la anterior década, que fue testigo del movimiento de descolonización en África y Asia. El fenómeno de la descolonización originó declaraciones internacionales importantes, como la que versa sobre el derecho a la autodeterminación de los pueblos. En realidad, desde el punto de vista histórico, la situación de los indios en las Américas es también un caso de descolonización. La diferencia está en que la descolonización de los años 60 de Asia y África se realizó respecto a una metrópoli, que desempeñaba el papel de sujeto colonizador. En América ya había ocurrido esta fase de la lucha de descolonización: el enfrenamiento de los criollos y mestizos contra españoles, que desembocó en la crea-

ción de las actuales repúblicas. De esa manera, la problemática colonial cambió: pasó de la dependencia de la metrópoli a la sujeción interna, local, después de la formación de los Estados y la ruptura de estos con poderes que en el exterior los habían alentado y mantenido. La independencia no implicó, por tanto, la descolonización indígena. Si bien emergieron Estados independientes de España, estos no eran propiamente expresión de los colonizados, es decir, de los indígenas.

Así, la ONU no puede aplicar el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas de las Américas, precisamente porque la ONU es una organización de Estados, y entre sus miembros se encuentran los Estados latinoamericanos. Lógicamente, la menor de las preocupaciones de ese organismo internacional es promover un conflicto descolonizador dentro de las fronteras de sus miembros en este continente. Esta situación es la que impone a las distintas dependencias de la ONU la definición de la situación indígena tal como está planteada en la actualidad, como autonomías al interior de los Estados.

Las principales manifestaciones de interés por el tema indígena por parte de la ONU se dieron a partir de 1970, cuando se publicó el estudio especial sobre la Discriminación Racial en las Esferas Política, Económica, Social y Cultural, bajo la dirección del Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías, Sr. Hernán Santa Cruz. En el capítulo XII de este estudio, el Relator Especial indica que el capítulo sobre poblaciones indígenas del informe no agotaba este tema, y urgía a la realización de un estudio “completo y comprensivo del mismo problema”. En el 23° período de sesiones, el año 1970, muchos miembros apoyaron la recomendación del Relator Especial de que la ONU hiciera estudios adicionales sobre la cuestión del tratamiento de las poblaciones indígenas. La Comisión de Derechos Humanos, a través del Consejo Económico y Social, autorizó finalmente a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de

Minorías llevar a cabo ese estudio.²⁵⁷ Los informes de ese estudio son los que generarán una serie de iniciativas que concluirán con la Conferencia de 1977 en Ginebra (en la que participaron miembros del MITKA) y con los trabajos actuales sobre derechos indígenas.

Esa dinámica internacional tuvo influencia en la estructuración del movimiento indianista y compensó, de alguna manera, el vacío que al interior de Bolivia le hizo el conjunto de las estructuras políticas e institucionales. La actividad internacional fue más propicia para el enfoque indianista, mientras que la corriente katarista que nació en Bolivia en seguida de la indianista, no encontró dificultad para relacionarse con la izquierda y con las diversas instituciones del país.

Si tomamos en cuenta que el katarismo se desarrolló constreñido en la camisa de fuerza del enfoque clasista, pero tolerante a la plurinacionalidad, comprenderemos que el indianismo se sintiera más a sus anchas en medio de declaraciones como la que reza el primer punto de la declaración sobre la tierra, emitida en el Parlamento de Asunción: “El Indio americano es secularmente el dueño de la tierra; la tierra pertenece al Indio. El Indio y la tierra son uno solo. El Indio es el dueño de la tierra con o sin títulos de propiedad.”²⁵⁸ Esa declaración contrasta con el esquema marxista de entonces, que interpretaba el asunto del indio como problema agrario, por lo que etiquetaba al indígena como pequeño propietario y por tanto, pequeño burgués. La dimensión nacional que ofrecía esas declaraciones a la identidad india, se integraba mejor, dentro de Bolivia; al cuerpo de interpretaciones indianistas. Constantino Lima, por ejemplo, hizo de aquello de que “el indio es dueño de la tierra con o sin títulos de propiedad” uno de sus eslóganes favoritos, que sería luego retomado por Felipe Quispe durante las movilizaciones campesinas del 2000 al 2003.

Regresando al ámbito nacional, la naciente corriente indianista que, como vimos, se estructuraba alrededor de Constantino Lima y de

257 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, págs. 2, 3.

258 “Habla el Parlamento Indio de América del Sur”. En: *Revista Bicicleta*, Año 1, número 5, abril de 1978, España, p. 24.

Fausto Reinaga, tuvo una manifestación más institucional y cultural que política e ideológica con el nacimiento del Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A, en mayo de 1969, primero, y, luego, del Centro Cultural Tupaj Katari, en agosto de 1971.

MINK'A era una institución tipo ONG de desarrollo, que agrupaba sobre todo a profesionales indígenas. En 1978 esta organización se presentaba, a través de su periódico *Collasuyo*, de la siguiente manera:

“El Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, es una organización autóctona, autónoma y autogestionaria, fundada el 27 de mayo de 1969 y legalmente reconocida por R. S. No. 159594/1971. Esta institución está dirigida por un CONSEJO DE AMAUTAS indios que luchan por la superación socio-económica-cultural de las comunidades indígenas del país y coordinan sus actividades con organismos nacionales e internacionales que dinamizan la autonomía y la autogestión de los pueblos oprimidos del mundo.”²⁵⁹

Esta institución se fundó en mayo de 1969 y buscó reconocimiento legal, el cual obtuvo en 1971. Es importante notar que los miembros de esta organización tuvieron clara consciencia de la importancia del reconocimiento legal para poder desarrollar sus actividades y así trabajar “por la superación socio-económica-cultural de las comunidades indígenas del país y coordinar sus actividades con organismos nacionales e internacionales”. En esto debió pesar mucho el hecho de que quienes formaron parte de esta organización estaban profesionalizándose o ya lo habían hecho, pues a partir de la formación académica de seguro se plantearon nuevos problemas y surgieron mayores posibilidades de encarar los que ya se arrastraba. Teniendo en cuenta que en la actualidad muchos intelectuales, de los cuales algunos indígenas se hacen eco, descalifican la educación “occidental”, y por ende la profesionalización, la conformación de MINK'A es la antípoda de todo aquello que ahora parece ser moda obligada

259 Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a. En *Collasuyo*, N° 2, junio de 1978, p. 3.

respecto a los indígenas. Se trataba de profesionales indígenas que reconocían la importancia del marco legal para establecer relaciones tanto a nivel nacional como internacional.

También resalta la afirmación de que como organización estaba dirigida por un “Consejo de Amautas”, lo cual parece ser un indicador de cómo la formación de una identidad político-cultural, la cual ya había empezado en los años sesenta, estaba relacionada con la conformación de órganos vistos como propios y ello se asumía como “rescate” del pasado. Este rescate no se concentró en las comunidades campesinas, sino que fueron profesionales “campesinos” o estudiantes los que, buscando afirmar una identidad, crearon sus particularidades.

En MINK'A trabajaron varios aymaras, procedentes principalmente de la provincia Aroma, del departamento de La Paz, entre otros Mario Gabriel Aduviri (que era cuñado de Jenaro Flores), Mauricio Mamani y Teodomiro Rengel. La ONG contaba con el financiamiento de instituciones de ayuda al desarrollo europeas. En la nota del periódico *Collasuyo* que citamos, también se encuentra referencias sobre las actividades que desarrollaba esta institución. La división organizacional se hizo en cinco departamentos: 1) agropecuario, 2) artesanía y comercialización, 3) salud rural, 4) mujer campesina y 5) cultura y publicaciones.

La idea política que motivaba la acción de MINK'A puede traslucirse del contenido de un panfleto mimeografiado, que fue distribuido al público en 1977. Esta hoja es una divulgación de la figura emblemática de Tupak Katari. Se lo presenta como el hombre que:

“En el supremo instante, cuando los hombres se definen a sí mismos, su inquebrantable contextura moral y su férrea voluntad, no confesó ningún pecado ante Dios ni reveló ninguna complicación política contra el Rey, ni mucho menos pactó nada con los que no vestían bayeta, poncho y lluch'u, pero sí antes de que le cercenen la lengua retó a sus verdugos ante la historia: 'A MÍ SOLO ME MATARÉIS; PERO MAÑANA, VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES' (...)

“Volveré y seré millones’, se refería hasta ayer a los aymaras, quechuas, uru-chipayas, mojeños, guarayos, chiquitanos, ayoreos y chiriguanos; y ahora a todos los indios del mundo, porque somos los mismos TUPAC CATARI y somos millones (...)

“Vestir bayeta, poncho, lluch’u, es ser la máxima expresión del verdadero nacionalismo, usarlos con dignidad y orgullo es ser hijo de la raza cósmica que asombra al mundo con su milenarismo TIWANACU, es el reto al ‘indio vergonzante’ y a la ‘antropología de la corbata’ que es de la opresión. Quienes los usen sin ser indios, lo hacen por demagogia; quienes permitan ser disfrazados de indios, son simples marionetas, y quienes por cualquier motivo estén imponiéndolo a los que no son indios, son serviles y confunden los valores humanos.”²⁶⁰

Este es el discurso constante del indianismo, en el que sobresale el símbolo de “vestir bayeta”, que posteriormente para las elecciones de 1978 y 1979 se convertiría en un eslogan del MITKA sobre el “gobierno de las bayetas”. Este inicial simbolismo indianista influyó en el katarismo, cuando éste se distanció del primero adoptando ideas que se querían más acordes con la realidad social clasista y con el conjunto de los valores bolivianos. El año 1978, Víctor Hugo Cárdenas escribía un artículo en el que indicaba: “Los círculos minoritarios siempre han usurpado el poder. Tupaj Katari luchó para implantar un gobierno de las bayetas, de los pobres de ese tiempo.”²⁶¹

Pero, así como ese volante del MINK’A reproduce fuertes ideas indianistas, también difunde sus inadvertencias. El documento indica que una resolución del II Congreso Internacional de Pueblos Indígenas en Kiruna, Suecia (1977), había resuelto: “Declarar el 15 de noviembre como DIA INTERNACIONAL DEL INDIO, fecha que será recordada como justo homenaje al héroe TUPAC CATARI en todas las naciones indias del mundo.” Y que: “Esta resolución ha sido recono-

260 MINK’A, “Tupac Catari y el movimiento indianista de liberación”, Chuquiapu (La Paz), 1977. Hoja mimeografiada.

261 Víctor Hugo Cárdenas, “¿Quiénes somos?”. En: Periódico *Tupak Katari*, Año I, n° 1, La Paz, noviembre de 1978.

cida y ratificada en su contenido y significado, por la I CONFERENCIA INTERNACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS NO GUBERNAMENTALES, que tuvo lugar en Ginebra-Suiza, Septiembre 1977.”

Si bien es cierto que el Congreso de Kiruna aceptó incluir en sus documentos finales la propuesta de la delegación boliviana para declarar el 15 de noviembre “Día Internacional del Indio”, es totalmente falso que la I Conferencia de Ginebra en 1977 hubiese aceptado esta propuesta. En realidad, en Ginebra, en las resoluciones de acción de solidaridad con las poblaciones indígenas de las Américas, se decidió: “Observar el 12 de octubre, fecha del así llamado ‘Descubrimiento’ de América, como Día Internacional de Solidaridad con los Pueblos Indígenas de las Américas [resolución final, primera recomendación general]”. En el mismo documento se pone en pie de página, como información, la propuesta sobre el 15 de noviembre presentada por el “Frente de Liberación del Tahuantinsuyu.”²⁶²

La organización MINK'A sigue pues la senda indianista en lo bueno y en lo menos bueno, como es el muy relativo respeto a la veracidad de los acontecimientos cuando se trata de defender la ideología, o el exceso en el lirismo, que lleva a incluir en la especificidad qolla a todos los demás pueblos indígenas del continente:

“TUPAC CATARI, vencedor del tiempo, del olvido y del espacio, se ha proyectado a nivel internacional, porque a partir de este año: ‘desde las tierras polares del Canadá, hasta las iguales de la Patagonia (chileno-argentina); desde los nidos de Cóndor en Los Andes (perú-bolivianos) hasta las selvas tropicales del Atlántico; tanto en la Escandinavia como en las islas del Pacífico sur; PUESTOS DE PIE, todos los pueblos indios evocarán la grandeza de su glorioso pasado, por la memoria de TUPAC CATARI y los mártires de cada pueblo, jurarán reivindicar su personalidad de ser PUEBLO INDIO’.”²⁶³

262 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, p. 51.

263 MINK'A, documento citado.

La labor de MINK'A fue más una institución de desarrollo social, pero tuvo también incidencia política, pues promovió la discusión de las ideas indianistas a través de encuentros, distribución de panfletos y, en especial, la primera edición del libro de Wankar, Ramiro Reynaga, *Tawantinsuyu: Cinco siglos de guerra contra España*, que tuvo una función concientizadora sobre la realidad india, similar a la de las obras de su padre Fausto Reynaga años antes. Puede afirmarse que: “En esos momentos [la década de los setenta] jugó papel importante la organización del Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A. En las oficinas de ese Centro se gestaron las organizaciones políticas kataristas: MITKA (Movimiento Indio Tupac Katari), MRTK (Movimiento Revolucionario Tupac Katari), MNTK (Movimiento Nacionalista Tupac Katari).”²⁶⁴

En noviembre de 1977, MINK'A coopera económicamente en la organización de una concentración en Ayo Ayo, que Javier Hurtado considera “la reactivación pública del movimiento” katarista²⁶⁵. Sobre este episodio tenemos el valioso testimonio de quien en aquel entonces fue dirigente de MINK'A, Teodomiro Rengel:

“MINK'A estaba financiado por unas organizaciones de los... este, de los Estados Unidos; entonces cuando asumo la presidencia, lo primero que hacemos es hacer la concentración en Ayo Ayo para el 15 de noviembre... Hacemos, organizamos, pero cuál era la condición: Usted era de la comunidad de... Santiago de Huata digamos, entonces yo quiero participar siempre. Bueno participas, te voy a dar para gasolina ¿Cuántos camiones tienes? Tengo dos ¿Cuánto ida y vuelta? Gasolina hemos financiaw. La gasolina ha financiado MINK'A. Algunos pasajes también ha pagado del interior. Entonces ha sido la concentración más grande en la época de Banzer, cuando nadie se animaba a hacer reuniones cuando había estado de sitio, censura de prensa...”²⁶⁶

264 Esteban Ticona Alejo (comp). *Bolivia en el inicio del Pachakuti: La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*, Editorial AKAL, Madrid, 2011, p. 32.

265 Véase Javier Hurtado, *El katarismo*, pags. 71 a la 73.

266 Entrevista citada con Teodomiro Rengel.

Esta concentración, en la que MINK'A jugó un papel preponderante, se realizó más de un mes antes de que se instalara la huelga de las mujeres mineras, la que se inició el 28 de diciembre de 1977 y es considerada el primer tramo del camino de retorno a la democracia. Esta huelga tuvo, entonces, un precedente indígena. Teodomiro Rengel afirma: “en esa reunión es que pedimos la renuncia de Banzer, la libertad, amnistía.”

Es en aquella concentración, según Rengel, que se perfila la formación de los partidos políticos kataristas: “Nosotros en ahí hemos decidido participar en política. Decimos vamos a participar y vamos a organizar el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari”. Este hecho tiene relación con el papel del MINK'A, pues fue en las oficinas de esta institución donde se fue gestando la conformación tanto del MRTK como del MITKA. Rengel lo cuenta:

“Entonces en MINK'A teníamos un pizarrón así grandote, hay, compañeros... aquí puedes elegir. Opciones: Movimiento Revolucionario Tupaj Katari, Movimiento Indio Tupaj Katari, Movimiento Indio Boliviano, era de don Fausto. Este (MITKA) era del Constantino... Entonces nuestros uhhh, dos tres, lejos pues; el MITKA llegó hasta ahí; el doctor (Fausto Reinaga) casi nadie (risas)... Entonces hemos decidió apoyar tanto a MRTK y a MITKA...”

Al parecer fue en MINK'A donde tomaron cuerpo cada una de las organizaciones políticas más importantes del indianismo y el katarismo. Por lo que cuenta Rengel, el MRTK tenía mayor simpatía, pues tal organización “uhhh, dos tres, lejos pues” de los otros, el MITKA solo “hasta ahí” y Fausto Reinaga era apoyado por “casi nadie”. Además, asunto nada menor, la organización se inclina por apoyar al MRTK y al MITKA, lo que en cierto modo se evidencia en el periódico *Collasuyo*, órgano periodístico de MINK'A.

En el N° 1 del periódico *Collasuyo* (p. 4) se puede encontrar un documento con el nombre de “TESIS POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDIO ‘TUPAJ KATARI’” y en el N° 2 del mismo periódico (p. 3), se

halla una entrevista a Macabeo Chila, con un encabezado que dice: “Movimiento Revolucionario Tupaj Katari”. MINK’A, por medio de su periódico, publica un documento del MITKA y una entrevista a un miembro del MRTK, lo que evidencia que esta institución trataba de apoyar a ambas organizaciones. No es menos llamativo que entre el documento del MITKA que se publica y el editorial del periódico *Collasuyo* (p. 3) –cuyo título está en letras mayúsculas, lo que no pasa con el encabezado en la entrevista a Chila–, hay un par de párrafos casi idénticos. Por ejemplo, en el editorial se lee: “Hasta ayer los racistas han oprimido a nuestro pueblo llamándolo INDIO, cuanto más rechazaba tanto más era aplastado; y hoy esta generación levanta la Wiphala del Indianismo, como signo de orgullo nacional y consigna de un Movimiento continental, la misma gente prejuzgada se adelanta en llamarla racista”.

En la tesis política del MITKA publicada en el mismo número de *Collasuyo* (p. 4) se lee: “Hasta ayer los Racistas han oprimido a nuestros padres llamándolos INDIOS y hoy, cuando la Wiphala del Indianismo, como signo de orgullo nacional y consigna de un Movimiento continental, el neoracismo de los criollos-mestizos republicanos, se adelanta en llamarnos Racistas”.

Este detalle sobre la similitud de discurso no es menor, pues no solo se trata de quién redactó la tesis del MITKA publicada en *Collasuyo*, pues pudo haber sido la misma persona que redactó el editorial, sino involucra el posicionamiento institucional del MINK’A. Si consideramos que en abril se fundaron tanto el MITKA como el MRTK, y que uno de los rasgos que diferenció a los indianistas de los kataristas fue el uso de la wiphala y del término indio (propio de los indianistas y que era rechazado por los kataristas, por lo que estos últimos llamaban racistas a los primeros), al parecer el MINK’A de aquel momento estaba inclinado a una postura indianista. Quien dirigía al MINK’A en aquel entonces era René Mario Gabriel Aduviri, cuya gestión, según se apunta en el citado periódico, empezó en 1978 y debía concluir en 1980. Al parecer

MINK'A se inclina discursivamente al indianismo, pero innegablemente contribuyó también en la formación de la expresión partidaria del katarismo, el MRTK.

También es importante señalar que en el periódico *Collasuyo* se encuentran, además de las publicaciones relacionadas al MITKA y al MRTK, notas de Samuel Coronel (“El indio y el ‘Día del Trabajo’”), Máximo Paredes (“‘*Collasuyo*’, vocero del pueblo indio”), Reynaldo Paco Calisaya (“Aporte del pueblo aymara a la liberación”), Isidoro Arismendi (“Corrupción en todos los niveles de la administración”), Felipe Quispe Huanca (“Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo”), además de notas refreídas a congresos campesinos y reportajes sobre niños aymaras que trabajaban en las calles. Se trata de un periódico donde no se encuentran los hoy comunes discursos sobre la radical oposición entre una “cosmovisión indígena” y otra “occidental”; de hecho, el énfasis más bien se halla en aspectos muy terrenales, como las actividades sindicales, el escenario político institucional previo a una elección, los problemas de los niños que trabajan en las calles. Ello contrasta con muchas publicaciones indígenas que se hacen hoy día. El director de este periódico fue Manuel Nina y el jefe de redacción David Márquez.

El Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A tuvo prestigio a nivel político pero no tanto a nivel institucional. Su existencia estuvo salpicada de dudas en lo que se refiere a la corrección administrativa.

Un investigador holandés, Alex Goosen, redactó en 1983 su tesis doctoral sobre la organización²⁶⁷. No tuvimos acceso a ese documento, que parece carece de traducción al español, pero sí a un artículo del mismo autor. Ese artículo es presentado como “una

267 Alex Goosen, *Minka: De indiaanse bevrijdingsbeweging van Bolivia (1970-1980)* [La liberación del indio de Bolivia], tesis doctoral redactada en 1983. Una publicación del MUSEF de 1988 (“Investigadores adscritos al MUSEF”) indica que Alex Goosens (Holanda) fue investigador adscrito al MUSEF junto a Shigenori Minoda (Japón) y Ricardo Calla Ortega (Bolivia). <http://www.musef.org.bo/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?bib=MUSEF-HEM-PPB-001494>

continuación de la investigación que realicé al comienzo de 1979 sobre la organización aymara boliviana Minka [se refiere a MINK'A]...”²⁶⁸ En ese artículo Alex Goosen refiere que:

“En ese tiempo, Minka se presentaba hacia afuera como una auténtica organización indígena, que actuaba como intermediaria desinteresada entre los campesinos indígenas en el campo boliviano y las diversas organizaciones extranjeras de desarrollo, como HIVOS (Holanda) y la Inter American Foundation (EE.UU.).

“En mi investigación se hizo rápidamente evidente que Minka cumplía muy mal su papel como representante de los campesinos indígenas, y que a menudo solo eran los mismos miembros de Minka que se beneficiaban de los diferentes proyectos. Además descubrí que Minka no podía considerarse como un caso aislado de una organización en mal estado de funcionamiento, sino que sus miembros hacían parte de un grupo mayor de aymaras. Estos forman, en cierto sentido, una élite dentro de la población aymara total y son definidos por Albó como ‘la intelectualidad aymara’.”²⁶⁹

Sin embargo, Goosen no profundiza las razones estructurales de ese “mal funcionamiento”, ¡sino que lo endilga a la ideología que MINK'A defiende! La crítica de Goosen es ideológica y revela el estado de ánimo en esas épocas de militantes y académicos que veían con desagrado cómo tomaban cuerpo organizaciones que para su constitución y activismo no se sujetaban a los principios y cánones de la izquierda marxista de esos tiempos. El autor concluye:

“Durante mi investigación se multiplicaron los indicios de que la ideología de la indianidad y las características sociales de los miembros de Minka, ellos también indígenas de ciudad, eran causales importantes del fracaso de Minka como representante de los intereses indígenas. Minka ya no existe, pero la ideología de la indianidad

²⁶⁸ Alex Goosen. *La indianidad en Bolivia: Una frase hueca*. Artículo manuscrito, s.f.e., s.l.e.

²⁶⁹ Alex Goosen, op. cit., p. 1.

sigue siendo propagada y los indígenas de ciudad siguen sosteniendo o fundando organizaciones en base a esta ideología.”²⁷⁰

Otro centro cultural que en 1971 sirvió para acoger personas que más tarde jugarían roles políticos indianistas, fue el Centro Campesino Tupac Katari. Es probable que se fundara en la localidad Belén y su dirigente más importante fuera Fidel Huanca.²⁷¹ Los organizadores del Centro Campesino Tupac Katari procedían, en su mayoría, de la provincia Aroma del departamento de La Paz. Cuando el Centro fue intervenido por el prefecto Waldo Cerruto en el año 1971, el mismo se reorientó hacia la radiodifusión, siendo uno de los pioneros de las emisiones en aymara. En esa época, Eusebio Tapia Aruni, que desarrolló activismo indianista en Alto Beni, recuerda que el Centro Cultural Tupaj Katari era una tapadera detrás de la cual “se convocaba a las reuniones y se daba orientación y movilizaba a las bases campesinas en Alto Beni, en contra de los coordinadores del Pacto Militar Campesino.”²⁷² Su trabajo radialista lo hacía a través de la Radio Méndez, radio que se pretendió comprar mediante colecta pública, sin que se sepa con certeza cuál fue el resultado final de este intento. Javier Hurtado afirma que el CCTK, por el éxito de sus programas radiales, logró que muchos campesinos aymaras pagaran 20 pesos anuales en dos cuotas: “Se lograron aportes de cerca de 85.000 amaras y un monto aproximado de 823.000 pesos (unos \$US 41.150); con ese capital se adquirieron acciones en Radio Progreso.”²⁷³ Este Centro fue una de las organizaciones firmantes del Manifiesto de Tiwanaku.

Jaime Apaza aporta otros datos. Dice que un miembro de su comunidad (comunidad Viscachani de la provincia Pacajes), Edelmiro Apaza, fue presidente del Centro Campesino Tupak Katari

270 Alex Goosen, op. cit., p. 3.

271 Eusebio Tapia Aruni, *Historia del MITKA y el katarismo*, ediciones Qhananchawi, Bolivia, 2012, p. 3

272 Eusebio Tapia Aruni, op. cit., p. 3.

273 Javier Hurtado, op. cit., p. 54.

en sus inicios, luego del golpe de Estado de Hugo Banzer, en 1971. Según Apaza, otros miembros importantes fueron José Márquez Rivera, radialista aymara, y Fidel Huarachi Huanca, que han dejado de existir. Trabajaba también en ese Centro José Faustino Condori, de la provincia Omasuyos. Apaza da más detalles sobre la compra de una radioemisora por parte del Centro Campesino Tupac Katari mediante colecta pública en los años de la dictadura de Banzer: "... para que las personas del campo hagan un aporte de 10 bolivianos y aportaron, llegamos a alcanzar más de trescientos mil bolivianos, y había mucho socio donde teníamos que comprar una radio y preparar alojamiento, hacer un estadio para la juventud, para que nosotros podamos hacer una propuesta de fútbol."²⁷⁴ Apaza no indica nada sobre el destino final de estos recursos.

MINK'A, el Centro Cultural Tupac Katari y otros grupos menores sirvieron de vivero para la maduración de las personas que más tarde serían protagonistas políticos en el MITKA y en el MRTK. A pesar de que los centros culturales permitían una "acumulación de fuerzas", ésta debía desencadenarse en agrupaciones de tinte político.

Antes del MITKA está el MNTK, "preámbulo político" que aglutina a las más importantes fuerzas indianistas. Hemos visto cómo Constantino Lima afirma que hacia 1968 todas las pequeñas organizaciones (PAN, PIK, PIAK y PIB) se habían reunificado alrededor del MNTK. También sabemos, por palabras de Nicolás Calle, quien militó en el MITKA, que José Ticona del MNTK solía frecuentar las oficinas de MINK'A. El MNTK perdurará hasta las elecciones de 1979, luego sus miembros terminarán por adherir al MITKA o al MRTK.

Una publicación de 1979 nos permite conocer los principios políticos del MNTK en ese entonces. En esa nota se reproduce un documento de febrero de 1979 en el cual se indica que la lucha de

274 Jaime Apaza, entrevista realizada el jueves 4 de septiembre de 2014.

Julián Apaza, fue el inicio de la guerra de los quince años por la independencia de Bolivia. Se lee también que la creación del MNTK se debió a que las medidas del MNR, reforma agraria, nacionalización de minas, voto universal, fueron desvirtuadas u orientadas en favor de la minorías privilegiadas. Habla del “pongueaje político” implementado por el MNR en este contexto. El carácter nacionalista del MNTK se percibe también cuando adscribe sin reparos a las tesis de defensa del territorio nacional y “la culminación de retornar a las costas del Pacífico, que fue nuestra, detenida hoy por el usurpador chileno.”²⁷⁵

Aun cuando reclama ser oposición al MNR y, en cierta medida, superación de sus principios, la doctrina del MNTK se aproxima bastante a la de ese partido:

“La raza india, por su origen nativo y por su dedicación a la agropecuaria, viene a ser la clase campesina de hoy, población más densa de Bolivia, que está siempre postergada y marginada en el seno mismo de su propia patria. Por eso la razón de la fundación del Movimiento Nacional Tupaj Katari, expresión legítima de las aspiraciones de vindicación de la raza india (...)

“El Movimiento Nacional Tupaj Katari, es eminentemente nacionalista, revolucionario y democrático. El Movimiento Nacionalista Tupaj Katari, no necesita pregonar de ser de izquierda nacional, su contextura ideológica y doctrinaria es absolutamente progresista, policlasista e integracionista.

“Para el Movimiento Nacional Tupaj Katari, primero están los problemas nacionales y luego los problemas que implican con los países del mundo. La integración, la explotación y desarrollo de los recursos naturales, el potenciamiento socio-económico y la vertebración son los pilares que deben convergir en la unidad de todos los bolivianos.”²⁷⁶

275 Periódico *Ultima Hora* (edición especial Bodas de Oro), La Paz, abril de 1979, página no numerada.

276 Op. cit.

Existe concordancia y matices contradictorios entre el nacionalismo revolucionario del MNR y el nacionalismo indígena del MNTK, pero ninguna ruptura entre principios políticos. También queda claro que la emergencia de los movimientos políticos indígenas contemporáneos estaba condicionada por la “Revolución Nacional” y las políticas que aplicó el gobierno del MNR. Todo está listo para la emergencia de quien asumirá la tarea de continuación de estas: el MITKA.

10. EL MANIFIESTO DE TIAHUANACO EN EL INDIANISMO Y EL KATARISMO

Uno de los documentos que más prestigio ha ganado entre quienes estudian a los movimientos indígenas, pero no entre quienes hacen parte de este movimiento en Bolivia, es el *Manifiesto de Tiahuanaco*. Para muchos se trata de un hito histórico en la formación, después de la “Revolución Nacional”, de dichos movimientos en Bolivia. Este documento salió a la luz el 30 de julio de 1973, en medio de la dictadura del general Banzer, y lleva las firmas del Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A, el Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos. “Varias instituciones de promoción [campesina], especialmente las ligadas a la Iglesia Católica, lo policopiaron y difundieron profusamente.”²⁷⁷ Se la ha presentado como “la síntesis más lograda (...) de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el katarismo.”²⁷⁸ A nivel internacional fue divulgado “como la expresión de la mayoría india boliviana en lucha contra las dictaduras militares y el comunismo internacional.”²⁷⁹ ¿Cuál la importancia del Manifiesto de Tiahuanaco en relación a los movimientos indianistas y kataristas?

277 Javier Hurtado, *El katarismo*, Ed. Hisbol, 1986, p. 60.

278 Silvia Rivera Cusicanqui, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento “katarista” 1970-1980”, en: René Zavaleta Mercado (editor), *Bolivia Hoy*, Siglo XXI editores, México D.F., 1983.

279 Javier Hurtado, op. cit., p. 60. Algunas de las instituciones que lo difundieron profusamente fueron: IWGA de Copenhague, el Tribunal Russell de Alemania y Nueva Imagen de México.

Se puede decir que el Manifiesto de Tiahuanaco perfila algo así como un proceso de bifurcación en el movimiento surgido en los años 60, anunciando la formación del katarismo como algo diferenciado del indianismo. Se trata de un antecedente de suma importancia, que anuncia un hecho que se concretará cinco años después, en abril de 1978, con la fundación del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), por una parte y, por otra, del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA). Hasta la aparición del Manifiesto de Tiahuanaco, el pensamiento ideológico de las nuevas organizaciones “campesinas”, distintas a las promovidas por el Estado o por los partidos de izquierda, era el indianismo; ese documento sentará las bases de lo que será el katarismo como discurso político diferente, y hasta enfrentado, al indianismo.

En la década de los 60 se forman las primeras organizaciones indianistas y a partir de sus documentos iniciales va tomando cuerpo el discurso que se plasmará en las obras de Fausto Reinaga, fundamentalmente en las que se publicaron entre 1970 y 1971. Además, ya para cuando se realiza en VI Congreso Nacional de la CNTCB, el 2 de agosto de 1971, los indianistas habían logrado penetrar en los sindicatos, en donde eran identificados, tanto por el gobierno de entonces como por la izquierda, como “oficialistas”. En general, el indianismo no era un movimiento marginal y sin ningún tipo de repercusión. Las iniciativas indianistas que se fueron desarrollando en los años sesenta pueden ser consideradas como las que permitieron que algunos sectores de la iglesia y, en menor medida, de la izquierda, vieran la posibilidad de ser ellos el motor de “un poderoso movimiento autónomo campesino.”²⁸⁰

Empecemos el análisis sobre este documento a partir de uno de sus aspectos más polémicos: ¿quién fue su autor?

“Algunos sostienen que el documento fue elaborado por Raimundo Tambo, Rosendo Condori y J. Velarde, con la colaboración de

280 “Manifiesto de Tiahuanaco”. En: Javier Hurtado, op. cit., p. 307.

Gregorio Iriarte, OMI. Otros sostienen que fue obra casi exclusiva de Iriarte, quien a la sazón parece haber tenido mucha influencia sobre el katarismo.”²⁸¹

En el simposio *Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia*, evento realizado en La Paz, el 20 de julio de 2013, coorganizado por la Fundación Friedrich Ebert y la Fundación Pukara, el tema de la autoría del manifiesto salió en medio de una acalorada discusión. Fue Teodomiro Rengel quien a modo de respuesta a una intervención crítica sobre el manifiesto, vertió las siguientes palabras: “Nos decía José Luis Saavedra que el manifiesto de Tiwanaku ha sido hecho por el padre Gregorio [Iriarte]; es verdad, pero fue iniciativa de nosotros”²⁸²; aclarando que ese “nosotros” era Jenaro Flores y él mismo.

Si bien ya se rumoraba que Gregorio Iriarte fue el que había redactado dicho documento –y de hecho se asumía que fue así– es interesante constatar que el propio Iriarte solía negar el asunto. Tal negativa tenía como razón no afectar la imagen que el manifiesto se había ganado como “documento indígena”. Cuestionar esa imagen era revelar el papel que la iglesia había tenido en algo que se presentaba como “auténticamente indígena”, lo que resultaba más que incomodo:

“Por supuesto, la relación entre la Teología de la Liberación y las reivindicaciones indígenas no está reivindicada porque pondría en duda la autenticidad indígena de tan célebre documento. Cuando le pregunté al padre Gregorio Iriarte si él había redactado el Manifiesto de Tiwanaku, me respondió que no recordaba nada que pudiera implicar a otras personas, quizás porque esto era la herencia que le quedaba de las dictaduras y de la amenaza de la tortura.”²⁸³

Verushka Alvizuri, a quien acabamos de citar, menciona que en la conversación que sostuvo con Iriarte, éste insistía en no tener cono-

281 Javier Hurtado, op. cit., p. 58.

282 *Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia*, Fundación Friedrich Ebert, 2013, p. 31.

283 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad*, p. 131.

cimiento sobre quién redactó tal documento, asegurando que el Manifiesto fue “elaborado en forma totalmente clandestina y anónima; de ahí que no se conozca su origen y sus autores.”²⁸⁴ Al parecer la insistencia de Alvizuri fue tal que Iriarte dejó filtrar algunas pistas, afirmando que él solo ayudó en la elaboración del borrador y que la idea fue de Jenaro Flores.

Para matizar el tema que estamos tratando, tenemos el valioso testimonio de Teodomiro Rengel, quien, como ya apuntamos, reconoce que fue Gregorio Iriarte quien redactó este documento, pero por iniciativa de Jenaro Flores y de su persona. En la entrevista que le hicimos a Rengel para este trabajo, él nos dio su versión sobre el manifiesto, asegurando que fue idea suya la de lanzar un documento de esa naturaleza. Sus palabras fueron las siguientes:

“Quien habla había leído la revolución mexicana... alias el Manifiesto de Ayala, ¿no es cierto?, del Pancho Villa, de Emiliano Zapata... Eso, recordando eso, eso repercutía, ¿no es cierto? Dijimos tenemos que hacer un manifiesto... y hablamos con dos padres: padre Gregorio Iriarte y padre Eric²⁸⁵; nombre no puedo recordar... Ya hablamos con Jenaro, (lo) convencí de que había que hacer eso, entonces hablaremos con los padres.”²⁸⁶

Además de estar influenciado por las importantes lecturas que apunta Rengel, hay que considerar que él se vinculó muy joven al sindicalismo campesino dirigido por el MNR, lo que le dio mucha experiencia. Además, fue él quien vinculó a Jenaro Flores, cuando este era parte del Pacto Militar-Campesino, con Raymundo Tambo, el paradigmático dirigente indianista, logrando articular esfuerzos en la lucha por la independencia sindical campesina. Rengel no es un hombre muy conocido en la actualidad, pero al parecer fue un operador político de

284 Gregorio Iriarte. En Verushka Alvizuri, op. cit., p. 131.

285 Se refiere seguramente al sacerdote dominico belga Eric de Wasseige fundador de Justicia y Paz, organización para la defensa de los derechos humanos durante la dictadura de Hugo Banzer Suárez.

286 Entrevista a Teodomiro Rengel el 9 de septiembre de 2014.

mucha importancia y es posible que él fuera quien tuvo la idea de lanzar un manifiesto. Ello implicaba un problema elemental: redactar el documento. Si tenemos en cuenta que incluso en la actualidad muchos dirigentes campesinos, si no la mayoría, no elaboran los documentos de sus respectivas organizaciones, en los años 70 la cosa no solo que era igual, sino mucho peor, por lo que acudir a alguien para que elabore el manifiesto es una acción que no debiera sorprendernos.

Al parecer, por lo que Rengel dice, este primero convenció a Jenaro Flores y, luego, ambos fueron a hablar con Gregorio Iriarte y con el “padre Eric”. Así, el proyecto se puso en marcha. El trabajo de redacción no fue rápido, seguramente porque el redactor tenía problemas para no escribir en primera persona, sino en un “nosotros los campesinos”. Dado que el trabajo era observado por ese “nosotros los campesinos”, el problema era hacer que ese documento fuera comprensible y verosímil, respecto al mensaje que se pretendía manifestar y a los “autores” que debían firmarlo.

“Ha durado varios días (la elaboración del manifiesto), porque decía: ‘ustedes los campesinos’. Nosotros pues somos... de nosotros pues estamos haciendo Padre (le decían al redactor), ah ya, eso corregimos... y la primera, segunda, tercera clase, también, nos cierto, nos consideran. Todas esas cositas hemos... pero en ese momento quien habla no era ni bachiller”.

El problema de que Gregorio Iriarte no escribiera en primera persona un documento campesino tal vez tenga que ver también con un problema ético, pues posiblemente, al comenzar a redactar el documento, Iriarte no veía que era honesto hablar en nombre de los campesinos. Esta puede ser la razón por la que luego eludió el asunto de la autoría, diciendo que el manifiesto fue “elaborado en forma totalmente clandestina y anónima, de ahí que no se conozca su origen y sus autores”. Sin embargo, quienes solicitaron la redacción del manifiesto no tenían el mismo problema; al parecer, su preocupación básica era que el documento fuera asumido como

“auténtico”, aunque no hubiera sido escrito por algún “campesino”. Por eso, según relataría después Rengel, le decían a Iriarte: “de nosotros pues estamos haciendo Padre”.

Pero también es de destacar que en la corrección que le hacían al autor, el tema de cómo eran considerados los campesinos era algo que debía quedar claro: “la primera, segunda, tercera clase, también, no es cierto, nos consideran”. Además de que en el documento se debía hablar en primera persona, se pedía que se apunte cómo se veía a los campesinos. Por lo que dice Rengel, los correctores apuntalaron dos aspectos en el documento: 1) que el autor escribiera en primera persona, y 2) que en el documento señalara la forma en que se consideraba al sector del que se suponía provenía el manifiesto.

No se puede dejar de considerar la diferencia entre el redactor, su formación clerical y académica, además de su posición política, y aquellos que le solicitaron que elaborara el documento, personas que carecían de las “armas” que el redactor sí tenía. El empleo del lenguaje, de los conceptos y la sola capacidad de escribir fluidamente eran grandes ventajas que ponían a Iriarte no solo en situación de director de la obra, sino de ejecutor de la misma. No queremos decir que esto invalide al manifiesto; solo que evidencia la difícil situación de quienes buscaban expresarse por medio de un documento y no podían hacerlo sino recurriendo a “otros”, quienes de ese modo podían direccionar “su” discurso.

Recordemos que la autoría del documento del PAN es algo que queda por ser esclarecido, y que en una reunión en la que Constantino Lima junto a otras personas presentaron un documento, Fausto Reinaga lo descalificó por ser “escolar”. Para los movimientos indianistas, con la excepción de Reinaga, escribir fue algo así como un reto, dadas las condiciones históricas en que se vivía en aquellos años.

Cabe aún otra reflexión sobre el acta de fundación del PAN. Reinaga se equipara a Iriarte (o al revés) en el hecho de haber redactado documentos a pedido de otros. Se diferencian, sin embargo, en el hecho de que Reinaga resalta su autoría, tratando de soslayar a

quienes le pidieron que redactara, mientras que Iriarte trata él de borrar y poner como autores a quienes le pidieron ese trabajo.

Una vez terminado el documento, cuenta Rengel, “se imprime en nuestra oficina en MINK’A... y allí firma, recién firman como... No son parte ni de la redacción, solamente firmaron... los profesores, los estudiantes, así”. El hecho de que el documento publicado, que según cuenta Rengel fue impreso en MINK’A, lleve las firmas de varias organizaciones campesinas que no participaron en nada en su redacción, sin duda contribuye a que éste tenga legitimidad y que gane prestigio. El lector piensa: He aquí un auténtico manifiesto indígena. Debemos considerar también que la Iglesia Católica ayudó en su difusión, lo que no es un pequeño detalle. Rengel nos indica: “[El manifiesto] ha llegado a todas las embajadas y ha llegado a los jefes de los partidos políticos, al Palacio también. De eso se han ocupado la Iglesia Católica”.

Esta investigación sobre quién redactó el manifiesto, además de mostrarnos la situación en que se encontraban los dirigentes campesinos cuando requerían expresarse por escrito, a casi dos décadas de implantada muy deficientemente la “educación universal”, nos permite entender varios aspectos del contenido del documento. Por ejemplo, en él no se encuentran críticas a las instituciones religiosas, por el contrario, se pone en claro que “la iglesia de la gran mayoría campesina”²⁸⁷ es la Iglesia Católica. Cosa muy cierta, pero que en este caso es una postura del autor que tiene que ver, seguramente, con su deseo de acentuar un aspecto que marque una diferencia con los “ateos comunistas”, con los que estaba en disputa (aunque en términos de cierta coexistencia), para así ganarles ese “terreno” político.

Cuando el manifiesto trata de explicar en qué tiene su fundamento el problema campesino en Bolivia, apunta básicamente a la “ausencia de comprensión y de respeto” hacia la cultura de los campesinos. En esa misma línea, afirma: “No se ha logrado la participación cam-

287 “Manifiesto de Tiahuanaco”. En: Javier Hurtado, op. cit., p. 307.

pesina, porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad.”²⁸⁸ Esto contrasta con la lectura indianista que se había iniciado en los años 60, para la que el problema central no era de respeto o de comprensión, sino de que los “indios” no se gobiernan a sí mismos: era un problema de quién ejercía el poder estatal.

El paternalismo clerical del autor no se queda fuera del documento: “Todo movimiento político *que realmente quiera ser liberador para el campesinado* deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales [las cursivas son nuestras].”²⁸⁹ Es decir, que quienes quieran “liberar al campesinado”, por ejemplo el mismo autor, tienen que considerar sus valores culturales, lo que implica que no se ve a los portadores de esos valores culturales como sujetos activos, sino pasivos; es al “otro” al que hay que tomar en cuenta, y ni siquiera como personas, sino por “sus valores culturales”: No se aspira a que los “campesinos” gobiernen, sino que quien gobierne lo haga tomando en cuenta la cultura de los campesinos.

Además, en el manifiesto se ve a los aymaras y quechuas fundamentalmente como clase campesina, acentuando un aspecto que, como hemos dicho, diferenciará el katarismo y el indianismo. Aunque ocasionalmente, en especial en el séptimo y noveno párrafo, se hace referencia al “indio” (lo que muestra que el discurso indianista, como veremos más adelante, influyó en este documento), el sentido básico es el de la condición campesina. Es indudable que en aquellos años la mayoría de los “indios” vivían en el “campo” y eran campesinos por su actividad económica; sin embargo, las migraciones a las ciudades ya mostraban que eso de “campesino” encubría las diferenciaciones racializadas directamente relacionadas con un estatus político de subordinación, condición esa que nombraba mejor la palabra central del indianismo: “indio”. Si el indianismo identificó como sujeto antagónico del indio el “blanco-mestizo”

288 Ibid., p. 304.

289 Ibid.

o “q’ara”, en el manifiesto se evita hacer esto, pues el propio autor se hubiera puesto en aprietos.

A pesar de ello, es evidente que el Manifiesto de Tiahuanaco se nutre de la experiencia político-ideológica de los movimientos indianistas surgidos en la década de los sesenta. Debemos empezar poniendo atención a cómo empieza su primer párrafo. En él se encuentra la siguiente frase: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Estas palabras fueron expresadas en las Cortes de Cádiz por Dionisio Inka Yupanki, el 16 de diciembre de 1810. ¿Cómo llega tal frase a conocimiento del autor del manifiesto? Fausto Reinaga también cita a Dionisio Inka Yupanki, tanto en *La Revolución India* (1970) como en *Tesis India* (1971), trabajos que se publicaron un par de años antes que el Manifiesto de Tiahuanaco. En aquellos años, la referencia discursiva inmediata de los “indios”, en términos políticos, era la obra indianista de Fausto Reinaga; así no es descabellado pensar que fue de sus obras de donde se extrajo la citada frase. Pero hay más.

Roberto Choque Canqui, que es uno de los que considera al Manifiesto de Tiahuanaco como el inicio de los movimientos indígenas contemporáneos, plantea una argumentación para justificar su postura respecto a este documento. En ella indica: “en esa ocasión los aymaras rechazamos la imposición de una educación alienante, generada mediante la escuela rural.”²⁹⁰ Para apoyar tal afirmación, Choque cita una parte del manifiesto, que a la letra dice: “La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural.”²⁹¹ Fausto Reinaga, en su *Tesis India*, tiene las siguientes palabras: “La escuela rural, por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera.”²⁹² Es más que evidente de dónde saca el autor del Manifiesto de Tiahuanaco,

290 Roberto Choque Canqui, “Proceso de descolonización”. En: *Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*, p. 43

291 *Ibid.*

292 Fausto Reinaga, *Tesis India*, 2006, p 35

Gregorio Iriarte, la idea sobre lo que es la escuela rural. Curiosamente, el historiador Roberto Choque evita referirse a los movimientos indianistas de los años sesenta, lo que no indica una posición anti-indianista de este historiador, pues es sabido que Roberto Choque, cuando era miembro de MINK'A, alternó fraternalmente con esta tendencia. Fue él quien (como veremos en el capítulo 12 de este trabajo) desistió viajar al Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas, sugiriendo a MINK'A nombrar como representante alternativo a Constantino Lima.

Pero, además, en el manifiesto se plantea la idea de formar una organización política propia: “Una organización política para que sea instrumento de liberación de los campesinos tendrá que ser creada, sustentada y dirigida por nosotros mismos.”²⁹³ Este tema es de suma importancia, pues una de las virtudes del indianismo fue formar, aunque fuera de modo endeble, partidos políticos. Claro que en el manifiesto no se hace ninguna alusión a tales organizaciones, seguramente porque el documento trata de iniciar algo nuevo.

Refiriéndose a otro documento campesino, pero muy relacionado con el que tratamos, Javier Hurtado dice: “Es difícil determinar si la idea de construir una organización política distinta de los partidos de izquierda del movimiento obrero, fue introducida desde afuera, por los intelectuales de la iglesia, o si, más bien, fue iniciativa de los intelectuales aymaras.”²⁹⁴

Este punto no es tan difícil de elucidar, pues la extensión de ciudadanía que se da después de la “Revolución Nacional” (1952) implicaba ya la posibilidad de que el “nuevo” ciudadano pudiera organizarse en un partido, lo que sería asumido plenamente por los fundadores de Partido Agrario Nacional en 1960. Si recordamos que en la lucha sindical Teodomiro Rengel se vinculó con Raymundo Tambo, quien fuera fundador del PAN y parte del PIAK, la idea de

293 “Manifiesto...” p. 305.

294 Javier Hurtado, op. cit., p. 63.

una organización política que se plantea en el Manifiesto de Tihuanaco debió ser inspirada por los antecedentes que ya se habían dado años atrás. Es impensable que en la relación que se fue construyendo entre Teodomiro Rengel, Raymundo Tambo y Jenaro Flores, no se hayan dado conversaciones sobre lo que cada uno de ellos había hecho en su recorrido político y, en este caso, Raymundo Tambo pudo haber sido los que conectaron las primeras experiencias organizativas indianistas con los “correctores” del manifiesto.

Si a lo dicho añadimos que Gregorio Iriarte evidencia haber leído, por lo menos, la *Tesis India* de Fausto Reinaga, libro en el que se plantea de modo enfático la idea de partido indio, podríamos decir que los movimientos indianistas surgidos en la década de los 60 fueron los antecedentes en los que el manifiesto se asienta.

No podría entenderse este documento sin la lucha empezada más de una década antes por las primeras organizaciones indianistas, pues ellas comenzaron a abrir la posibilidad de formar un movimiento campesino autónomo.

El indianismo surgido en la década de los 60 influye en el Manifiesto de Tiahuanaco no solo en el discurso, sino en la relación entre Raymundo Tambo y Teodomiro Rengel, este último solicitante del manifiesto; pero es muy importante resaltar que ya en la plamación del documento, esta influencia será “domesticada” y subordinada a una visión “culturalista, de corte clerical.”²⁹⁵ Ya mencionamos los rasgos en los que claramente resalta el posicionamiento de Iriarte. Hay que añadir que las posibilidades de lucha que había abierto el indianismo en los años 60 no eran vistas con agrado por quienes detentaban espacios de poder en la sociedad boliviana, por lo que, dado lo que políticamente implicaba el indianismo, Rengel y Flores buscaron formar algo más “viable”.

Los “peligros” que implicaba el indianismo eran varios. Principalmente, que el indio se organizara políticamente y aspirara

295 *Ibid.*, p. 58.

a gobernarse. Esto, por la propia situación de racialización, se temía que pudiera estallar en un conflicto violento, manifestarse en un “revanchismo étnico”, espectro que aun en nuestros días atemoriza a muchos q’aras. Sin embargo, dado que la lucha contra el Pacto Militar Campesino unía a izquierdistas y al clero progresista, se veía con buenos ojos que se produjeran iniciativas contra este Pacto, desde los “campesinos”, con tal que estas fueran inocuas para los progresistas criollos. Por lo tanto, había que “suavizar” el discurso indianista, “viabilizarlo”, de tal manera que al mismo tiempo que se ponía freno a aquello que se consideraba indócil y peligroso, se pusiera en funcionamiento un movimiento campesino dócil, con aspiraciones más humildes y políticamente correcto.

Esta “viabilización” no debe entenderse solo como obra del padre Gregorio Iriarte, quien ciertamente jugó un papel importante en este sentido, sino también de quienes solicitaron el documento. Teodomiro Rengel nos dice que convenció a Jenaro Flores para hacer el documento, pero no menciona a Raymundo Tambo. Pudo haber muchas razones para que Rengel no comunique su idea a Tambo y, más bien, se hubiera inclinado por participársela a Flores. Tal vez veía que Tambo era “muy indianista” y su participación no hubiera permitido hacer un documento “viable”, pues era más fácil “suavizar” el discurso indianista que hacer que los indianistas tomaran posturas “viables”.

Además, es importante hacer notar que Rengel no toma en cuenta a Reinaga, quien ya tenía fama de ser un escritor indianista, para que redactara el documento. Ya en 1971, para el Congreso de la CNTCB, Teodomiro “ya había leído a ese señor, una de sus obras” y había conocido “de vista” a Fausto Reinaga. No sería de extrañar que hubiera leído a Reinaga por influencia de Tambo. Lo cierto es que no optó por el escritor indianista, tal vez, como ya lo dijimos respecto a Tambo, por ser “muy indianista”. De modo que lo que se evidencia en el manifiesto no solo es la “herencia” de los movimientos indianistas surgidos en los 60, sino también el distanciamiento de

tales movimientos. Se quería hacer algo que no fuera “racista” y que a la vez fuera “más realista” en sus aspiraciones.

Por eso es explicable que en el Manifiesto se diga: “Las Fuerzas Armadas de la Nación son fundamentalmente campesinas por su composición, deben serlo también por su cultura.”²⁹⁶ La cita que hacemos deja en claro que se aspira a que, por ejemplo, los “campesinos” no manden en el ejército, sino a que quienes ocupan la jerarquía militar se trasformen culturalmente. Mientras que en el indianismo la cosa era que los “indios” mandaran, lo que pudo ser visto por Rengel, Flores e Iriarte como algo no solo irrealizable y utópico, sino también racista.

No está por demás mencionar que también en un evento denominado *Semana Campesina*, realizado en La Paz del 15 al 21 de octubre de 1973, gracias al apoyo económico de la Iglesia Católica, encontramos influencia indianista. Por ejemplo, en un documento se dice: “Nosotros solo participaremos en un gobierno que realmente represente el poder y en el cual el poder indio sea una parte.”²⁹⁷ En aquel entonces muchos dirigentes habían asumido el discurso indianista, así como el objetivo del *poder indio*.

En el segundo Manifiesto de Tiahuanaco, publicado el 2 de agosto (“Día del Indio”) de 1977, la diferencia entre el discurso indianista y el del manifiesto tiene menos contrastes, pues además de hablar de “la “clase india” o del “poder de casta”²⁹⁸ en Bolivia, se habla del “pensamiento de los habitantes del gran TAWANTINSUYO”, algo característico de los indianistas.

Los matices indianistas se perderán en documentos kataristas posteriores, como en la *Tesis del campesinado boliviano*²⁹⁹ (del 28 de marzo de 1978, un mes antes de la formación del MITKA y el MRTK), en el que la lectura campesinista se impone totalmente, así como en la *Tesis política de la CSUTCB* de 1983. Por ejemplo, en la

296 “Manifiesto...” p. 306.

297 Citado en Javier Hurtado, op. cit., p. 62.

298 “Segundo Manifiesto de Tiahuanaco”. En: Javier Hurtado, op. cit, p. 308.

299 Véase el apéndice V en *El katarismo* de J. Hurtado, págs. 321 a 332.

citada *Tesis*, aprobada cuando el sector dirigido por Jenaro Flores estaba a la cabeza de la CNTCB, se lee lo siguiente:

*“Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología [las cursivas son nuestras], debemos ahora superarlo porque somos explotados, no solo porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos que nos explotan a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas, y esos cuantos ricos se enriquecen con nuestro trabajo.”*³⁰⁰

Este “reconocimiento” del “racismo” como “el primer paso de nuestra ideología”, por parte de los miembros de la CNTCB, quienes constituirán el cuerpo del MRTK, es por demás esclarecedor, casi una confesión, y no se lo encuentra en otros documentos del katarismo. Lo importante es que se evidencia así que el katarismo nace del indianismo o que este último es visto como el “primer paso” que se dio, pero que se debe dejar. Algo que suelen decir los kataristas es que los indianistas eran racistas. Teodomiro Rengel recuerda a los indianista y kataristas de esta manera: “Ellos (los indianistas) eran más racistas... nosotros (los kataristas) amplio pues”. Este reconocimiento del “primer paso” indica, además, que se tenía la idea de formar un solo movimiento entre quienes posteriormente serían militantes del MITKA y del MRTK.

En general, se puede decir que el discurso indianista que se fue forjando en la década de los sesenta se dirigió fundamentalmente a interpelar a los “indios”, lo que sería continuado, con otros matices, por el indianismo de los setenta; mientras que el discurso que contiene el Manifiesto de Tiahuanaco se dirigió a sensibilizar a los “q’aras”, intento que en buena medida fue exitoso. Sin embargo, por un par de años, el discurso que se desprende del Manifiesto de Tihuanaco y el discurso indianista convivirán, hasta que se formalice su cristalización de dos corrientes separadas: el indianismo y el katarismo.

300 “Tesis del Campesinado Boliviano (1978)”. En: Javier Hurtado, op. cit, p. 322.

Cuarta parte

11. LA FORMACIÓN DEL MITKA: LA VERTIENTE DE LUCIANO TAPIA

El movimiento indianista adquirió una fisonomía definida con la constitución del MITKA en 1978. Empero, los años de 1971 a 1977 fueron decisivos en la configuración de ese movimiento, por las actividades que realizaron en ese período sus dos figuras emblemáticas: Luciano Tapia y Constantino Lima. Se puede afirmar que la existencia de MITKA fue el resultado de la unión de dos iniciativas organizativas, la una encabezada por Constantino Lima, en el medio urbano, y la otra dirigida por Luciano Tapia, en el medio rural.

Veamos antes el panorama político y social en Bolivia en estos tiempos. En abril de 1969 murió en un accidente de aviación el General René Barrientos Ortuño. El Pacto Militar Campesino comenzó a desestructurarse, perfilándose un nuevo actor: un sindicalismo campesino cada vez más independiente del gobierno. En la entonces existente Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), empieza a aparecer una nueva figura: Jenaro Flores, quien fue elegido a finales de 1969 secretario general de su comunidad, Antipampa-Collana, y poco tiempo después llegó a ser dirigente de la Subcentral y, en marzo de 1970, derrotando a Raymundo Tambo y con el apoyo del Pacto Militar-Campesino, ganó la dirección sindical de la provincia Aroma.

El 7 de octubre se concretó el golpe de Estado que llevó a Juan José Torres a la presidencia. Pronto su gobierno sería asediado por

las protestas populares. Los partidos de izquierda y la COB bregaban por una Asamblea Popular que lograra el cogobierno y preparara la transición al socialismo. Torres trataba de neutralizar esta amenaza, buscando una alianza con el sector campesino. Los militares tomaron contacto con Reinaga, quien no entendió la complejidad del momento y ¡creyó que lo están invitando a tomar el poder!³⁰¹ Como parte de esa política de acercamiento al sector campesino, el presidente Torres estuvo presente, el 15 de noviembre de 1970, en el descubrimiento en Ayo Ayo de un monumento a Tupaj Katari, en un acto organizado por MINK'A.

El mismo año de 1970 se publicó la primera edición de *La Revolución India*, libro que ya estaba elaborado a finales de 1969; también este año se consumó la ruptura entre Fausto Reinaga y el naciente movimiento político indianista. La relación entre los indios políticos y el teórico había sido siempre tensa y frágil; a partir de 1970 seguirían caminos separados, lo que culminaría en el aislamiento de Fausto Reinaga, quien reemplazó sus ideas indianistas por el amautismo. Comienza por decepcionarse del “socialismo real”, sigue por decepcionarse del “indio real”, y culmina, finalmente, en la elaboración conceptual de un “indio ideal”. Sobre el aspecto “formal” de la ruptura de Reinaga con los militantes indianistas, en una carta a Guillermo Carnero Hoke aparece lo siguiente:

301 Fausto Reinaga, *¿Qué hacer?* La Paz: Comunidad Amáutica Mundial (CAM), La Paz, 1980, págs. 180,181.

Según Reinaga, en esa época el PIB tomó la CNTCB. En realidad, en ese Congreso, del 2 de agosto de 1971, Reinaga sólo fue asesor de la Comisión Política, invitado por el Ministro de Asuntos Campesinos; Raymundo Tambo (afin al PIB) fue presidente del Congreso, pero Jenaro Flores fue elegido secretario general de la nueva Confederación. Además, en esa época el distanciamiento entre Reinaga y Tambo era ya irreversible. Reinaga pretende que las FFAA. firmaron con él un pacto para llevar a cabo “la Revolución India” el 21 de septiembre de 1971. Se armarían a cinco mil campesinos-indios reservistas (en una carta a Bonfil del 9 de noviembre de 1977, Reinaga rebaja esa cantidad a mil reservistas), Torres continuaría como presidente y habría cinco ministros militares y cinco ministros indios. Ese proyecto fue frustrado por el golpe derechista del 21 de agosto. No se tiene constancia de la veracidad de lo que afirma Reinaga, pero si nos atenemos al texto de una carta a Guillermo Carnero Hoke del 1 de julio de 1971, se trató más de expectativas que de certezas. Él escribe: “Así es. Debemos hablar con el Gral. Torres. Debemos apoderarnos del Gral. Torres. Contigo es posible. Pero yo solo no puedo. Se me odia mucho. Hay prevención contra mí. Contigo cambia la cosa. Ven, ven Guillermo; aunque no te llegara la invitación [para el Congreso en Potosí de la CNTCB], pero ven, el momento es único en este país para nuestra Revolución. Imagínate lo que no puedo decirte por este papel. No tardes; ven. Y no te pesará...”.

“Yo quise ir con unos muchachos indios [a un Congreso en Juliaca, Perú]. Empero los bribones me jugaron sucio; muy sucio. Es más. Me hallo en una lucha de chacales. Imagínate, me quieren despojar, me quieren arrebatar el sacro nombre de: PARTIDO INDIO DE BOLIVIA. Hay un grupículo de un CERDO apellidado Tambo. Este canalla hace labor de catequesis, diciendo: ‘que él es el Jefe del PARTIDO INDIO DE BOLIVIA, y que el grupículo es el cuerpo y el alma del Partido.’”³⁰²

Reinaga parece no soportar que se le quiera “arrebatar el sacro nombre” del PIB, que considera suyo, de ahí su ruptura con “un grupículo” y con Tambo. Sin embargo, ya desde la década de los 60 las relaciones entre el escritor y los activistas políticos mostraban altibajos. Al final serían estos y no Reinaga quienes constituirían la organización política más significativa, el MITKA.

Algunos de los miembros del núcleo principal del MITKA tuvieron relaciones previas con Rainaga, como Constantino Lima: otros lo conocerían tardíamente, a partir de la lectura de sus libros, primero, y finalmente mediante el contacto personal, como Luciano Tapia.

El 21 de agosto de 1971, Hugo Banzer Suárez derrocó a Torres mediante un golpe militar. Se inició una cruenta represión contra los sectores populares y se desarrolló una resistencia que influiría decisivamente en la conformación del MITKA.

Uno de esos frentes de resistencia estaba localizado en las tierras bajas del departamento de La Paz, y contaba con el impulso de Luciano Tapia.

Luciano Tapia nació el año 1923, posiblemente en Corocoro, provincia Pacajes del departamento de La Paz.³⁰³ De niño vivió en

302 Fabiola Escárzaga, *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, p. 126

303 No hay datos exactos sobre el lugar de nacimiento de Luciano Tapia. Curiosamente, en su autobiografía él evade esa información indicando que, en su memoria, su pasado más lejano se “encuentra en el distrito minero de Corocoro”. Es más concreto con los datos del lugar de nacimiento de su padre (comunidad Qallirpa, cantón Caquingora de la provincia Pacajes) y de su madre (ciudad de La Paz). Toda la información que utilizaremos en los siguientes párrafos fue extractada de su autobiografía: Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. *Autobiografía de un aymara*, s.e., La Paz, 1995.

ese distrito minero alternando con estadías en Qallirpa, lugar de nacimiento de su padre, que Luciano denomina “mi ayllu”, cuando escribió: “En cuanto a mis esporádicos contactos con el ayllu, unas veces eran desagradables o tristes y otras muy agradables y alegres.”³⁰⁴ Cuando su padre se ausentó para prestar su servicio militar en Sucre, Luciano y su madre se trasladaron a La Paz; su madre regresaría posteriormente a su trabajo en las minas y Luciano se quedaría sin sus padres hasta que su madre encontrara un trabajo nuevo en una mina y se reuniera otra vez con su hijo. Ya adolescente, Luciano regresó a La Paz y vivió con su abuela, siendo testigo de graves desavenencias familiares, en las que constata “una exagerada e inoportuna recriminación, que llegaba al abuso por el trato despectivo en términos racistas, por el hecho de que mi padre era un hombre de una comunidad indígena.”³⁰⁵ De su estadía en La Paz relata también que una vez, cuando recibía una ración de comida gratuita que una orden religiosa repartía a los pobres, un sacerdote extranjero le pidió que sacara los tachos de basura; Luciano no entendió lo que se le pedía, debido al acento del cura, así que no respondió, por lo cual fue expulsado del recinto: “Por equivocación o por la naturaleza del hombre blanco, aunque éste fuera un cura, fui víctima del sojuzgador por no saber su idioma.”³⁰⁶ En La Paz, después de la partida del padre a la Guerra del Chaco y por las necesidades de sobrevivencia, su madre lo entrega a una señoras en calidad de *muru yoqalla*, niño dedicado a la servidumbre doméstica. En un contexto de explotación y de racismo, incluso en medio de su propia familia, Luciano encontró un trato equitativo solo de parte de un extranjero, el administrador de la Casa de España: “Así,

Ayar Quispe indica que Luciano Tapia nació el 13 de diciembre de 1923 en Corocoro, provincia Pacajes, departamento de La Paz. Cfr. Ayar Quispe, *Indianismo-katarismo*, p. 19.

304 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 27.

305 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 69.

306 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 72.

pues, ignorando que mi patrón era un Pizarro [español], me parecía más bien un buen patrón y quizás un amigo, por la confianza y bondad con que me trataba; nunca me dio maltrato ni me humilló con discriminaciones raciales.”³⁰⁷

Las experiencias más lacerantes las experimentó Luciano en ese período de vida urbana, de tal manera que: “En el tiempo que estuve fuera de la comunidad, sin darme cuenta, había sufrido una aculturación, a tal punto que no podía pronunciar una sola palabra en aymara.”³⁰⁸

De regreso a La Paz, Luciano trabajó como peón de albañil y, posteriormente, como minero en la Chojlla. Hizo su servicio militar donde se distinguió especialmente por su buena memoria, aunque tenía insuficiencia en lectura y escritura. En la revista general sobresalió en la parte teórica respecto al telémetro en la precisión de tiro. El examinador, un General, le preguntó si era estudiante, Luciano respondió que no. Su comandante le diría que “debía haberle dicho que era estudiante, y quizás me hubiera recomendado para un ascenso.”³⁰⁹ De retorno a Qallirpa, donde su padre estaba conversando para desposarlo, Luciano rechazó la elección paterna porque la elegida era una mujer de familia acomodada, pues “alguien y de alguna manera me había inculcado el horror a la familia de las mujeres pudientes, además de que, quizás por mis sufrimientos de niñez, tenía reacciones psicológicas que me hacían ver a toda persona pudiente como mis enemigos.”³¹⁰ Finalmente, Luciano se casó con otra mujer de la comunidad, pobre y de familia humilde. Después del matrimonio vendría la época que Luciano llama de “dolorosa recuperación” de su identidad cultural. En 1945, y por las dificultades económicas que sufría el campo, Luciano fue a trabajar como minero en Corocoro, donde le costó adaptarse a las nuevas costumbre, como la bebida abundante

307 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 120.

308 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 127.

309 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 164.

310 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 177.

en ocasión de las *ch'allas*. En ocasión de un accidente en el interior de la mina, Tapia descubrió la solidaridad obrera y la indolencia de los administradores ante el sufrimiento de los trabajadores: “Aquel velorio fue para mí el comienzo de una escuela de lucha sindical.”³¹¹ Participó primero como miembro de una secretaría que él califica de poca importancia. Luego fue elegido secretario general en momentos en que el gobierno de entonces arremetía contra las organizaciones sindicales en las minas: “En ese ambiente se fue formando mi espíritu de lucha en el marco de la lucha de clases.”³¹² En esa época Tapia estableció relaciones con militantes del MNR, que entonces era el principal partido de oposición.

Luciano terminaría por ser expulsado de la empresa minera y detenido por la policía. Trasladado a la sede de gobierno, estaría preso en los locales de la Prefectura de La Paz. Allí, otro preso se comunicó con él y “aunque nada dijo del *Qullasuyu*, fue la primera lección de ideologías políticas que recibí en el marco del pensamiento occidental. Se mostró muy fraterno conmigo, con gran diferencia del otro [detenido] que mantenía su posición de clase superior; finalmente me reveló que era comunista, sin insinuar una filiación partidaria.”³¹³ Una vez liberado ya no pudo recuperar su trabajo y se dedicó con su mujer a faenar ovejas y llamas para el mercado local. Inmerso siempre en el activismo político, Luciano nuevamente fue detenido en Corocoro. Un día, el intendente abrió personalmente la puerta de su celda y lo invitó a salir. Ante su sorpresa, el intendente repitió amablemente la invitación, sin indicarle cuál era la razón de su actitud. Una vez afuera, su comadre le informó de lo ocurrido en La Paz: “*Kumpari, riwulusiunaw atipxe sarakisa, walipiniw jiwaratanakax ukbamaraki iridunakas sapxiw, ampi.*”³¹⁴: Era la triunfante Revolución del 9 de abril de 1952. Para

311 Luciano Tapia, op. cit., p. 229.

312 Luciano Tapia, op. cit., p. 241.

313 Luciano Tapia, op. cit., p. 254.

314 “Compadre, la Revolución ha triunfado, dice que hay muchos muertos y también heridos”. Luciano Tapia, op. cit., p. 259.

Tapia, solo significaría el retorno a su trabajo de minero y una relativa libertad. Años después, atendiendo a un programa de “colonización dirigida”, Luciano partiría con un numeroso grupo a Alto Beni, instalándose en la colonia Los Tigres. Allí, su vivencia anterior y la experiencia adquirida, fructificarán en la organización de los colonos en torno a un proyecto político innovador: el indianismo.

El MITKA, en la vertiente de Luciano Tapia, se forjó a partir de la conciencia social producida por el sindicalismo minero y a la sensibilización que generó el discurso de los partidos de izquierda y del combativo MNR, en tiempos anteriores a la Revolución de 1952. Por tanto, en este caso, el indianismo no nació como oposición antagónica al pensamiento socialista y nacionalista de izquierda, sino como una superación de sus limitaciones, pues a pesar de su identificación con los pobres, obreros y campesinos, los partidos de izquierda no podían dar respuesta a la real opresión que sufría una parte importante de la población, víctima de los procesos de racialización. Esa situación será percibida por quienes, por su vivencia, se ubican en el sector de los colonizados, y debido a sus recursos de inteligencia, carácter y voluntad, pueden intentar cambiar esta situación. El nacimiento del indianismo fue, por tanto, fruto de condiciones históricas, sociales y económicas concretas y no solo de reflexiones filosóficas o de definiciones identitarias. Fueron los carentes de esa vivencia social los que con más facilidad se enfrascaron, entusiastas, en las discusiones teóricas y filosóficas que acompañan toda acción política. Pero, en este caso como en cualquier otro similar, la reflexión solo es útil y válida en cuanto no está separada de la práctica.

El caso de Luciano Tapia –como en el de otros fundadores y dirigentes del MITKA, lo veremos después– es el de un luchador social sindical. Ello supone un conocimiento y contacto con las “ideologías q’aras” de emancipación y de justicia social (si no con sus organizaciones mismas). Este antecedente resulta insólito cuando comprobamos que, posteriormente, el MITKA y otras organizaciones indianistas serían objeto del más extremado ataque no solo

de la derecha, sino también de la izquierda, de sus intelectuales y de sus organizaciones. Recíprocamente, al indianismo se lo conocería después por ser uno de los más intransigentes en la denuncia y el ataque al marxismo y a sus organizaciones.

Volviendo a nuestro tema: Luciano Tapia llegó a ser uno de los miembros más prominentes de MITKA, tenía disposiciones de estadista más que de organizador o de ideólogo. Lamentablemente, el MITKA en ese periodo no fue el mejor contexto para desarrollar sus aptitudes. Hubo intensos y desastrosos conflictos por la dirección, especialmente con Constantino Lima. De temperamento casi taciturno, cuando le correspondía no supo estructurar al MITKA como organización política, ni promover una relación coordinada entre todos sus miembros. Quizás tímido, muchos le atribuían altanería e insolencia. Por ejemplo, Felipe Quispe Huanca relata así la primera vez que conoció a Luciano Tapia:

“Jaime [Apaza] a Luciano lo saludó con todo respeto, luego me presenta con afabilidad, indicando ‘que era Felipe Quispe Huanca, de la prov. Omasuyos, un nuevo militante del Movimiento Indio Tupak Katari’. Al escuchar estas expresiones con deseosa voluntad le doy la mano y como respuesta me da su mano irreverentemente y sin mirarme la cara. En ese instante, por su intransigencia me sentía detestado como si fuera un bicho extraño e infrecuente. Asimismo, tenía la impresión que iba a agarrar a unas manos callosas y fuertes de un labrador de la tierra, pero en semejanza era de una señorita sofisticada y exótica.”³¹⁵

A pesar de ello, creemos que Luciano Tapia fue un luchador meritorio y nos adherimos al balance final que de él hace Eusebio Tapia Aruni: “Luciano Tapia fue consecuente con sus ideales, no se asiló ni conoció exilio, se quedó en el país en las épocas de las dictaduras, aunque huérfano de bases, se mantenía en su posesión indoble-

315 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, La Paz, 1999, p.13.

gable, viviendo en condiciones difíciles, no claudicó la ideología katarista, con honor de su honestidad en merito a su pueblo murió en año 2009.”³¹⁶

El inicio de la actividad indianista de Luciano Tapia fue en la región de colonización de Alto Beni, en la región de tierras bajas del departamento de La Paz. En esa zona estaban asentadas varias colonias de aymaras procedentes del altiplano. Los pobladores de estas colonias tenían un fuerte espíritu de cohesión y de solidaridad interna. Después del golpe militar de Hugo Banzer Suarez, la zona se militarizó, quizás previniendo una resistencia de tipo guerrillero, pues en la zona se había desarrollado poco antes la llamada “guerrilla de Teoponte”. Esa aventura terminó con un estrepitoso fracaso para los guerrilleros antes de que comenzaran siquiera un enfrentamiento armado con el Ejército.

Los colonos eran gente osada en sus iniciativas. Ese mes de agosto, después del golpe de Banzer, incautaron un vehículo oficial para utilizarlo como ambulancia del hospital que había en la zona. Deseosos de no provocar una reacción del batallón acantonado en la cercana población de Caranavi, enviaron una carta al comandante de este batallón, explicando su medida y asegurándole que ese vehículo sería utilizado “bajo la administración de los padres Franciscanos” a cuya cargo se encontraba la administración de ese hospital”, hasta que “concigamos una ambulancia [sic].”³¹⁷

Sin embargo, esa carta era seguramente una manera de tantear la reacción de los militares, pues éstos antes habían apresado al dirigente Cósme Jimenez, acusándolo de *soliviantador* y agitador comunista, que supuestamente actuaba de esa manera en estrecha relación junto a otros dirigentes. En respuesta a la nota de los colo-

316 Eusebio Tapia Aruni, *Historia del MITKA y el katarismo*, ediciones Qhananchawi, Bolivia, 2012, p. 9.

317 Carta del Sindicato Espontáneo Agrario El Palmar Suapi, Alto Beni, dirigida al señor José Sanches C., comandante del batallón de ingenieros Caranavi, Alto Beni, 29 de agosto de 1971. La carta está firmada por Nicolás Calle, Presidente ad hoc F.E.A.B., Isaac Mayta, secretario de actas del Comité y otras dos rúbricas sin nombre. Nicolás Calle será uno de los fundadores del MITKA y su principal dirigente en las postrimerías de esa organización.

nizadores, el comandante del batallón asentado en Caranavi, el Teniente Coronel José Sánchez Calderón, les indicaba, mediante carta fechada el 2 de septiembre de 1971 y dirigida a los representantes de la colonias de Alto Beni Sector Belem –colonias Los Tigres, Loa, Ingavi–, y a la junta de vecinos del cantón Belem, lo siguiente:

“Al respecto debo comunicarles también que las FF.AA. van a combatir al comunismo y a todos los que quieren ampararse recién ahora en la Ley, la misma que han pisoteado al incautar movi­dades del Estado, haber efectuado el robo de 30.000 \$bs. del retén del Km. 52 que creo debía beneficiar a las masas.

“Al ponerlo en libertad [al dirigente Cósme Jimenez] las FF.AA. desean demostrar públicamente que no son inhumanas, que no pregonan el paredón como Uds. Lo han hecho, muestran su sensibilidad con el sufrimiento de la esposa, de los hijos que no tienen ninguna culpa (...)

“Dicen también apoyar al Gobierno y al partido Movimiento Nacionalista Revolucionario, cuando hace días, apoyaban al gobierno del Gral. Tórrez y al Comunismo [subrayado en el original], esto no puede llamarse lucha sindical, pues el dirigente debe ser apolítico.”³¹⁸

El mismo día, el Comandante de Batallón Tcnl/DIM José Sánchez Calderón envió un comunicado dirigido a los “colonizadores honestos”. En su parte superior ese comunicado llevaba la siguiente nota: “Para dar lectura en Asamblea Sindical en Alto Beni”. La parte sustancial de ese comunicado es una lista de siete dirigentes y sus respectivas imputaciones. El Tcnl. José Sánchez pide a los colonizadores que esos dirigentes “sean expulsados de la zona por tratarse de un elemento negativo para la tranquilidad y trabajo de los campesinos”. El comunicado termina con esta afirmación: “Las FF.AA.

318 Carta del Tcnl/DIM, José Sánchez Calderón a los señores representantes de las colonias del Alto Beni-Sector Belem y Junta de Vecinos del cantón Belem, 2 septiembre de 1971. Como se ha hecho a lo largo de este libro con las citas, en la transcripción se ha respetado su redacción y ortografía.

garantizarán el libre ejercicio del sindicalismo, protegerán al campesinado hasta de la acción del caciquismo sectario, trabajarán y lucharán por sus justas aspiraciones.”³¹⁹

Entre esos siete imputados figuran dos que tendrán importancia en el futuro político indianista: Luciano Tapia y Emigdio Valeriano. Luciano Tapia encabeza el listado con esta inculpación: “Activista comunista, repartió armas entre sus seguidores –afiliado en el partido comunista Pekinés organizaba guerrillas–, ocupaba el cargo de Secretario de Hacienda en la Federación.” Sobre Emigdio Valeriano se indica: “Activista y organizador de guerrillas –de filiación comunista– ocupaba el cargo de Secretario de Organización de la Federación Nacional de Cooperativas.”³²⁰

La vertiente que constituyó MITKA, que estaba asentada en la zona de Alto Beni, era de activistas del sindicalismo agrario que los militares relacionaban con la oposición de izquierda al gobierno de Hugo Banzer Suarez. La imputación de las FF.AA., que oficiaban de gendarmes en la zona, era relativa, pues si bien Tapia compartía ideas y conductas con la izquierda, nunca militó en ningún partido de esa tendencia. El caso de otros fundadores del MITKA y que vivían en esa zona de colonización es distinta: Nicolás Calle nos confirmó su militancia, antes de ser miembro del MITKA, en el Partido Comunista de Bolivia.³²¹

Luciano Tapia indica que inmediatamente después del golpe de Banzer los militares asaltaron las oficinas que tenían los colonizadores en La Paz. Por ello él abandonó la ciudad y se refugió en su zona de colonización, pero allí también fue buscado. Debido a la persecución de los militares, muchas veces tuvo que internarse y sobrevivir en el monte. Allí reflexionó sobre el sentido de lo que le ocurría y concluyó en aquello que él llama su “revelación en el monte”:

319 Comando de Ingeniería del Ejército, Batallón “Gral. Román” 2 de Ing., Caranavi-Bolivia. “Comunicado a los colonizadores honestos del Alto Beni (Km. 73)”. 2 de septiembre de 1971.

320 Documento citado.

321 Entrevista con Nicolás Calle, realizada el 3 de septiembre de 2014.

“Claramente llegue a comprender que si me perseguían de esa manera sin que yo nunca hubiera hecho una acción política, sin mantener conexión política con ningún grupo, era porque era *indio*. (...) Como *indio* yo no tenía justicia. Sabía yo muy bien que de mi parte estaba la verdad, pero sin embargo para mí no había justicia porque era *indio*.”³²²

Luciano Tapia de alguna manera siguió el razonamiento de la india Domitila Quispe: “Si indio ha sido la palabra con la que nos han oprimido, indio ha de ser la palabra con la que habremos de liberarnos”. Luciano podría haber indicado: *Si por indio no me dan justicia, como indio tengo que conseguirla*. Encontramos aquí el valor y la utilidad del concepto *indio* como iniciador y justificador de una lucha política. Esa noche Luciano reflexiona sobre su pasado, lo que le da la convicción de que su vivencia tiene un sentido: “la razón para que naciera la idea de una organización indianista, o mejor dicho, un movimiento indio a la manera que yo todavía recordaba de los movimientos de los *ayllus*, cuando yo era niño. Pensando en esos movimientos, en esos alzamientos de los *ayllus*, esa noche, en medio del monte, es que me viene a la cabeza la idea de una organización política india.”³²³

Para Tapia la idea básica de un movimiento político indio es que tenga como referente los alzamientos en los *ayllus* que recordaba de su niñez, vinculándolo al todavía escueto conocimiento que tenía sobre Tupak Katari. Tapia confiesa que, a pesar de la importancia de ese líder, tenía entonces un conocimiento muy somero y superficial sobre él. (Luciano no explica cómo llegó a saber de Julián Apaza). Esta deficiencia explica la importancia que los militantes indianistas –que por entonces eran generalmente personas con poca o ninguna formación académica formal– daban a Fausto Reinaga,

322 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 325.

323 Fausto Reinaga, *op. cit.*, p. 125.

quien entonces era el único intelectual indio conocido. Se acercaban a él en busca de conocimiento del pasado, en busca de guía teórica para el presente y de ideas para vislumbrar el futuro. Evidentemente, Reinaga proporcionaba a quienes se acercaban a él lo que ellos pedían, pero de manera que pudieran relacionarse con su proyecto de organización política india, en el que él definía todo y en el que los demás debían ser sus alumnos. Para llenar las lagunas teóricas de su proyecto político, Luciano tendrá también expectativas en Fausto. Más adelante veremos cómo concluye ese interés.

En su autobiografía, Luciano no da detalles precisos sobre la fundación de su organización que, según él, ya llevaba el nombre de MITKA. Tapia indica que, dado el ambiente represivo que se vivía, era difícil encontrar las personas indicadas para tal propósito. Primero hizo relaciones con los miembros de una familia que tenía su mismo apellido, pero eran de otra provincia –Ingavi–. Le llamaba la atención sobre todo el hermano mayor que había pertenecido al Partido Comunista de Bolivia y en esa circunstancia había integrado la guerrilla de Ñancahuazú y que, por ello, fue luego preso en la isla de Coati; él se manifestaba decepcionado de su anterior militancia donde, decía, había sufrido “discriminación racial.”³²⁴ Con los miembros de esa familia, además de Nicolás Calle, Luciano habría constituido el MITKA en Alto Beni. Eusebio Tapia Aruni –el hermano mayor que impactó a Luciano Tapia– da mayores detalles de la fundación. Según él, el Movimiento Indio Tupaj Katari se fundó en mayo de 1973, en el lote de Eusebio Tapia Aruni en Alto Beni. Fueron sus fundadores Eusebio Tapia, Luciano Tapia y Justo Machaca, luego se incorporó Nicolás Calle, Marcos Marín, Luis Aguilar, Waldo Lobo, Eusebio Calle, Modesto Tapia, Eloy Colquillo, Jesús Tapia, Porfirio Poma, Dionisio Lima y otros.³²⁵

324 Se trata de Eusebio Tapia Aruni, quien fue uno de los pocos aymaras que participaron en la guerrilla del Che, con un desenvolvimiento contradictorio y confuso. Fue tildado de desertor. Escribió un opúsculo (*Estuve junto al Che. No sabía quien era el Che*, Edición Qhananchawi, Bolivia, 2007), donde afirma que fue a la guerrilla sin saber adónde iba. Da una imagen lamentable de esa lucha e imputa su insuficiente desempeño a los prejuicios que sufrió en la guerrilla y a las diferencias culturales entre cubanos y bolivianos.

325 Eusebio Tapia Aruni, *Historia del MITKA y el katarismo*, ediciones Qhananchawi, Bolivia, 2012, págs. 4 y 12.

Si bien Luciano Tapia y Eusebio Tapia afirman que en ese entonces ya usaban el nombre de Movimiento Indio Tupaj Katari y la sigla MITKA, varios testimonios no son de la misma opinión. Por un lado, Felipe Quispe niega rotundamente que MITKA hubiese sido fundado en Alto Beni por Tapia y su gente: “Los Mitkistas nos hemos puesto a investigar por nuestra propia iniciativa de manera que en Alto Beni no existe documento alguno de la fundación, ni tampoco testigos oculares de la supuesta creación del MITKA.”³²⁶ Por otra parte, si bien muchos antiguos militantes del MITKA admiten que Luciano Tapia ya manejaba el nombre de Tupak Katari en la denominación de su grupo, niegan que el nombre haya sido MITKA. Entre quienes esto aseveran está Roberto Tambo, quien en La Paz participó en varias reuniones preparatorias del Congreso de la Ciudad de las Piedras, donde el MITKA se fundó oficialmente. Roberto Tambo afirma que en esas reuniones Luciano Tapia y su grupo se presentaban siempre como integrantes de un grupo denominado Movimiento Tupaj Katari, mientras que Constantino Lima y los suyos hablaban a nombre del Movimiento Nacional Tupak Katari. Ambos grupos compartían el inicio y el final de la denominación. La idea de cambiar “Nacional” por “Indio” habría salido de un grupo de jóvenes que participaban en esas reuniones, oficializándose el nombre del MITKA en el citado Congreso.³²⁷

Parece cierto que el nombre de MITKA fue de uso tardío en este movimiento. Luciano Tapia ofrece una explicación que varía bastante de la razón avanzada por Tambo, pero que confirma –por lo menos– lo afirmado:

“Es así que se hizo muchas reuniones y cuando Lima llegó [del exilio] teníamos nosotros preparada una reunión muy grande; mujeres y hombres estuvieron reunidos en una buena cantidad y eran mili-

326 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 35. Sin embargo, Nicolás Calle, en la entrevista citada, afirma que: “nosotros ya habíamos organizado en Alto Beni, viendo ese libro (se refiere a un libro de Reinaga) ya habíamos organizado MITKA. MITKA se ha fundado en Alto Beni, en la casa de este ex-guerrillero... Eusebio Tapia... en su casa hemos hecho. Era Eusebio Tapia, Modesto Tapia, Jesús Tapia, Nicolás Calle, Luciano Tapia y un tal Justo Machaca, que nos ha traicionado, me ha hecho meter adentro ese”. En esta versión Calle no se suma a la organización (como indica Eusebio Tapia), sino que es fundador de ella.

327 Entrevista de los autores a Roberto Tambo, el 17 de septiembre de 2014.

tantes del MITKA porque a través del trabajo que hicimos, el *Movimiento Indio Tupaj Katari* era ya una cosa irreversible. Constantino Lima tuvo que conformarse, ya no pudo entrar en desacuerdo en cuanto a la sigla. Lo único que pudo hacer, fue agregarle la letra “A” a la sigla, para que se dijera MITKA, porque hasta entonces había sido MITK.”³²⁸

La organización constituida por Luciano operaba sobre todo en Alto Beni. En el congreso de colonizadores (campesinos migrantes) que hubo el mismo año 1973 fue elegido en un cargo directivo Justo Machaca, uno de los fundadores del grupo en Alto Beni. Sin embargo, “por haberse dejado absorber por la bebida”, según Eusebio Tapia, Justo Machaca abandonaría pronto el proyecto MITKA.

Luciano Tapia y Nicolás Calle hicieron viajes constantes a la ciudad de La Paz para establecer contacto con grupos similares. Regresando de uno de estos viajes, Nicolás Calle entregó a Luciano un libro, y le dijo: “Esto es lo que tienes que leer”. Se trataba del libro *La Tesis India* de Fausto Reinaga. Calle le proporcionó luego *La Revolución India*. Al leer estos libros, Tapia se entusiasma: “Empezamos a intercambiar opiniones entre los dos [Calle y Tapia] y yo; hasta cierto punto, creí que aquel escritor podría ser el líder.”³²⁹

Nicolás Calle tiene otra versión sobre quién dio a quién el libro de Reinaga:

“En ahí (en Alto Beni) con este Luciano Tapia me conocí y ha traído un libro de Fausto Reinaga, la *Tesis India*... no sé, varios libros de Fausto Reinaga. Entonces he leído eso, me ha prestado... Aquí esta pues dije yo... porque hablaba lo que es. Qué son los curas, qué somos nosotros, somos feligreses... y siempre tiene que ser obispo un q'ara... un general, un coronel tiene que ser de su misma casta y nosotros, ¿qué somos?: somos tropa.”³³⁰

328 Luciano Tapia, op. cit., p. 363.

329 Luciano Tapia, op. cit., p. 331.

330 Ibid.

Así, según Nicolás Calle, es Luciano Tapia quien le presta un libro de Fausto Reinaga y no al revés, como sostiene Tapia. Además, al parecer, no es directamente interpelado políticamente por Luciano, sino que éste lo hace por medio del libro que le presta, cuya lectura causa mucho impacto en Calle. Podría ser que Luciano Tapia confiara más en lograr simpatía política por medio de un libro que de modo directo. Otro militante del MITKA, Marcos Marín Mamani, confirma la versión de Calle: “en el Yungas hemos hecho la colonización, ahí nos ha surgido el pensamiento político del indianismo gracias al hermano Luciano Tapia. Él había traído un libro (*La Revolución India* de Fausto Reinaga) ese libro hemos leído.”³³¹ ¿Este es un punto que muestra cómo algunos indianistas, como Luciano Tapia, se esfuerzan después por mostrarse ajenos a Reinaga? De cualquier modo, independientemente de cuál versión sea la que más se acerca más a la realidad, lo cierto es que Reinaga, por medio de sus libros, sería por un tiempo un referente importante para estos personajes.

En oportunidad de un viaje a La Paz, Tapia visitó a Reinaga en su casa de Villa Pabón. Luciano le explicó que han constituido una organización política, que realizan reuniones y que él tiene interés en escribir sus experiencias. Según Tapia, Reinaga no exteriorizó mucho interés:

“Me pareció que él no me daba mucha importancia o que le parecía que eso era una cosa que no tenía mucha importancia. Lo que parecía importarle era que yo me constituyera en su lugarteniente; de hecho, reconoció mi capacidad y mi entusiasmo, y me ofreció su casa para vivir, haciendo un trabajo de organización como su asistente, porque tenía relaciones a nivel internacional.”³³²

Luciano no aceptó la propuesta de Fausto y continuó su labor de organización política, sin involucrarse en los proyectos de Reinaga. Sin embargo, acicateado por la necesidad de contar con una ideología y

331 Entrevista a Marcos Marín Mamani. En: Revista *Willka*, N° 5, impresiones WA-GUI, El Alto-Bolivia, 2011, p. 168.

332 Luciano Tapia, op. cit., p. 332.

reconociendo las dotes de escritor de Fausto Reinaga, no cejó en su intento de conocer más sobre él. Tendría oportunidad de ello cuando cayera preso por razones políticas en octubre de 1973. En el presidio de San Pedro, en La Paz, otros detenidos le avisaron de otro preso que “hablaba también del indio”: se trataba de Constantino Lima: “Fuimos estrechando nuestra amistad, fuimos identificándonos en nuestro pensamiento y lo consideraba un hermano muy valioso en la lucha que yo había abrazado. Él también se mostraba muy entusiasta y parecía tener mucho aprecio por mi persona.”³³³ Allí Luciano Tapia también conoce a otro detenido, militante del Partido Comunista Marxista Leninista, Modesto Reynaga, sobrino de Fausto. Deseoso de conocer más sobre su tío, Luciano entabló amistad con Modesto. Su decepción fue grande cuando le indicó que la familia de Fausto era mestiza de clase media, que él estaba estafando a los indios y varias otras afirmaciones que desestabilizan las ideas que Luciano Tapia tenía del escritor.³³⁴ Esa información, sin embargo, no es suficiente para desvincularlo de Fausto Reinaga. Ocasionalmente continuó visitándole y, puesto que era abogado, solicitándole ayuda para solucionar algunos problemas que tenía.

Una de estas *consultas* se dio cuando, luego de liberado, sufrió nueva persecución política. Reinaga le indicó que no tenía por qué preocuparse, pues, para solucionar el asunto, él hablaría directamente con Oscar Céspedes³³⁵, entonces secretario Ejecutivo de la CNTCB, organización sindical campesina que estaba bajo el mando

333 Luciano Tapia, op. cit., p. 345.

334 Luciano Tapia, op. cit., p. 345.

335 Oscar Céspedes fue designado por Banzer máximo dirigente de la CNTCB; también fue elegido como ejecutivo de esa confederación campesina en enero de 1972. Fue reeligido en ese cargo en octubre de 1976, en el Congreso Nacional de Tarija. Céspedes desalojó la directiva del Congreso de 1971, a la que Reinaga atribuía estar copada por el PIB. La razón del apoyo de Fausto Reinaga a Céspedes se debió a que el escritor indio había pasado de intentar una Revolución en la que el indio fuera el sujeto, a una ilusión de cambio, cualquiera que este fuera, de preferencia militar, que permitiera un Gobierno Indio, entendido este carácter como un asunto de pensamiento y no de actores sociales. En la obra de Fabiola Escárzaga, citada varias veces, en una carta a Guillermo Carnero del 24 de abril de 1974, Reinaga escribe: “Claro que ‘necesitamos hablar en grande con el apoyo de un gobierno, sea cual fuere.’ Y Bolivia se presta de Maravilla...” Y en otra carta al mismo destinatario, de fecha 11 de julio de 1974: “Días que pasan las circunstancias crecen en pro. Ahora los partidos que colaboran al Gral. Banzer se han ido. El Gabinete militar es más propicio para la insurgencia india.”

del Pacto Militar Campesino. Luciano Tapia era un decidido opositor a ese Pacto y un enemigo de la dictadura militar. Ante el ofrecimiento de Reinaga, reaccionó así:

“Inmediatamente fui tomando mis precauciones. Conocí además algunos manifiestos de la Confederación dirigida por Céspedes que hablaban con un lenguaje exacto al de Reynaga y me llegué a enterar que estos documentos eran justamente de la pluma de Reynaga. Él había sido el asesor de esa organización, lo cual causó mi completa decepción y esa fue la causa para nunca más pisar la casa de Reynaga y ni siquiera dirigirle la palabra ni la mirada cuando nos encontrábamos en la calle. Ese fue el rompimiento con Reynaga.”³³⁶

Hay, sin embargo, otro antecedente en la ruptura entre Tapia y Reinaga. Reinaga intentó convencer a Luciano Tapia de que renunciara a su proyecto de estructurar una nueva organización indianista y cooperara más bien con el proyecto que Reinaga tenía con Carnero Hoke para hacer una revolución india peruano-boliviana, en estrecha relación con los militares antes que con los indios de esos países. Tapia evadió esa propuesta, lo que enfrió las relaciones entre ambos.³³⁷ Otros militantes del MITKA, sin embargo, continuarán sin aparente contradicción su trabajo en la construcción del MITKA y al mismo tiempo su relacionamiento con Reinaga y Carnero Hoke, entre ellos Nicolás Calle.

Una vez establecido el contacto entre Luciano Tapia y Constantino Lima, empezó el trabajo de constituir una nueva organización. Antes de la fundación de MITKA en la Ciudad de Las Piedras y habiendo ya aceptado todos esa denominación, se conforma una Comisión Nacional de MITKA, conformada entre otros por Luciano Tapia, Andrés Jach'aqullu y Constantino Lima.³³⁸

336 Luciano Tapia, op. cit., p. 351.

337 Pedro Portugal, “Una experiencia de organización política india”, en: *Textos Antropológicos, Revista de la Carrera de Antropología-Arqueología*, UMSA, La Paz, mayo de 1990, p. 107.

338 Eusebio Tapia Aruni, op. cit., p. 6.

Pese a que uno de los principios de esa organización era el comunitarismo, había poco trabajo común y escasa decisión colectiva. Las iniciativas –y las discusiones– giraban siempre alrededor de las dos figuras focales de la organización: Constantino Lima y Luciano Tapia. Entre estas dos persona se establecería rápidamente una rivalidad que, finalmente, terminaría en la división del MITKA.

Sin embargo, en el período anterior al Congreso en la Ciudad de las Piedras, esa fatalidad estaría soterrada por el entusiasmo de nuevos militantes que fueron ingresando progresivamente a la nueva organización: Jaime Apaza, José Aramayo y Felipe Quispe, entre los principales.

El 4 de noviembre de 1977 saldría, por iniciativa de los responsables provinciales del MITKA, uno de los primeros documentos públicos de esa organización. Fue redactado para homenajear a Tupak Katari en un aniversario más de su inmolación y, al mismo tiempo, para hacer un análisis de la situación política en Bolivia. Según Felipe Quispe, este documento fue difundido por él en Peñas, y en Ayo Ayo por Jaime Apaza, en actos conmemorativos de Tupaj Katari, el 14 de noviembre de 1977.

Ese documento titulaba: “El MOVIMIENTO INDIO TUPAJ KATARI se dirige a sus hermanos indios, a los obreros, mineros, estudiantes, intelectuales, soldados y clases de nuestro país.”³³⁹ Los considerandos de este documento tratan sobre la discriminación racial, la opresión cotidiana desde la llegada de los españoles, el avasallamiento de los valores ancestrales y de la cultura milenaria, la traición de la minoría gobernante al desmembrar el territorio y entregar las riquezas naturales, los planes del gobierno boliviano de traer 150 mil colonos racistas de Namibia, Rhodesia y África del Sur, los gobiernos de turno que asesinan y masacran por el solo hecho de reclamar derechos socio-económicos, la expresión “putrefacta” que son los “coordinadores campesinos y laborales”. Hasta ahí nada ajeno al

339 Para el análisis de ese documento empleamos el texto transcrito en: Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, págs. 18, 19.

discurso indianista que se iba desarrollando a partir de los años 60. Sin embargo, llaman la atención dos párrafos:

“Que la dominación de esta minoría es dirigida por el imperialismo yanqui y el capitalismo internacional, cuyos bastardos intereses descansan sobre la miseria, el saqueo, la explotación, la represión y el aplastamiento de todo un pueblo(...)

“Que esta política de inmigración [los 150.000 colonos racistas] persigue formar un centro de apoyo político militar a su régimen racista, por un lado y, por el otro, constituir un enclave reaccionario y fascista en el centro de América Latina con vista a actuar en cualquier país que intente liberarse del yugo y opresión capitalista e imperialista.”

Esos párrafos comparten el enfoque tradicional de la izquierda en ese momento. Llama la atención que esa terminología y redacción haga parte de un documento oficial del MITKA. Tanto Constantino Lima como Luciano Tapia se esforzaban en implantar un discurso nuevo que se diferenciara del clásico de la izquierda latinoamericana. Lima, porque sentía una obsesión casi compulsiva por equiparar la derecha con la izquierda, y censurarlas a ambas; Tapia, porque a pesar de tener sensibilidad de izquierda, sentía que ésta estaba subsumida en un todo colonial que obligaba al indio a crear un discurso propio, sin que ello significara ser de derecha o estar por encima de la contradicción entre esas dos tendencias.³⁴⁰

Ese texto se explica, sin embargo, cuando tomamos en cuenta quiénes fueron sus redactores. Felipe Quispe indica que quienes se

340 Para Luciano Tapia “el sistema capitalista ha manejado el país desde la fundación de Bolivia sin poder dar solución a ningún problema. Por el contrario, siempre ha sido un factor negativo y ha causado las mutilaciones territoriales; ha sido incapaz de levantar siquiera una fábrica de clavos de calidad” (p. 452). Su rechazo al “comunismo” era “por la conducta cargosa de su gente y de sus activistas, porque en todas las reuniones sindicales en que participaban siempre se los veía actuar como agitadores; pero en los momentos de hacer frente a la represión siempre estaban atrás” (p. 341), y por la actitud discriminadora de sus principales dirigentes: “A pesar de ser él [Marcelo Quiroga Santa Cruz] un dirigente político de posición socialista, y por lo tanto se puede pensar popular, en su conducta personal no era así con relación al indio; se mantenía dentro de esos resabios de racismo en los que vive mucha gente en Bolivia” (p. 406). Luciano Tapia, op. cit.

reunieron para elaborar el documento fueron: Jaime Apaza Chuquimia, José Aramayo Tancara, Nicolás Calle Mamani, Fidel Jarro Espinal y Felipe Quispe, representando a cuatro provincias de La Paz: Pacajes, Camacho, Manco Capac y Omasuyos. No estaban ni Constantino Lima ni Luciano Tapia. Pero estaba presente otro delegado, Alejandro Rodríguez, que Felipe Quispe cita como “delegado mapuche de Chile.”³⁴¹ Alejandro Rodríguez fue quien daba la línea que se expresó en los párrafos que comentamos.

Alejandro Rodríguez, llamado también “Miguel”, seguramente no era un delegado mapuche, sino un militante chileno de la izquierda latinoamericana que cumplía un trabajo de primera importancia en la estructuración del MITKA. Cuando Felipe Quispe narra de qué manera se integró al MITKA –al relatar su segundo encuentro con Jaime Apaza (26 de abril de 1976)–, indica que caminaron del lugar en el que se encontraron hasta una plaza de nombre Juan Huallparrimachi y una vez llegados allí, “se avista un q’ara sentado en el banco. Jaime, al ver a ese individuo, se pone alegre y se encuentran. Al mismo tiempo me (lo) presenta como un compañero de nombre ‘Miguel’ que cumplía el trabajo de organización y formación política dentro del movimiento indio.

“En aquel año, lo que más me ha sorprendido de Miguel, es la forma congruente y explícita de plantear la cuestión del indio: su meta y su lucha. Al escuchar su exposición yo asombrado decía: cómo es posible que un elemento foráneo va a estar metido en una organización india. Incluso él sabía en demasía más que Jaime, explicándome sobre la estructura organizativa del MITKA y su cobertura para el trabajo legal en el campo. Esto no basta, además tenía de memoria los nombres y apellidos de los militantes de este movimiento.”³⁴²

341 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 17.

342 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 12.

Alejandro Rodríguez Salas era, según Felipe Quispe, militante activista del Ejército de Liberación Nacional (ELN), del sector del “Negro Omar”.

Luciano Tapia se refiere a esta persona como “el amigo Miguel”. En su autobiografía, Luciano indica que “en ese período [cuando de manera conflictiva coordinaba con Constantino Lima la constitución del MITKA] se incorporó una persona que no era de extracción aymara o qhishwa, es decir, de extracción indígena. Era, lo que decíamos, un *q'ara*, un blanco, que además era extranjero y se hacía llamar Miguel.”³⁴³ Luciano indica que él nunca llegó a saber el verdadero nombre de Miguel (curiosamente, los militantes de base sí lo sabían), pero lo consideraba una persona “bastante revolucionaria, muy dinámico y tenía mucha inquietud por colaborar y ayudar. Todo ello estaba bien para nosotros que necesitábamos con quién poder hablar con algo de profundidad en cuanto se refiere a organización y estrategias.”³⁴⁴ Luciano precisa que en lo ideológico el grupo indígena tenía una posición completamente indianista, mientras que Miguel se ubicaba en el marco de la lucha de clases.

Luciano Tapia revela algunos aspectos que consideramos esenciales: Primero, que fue a través de su persona que Miguel llegó a tener cierta preponderancia en la construcción de MITKA: “A través de mi persona y a través de las reuniones que había en mi casa, Miguel llegó a conocer a otras personas y en algunos momentos tuvo contactos personales, tratando de ir ganando terreno en la conformación política.”³⁴⁵ Segundo, que eso era posible porque entre ambos se había establecido ya una relación política, en la que Miguel señalaba el papel dirigente en el MITKA a Luciano: “Seguramente Miguel me consideraba la persona clave dentro de la organización y por eso tenía empeño por estrechar relaciones con mi persona.”³⁴⁶ Tercero,

343 Luciano Tapia, op. cit., p. 356.

344 Luciano Tapia, op. cit., p. 357.

345 Luciano Tapia, op. cit., p. 358.

346 Luciano Tapia, op. cit., p. 357.

que la aproximación Miguel-Luciano y el rol que el primero comenzaba a jugar en el MITKA acrecentó las contradicciones entre este último y Constantino Lima, dando a la oposición que surgiría después entre ellos un cariz ideológico: “Además resulta una persona que produjo una reacción negativa en Constantino Lima, quien llegó a enterarse estas relaciones que manteníamos varias personas que formábamos la dirección y empezó a criticarnos, especialmente a Jaime Apaza, a quien criticaba mucho con relación a esta persona.”³⁴⁷

Fue seguramente Jaime Apaza quien introdujo a Miguel en el MITKA. Después de eclipsarse momentáneamente el rol del chileno en esta organización, fundamentalmente por la oposición de Constantino Lima y por el giro ideológico que éste daría al MITKA con el apoyo teórico de Ramiro Reynaga, Miguel volvería a ser elemento importante una vez concluida la fundación del movimiento en la Ciudad de las Piedras. Tiempo después resurgirán las tensiones y divisiones internas, y Miguel haría un reingreso estratégico a través de Jaime Apaza, posibilitando la estadía político militar en Cuba de Apaza, Felipe Quispe y otros militantes del MITKA.

De lo anterior se puede desprender lo siguiente: La intervención de un chileno q'ara en el MITKA causó sorpresa e incomodidad en los militantes, influidos por el pensamiento de Fausto Reinaga (y por las posiciones, al menos formales, de sus principales dirigentes, Constantino Lima y Luciano Tapia, que en esa etapa constitutiva asumían lo indio como opuesto a todo lo blanco y mestizo). Esa repulsa cedió, sin embargo, por dos razones: Primero porque Miguel había establecido contacto sólido con una de las cabezas del MITKA, Luciano Tapia (este último consideraría al primero alguien con quien se podía hablar “con algo de profundidad en cuanto se refiere a organización y estrategia”) y, segundo, porque el razonamiento de Miguel no contradecía la esencia del pensamiento del militante de base, cuya motivación de lucha podía considerarse común a los

347 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 358.

ideales de izquierda, sobre todo en un momento histórico en el que la lucha contra la dictadura militar de ese entonces debía impregnar el resto de las actitudes políticas.

Estamos pues ante otro elemento que muestra la influencia de la izquierda, como doctrina y organización, en los orígenes del indianismo en Bolivia.

Esa influencia, si bien nos señala la simpatía que podía existir en los inicios entre los ideales de los militantes del MITKA y los principios de los combatientes de izquierda, nos señala también la inapropiada manera en que se establece la relación, lo que de alguna manera explica la lenta deriva del MITKA y del indianismo en general hacia posiciones críticas e incluso antagónicas respecto a la izquierda.

Miguel no practicó una comunicación o integración en un cuerpo político indígena, sino que trató de ejercer una verdadera tutela, si no dirección, a través de una relación privilegiada con uno de los principales dirigentes. Además, en el momento especial en el cual se construían los elementos definitorios de una ideología política, Miguel reprodujo la obcecación de la izquierda de ese tiempo: el fetichismo de las declaraciones doctrinales que se constatan en el documento “El MOVIMIENTO INDIO TUPAJ KATARI se dirige a sus hermanos indios, a los obreros, mineros, estudiantes, intelectuales, soldados y clases de nuestro país”. De esta manera, Miguel fue un factor que aceleró los conflictos internos en el MITKA, al desempañar el delicado equilibrio que existía entre Constantino Lima y Luciano Tapia, en desmedro de este último. La historia del MITKA en lo sucesivo sería la de un cada vez mayor dominio ideológico de las posiciones sostenidas por Constantino Lima.

¿Cuáles fueron los antecedentes que le darían a Constantino Lima esta ventaja? Veremos, en el apartado siguiente, una caracterización de Lima, de sus actividades e ideas, antes de analizar la fundación del MITKA en el Congreso de la Ciudad de las Piedras.

12. LA FORMACIÓN DEL MITKA: LA VERTIENTE DE CONSTANTINO LIMA

Constantino Lima representa la otra vertiente constitutiva del MITKA. En realidad, es su hilo conductor, si nos referimos a la secuencia propiamente histórica, pues si bien la toma de conciencia de Luciano (su “revelación en el monte”) data de inicios de los años 70, la conciencia y el activismo de Lima en el tema político indio se remonta a 1960. En realidad, si nos atenemos a sus testimonios, la problemática del *becho indio* como constitutivo de los males sociales que vive su pueblo hizo conciencia en él mucho más antes.

Constantino Lima Chávez nació el 23 de septiembre de 1933³⁴⁸, en el ayllu Pahaza (Päsa), comunidad Rosario, provincia Pacajes del departamento de La Paz. Su padre fue uno de los primeros profesores rurales de origen aymara en el área rural, su madre una iletrada comunaria, como era la situación común de las mujeres aymaras en aquellos años y por mucho tiempo después. De niño fue pastor de ovejas y cuando tenía ocho años le sucedió un hecho que lo marcaría por el resto de su vida:

“En las inmediaciones de esa comunidad [Rosario] en el camino hacia el poblado de Calacoto, un *q'ara* se enoja porque una india aymara le estorba el paso, la insulta y finalmente la aleja de una patada en el trasero. Un niño, el hijo de esa india, observa, pasmado, lo que sucede.”³⁴⁹

348 Pablo Mamani. “Entrevistas a los luchadores kataristas e indianistas”. En: *Revista Willka*, año 5, n° 5, El Alto, 2012, p. 131.

349 Pedro Portugal Mollinedo, “Constantino Lima: Memorias de un luchador indianista”. En: *Pukara* año 3, n° 32, del 7 de junio al 7 de julio de 2008, La Paz, p. 6.

Sin poder borrar esa imagen de su cerebro, Constantino, ya en su comunidad, corre a pedir una explicación a su padre. Este, como es profesor, reúne a sus hijos y dibujando en el pizarrón los mapas de los continentes europeo y americano, les explica que los mestizos provienen de Europa y los indios de América. Les indica que a pesar de que el indio es “dueño de casa”, ha sido invadido y ahora está como esclavo; por ello, quienes vinieron de afuera se sienten patrones y los tratan mal. Lima indica:

“Eso es lo que nunca me ha salido de mi mente hasta el día de hoy. Ellos son cualquier cosa, venidos, jawsallas (llamados), o inquilinos a la fuerza; nosotros no hemos llamado a nadie, ni siquiera ellos nos han solicitado, nada. El arranque ideológico que tuve es a la edad de esos 7 a 8 años; la rebeldía me entró prácticamente y yo no podía soportar esa injusticia de los *q'aras*.”³⁵⁰

En 1954, a sus 21 años, estudió un tiempo en Cochabamba, en un colegio secundario adventista. Constantino, como su familia, era miembro de esa iglesia cristiana. Allí, el incipiente indianismo de Constantino hirió la sensibilidad de alumnos y profesores *q'aras*, quienes en una ocasión lo agredieron verbalmente. Fue gracias a la intervención de alumnos de origen indígena que la agresión no degeneró en pelea abierta. En 1957, sin haber terminado los estudios secundarios, ejerció de profesor rural en Mollebamba. Terminó luego sus estudios secundario en La Paz, en el colegio Germán Busch y luego en el colegio nocturno Sucre.

Su primer intento de participar en actividades políticas ocurrió en 1960: “Me acerqué a Zenón Barrientos Mamani, que era del MNR; también a Fulgencio Maldonado, también del MNR. Ellos me felicitaban por mi manera de pensar, pero solo me invitaban a ingresar al MNR.”³⁵¹ Ese mismo año, en noviembre, junto a Rosendo Condori, Raymundo Tambo, José Ticona, entre otros, formó el PAN. Deseoso

350 Pablo Mamani, op. cit., págs. 132, 133.

351 Pedro Portugal Mollinedo, op. cit., p. 6.

de tener formación universitaria, Constantino Lima ingresó en 1968 a la Carrera de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés, UMSA, en La Paz. Allí fue uno de los fundadores de la primera organización universitaria indianista en Bolivia, el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), junto a Raymundo Tambo y Juan Rosendo Condori, que ya eran alumnos de esa universidad. El MUJA fue un semillero de indianistas, desarrollando además en la UMSA, aunque de modo elemental, la racionalización política de esta tendencia a través de los debates con las otras corrientes políticas, debates que no estaban exentos de violencia y agresión, especialmente de parte de las organizaciones marxistas, que en ese entonces tenían influencia determinante en el medio universitario.³⁵² Se trataba de la primera organización política universitaria creada por aymaras, en un escenario totalmente adverso por el ambiente racista de la época. El MUJA fue refundado posteriormente, en 1978, por otra generación de indianistas, entre los que estarían Sebastián Mamani, Ramón Conde, Zenobio Quispe y German Choque Condori. De la misma manera que en la década de los 70 MUJA impulsó al MITKA, el MUJA de los años 80 impulsó la creación del Partido Indio.³⁵³

Volviendo a nuestro tema, digamos que entre los jóvenes indianistas la preocupación por tener una bandera de lucha, por disponer de un símbolo que los representara e identificara, y por tanto que los distinguiera, fue tema de sus debates y reuniones. En tales circunstan-

352 En ese período los indianistas sufrían verdaderos asaltos por parte de militantes de izquierda, quienes veían con aprehensión un movimiento universitario que no se refería a la lucha de clases en su defensa de los indios. Las agresiones a golpes y las quemas de wiphalas no eran cosa rara. Posteriormente, en la década de los ochenta, en la segunda etapa del MUJA, el panorama fue el mismo. Curiosamente, muchos de los contradictores al indianismo llegaron a ser funcionarios del Movimiento al Socialismo. Moisés Gutiérrez relata: "En la UMSA nosotros debatíamos, por ejemplo, con Pablo Solón, quien era entonces un tipo radicalmente marxista y trotskista, conocía mejor la historia de la revolución rusa de la ex Unión Soviética que nuestra realidad y que actualmente es uno de los mejores portavoces de los 'movimientos indígenas originarios' en escenarios internacionales." Moisés Gutiérrez, "Coyuntura y descolonización desde nuestro ser y conciencia nacional". En: *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, Fondo editorial Pukara, La Paz, 2010, p. 28. Edición electrónica: <http://www.periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>

353 Zenobio Quispe, "Organizaciones y personajes históricos del movimiento Indianista Katarista". En: *Historia, Coyuntura y Descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, Fondo editorial Pukara, La Paz, 2010, p. 28. Edición electrónica: <http://www.periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>

cias, Lima y los demás indianistas se dieron la tarea de encontrar algún símbolo andino precolonial que pudiera servir para tal propósito. Constantino Lima encontró una referencia vaga sobre un símbolo de figura cuadrada y de disposición ajedrezada en un documento peruano, el año de 1968. Este hecho avivó la inquietud de Lima, por lo que le encargó a un amigo suyo, que se dedicaba a vender y comprar libros usados en lo que ahora es la Plaza de los Héroes en La Paz, Manuel Tarqui, que hiciera todo lo posible para conseguirle libros, revistas o cualquier otro tipo de material que tratara del símbolo que él buscaba: la wiphala. Pasó el tiempo y finalmente Manuel Tarqui le comunicó que había llegado a su poder un libro procedente del Perú, en él se encontraban imágenes de la wiphala. Constantino no pierde el tiempo y se pone a trabajar, copiando las imágenes. Luego presentó el resultado de este trabajo en una reunión indianista: “Yo quería ver la reacción de nuestros hermanos, pero cuando mostré el dibujo de la *wiphala* no hubo mucha emoción. Yo les dije: Esta es la bandera que han hecho flamear Bartolina Sisa y Tupak Katari.”³⁵⁴

La wiphala, tal como la conocemos ahora, no estaba en la “memoria larga” de los indianistas ni de los “campesinos”, sino que fue el resultado de una investigación básica y de voluntad política para establecer un referente simbólico de lucha que esté anclado en algunos antecedentes históricos. Es cierto que en el campo era común la wiphala blanca, utilizada sobre todo en manifestaciones festivas y litúrgicas relacionadas con los ciclos agrícolas y que en varias manifestaciones políticas los aymaras enarbolaban esa bandera, como cuando ocurrió el Primer Congreso Indigenal de 1945, pero esta tenía una gran diversidad, variaba en la cantidad de cuadrículas y en la disposición de los colores. A partir del hallazgo de Lima, se iría sistematizando paulatinamente la cantidad y la disposición de colores, hasta llegar a la wiphala tal como la conocemos hoy en día.

Tal fue el entusiasmo de Constantino al encontrar un modelo de

354 Constantino Lima, citado en Memorias de un luchador indianista. En: *Pukara*, n° 32, del 7 de junio al 7 de julio, del 2008, La Paz, p. 7.

esta bandera, que se propuso confeccionar una él mismo. Encontró oportunidad para lucirla en abril de 1970, en semana santa, en la Pukara de Jach'a Apasa (provincia Pacajes). Ante más de un centenar de asistentes, alumnos de un colegio adventista de la región, padres de familia y vecinos del pueblo de Rosario, flameó la wiphala que con entusiasmo había confeccionado. El 6 de junio del mismo año, día del maestro, en Coro Coro, en ocasión de un ampliado campesino, la whipala hecha por Lima volvió a flamear. De aquella ocasión Constantino Lima relata una anécdota de importancia respecto a cómo fue percibida en aquellos años: en ese acto estaba presente el subprefecto de la provincia, que vio el símbolo indianista, lo que le impresionó de modo negativo y “ese mismo día telefoneó a la prefectura del departamento indicando que en Coro Coro los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera.”³⁵⁵ El 15 de noviembre de 1970, la *wiphala* también flameó en Ayo Ayo en un multitudinario homenaje en honor a Tupaj Katari, acto en el que estuvo presente el entonces presidente Juan José Torres, junto a otras autoridades de Estado. Alrededor de una década después, Germán Choque Condori³⁵⁶, quien fue uno de los miembros más destacados de la segunda generación del MUJA, estilizó los distintos tipos de wiphalas que habían ido surgiendo desde que Lima se puso a la tarea de confeccionarla y hacerla flamear en actos públicos; Choque sistematizó la disposición de los colores y fue, en definitiva, el que impuso el modelo de wiphala que conocemos y utilizamos actualmente.

La etapa políticamente más importante de Constantino Lima fue, luego de varios años de haber surgido el indianismo inicial o formativo, cuando durante la dictadura de Banzer cayó preso y conoció a Luciano Tapia, y perfilaron un trabajo conjunto. Hasta la creación del MITKA en el Congreso de la Ciudad de las Piedras, Constantino Lima, tras sus fallidos intentos de crear una organización política, se

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Germán Choque Condori en su actividad intelectual y política utilizó también los nombres de Germán Choquehuanca, K'ara Chukiwanka e Inka Waskar Chukiwanka.

cobijó en el accionar de otras instituciones indígenas, en particular en el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A y en la organización política Movimiento Nacional Tupaj Katari, MNTK. En sus incios, el Centro MINK'A lo impulsó a nivel internacional, proporcionándole contactos y relaciones que serían importantes en el futuro desarrollo de los acontecimientos.

Hemos visto anteriormente de qué manera miembros del MINK'A participaron en el Primer Parlamento Indio de América del Sur y las vinculaciones internacionales de los promotores de este evento. Samuel Coronel, uno de los participantes, era amigo personal de Constantino Lima, y junto con él trabajaba en la constitución de un órgano político indianista. El Primer Parlamento Indio de América del Sur sirvió de catapulta para la realización de la Primera Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas, que se realizó en octubre de 1975. Los indios nootka de la banda sheshaht fueron los huéspedes de la Primera Conferencia, que se celebró en su comunidad, cerca de Port Alberni, Canadá.

Constantino Lima fue uno de los delegados de Bolivia a esa Conferencia, por sugerencia de un profesional aymara, hoy muy conocido, vinculado entonces a MINK'A: "El historiador Roberto Choque sugirió a MINK'A que me envíe de representante alterno al Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas."³⁵⁷ Ese fue el inicio de una serie de actividades internacionales, que le posibilitarían después ser acogido por los indígenas de Canadá en su exilio del año 1977, su posterior participación en la Conferencia Internacional de ONG de la ONU sobre temas indígenas –el mismo año, en Ginebra–, el apoyo que indígenas del Canadá dieron al MITKA durante 1978 y la constitución del Consejo Indio de Sudamérica el año de 1980 en Ollantaytambo, Perú. Constantino Lima, de "alterno", transitó a desarrollar un rol principal en la visión de lo indio a nivel internacional y en la influencia de esto en la política interna en Bolivia.

357 Pedro Portugal Mollinedo, op. cit., p. 7.

La importancia de la Primera Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas que se realizó en Port Alberni bajo la iniciativa de la Hermandad India del Canadá, radica en la constitución del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, organismo que deseaba articular toda la representación indígena a nivel mundial y que participó en la iniciativa de conformar, en 1980, el Consejo Indio de Sudamérica. Estuvieron representados en la Conferencia de Port Alberni los siguientes países: Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelandia, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia y Estados Unidos de América.

Constantino Lima estuvo también presente en la Segunda Asamblea General del CMPI, que organizó el Comité Ejecutivo de ese consejo. Esta se celebró en Kiruna, Samilandia, Suecia, del 24 al 27 de agosto de 1977. En esa oportunidad la participación de Constantino Lima fue más propositiva. En ella lanzó varias de las que después serían propuestas suyas permanentes en todo foro internacional en el que participara: Declarar el 15 de noviembre como Día Internacional de los Pueblos Indios; demandar a España una indemnización por la invasión a tierras americanas y su explotación hasta nuestros días; exigir que los organismo internacionales financiaran una universidad internacional india en Bolivia; proponer la utilización del nombre de Abya Yala para denominar a todo el continente americano.

Esta última propuesta es quizás la única que recibió aceptación general. En el presente, Abya Yala es una palabra que hace parte del lenguaje político, no solo de los movimientos indígenas, sin que se reconozca la iniciativa de Constantino Lima en este planteamiento y en la difusión inicial de tal nombre. Generalmente, la reacción a las diferentes propuestas de Lima por parte de las fuerzas políticas de derecha e izquierda, de intelectuales y personeros de ONG y organismo internacionales, era burlona, escéptica y de menosprecio. En sus inicios el planteamiento de nombrar Abya Yala a todo el continente no escapó a ese tipo de reacciones: fue también motivo de burla. Sin embargo, cuando el indianismo y Constantino Lima ya no

eran fuerzas políticas “peligrosas”, cuando ya no amenazaban con ser “encendedores de una confrontación étnica”, el nombre de Abya Yala se popularizó en textos, fundaciones, casas editoras, etc.

Sobre cómo Constantino asumió la tarea de divulgar este nombre, él indica que regresando de la conferencia en Port Alberni en la que se constituyó el CMPI, en 1975, se detuvo a visitar a los pueblos indígenas de Panamá. Allí se enteró de que se nombraba al continente con el nombre de Abya Yala:

“Fue un día inolvidable, porque después de 500 años [de estar] separados artificialmente, llegó la ocasión en que me vi con los hermanos CUNAS, llegué a la isla de USTUPO, una de las 300 islas de San Blas, república de Panamá; sí pues era un solemne encuentro, mientras nos abrazábamos, los corazones también parecían estar conversando, porque el diástole y sístole parecían saltar cual fin de carrera de competencia. Los saylas [depositarios de la sabiduría tradicional] fueron los primeros en recibirme con los rigores y costumbres del indio decente. Entre tantas cosas llegamos al nombre continental. Fue un sayla de 76 años acompañado de otros, quien narró la historia traída verbalmente de generación en generación, y que no podía seguir callando ante un hermano que llega de tan lejanas tierras.”³⁵⁸

Sobre si ese nombre sería restrictivo para uso de los cunas y sobre su significado, Lima indica:

“Preguntado [al sayla] si ese nombre era para solo el llamado Centro América, exclamó, NO: el nombre de toda la masa territorial, es decir de a todo lo que dicen; Norte, Centro y Su América; ABYA-YALA es todo ello; interpretado en idioma continental ABYA significa tierra como algo de Pachamama y muchos añadidos, YALA: hombre en auge de juventud. Luego ABAYA-YALA, tierra en pleno auge de juventud madura.”³⁵⁹

358 Constantino Lima Ch., “Abya-Yala: el verdadero nombre de nuestra América”. En: *Indígena*, vol 3, n° 1, 1977, p.3.

359 Constantino Lima, hoja fotocopia. “Abya-Yala”, s.f.

Esa comunicación la interpreta Constantino Lima como una misión de “repercutir el verdadero nombre del continente”, misión que él asume apostólicamente hasta nuestros días, pues responde a una inquietud política suya bastante antigua: “Desde que nací a la vida política comencé a buscar los medios para saber cuál es el nombre verdadero de nuestro continente.”³⁶⁰ Así como le preocupó que el movimiento indio tuviera un símbolo, una bandera, también dedico sus esfuerzos para que el continente indio tuviese un denominativo propio, para que se conozca “su verdadero nombre”.

La importancia de la Segunda Asamblea General del CMPI en Kiruna, en agosto de 1977, radica en el hecho de que allí se diseñó la participación del CMPI en la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación a las poblaciones indígenas de las Américas, que tendría lugar en Ginebra, Suiza, en septiembre de 1977.

El CMPI es una organización no gubernamental de indígenas de 24 países, reconocida como entidad consultiva por el Consejo Económico Social de las Naciones Unidas. Hemos visto cómo el origen de ese consejo fue la Hermandad Nacional India del Canadá. La idea de promover un Consejo Mundial surgió en la Asamblea General de la Hermandad Nacional India de agosto de 1972. Dado que esta organización era ya organización no gubernamental, ella hizo el trámite para ser reconocida como ONG ante el Consejo Económico Social de la ONU. En 1974, la Hermandad Nacional India del Canadá fue reconocida como entidad consultiva por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Ante la necesidad de que existiese una representación internacional indígena ante la ONU (pues se comenzaba a discutir una legislación internacional al respecto) y dado que la Hermandad estaba también en ese propósito, se convino que si se creaba una organización de este tipo, la Hermandad Nacional India le traspasaría su carácter de entidad consultiva. El CMPI fue, pues, el beneficiario de este trámite.

360 Constantino Lima, “Abya-Yala: el verdadero nombre de nuestra América”. En: *Indígena*, vol 3, n° 1, 1977, p.2.

En la Asamblea de Kiruna se diseñarían, en consecuencia, los planteamientos que el CMPI presentaría en la Conferencia de la ONU en Ginebra. Una decisión general, que reforzaba la orientación local de Constantino Lima en Bolivia, era que el CMPI “se distancie de toda tendencia y de todo movimiento ideológico o religioso ajeno a las concepciones de los pueblos indígenas.”³⁶¹ Respecto a los aportes de la delegación boliviana, y a pesar de las numerosas proposiciones planteadas por Constantino Lima, en esa asamblea, en las resoluciones finales de la misma, en el punto 4 que titula “Bolivia”, apenas hay más de cuatro líneas: “El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en la Segunda Asamblea General decide presentar a las Naciones Unidas, y por conducto de los buenos oficios de esa Organización, a los gobiernos de los países que tengan una mayoría indígena, la petición de que se conceda a los pueblos indígenas, posean o no título de propiedad, derecho absoluto a las tierras para que así puedan establecer comunidades organizadas legalmente.”³⁶²

La Conferencia de Ginebra, cuyo nombre completo es: “Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la discriminación frente a las poblaciones indígenas de las Américas”, se reunió en el Palacio de las Naciones de Ginebra, Suiza, del 20 al 23 de septiembre de 1977 y fue organizada por el Comité de Derechos Humanos de las ONG y por el Subcomité sobre el Racismo, la Discriminación Racial, el Apartheid y la Descolonización de la ONU. Fue un gran evento para los pueblos y organizaciones indígenas, pues daba legitimidad internacional a muchas de sus reivindicaciones que, dentro de sus países, eran frecuentemente soslayadas o, peor, completamente ignoradas. Participaron representantes indígenas de más de 60 naciones y pueblos procedentes de los siguientes países: Argentina, Bolivia, Canadá Costa Rica, Chile, Ecuador, Estados Unidos de América, Guatemala, México, Nicaragua,

361 “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”, p. 30.

362 Op. cit., Anexo III, p. 7.

Panamá, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela. Asistieron también a la Conferencia y participaron en sus trabajos representantes de más de 50 organizaciones no gubernamentales.

Los resultados de esta Conferencia son, al mismo tiempo, el fin de una etapa del activismo indígena que luchaba por el reconocimiento internacional de su causa y el inicio de un período de formulación de respuestas para solucionar los problemas planteados.

Lamentablemente, estas respuestas generaron un marco legal que parece no dar todavía con la solución del problema, al generar definiciones que transitan entre la satisfacción de las demandas radicales de los indígenas y de las ONG, y la prudencia que exigen los Estados miembros de la ONU. Encontramos un ejemplo de esta política en lo relativo a la autodeterminación:

“La declaración de principios de la Conferencia reconoce a las naciones indígenas que se sometan al derecho internacional a condición de que los pueblos considerados deseen ser reconocidos como naciones y cumplan con las condiciones fundamentales de toda nación, a saber: a) tener una población permanente, b) poseer un territorio determinado, c) disponer de un gobierno propio, d) poseer la capacidad de entrar en relación con otras naciones.

“Se otorgará a las naciones y a los grupos indígenas el grado de independencia que deseen, de conformidad con el derecho internacional. Esta Conferencia reconoce el derecho de los pueblos a la autodeterminación. De este modo: ‘todas las acciones por parte de cualquier Estado que erosionen el derecho de la nación o grupo indígena a ejercer la libre determinación caerán dentro de la competencia de los organismos internacionales existentes.’”³⁶³

Pese a esas declaraciones iniciales, que ofrecen a los grupos indígenas “el grado de independencia que deseen” en el marco del “derecho a la autodeterminación”, los trabajos de la ONU respecto a los

363 Marie Chantal Barre, *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*.

indígenas concluirían en la reformulación del Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007. Estos convenios y declaraciones reducen la consideración indígena a derechos culturales en un marco de autonomía en el que los Estados respeten el consentimiento libre, previo e informado sobre sus políticas, procedimiento que, en realidad, ningún gobierno en las Américas aplica.

La participación de Constantino Lima en la Conferencia ilustra perfectamente el estilo político que desarrollaría después en Bolivia. Constante hasta el empecinamiento, frecuentemente ignoró el marco institucional en que debía desarrollar determinada actividad. Ser miembro del CMPI no le constriñó a ceñirse a los protocolos vigentes en ese tipo de eventos, por ejemplo acatar las demandas y propuestas que se hacían grupalmente, sino que empezó a realizar una espectacular actividad regida por sus solo criterios de lo que, en su íntima convicción, convenía a la lucha india en Bolivia.

Para esa época existía una amplia actividad de los exilados indígenas y refugiados políticos de diferentes países de América Latina que residían en Europa. Estas personas habían desarrollado una amplia red de contactos y de relaciones políticas e institucionales, a través de la creación de comités locales y de coordinadoras regionales. Eran particularmente activos los mapuches, aymaras y quechuas de distintos países.

Una cantidad importante de esos exilados indígenas estuvieron presentes en la Conferencia de Ginebra. La mayoría de ellos eran exmilitantes de partidos de izquierda, en ruptura con sus organizaciones por haberseles despertado una conciencia étnica que les permitía interpretar de manera diferente sus experiencias pasadas, y dar un nuevo sentido a su lucha futura. En el relativo caos que representaba esta transición, la personalidad de Constantino Lima y las ideas que exponía encandilaron a muchos de los exilados, lo que los convirtió en sus fervorosos adeptos. Siendo que habían vivido experiencias

directas con organizaciones de izquierda, el discurso de Lima encontró en ellos un público sediento de ideas renovadoras. Lima inculcó en ellos muchas de sus convicciones y le ofreció una nueva orientación, al interpretar aquello que habían percibido en sus anteriores organizaciones, sin poder explicárselo cabalmente, como obra de la racialización política. En definitiva, les aportó el sentido de un proyecto propio.

Constantino Lima tenía en el extranjero, en consecuencia, un auditorio ante el cual lucirse. En esa ocasión no habló de la existencia en Bolivia del MITKA, ni del MNTK y menos de ningún PIB o del PAN (en este último caso, tal vez porque en aquel entonces no veía su papel en el PAN como central y no tenía, todavía, pretensiones de ser reconocido como “padre del indianismo”). La representación que Constantino se atribuía en la Conferencia era de un Frente Indio, del cual no se tienen referencias en Bolivia. Conversando con los exilados, en su gran mayoría jóvenes, Constantino creó de la nada una organización inexistente en Bolivia o en cualquier otro país de América: el Frente de Liberación del Tawantinsuyu Kollasuyu. Este recurso le permitió hablar no solamente sobre Bolivia (Kollasuyu), sino también sobre el continente (Tawantinsuyu). Con ese nombre Constantino tomó repetidas veces la palabra, presentando en diversas comisiones demandas y proyectos de resolución.³⁶⁴

Aunque ninguna de estas propuestas fue adoptada formalmente por la Conferencia, sí fueron citadas en los informes de diversas comisiones. Para Constantino Lima, el solo hecho de haberlas propuesto era como si éstas hubiesen sido aceptadas a nivel internacional, adquiriendo una oficialidad que –para él– daba consistencia e irrefutabilidad a sus planteamientos políticos. El hecho de poder expresar sus ideas en una conferencia internacional era casi glorioso, y suficiente para que él las presentara luego como una forma de

364 En el Temario del Congreso de la Ciudad de las Piedras, en 1978, en el punto 1 del inciso 6 se lee: “Análisis y ratificación de Documentos Internacionales por FLITKO”, que interpretamos pueden ser las iniciales del Frente de Liberación del Tawantinsuyu Kollasuyu. De la misma manera, el FLIKO y las propuestas de Constantino en la Conferencia de Ginebra son citadas en un documento dirigido por el MITKA a un encuentro de preparación para el Congreso del CISA, encuentro que tuvo lugar en el Cusco en 1979.

respaldo internacional. Esa interpretación de las resoluciones internacionales para su uso en la política doméstica no indica ingenuidad, sino más bien bastante “perspicacia” política.

En el anexo IV, D, del informe de Conclusiones de esa Conferencia, se reproducen la totalidad de esas mociones:

“Propuestas presentadas por el Frente de Liberación del Tahuantinsuyo:

1. Debería darse apoyo a la lucha de los pueblos indígenas de América del Sur, en la reconstitución de la Nación del Tahuantinsuyo, con territorio, población y gobierno propio.
2. Las Naciones Unidas deberían admitir que un representante del Tahuantinsuyo presentara este asunto ante la Organización de Naciones Unidas.
3. Debería lograrse un acuerdo internacional para la creación de una Universidad Internacional para los Pueblos Indios, con sede en Kollasuyo (Bolivia).
4. En lugar del nombre impuesto de América, que recibió de sus invasores, el continente del Hemisferio Occidental debería ser correctamente llamado ABYA-YALA.
5. Debería condenarse y exigirse que se ponga fin en el territorio de Kollasuyo (Bolivia) a la invasión de hombres blancos racistas provenientes de Rhodesia y otros países.
6. El 12 de octubre debería ser reconocido como ‘Día de Duelo Internacional’ conmemorativo del exterminio, saqueo y comercio de esclavos practicado durante un período de 500 años, hechos por los que ya se exige compensación.
7. El 15 de noviembre debería ser reconocido como ‘Día Internacional de los Pueblos Indios’, en conmemoración del sádico y feroz descuartizamiento por cuatro caballos, de Julián Apaza, Túpac Katari’.”³⁶⁵

³⁶⁵ *Declaraciones y documentos finales*. Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, 20-23 septiembre 1977, Ginebra, Suiza, p. 25.

Un asunto para remarcar es que todas esas propuestas tienen un carácter histórico, social y político. Pasaba lo mismo con las otras ponencias de las organizaciones indígenas, diferenciándose las de inspiración marxista por el acento que ponían en el tema económico y en las relaciones de explotación internas y externas. No se encuentra entonces lo que ahora es común: referencias a la “cultura” y proclamas sobre la identidad, entendida ésta como asunto de otredad, o peroratas sobre la *Madre Tierra*, la *cosmovisión* u otras particularidades posmodernas que ahora algunos consideran características intrínsecas de la identidad y de los reclamos indígenas.

En el principal documento de esa Conferencia, la Declaración de Principios para la Defensa de las Naciones y los Pueblos Indígenas del Hemisferio Occidental, la referencia a la *cultura* se reduce en su preámbulo al siguiente párrafo: “Reconociendo que se imponen condiciones a los pueblos, que suprimen, niegan, o destruyen sus culturas, sus sociedades, o las naciones en las que ellos creen o de las cuales son miembros.”³⁶⁶ El resto del documento es una afirmación del reconocimiento de las Naciones Indígenas, de su estatuto de sujetos de derecho internacional, de las garantías de esos derechos, etc., en el que se vuelve a citar la palabra cultura únicamente para atribuir a estos pueblos la condición de sujetos del Derecho Internacional, cuando algunos de ellos no llenan los requisitos para ser naciones. Se puntualiza, por ejemplo, que los grupos indígenas que no llenan los requisitos son igualmente sujetos de derecho internacional y tienen derecho a la protección de la Declaración, “con tal que sean grupos identificables que tengan vínculos comunes de lengua, herencia, tradición u otras identidades comunes.”³⁶⁷ El Informe de la Comisión Social y Cultural de dicha Declaración hace referencia a que “los participantes indios hablan con voz unida por la defensa de su modo de vida y de su demanda por una acción

366 Op. cit., p. 5.

367 Op. cit., p. 5.

positiva para rescatarla”, pero el mismo documento centra esa demanda en la evidencia de que la “destrucción de culturas indígenas es históricamente inseparable de las consideraciones que motivaron y que aun motivan los actos criminales de los colonizadores europeos”, añadiendo que esa Comisión “ha tenido gran dificultad en aislar la destrucción cultural de otros actos de genocidio, y que es necesario tener presentes constantemente los vínculos que existen entre estos fenómenos.”³⁶⁸

El único espacio en el que se constataban manifestaciones que pueden relacionarse con el *pachamamismo*³⁶⁹ tal como lo conocemos hoy día, es en el aspecto formal y en las exteriorizaciones públicas de cultura que presentaban algunos delegados de los pueblos indios de Norteamérica. Los indios procedentes de América Latina observaban entre divertidos y fascinados la profusión de plumas y lentejuelas en la vestimenta de esos delegados (que en Bolivia, por ejemplo, es propia de las llamadas *entradas* festivas, como Carnaval o el Gran Poder, y no de uso común y cotidiano). Llamaba también la atención de los indígenas de Centro y Sudamérica las invocaciones y ceremonias rituales con que los indios de Norteamérica precedían algunas de sus reuniones o intervenciones públicas. Por supuesto que esto no era común a todas las delegaciones de indios de América del Norte, pero sí a las más expresivas y llamativas.

El aspecto llamativo de algunos indios de Norteamérica impresionó a algunos delegados indígenas de otras partes del continente, de tal manera que, con la legitimación teórica culturalista y posmoderna, ellos fueron pioneros en sus propios espacios de la recreación de “ritos ancestrales” y de la innovación vestimentaria de inspiración étnica, que habían observados previamente en los “pieles rojas”. Esta innovación tenía claros propósitos de diferenciación étnica y prueba

368 Op. cit., pags. 26, 27.

369 Entendemos como *pachamamismo* a la deformación culturalista y posmoderna de las reivindicaciones de los pueblos indígenas que pone en relieve aspectos folklorizantes del mismo, para generar una interpretación quimérica de sus derechos y aspiraciones.

de legitimidad indígena. A medida que esa tendencia iba imponiéndose, en favor de una moda que dura hasta nuestros días, bajaba correlativamente la calidad e importancia del análisis político y económico en el discurso de estos indígenas.

El aspecto incidental y superficial de estas manifestaciones identitarias para los indígenas de Latinoamérica se demuestra en su nula incidencia en el discurso de los delegados, el momento en que se discutían los temas definitorios de dicha conferencia. En la sección “Apartes de intervenciones hechas ante sesiones plenarias y comisiones” de las *Declaraciones y documentos finales* de esa Conferencia,³⁷⁰ un análisis de los textos de dichas intervenciones muestra que términos como “madre tierra”, “sagrada madre tierra”, “Gran Espíritu” y otros similares, es exclusiva y privativa de los indígenas de Norteamérica. Esos términos no son mencionados por los delegados indígenas de Centro y Sudamérica. La única excepción en cuanto a la utilización de términos hasta entonces particulares de los indígenas del Norte, es lo dicho por Juan Condori Uruchi, representante de MINK’A, en la sesión de cierre de la Conferencia: “No hemos venido aquí a desenterrar nuestra hacha guerrera.”³⁷¹

Volviendo a Constantino Lima, la dimensión internacional de su actividad política fue de gran influencia en el curso de los acontecimientos que promovió en Bolivia. Esta actividad internacional tuvo características enfáticas y a veces espectaculares, dadas la personalidad de Lima y la novedad y fuerza de sus denuncias y argumentos. Entonces, más que ahora, la mayoría de las “representaciones indígenas” fueron monitoreadas por personas o instituciones allegadas a los indígenas, pero no integrantes de esos grupos, lo que convertía a los indígenas en cajas de resonancia de discursos que no eran suyos. Constantino Lima rompía esa norma. Pero, si bien sus presentaciones internacionales provocaban inmediata resonancia, no ejer-

370 *Declaraciones y documentos finales*. Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, op. cit., págs. 36-51.

371 Op. cit., p. 45.

cían influencia efectiva en las decisiones y en la continuidad de estos eventos. Esto se debía, entre otras cosas, a la ausencia de un aparato político y de apoyo documental para sus tesis. En Ginebra, por ejemplo, ningún miembro de la delegación oficial procedente de Bolivia³⁷² aportó documentación que pudiera sustentar sus afirmaciones. En el censo de la documentación dejada en archivos por esta Conferencia, entre gran cantidad de libros, tratados y estudios sobre los temas discutidos y que fueron remitidos por las organizaciones participantes, respecto a Bolivia figuran solamente tres documentos: La versión en español e inglés del “Manifiesto de Tiahuanaco”³⁷³ y un documento en inglés, que es traducción, por uno de los grupos de apoyo a Constantino Lima, de una declaración suya [firmada con su pseudónimo Takiri Mamani].³⁷⁴

La actividad internacional de Lima le redituó cierto apoyo internacional³⁷⁵, menos de las organizaciones conocidas entonces como “financiadoras”, y más de varios exiliados indígenas en Europa que, sintonizados con el estilo y las convicciones de Constantino, fortalecieron sus organizaciones en Europa, logrando una red que tendría –como veremos más adelante– cierta influencia en el acontecer político indianista.

Fortalecido en el ámbito político por el apoyo internacional de los comités de exilados, y en el económico por el que logró durante su breve exilio en Canadá, antes de asistir a la Conferencia de Ginebra, Constantino Lima reforzó su trabajo de constitución del MITKA, empeño en el que trabajaba conjuntamente con Luciano Tapia.

372 Fueron delegados oficiales de Bolivia: Constantino Lima, Movimiento Indio Tupac Katari (en exilio); Juan Condori Uruchi, Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A; Julio Tumiri, Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A; Héctor Alarcón, Federación por la Defensa de los Pueblos; Alberto Tupak, Oprimidos de Sudamérica, Stockholm; Eusebio Topoco, Oprimidos de Sudamérica, Stockholm. *Declaraciones y documentos finales...* op. cit., p. 5.

373 Sobre el Manifiesto de Tiahuanaco, ver capítulo 10 del presente trabajo.

374 Frente de Liberación Indio, Indian Liberation Front, M. TAKIRI, International Denunciation of the Flagrant Extermination of Indian People of the Tahuantinsuyo and the Present Rhodesian Invasion. Polycop, p. 3. Citado en: *Declaraciones y documentos finales...*

375 Entre las Resoluciones del XLII Congreso Internacional de Americanistas, París, Francia, del 2 al 9 de septiembre de 1976, en la Resolución 17 se “denuncia la detención de un dirigente indígena, de Tupac Katari, delegado de MINK'A (Bolivia) el 23 de junio de 1976. Se exige su inmediata libertad, o que se le formulen cargos concretos y se le someta a juicio público e imparcial, al cual puedan asistir observadores internacionales”.

Las relaciones internacionales de Constantino, sin embargo, le produjeron también conflictos internos. En ese entonces una organización “de base” podía existir únicamente si lograba financiamiento externo, sobre todo internacional (las ONG nacionales que mediarían el apoyo internacional a organizaciones locales tendrían relevancia pocos años después). Ese apoyo estaba condicionado a que esas organizaciones de base fueran afines a las ideas y doctrinas de los financiadores, lo cual era difícil para el MITKA, que, justamente, buscaba desarrollar una ideología que estuviese libre de esas influencias. La necesidad de apoyo financiero y la dificultad en lograrlo provocaban al interior del MITKA una situación tal de fragilidad interna que el activismo de un dirigente o militante era atribuido, por los otros, a que recibía financiamiento inconfesado, lo que derivaba en la sospecha de que sus planteamientos podía reflejar solamente la obligación ideológica que ese financiamiento exigía.

En el MITKA, al igual que en otras organizaciones indias de ese entonces e incluso de la actualidad, el problema del financiamiento es un problema de poder político. Los grupos que asumen la dependencia, admiten la sumisión, y por ello pierden toda posibilidad de ser agentes de transformación. Quienes se oponen a esa relación dependiente, se fragilizan, pues de igual manera actúan los mecanismos que codifican la relación con el dinero externo, aun cuando este no llegue en efectivo. Es posible que ese problema tenga raíces culturales y que sea una exteriorización de la deformación colonial en Bolivia, pues en una organización indígena, el hecho de que un dirigente exhiba la realidad (o la posibilidad) de conseguir financiamiento económico primero lo fortifica, al servirle simbólicamente para opacar a sus adversarios, y luego le perjudica, pues sus contrincantes centran toda su actividad en arrebatarle la exclusividad del financiamiento o en encontrar otras fuentes del mismo. En una organización no indígena, el hecho de que un dirigente exhiba posibilidades de conseguir dinero del exterior, no fortifica ni consolida en sí en su liderazgo, dependiendo todo de la utilización y de los resultados de ese financiamiento.

Luciano Tapia relata que en una oportunidad Constantino Lima le invitó a reunirse con dos personas que estaban de visita en Bolivia. Se trataba de dos ciudadanos canadienses, uno indígena y el otro un *gringo* canadiense. Ellos les informaron sobre la situación indígena en Canadá y les ofrecieron solidaridad, dejando para gastos de organización del MITKA cinco mil dólares canadienses. Según Tapia, la dirección de MITKA era entonces colegiada y por ello ese dinero quedó en poder de Lima; además, no tenían un secretario de hacienda. Es posible que ese dinero se le hubiera entregado directamente a Constantino por ser este ya conocido por las organizaciones indígenas del Canadá, a través de algunos indígenas que participaron en anteriores eventos internacionales, como Julio Tumiri o Samuel Corone, en el Parlamento Indígena de Asunción. En todo caso, lo importante es cómo interpreta esa solidaridad Luciano Tapia. Los visitantes también dejan de regalo para el MITKA una movilidad, un jeep que ellos utilizaban en su estadía en Bolivia. Luciano escribe en su autobiografía: “Este aporte de los canadienses posteriormente fue motivo de mucha controversia y de mucha lucha, y quizás ahí se gestaron las divisiones que después se produjeron en el MITKA; porque los dirigentes, sabedores de esta situación, continuamente se preocupaban de la situación del dinero y de la movilidad.”³⁷⁶

Cuando Constantino Lima cayó nuevamente preso y salió exilado a Canadá (donde estuvo por breve tiempo, antes de la Conferencia de Ginebra), la suspicacia sobre el dinero de financiamiento se acrecentó entre los miembros de MITKA que permanecieron en Bolivia. Para dirigentes y militantes los viajes de Constantino no podía hacerse sin que mediara algún financiamiento. Por otra parte, si Constantino Lima viajaba, debía conseguir “ayuda”, pues no era justificable ningún desplazamiento del que se regresara con las manos vacías. Al no haber constancia del uso de esos dineros, el recelo se enfocó en la ayuda de los visitantes canadienses. “Cuando Lima regresó del exilio,

376 Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, s.e., La Paz, 1995, pags. 354, 355.

los dirigentes le volvimos a preguntar y a reclamar el dinero.” Según Tapia, la respuesta de Constantino no disipó su aprehensión: “Lima dijo que ese dinero se lo habían llevado los agentes del gobierno cuando fue arrestado, cuando su casa había sido saqueada y que no tenía absolutamente un dólar en su poder.”³⁷⁷

Luciano Tapia atribuye al asunto del dinero la causa de la pelea entre él y Constantino Lima. Una explicación de la pugna por el liderazgo que toma en cuenta un aspecto esencial –veremos en otros capítulos cómo el “financiamiento” es uno de los aspectos que ocasiona la ruina de la experiencia internacional del Consejo Indio de América del Sur– pero que no agota, ni muchos menos, la necesidad de explicaciones más amplias y convincentes:

“Todo eso [el dinero y el vehículo entregado y las explicaciones que de ello le piden a Constantino], desde un comienzo, fue el caldo de disconformidad dentro de la organización. Los elementos de base mismo no conocen estas cosas que se dieron entre muy señalados dirigentes de la organización, porque no podíamos discutir esas cosas públicamente; pero había estas situaciones, lo cual las bases no conocen y solamente miran lo que podría parecer un enfrentamiento por liderato entre Tapia y Lima...”³⁷⁸

En ese contexto de recelo, se produce la preparación del Congreso de la Ciudad de las Piedras, en el que formalmente se fundaría el MITKA. En esta etapa previa se produjo la inclusión de nuevos militantes, entre los que resaltan, por la influencia que tendrían en el futuro desarrollo de los acontecimientos, Jaime Apaza y Felipe Quispe.

Jaime Apaza nació en el ayllu Pahaza, comunidad de Vizcachani, municipio de Calacoto, provincia Pacajes del departamento de La Paz 11 de abril³⁷⁹. Jaime Apaza indica que, impregnado de la vida

377 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 355.

378 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 355.

379 Jaime Apaza precisa que en sus documentos “dice otra cosa”, pero que esa es la fecha y el lugar exactos de su nacimiento. Jaime Apaza, entrevista el jueves 4 de septiembre de 2014.

comunitaria en su ayllu, encontró que era algo natural prestar atención, cuando después vive en La Paz, a lo que era el discurso político marxista: “Yo he visto y ese pensamiento es el que me ha impulsado cuando hablaron del comunismo, la tradición puede ser comunista, mi comunidad el ayllu Pahaza cuando yo trabajaba.”³⁸⁰

Apaza empezó a trabajar en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, organización estructurada y dirigida por la Compañía de Jesús, que se ocupa de promover el desarrollo productivo en las zonas rurales, inicialmente del altiplano paceño; sin embargo, una de sus tareas fue la de proporcionar ideología política a las organizaciones campesinas y un marco teórico de interpretación sobre lo indígena a partidos y organizaciones que se interesaban en esas poblaciones. Jaime Apaza indica que fue contratado para trabajar en una radionovela que CIPCA transmitía a través de Radio San Gabriel. En 1974, Luis Alegre y otros jesuitas que trabajaban en CIPCA lo invitaron a traducir un guión elaborado por ellos sobre la vida de Julián Apaza, Tupak Katari. Jaime Apaza, según él mismo, sirvió “de escalera” a los jesuitas, pues estos se habrían valido de él por su conocimiento de las lenguas nativas (aymara y quechua) para difundir un mensaje que no podían difundir por ellos mismo. Sin embargo, esa radionovela fue un éxito en el medio indígena suburbano y rural; sirvió para profundizar una conciencia indianista y katarista naciente y, al mismo tiempo, para promocionar la persona de Jaime Apaza.

En la radionovela sobre Julián Apaza, Jaime personificó a Tupak Katari. Él recuerda los otros personajes fueron personificados por políticos que en ese entonces trabajaban en CIPCA y luego adquirieron renombre público: “en la novela le hecho actuar como (Tomás) Inca Lipe a Víctor Hugo Cárdenas y al Juan del Granado como q’ara, como invasor.”³⁸¹ A Jaime Apaza, su papel como Tupak

380 Jaime Apaza, entrevista realizada el jueves 4 de septiembre de 2014.

381 Jaime Apaza, entrevista citada.

Katari le permite ganar cierta fama, lo que le permite recibir mucha correspondencia y la visita personal de aymaras, especialmente, que deseaban tener mayores conocimientos sobre el líder indio. Una de las personas que lo visitaron con ese motivo fue un joven llamado Felipe Quispe Huanca. Para Eusebio Quispe la radionovela de CIPCA sobre Tupak Katari tuvo un efecto trascendental en la toma de conciencia india:

“A partir de ese influjo, Felipe [Quispe] logra re-ideologizarse con el pensamiento ‘Tupakatarista’ y deja a un lado su apego a otras tendencias partidistas. En este sentido, Tupak Katari y Fausto Reinaga fueron las influencias intelectuales e ideológicas que nutrieron la transformación de Quispe en uno de los más destacados indianistas-kataristas del presente siglo.”³⁸²

Felipe Quispe recuerda que terminado cada episodio de la radionovela, se invitaba a los radioescuchas a manifestarse sobre el alzamiento armado de 1781-1782, grabando su opinión y transmitiéndola luego a través de los micrófonos de la radioemisora. Felipe fue a las oficinas de CIPCA, ubicadas entonces en la calle Sagárnaga, cerca de la Max Paredes, para exponer su punto de vista:

“La persona que realiza la entrevista tiene el interés de dialogar conmigo, una vez terminada la grabación. Me dijo: ‘Mírame bien mi cara, ¿puedes reconocerme en la calle? Entonces, nos veremos esta tarde a horas 6:00 p.m., con el propósito de conversar con más detalle sobre Tupak Katari’. El encuentro era en la puerta del Cementerio General, más propiamente –en el frente– donde venden las flores.

“Como estoy educado de ser cumplido desde mis padres, en este sentido no tenía otra salida que esperar a la hora exacta. El sujeto que me cita –llega un poco atrasado– se llama Jaime Apaza Chuquimia, natural de la provincia Pacajes.”³⁸³

382 Eusebio Quispe Quispe, prólogo a *El Indio en escena*, p. 1.

383 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, p.11.

Con ese motivo, entre Jaime Apaza y Felipe Quispe se desarrollaría una amistad intensa y una aguda complicidad política. De hecho, Quispe indica: “Con Jaime, de verdad, nos hemos acostumbrado bastante, hasta llegar a ser consustancialmente como carne y uña.”³⁸⁴ Esta relación se quebraría años después, debido a razones políticas. Sin embargo, en ese entonces ambos compartían visiones y modelos comunes: la idealización de Tupak Katari, la esperanza en una organización política nueva, indianista, y un pasado común de simpatía por la izquierda marxista.³⁸⁵

Por el año 1977, mientras Jaime Apaza trabajaba aún en las radionovelas, con Felipe Quispe se dieron a la tarea de hacer trabajo político encubierto de trabajo radial: “Teníamos intrínsecamente un ‘camuflaje’ como radialistas. De esta manera, se realizaba grabaciones magnetofónicas de los conjuntos autóctonos y entrevistas a los comunarios sobre su triste situación socioeconómica. En las noches se convocaba a toda la comunidad, con el propósito de discursar –en nuestra lengua materna– sobre la cuestión política-económica-social del indio y del país.”³⁸⁶

La influencia de ambos personajes, frecuentemente concatenada, fue perceptible en los momentos de pugna por la definición ideológica del MITKA y en el periodo de rupturas internas. Habría viaje común a Cuba para proyectar la continuidad del MITKA, esta vez en los marcos definidos de la lucha armada.

En los inicios de la organización indianista, las personalidades de ambos indianistas fueron percibidas de forma diferente por Luciano Tapia, quien sería primero aliado de Apaza y Quispe y después su acendrado enemigo político. Sobre Jaime Apaza escribe:

“Vale la pena mencionar la participación de Jaime Apaza. En el momento en que nosotros hacíamos los trabajos de organización, en

384 *Ibid.*, p. 14.

385 Según Jaime Apaza en la entrevista referida, Felipe Quispe había sido militante de una de las fracciones del trotskista Partido Obrero Revolucionario, quizás por la influencia de una amiga suya quien años después dejó de existir.

386 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 14.

los comienzos, Jaime Apaza fue un elemento muy valioso. Mi persona y él constituíamos los ejes principales para poder hacer el trabajo de organización indianista (...) Discutíamos con él lo que podía llamarse ideología, plan de gobierno y una estructura de organización.”³⁸⁷

Esa opinión laudatoria cambia, sin embargo, cuando Tapia evalúa la actividad de Jaime Apaza en 1979, una vez consumada la primera división del MITKA:

“Jaime... no tuvo la suficiente capacidad para conducir la organización como jefe nacional del MITKA. No sé por qué razón sería, pero un hombre que había trabajado bastante como hombre de contacto, en la jefatura se anuló completamente. Parecía que no comprendía la gravedad del cargo que estaba sobre él; seguía actuando como un dirigente de segunda línea, dispuesto solamente a hacer observaciones, como fiscalizador, pero sin hacer propiamente una dirección.”³⁸⁸

Respecto a Felipe Quispe, Luciano Tapia lo evoca muy poco. Por ejemplo, cuando precisa que la campaña electoral de 1978 la realizaron Luciano Tapia y Jaime Apaza acompañados por otros, en especial Felipe Quispe y José Aramayo. Se refiere también a Quispe cuando Apaza asumió la dirección del MITKA. Según Luciano, el apocamiento de Jaime se debía a que “aparece ya una especie de antipatía entre Felipe y Jaime Apaza. Felipe poco a poco va ascendiendo y se muestra mucho más activo que Jaime Apaza.”³⁸⁹

Sin embargo, lo mismo que con Jaime, su opinión sobre Felipe Quispe cambia cuando este se muestra como adversario político: “Yo tenía mis reservas [a la idea de Quispe de que Tapia entregue el monto de sus dietas de parlamentario a la organización], porque sabía que Felipe estaba cada vez más en contacto con organizaciones de izquierda que no compartían nuestra ideología. Lo veía visi-

387 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 359.

388 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 423.

389 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 423.

tar en el Parlamento a un diputado que tenía antecedentes guerrilleros y sabía que él participaba en los desbordes que había entonces contra el gobierno de la UDP, andaba en las manifestaciones agarrado de un palo por las calles, como un loco, y no con el nombre de MITKA, sino como colaborador de los grupos de izquierda.”³⁹⁰

El uso de vestimenta tradicional como distintivo de identidad étnica fue sobre todo influencia de los indios de América del Norte, principalmente a través del encuentro que se tuvo en la Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas que se efectuó del 20 al 23 de septiembre de 1977 en Ginebra, Suiza. El uso de vestimenta *tradicional* por parte de los indios de América del Sur es muy reciente.



En la foto: Dirigentes indios de América se reúnen para darle tratamiento común a los problemas comunes. De izq. a der. Phillips Deer, Jefe espiritual de la Nación Dakota; José Navarro, Kolla (Argentina); Julio Tumiri Apaza, aymara, Kollasuyu (Bolivia) –Coordinador General del CISA [1981]–; Simeón Jimenez, yecwana (Venezuela) y Constantino Lima, aymara, Kollasuyu.”

Fuente: Revista Pueblo Indio, Año I, Número 1, septiembre-octubre 1981, Lima, Perú, p. 13.

390 Luciano Tapia, op. cit., p. 433.

13. VÍSPERAS DEL CONGRESO EN LA CIUDAD DE LAS PIEDRAS

El año 1978 es sumamente importante para el movimiento indianista, es el año del Congreso fundacional del Movimiento Indio Tupak Katari en la Ciudad de Las Piedras.

Ese mismo año marca el fin del gobierno de Hugo Banzer Suarez, iniciado en 1971 con un golpe de Estado al militar progresista Juan José Torres. Gobierno eminentemente militar el de Banzer tenía sin embargo, como sustento político, una coalición de partidos denominada Frente Popular Nacionalista (FPN), conformado sobre todo por dos partidos que antes fueran acérrimos enemigos: el Movimiento Nacionalista Revolucionario y la Falange Socialista Boliviana.

Esa unión de partidos en apariencia antagónicos constituye una de las peculiaridades políticas en Bolivia, en donde el aspecto doctrinal y programático es frecuentemente menos importante que la capacidad de aprovechar la ocasión y oportunidad política cuando se trata de participar en el poder. Otra característica de la política boliviana es el rol que juega la masa indígena en los equilibrios políticos. En ausencia de intentos de ruptura radical del orden establecido (Tupaj Katari, Zárate Willka, Laureano Machaca, por citar algunos ejemplos), lo corriente son largos períodos en los cuales la masa indígena sirve como apoyo al gobierno que se impone por la fuerza o que lo seduce demagógicamente (lo suce-

dido durante la Colónia, Belzu, Villarroel y Barrientos, como casos ejemplares).

En este sentido, Banzer heredó el apoyo campesino del Pacto Militar Campesino, el cual, como ya hemos dicho, se asentaba en la sindicalización masiva que promovió el MNR. Sin embargo, como también es regla en Bolivia, esa masa de apoyo se convirtió luego en oposición y en factor desestabilizante. En las postrimerías del gobierno de Banzer era evidente que éste había perdido todo control en las áreas rurales. El militar, aclamado en sus inicios, fue también el General que fue abucheado por las masas campesinas, de la misma manera en la que el iniciador del Pacto Militar Campesino, el General René Barrientos, en diciembre de 1968, en una concentración campesina en Achacachi, fuera recibido con gran hostilidad y echado a pedradas del lugar por su intento de crear un impuesto agropecuario único. La “masacre del valle”, en 1974, fue uno de los hechos tomado como bandera de lucha por varios sectores campesinos, incluidos indianistas y kataristas, contra Banzer, erosionó la relación de subordinación que los campesinos tenían respecto el gobierno.

La desafeción al gobierno militar por parte del campesinado fue consecuencia de la acción en dos frentes: El frente sindical campesino, mediante la organización de un ente paralelo a la oficialista Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), proceso que concluyó con la estructuración clandestina, en 1978, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Tupaj Katari (CSUTCB-TK), y su formalización, ya en el período democrático, a través del Primer Congreso de Unidad Campesina del 26 de junio de 1979, en la ciudad de La Paz. Este Congreso, que fue convocado por la Central Obrera Boliviana, eligió por unanimidad a Jenaro Flores como secretario ejecutivo de la nueva confederación.

El otro frente es de la organización política, que como hemos visto adquiere por esas épocas la forma de resistencia a través de

los centros culturales kataristas y del MNTK. Estos, ya en 1978, se decantaron en dos formas políticas básicas: el MITKA y el MRTK.

En plena descomposición de su gobierno, el General Hugo Banzer Suárez convocó a elecciones, las que tuvieron lugar el 9 de julio de 1978; eran los primeros comicios que se daban en el país desde 1964. En esas elecciones ganó mediante fraude el candidato oficialista Juan Pereda Asbún. Sin embargo, habiendo ocasionado las denuncias de fraude una gran conmoción nacional y existiendo fuertes presiones internacionales, las elecciones fueron anuladas. Empero, el 21 de julio de 1978, Juan Pereda realizó un golpe de Estado y derrocó a Hugo Banzer Suarez.

El gobierno de Pereda Asbún estuvo marcado por la inestabilidad y duró poco. La oposición política, articulada por el MNR, la Unión Democrática Popular o UDP (constituida por el MNR de Izquierda, el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria y el Partido Comunista) y el PS-1, exigió la apertura democrática, pedido que fue respaldado por las organizaciones obreras y campesinas en la clandestinidad. Para noviembre de 1978, la UDP, que se perfilaba como la primera fuerza opositora, convocó una concentración masiva para forzar la convocatoria a elecciones. Esta concentración no pudo realizarse porque fue prohibida; el 24 de noviembre se produjo un golpe de Estado que derrocó al General Juan Pereda Asbún. El golpista fue otro General, David Padilla Arancibia, vinculado al sector nacionalista y popular del ejército. Este golpe no tuvo ninguna resistencia ni oposición y David Padilla prometió el retorno a la democracia, convocando a elecciones nacionales para julio de 1979.

En las elecciones de 1979 triunfó Hernán Siles Suazo, candidato del MNR-I en el frente UDP. Su triunfo, sin embargo, fue demasiado justo, pues solamente le separaban 1.400 votos del segundo, Víctor Paz Estensoro, del MNR-H. En caso de que un candidato no ganase con el 50 % de los votos, la Constitución establecía que sería el Congreso el que elegiría presidente. Luego de siete elecciones en el Congreso, que no pudo desparejar a los empatados, se optó por elegir como

presidente interino al presidente del Congreso, Walter Guevara Arce, con la misión de dirigir el país hasta las elecciones de 1980. El mandato de Walter Guevara se inició el 8 de agosto de 1979.

Guevara no tuvo tiempo de gobernar efectivamente el país. El 1 de noviembre de 1979 fue derrocado mediante otro golpe de Estado, esta vez dirigido por el General Alberto Natusch Busch. Sin embargo, ahora el movimiento popular estaba fortalecido y no permitió la consolidación del nuevo golpista. El gobierno de Natusch Busch duró solo 16 días, luego de que efectuara una represión generalizada, de la que se destacó, por lo sangrienta, la llamada Masacre de Todos Santos, en la que hubo más de cien muertos y treinta desaparecidos.

Natusch Busch se vio obligado a devolver el poder al Congreso, el que eligió a la presidenta de la Cámara de Diputados, Lidia Gueiler, como presidente interina, con la misión de convocar a elecciones en junio del año siguiente, 1980.

En las elecciones de junio 1980 resultó ganador Hernán Siles de la UDP, seguido de Víctor Paz del MNR, Hugo Banzer de ADN y Marcelo Quiroga Santa Cruz del PS-1. Esta vez no se esperaba disputa, pues Siles había ganado con el doble de los votos obtenidos el año anterior.

Empero, la democracia todavía no se iba a consolidar en el país. El 17 de julio de 1980, apenas 18 días después de las elecciones, los militares, encabezados por Luis García Meza y Luis Arce Gómez, protagonizaron uno de los más sangrientos golpes de Estado en la historia de Bolivia. Lo particular de este golpe fue que los golpistas estaban en estrecha relación con el narcotráfico, tenían íntima relación con la dictadura militar de Argentina y disponían de grupos paramilitares, como el llamado “Los Novios de la Muerte”, asesorados por el criminal nazi Klaus Barbie y el mafioso italiano Marco Marino Diodato. Así se instauró la dictadura de García Meza, quien sobre todo es conocido por haber ordenado el ataque a la sede de la COB, en el que murieron el diputado y militante trotskista Carlos Flores Bedregal, el dirigente minero Gualberto Vega Yapura y el dirigente del PS-1 Marcelo

Quiroga Santa Cruz. Durante su gobierno los servicios represivos mataron –se calcula– a más de 500 opositores.

Fruto de las tensiones internas entre militares, el 4 de agosto de 1981 García Meza fue obligado a renunciar. Le sucedió una junta militar presidida por Waldo Bernal. Al final, quedó al frente de la junta el General Celso Torrelio Villa. Torrelio no mostró ningún interés en llamar a elecciones. En julio de 1982, el sector militar leal a García Meza intentó un golpe de Estado, que falló. Como resultado, subió al gobierno el General Guido Vildoso Calderón, a quien, el 17 de septiembre de 1982, una huelga general convocada por la COB obligó, a fines del mismo mes, a convocar al Congreso elegido en 1980. El 5 de octubre de ese mismo año éste eligió por mayoría absoluta a Hernán Siles, como presidente, y a Jaime Paz Zamora, como vicepresidente, quienes serán posesionados cinco días después.

En este contexto social y político se desarrollaron los años más intensos de actividad política indianista y katarista.

A partir de 1977, un año antes de la fundación del MITKA, la protesta de los indianistas tuvo un eje, tanto a nivel nacional como internacional. El asunto estaba muy relacionado con el sentido de lucha del indianismo, por lo que no extraña que haya sido motivo de protesta. Se trataba del intento del gobierno de Banzer de “importar” a Bolivia población proveniente de África del Sur.

La situación en Rhodesia y en África del Sur, teatro del enfrentamiento entre la mayoría negra y la minoría blanca que gobernaba a la primera mediante la segregación institucionalizada, hacía prever a muchos que era solo cuestión de tiempo que la mayoría negra pudiera desplazar del poder a las minorías herederas de los privilegios coloniales. La intensidad de la discriminación y opresión de los negros en esa región conducía a muchos a la convicción de que una vez que los negros llegasen a estar en el poder, estos habrían de utilizar contra los blancos la misma política que habían sufrido. Se preveía una revancha, lo que provocaba que la minoría blanca en el poder estudiase todas las reacciones posibles ante esta eventualidad.

El temor sobre la suerte de la población blanca en estos países causó que se buscara países hacia los que podría emigrar la población a la que se le “podía pasar factura” si los negros tomaban el poder. Bolivia fue uno de los países propuestos para acoger a las posibles víctimas de la revancha negra.

El gobierno de Hugo Banzer, sin desentonar con la mentalidad boliviana que buscaba desindianizar Bolivia, acogió entusiasmado esa posibilidad de blanquear el país. Un tema recurrente entre algunos pensadores sociales era la explicación de que Bolivia es atrasada y subdesarrollada por la importante población indígena que tiene. Para ellos es, pues, un deber analizar cómo podía disminuir la población indígena y aumentar la blanca. La propuesta más *inocua* en este sentido era acrecentar, mediante la inmigración, la población blanca de Bolivia.

Esas ideas no eran nuevas. Lamentablemente, el racismo es un constituyente fundamental del pensamiento social boliviano. Este elemento es el que condiciona el relacionamiento entre quienes son considerados indios y quienes así los consideran, lo que da sentido a la emergencia del indianismo. Los antecedentes de esta mentalidad racista no se pueden soslayar. Para algunos bolivianos, como Nicómedes Antelo, los cerebros del indio y del mestizo “eran celularmente incapaces para concebir y entender la libertad republicana, con su altivez deliberativa y sus prestaciones de civismo”³⁹¹; había pues que contemplar la eliminación del indio, dado que: “Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte.”³⁹²

391 René Gabriel Moreno, *Nicomedes Antelo*, Publicaciones de la Universidad, Santa Cruz de la Sierra, 1960. Citado en: Jhonny Lazo, *Historia del racismo en Bolivia, régimen político, Iglesia Católica, pueblos indígenas*, Editorial Educación y Cultura, Cochabamba, 2010, p. 51.

392 René Gabriel Moreno; citado por Jhonny Lazo, op. cit., p. 51.

En ese contexto, la propuesta más indolora para el indio es la de hacerlo desaparecer en dulzura, mediante la importación de elementos de raza blanca. Era lo que proponía, por ejemplo, el Partido Liberal en Bolivia en la primera mitad del siglo XX: “Con una población de cerca de dos millones, apenas podemos poner en pie de guerra quince o veinte mil hombres, porque la raza indígena que forma la mayor parte de aquella es inepta para las armas. ¿Qué podemos hacer? Fomentar con ahínco la inmigración europea por una parte, y levantar por otra el nivel intelectual, físico y moral del indio a la altura del blanco o mestizo, mediante un sistema de instrucción y educación especial hábilmente combinado.”³⁹³

Esa mentalidad ha persistido en Bolivia y ha sido un elemento fundamental en la construcción de la identidad boliviana, dando sentido al ideal de la bolivianidad como “mestizaje”, en el sentido de blanqueamiento y “mejoramiento racial”. Es comprensible, entonces, que Banzer, cuya familia se preciaba de ser descendiente de alemanes, haya acogido con entusiasmo la propuesta de recibir en Bolivia ciudadanos blancos que podían escapar de Rhodesia y África del Sur ante un hipotético poder negro que se implantaría en esos países.³⁹⁴ Podría concluirse que Banzer, y muchos otros, se sentían más cercanos a los “blancos” de Rodesia y África del Sur que a los indios de Bolivia. La emigración “blanca”, dentro del marco ideológico racista imperante, no podía generar rechazo en la casta dominante, sino aceptación.

Tal posibilidad de migración racista fue denunciada y combatida, sobre todo en el exterior, por parte de organizaciones progresistas. En Bolivia, MITKA llevó adelante una campaña local e internacional, uno de cuyos resultados lo vimos en el punto cinco de las “Propuestas presentadas por el Frente de Liberación del Tahuantinsuyo” en la Conferencia de Ginebra de 1977. También fue importante, en

393 Eliodoro Camacho, *Programa del partido Liberal*, Imprenta Andina, la Paz, 1916, p. 13; citado en Jhonny Lazo, op. cit., p. 32.

394 Otro de los dictadores que entonces se entusiasmó con tal idea fue Alfredo Strosner, de Paraguay, él también descendiente de alemanes.

Bolivia, la oposición a tal proyecto por parte de las iglesias históricas evangélicas y la Iglesia Católica. Una publicación del *Sunday Times* de Johannesburg, Sudáfrica, reproducida por el N° 5 de *CADAL* y, a su vez, por el periódico indígena *IXIM* de Guatemala, atribuye al violento ataque al Dr. Romano Caputi, cónsul general honorario de Bolivia en Sudáfrica, por parte de la Iglesia Católica boliviana, el que “la partida del primer grupo de cincuenta familias sudafricanas fue pospuesto indefinidamente.”³⁹⁵

Es sugestivo comentar las apreciaciones que Jan Foley –diputado sudafricano y miembro de la delegación del Comité Divisional del Vryheldas que visitó entonces Bolivia para preparar la posible venida de sudafricanos a este país–, emite sobre Bolivia y sobre sus habitantes en esa nota periodística. Jan Foley declaró que no estaba satisfecho con la relación racial que encontró en Bolivia, pero que no preveía un problema real al respecto, pues en Bolivia como en Sudáfrica se practicaba una discriminación mediante la que la minoría europea mantendría a mestizos e indios “en el lugar que verdaderamente les corresponde”: “la única diferencia está en que ellos lo hacen calladamente, sin publicarlo al resto; así que, desde ese punto de vista, los sudafricanos blancos se sentirán como en casa.” Sobre los indios Jan Foley señaló: “[Los indios de Bolivia] tienen una inteligencia comparable a la de nuestros negros y se les puede enseñar labores manuales sin ningún problema. No son exactamente la gente más productiva que yo haya encontrado. Poseen un poco más de respeto por ellos mismos que nuestros negros, y se mantienen razonablemente limpios y arreglados.”³⁹⁶

Las ideas expresadas por Jan Foley son por demás elocuentes, en tanto evidencian que él veía en Bolivia una situación similar a la que los negros vivían en Sudáfrica; por ello cree, incluso, que los “blancos” sudafricanos en Bolivia “se sentirán como en casa”. La situación de

395 “¡Bolivia, allá vamos!”, en *IXIM Notas Indígenas*, año 2, n° 14 y 15, noviembre y diciembre 1978, p. 7.

396 Op. cit., p. 7.

racialización, que muchos intelectuales y líderes políticos en Bolivia preferían ignorar, era percibida fácilmente y con familiaridad por Jan Foley. Siempre que un extranjero llega a Bolivia se percata de que la mayoría tiene “cara de indio” y está dirigida por una minoría no india.

¿Llegaron familias racistas de Sudáfrica o fue una migración que logró pararse a tiempo? El periódico *Collasuyo*, en su primer número, reprodujo una noticia publicada en el periódico *Presencia* de La Paz, de fecha 21 de junio de 1978, la que a su vez se hacía eco de una información producida en Holanda en sentido de que: “En el mes de febrero [de 1978] llegaron a Bolivia 50 familias sudafricanas, utilizando pasaportes australianos y alemanes (Alemania Federal). Afirma la publicación que el gobierno de Bolivia mantiene en secreto esa inmigración, así como el lugar donde se les facilitó el asentamiento.”³⁹⁷

Sobre el tema de la migración de racistas de África del Sur, MINK'A, MITKA y otras organizaciones hicieron una intensa campaña de denuncia durante todo ese año. Sin embargo –ironía política–, quienes luchaban contra el racismo que suponía la inmigración de racistas sudafricanos fueron, más bien, calificados de racistas. Lo que es explicable pues el “blanco” ve su racismo como “normal”; pero ve “racismo” cuando el que es objeto de tal racismo denuncia y lucha contra ese racismo.

En 1979, MITKA publicó en edición mimeografiada el N° 1 de lo que sería su periódico *Wiñaymarca*. Ese número tenía como tema el racismo y trataba de definir su posición en un ambiente político en el que se hacía economía de toda discusión política al catalogar a las reivindicaciones indianistas como, simplemente, “racistas”. El título ya era un programa: “MITKA lucha contra todo racismo”. En ese número MITKA adhería a la definición de raza formulada por la UNESCO en 1967 y planteaba su posición de la siguiente manera: “Que se entienda bien, EL INDIO NO ODI A AL BLANCO EN SÍ,

397 “50 familias racistas invadirán Bolivia”. En: *Collasuyo*, Año I, N° 2, La Paz, Bolivia, junio de 1978, MINK'A, p.7.

porque eso sería una actitud racista; pero sí ODIAR Y LUCHAR CONTRA EL SISTEMA DE DISCRIMINACIÓN RACIAL QUE PRACTICA EL BLANCOIDE (mestizo) CONTRA EL INDIO.”

Sin embargo, el planteamiento antirracista del MITKA estaba condicionado por ser una respuesta defensiva a los ataques de una sociedad dominante que buscaba discriminar a esa organización política. Los mismos integrantes del MITKA sufrían también el racismo cotidiano. Lo anterior, unido a falencias conceptuales y de redacción, encerraba al antirracismo del MITKA en un callejón en el que, contradictoriamente, solo se podían salir adoptando posiciones que podían ser también tachadas de racistas. Es lo que se puede desprender de textos como el siguiente:

“Nosotros los indios tenemos que decir la verdad, desgraciadamente casi todos los blancoides son racistas por naturaleza, como lo dijera LOMBROSO. Así también dejó aclarado el cronista indio quechua FELIPE WAMAN PUMA DE AYALA al decir: ‘El mestizaje es la sangría permanente en el cuerpo social del indio; es la quinta columna del blanco, en su propia carne.’”³⁹⁸

A pesar de esa ambigüedad, el N° 1 de *Wiñaymarka* tiene enfoques certeros, como cuando señala la ligereza de la identificación racial en Bolivia, criticando los intentos por asimilar al indio:

“A esa política de Absorción se debe que los Registros Civiles han sido aleccionados para cambiar de RAZA a la gente o sea a los indios y esa fue la experiencia de un joven aymara profesional que decía: ‘En mi CERTIFICADO DE NACIMIENTO, soy de raza INDÍGENA, cuando fui estudiante de secundaria en otra copia del documento aparecí como de raza MESTIZA y posteriormente cuando fui estudiante universitario, disimuladamente me cambiaron a raza BLANCA; me han hecho evolucionar racialmente en el papel, mientras yo soy el mismo.’”³⁹⁹

398 “MITKA lucha contra todo racismo”, *Wiñaymarka*, n° 1, Chukiawu-Kollasuyo, 1979, p. 5.

399 Op. cit., p. 9.

Por lo general, lo poco que se dice del indianismo y del MITKA tiene que ver con catalogarlos de racista. Se deja de lado la importancia que esta corriente tuvo al poner de relieve el carácter racializado en la conformación de la estructura estatal y económica en Bolivia. Incluso se llega a equiparar la discriminación y el racismo de quienes ejercen el poder con la reacción de quienes se rebelan ante esa discriminación. Pero, al no tratarse de una relación entre sujetos en igualdad de condiciones, esa ingenua equiparación tiene el efecto perverso de soslayar la verticalidad y dominación de la mencionada relación.

Pronto en el seno de la tendencia indianista aparecieron sensibilidades diferentes. A pesar de ello, estas coexistían, quizás porque tenían algo que las vinculaba: el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A. El MINK'A actuaba como ONG y tenía un importante financiamiento externo: brindaba a las diferentes tendencias indianistas ayuda, por ejemplo proporcionándoles ambientes para sus reuniones. Esto hacía que, de una manera u otra, todos giraran en torno a ese Centro.

Se puede afirmar que esas diferentes sensibilidades tenían un origen indianista común, cuyos antecedentes se remontan a los grupos que comenzaron a formarse en 1960 y que, de una manera u otra, recibieron la influencia teórica de las obras de Fausto Reinaga. Pese a ese origen común, se generaron dos aproximaciones diferentes a la realidad indígena. La tendencia que continuó llamándose *indianista* puso especial énfasis en la categoría *indio* y en plantear el problema de la soberanía política. La otra sensibilidad, que se definió luego como *katarista*, analizó la realidad desde el enfoque de trabajador campesino, insistiendo en las dimensiones económicas y sociales del problema indio. Es posible conjeturar que ambas sensibilidades podían haber llegado a ser tendencias dentro de una sola organización –cosa común en una organización política–, pues los elementos que las distanciaban eran menos importantes que los que los diferenciaban de los partidos tradicionales de derecha e izquierda, si no habría sido

por la interferencia de factores externos, como los que analizamos en el capítulo 10 respecto al Manifiesto de Tiahuanaco. De esta manera, el resultado final fue más bien la ruptura y el antagonismo.

Un mes antes de la fundación del MITKA se realizó una reunión de esta organización. Felipe Quispe relata que en marzo de 1978 hizo la sugerencia al “Consejo Clandestino del MITKA” de realizar un “juramento”, lo cual fue aceptado. El acto de juramento se realizó en el local de la junta vecinal de la zona Tupaj Katari de El Alto, de la que Nicolás Calle Mamani, miembro del MITKA, era dirigente. En dicho acto estuvieron presentes, según Quispe, “los dirigentes más esclarecidos.”⁴⁰⁰ Además de hacer el juramento se debía discutir un “documento madre” para el Congreso de Viscachani, lo cual no pudo ser, pues el encargado de redactar el documento, Alejandro Rodríguez, no lo hizo. Cuando se estaba terminando la reunión, Celestino Choquehuanca extendió en el piso un aguayo negro, sobre el cual colocó una piedra blanca. Constantino Lima fue el primero en hacer el juramento, le siguió Luciano Tapia, quien después de jurar “sacó un revólver, lo besó y lo puso sobre la piedra blanca”⁴⁰¹; después juramentó Julio Tumiri, seguido por Jaime Apaza y José Aramayo; cuando le tocó el turno a Alejandro Rodríguez, este no quiso hacer el juramento: “para él era algo raro y muy extraño, por eso se preguntó diciendo ‘¿qué significa esto?’. Ante las críticas y las presiones de los Mallkus ha tenido que disimular besando solo el arma y la piedra.”⁴⁰² Finalmente, juramentaron Felipe Quispe y el yatiri Celestino Choquehuanca. Todo el acto termina cuando los participantes gritan “¡Viva el Poder Indio!, ¡Viva Tupaj Katari!, ¡Jallalla Qullasuyu Tayka Marka!”⁴⁰³

Según lo que Quispe relata, el “consejo clandestino del MITKA”, antes de la fundación de dicha organización, estaba compuesto por:

400 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 22.

401 *Ibid.*, p. 23.

402 *Ibid.*

403 *Ibid.*

Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri, Jaime Apaza, José Aramayo, Alejandro Rodríguez, Felipe Quispe y Celestino Choquehuanca. Además habría que considerar a Nicolás Calle, quien “a fin de no levantar sospecha a las fuerzas represivas no asistió y se quedó en su casa como si no hubiera sucedido nada.”⁴⁰⁴ En la reunión que concluyó con el juramento estaban presentes “los dirigentes más esclarecidos”, y entre ellos estaba el chileno Alejandro Rodríguez (de quien hablamos en el capítulo 11), quien fue el más sorprendido por el acto. El orden de los que juraron parece indicar cierta jerarquía. Empieza Lima, le sigue Tapia, Tumiri, hasta que en penúltimo lugar juramenta Quispe y finalmente, el yatiri Choquehuanca.

Este acto podría ser relacionado fácilmente con la actual moda pachamamista; sin embargo, el sentido del mismo es otro. Los juramento que se hicieron, según cuenta Quispe, tienen que ver con el compromiso de lucha e incluso la posibilidad de entregar la vida en esa lucha. Se trataba de un acto casi religioso-militar y los involucrados expresan su voluntad de formar parte de una organización política sin importar las consecuencias. A diferencia de las actuales expresiones pachamamistas, en la cual la repetición folklorizada de los rituales indígenas, con fuerte influencia de algunos de los “pieles roja”, constituye un fin en sí mismo, porque se cree que haciendo tales actos se “cambiará el mundo”, el ritual de juramentación que describe Quispe es más bien un compromiso entre los involucrados, un pacto para encarar una lucha. Puede afirmarse que el sentido básico de los rituales indígenas que hoy proliferan es *evitar la lucha*, convirtiendo a los indígenas en seres exóticos que exhiben “su” diferencia para el deleite de turistas, mientras que en el caso del MITKA el ritual exige un compromiso de lucha con el movimiento que se va formando. Esto se evidencia en las palabras de Quispe al referirse a uno de los primeros en romper este compromiso: “aquel tradicional Choquehuanca que no suministraba el ‘juramento de rigor’ a los militantes indianistas,

404 Ibid., p. 22.

con su voluntad imperfecta ha sido el primero en tomar *un viraje diferente a la lucha*. El año de 1980 aparece su nombre en las filas de Vanguardia Obrera del POR de Filemón Escóbar. También el año de 1992 pasa a militar en el partido llamado Vanguardia Revolucionaria 9 de abril de Carlos Serrate Reich.”⁴⁰⁵

Queda claro que el problema con Celestino Choquehuanca radicó en que éste “tomar un viraje diferente a la lucha”, que implica un alejamiento de la organización indianista y el relacionamiento con partidos no indios.

El acto de juramento que nos relata Felipe Quispe está inscrito en lo que ha sido el proceso de la descolonización en el llamado tercer mundo en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX. En Kenia, por ejemplo, el movimiento descolonizador negro no hubiera sido posible sin la ritualidad inicial de los Mau Mau. Vemos aquí el paralelismo entre dos pueblos y dos situaciones históricas diferentes: la aymara quechua en Bolivia en la década de los setenta y la kikuyu en Kenia en la década de los cincuenta. Sin embargo, lo que es evidente en el inicio de un proceso de descolonización solo tiene sentido si esa lucha continúa y se afianza. El movimiento indio del MITKA, como parte de ese impulso descolonizador, se estancó en sus inicios, perdiendo de esta manera significado pleno su ritualismo, que solamente puede ser político.

Esa situación de pérdida de sentido es aún peor en los remedos pachamamistas que arriba comentamos. Lo que es válido en un momento de arranque liberador, no tiene ningún sentido como política de Estado, cuando este aún es colonial.⁴⁰⁶

Como ya dijimos, se habían formado dos sensibilidades y entre ellas hubo muchos roces. Empero, antes del Congreso de la Ciudad

405 Op. cit., p. 24. El resaltado es nuestro.

406 Ver al respecto las observaciones sobre las teorías de descolonización en el proceso boliviano contemporáneo. En: Pedro Portugal Mollinedo, “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”. En: *Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*, Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, FBDM, La Paz, 2011, págs. 63-98.

de las Piedras en el que se fundó el MITKA, se dieron intentos de unificar estas dos sensibilidades. Como vemos, el indianismo estaba ya bastante organizado, maduro en sus ideas y con militantes fogueados en la lucha. El katarismo como tendencia política era incipiente, estaba constituyéndose recién alrededor de varios pequeños grupos que serían después asimilados a la CSUTCB. Se establecieron varios encuentros en los locales de MINK'A que no progresaron. En especial, el mes de abril de 1978 el Comité Político de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Tupaj Katari, CNTCB-TK (que luego sería la CSUTCB-TK) organizó en los locales del MINK'A, en la calle Linares de la ciudad de La Paz, reuniones con varias organizaciones políticas y sindicales del mundo andino. Según Felipe Quispe Huanca, participaron en esa reunión las siguientes personas:

“Isaac Yampara y Roberto Atahuichi de Alianza Obrero Campesina (AOC), Tomás Santos y Faustino Condori del Movimiento Revolucionario Campesino Tupac Katari (MRCTK), Constantino Lima, Jaime Apaza, Luciano Tapia y mi persona [Felipe Quispe] del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas, Macabeo Chila⁴⁰⁷ del Comité Político y miembro nato del CNTCB-TK, Teodomiro Rengel Huanca, Julio Tumiri, Samuel Coronel, Luis Ticona y Mario Gabriel Canaviri del Centro de Coordinación Campesina MINK'A.”⁴⁰⁸

Como hace notar Felipe Quispe en su libro *El indio en escena*, en esa reunión el grupo de Jenaro Flores no se presentó bajo ninguna sigla política, sino bajo el amparo de la organización sindical campesina. En el trascurso de la reunión se hizo patente que la única organización que tenía un discurso político era el MITKA lo que, paradójicamente en vez de ayudar a lograr un acuerdo con los otros

407 A ese grupo habría que añadir a Marcial Canaviri y Clemente Ramos, quienes, a partir de la CNTCB-TK, constituirían después el MRTK.

408 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, La Paz, 1999, p. 31.

grupos, contribuyó a radicalizar la discusión y a anular todo posible acuerdo. Salvo la delegación de la CNTCB, los demás grupos no tenían claramente definidas sus posiciones programáticas. La discusión se polarizó entre Constantino Lima, que actuaba como portavoz del MITKA, y los miembros de la CNTCB: Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila.

Felipe Quispe define así el eje de la controversia en esa reunión: Por un lado estaban los delegados de la CNTCB-T

“y otros que quieren mantener vivo el sistema político, económico y social de Bolivia con todo su forma de corrupción, narcotráfico, prostitución, etc. En cambio, los del MITKA jamás estuvimos de acuerdo con el sistema capitalista y racista. Mas bien, planteamos su destrucción total y sobre dichas ruinas establecer la reconstrucción del Ayllu Comunitario; donde no haya las clases sociales, ni la opresión nacional de una pequeña minoría a una gran mayoría.”⁴⁰⁹

Según Quispe, la discusión era entre una conceptualización política –la del MITKA–, que planeaba una base cultural para una transformación social y nacional radical, y otra, “increíblemente q’aratizada” –la de la CNTCB-TK–, que consideraba estas propuestas etnicistas y racistas, refugiándose en los análisis clásicos de la izquierda de entonces y proponiendo un *entrismo* a los partidos políticos de derecha e izquierda. Lo que ellos proponían en definitiva era: “Estar en sus filas [de los partidos de derecha e izquierda] y aprender cómo manejan el país.”⁴¹⁰

Finalmente, la reunión terminó constatando posiciones irreconciliables. Se salieron del local los representantes del MITKA, de la AOC y algunos miembros del grupo anfitrión, MINK’A.

Como hemos visto arriba, Felipe Quispe interpreta esa reunión como un conflicto ideológico y programático entre la izquierda y el pragmatismo oportunista, por un lado y el indianismo, por el otro.

409 Op. cit., págs. 31, 32.

410 Op. cit., p. 32.

Al parecer, detrás de los representantes de la CNTCB estaba toda la izquierda vigente en Bolivia en esos momentos (salvo la radical de los partidos trotskistas), así como las instituciones y ONG que apoyaban a esta línea política.

La interpretación que de esa reunión hace Luciano Tapia es más realista. Según él, las conversaciones fracasaron porque los kataristas “lo que realmente hicieron fue distraernos para ganar tiempo a fin de poder trabajar libremente en la preparación de su congreso a favor de su organización sindical y para que nosotros no hiciéramos una intervención con posición indianista.”⁴¹¹

Luciano Tapia es más sagaz cuando detecta detrás de la posición de los representantes de la CNTCB-TK a un partido político; partido que en esos momentos empezaba también una carrera que después conduciría hasta la presidencia del país:

“Pero quizás lo más grave era de que toda esa gente estaba comprometido con el MIR; el MIR era el dueño, el director y el financiador de la organización de Genaro Flores y ellos cumplían las instrucciones de los que los apadrinaban. Es un hecho que el MIR tenía el padrinazgo de todo el grupo de Genaro Flores, yo sabía eso desde que estuve en la prisión con Oscar Eid (...)

“Los miristas tenían interés de darle vigencia al grupo de Genaro Flores porque tenía que ser una plataforma de lanzamiento político para el MIR. Eso era el interés que ellos tenían y la gente del MIR tenía un cerrado control. Eso es lo que mayormente perjudicaba en estas reuniones de entendimiento con el grupo de Genaro Flores.”⁴¹²

Lo cierto es que no solamente estaba detrás de la CNTCB-TK y de sus dirigentes un partido político, sino varios..., además de ONG e instituciones. Pero esos partidos y organizaciones estuvieron también detrás del MITKA.⁴¹³ La diferencia estriba en que mientras

411 Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*, 1995, p. 366.

412 Op. cit., págs. 364, 365.

413 En su autobiografía Tapia indica que no solamente intentaron “infiltrarlos” los del MIR, sino especialmente la gente del MNR.

quienes serían después *kataristas* veían ello como un halago y una oportunidad, los *indianistas* lo consideraban un perjuicio, un intento de controlarlos y desviarlos de su línea. Ambas posiciones, pensamos nosotros, eran erradas. El debate expresa no solamente lo que diferenciaba a estos bandos, sino también –paradójicamente– lo que los unía: una concepción de la política marcada por la dependencia colonial, que en unos se manifestaba en total sumisión y entrega, y en los otros en un rechazo orgulloso e ingenuo. La actitud indianista, aparentemente digna y radical, no estaba menos condicionada por la situación colonial. Esta dicotomía se mantendría hasta nuestros días, perjudicando una adecuada actuación en el contexto político nacional de ambas tendencias.

Hubo una reunión más de los indianistas con los de la CNTCB-TK, para discutir la posibilidad de presentar una sola organización política india. Fue el 22 de abril de 1978 y tuvo lugar en la capilla Exaltación de la zona Garita de Lima en La Paz. Según Felipe Quispe esta reunión fue la “más reñida y conflictiva”, y casi se llega al pugilato.⁴¹⁴ Este encuentro se dio en las vísperas del Congreso que organizaba el MITKA en la Ciudad de las Piedras. La delegación del MITKA estuvo integrada por Constantino Lima, Jaime Apaza, Luciano Tapia y Felipe Quispe; la de la CNTCB-TK contaba entre otros con Jenaro Flores, Macabeo Chila y Marcial Canaviri. Las principales propuestas de la CNTCB-TK fueron:

“1) Que se suspenda el ‘Primer Congreso Histórico Indio’ del Qullasuyu (Bolivia) a realizarse en Wisk’achani, los días 25, 26 y 27 de abril de 1978. 2) Que se cambie el nombre y sigla del MITKA, porque arguyen que no estaba bien adecuado el uso de la noción ‘indio’ a las realidades del tiempo moderno. Es decir, exigen el inmediato cambio del término ‘indio’ por el de ‘campesino’.”⁴¹⁵

Recuerda a un tal Edgar Tapia, al que prestaban atención algunos militantes del MITKA, lo que para Luciano era incomprendible: “Yo no sé si obraban por interés o por ignorancia, pero así se prestaban a cooperar a ese señor que en nada tenía que ver con la liberación del indio.” p. 365.

414 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 33.

415 Op. cit., p. 35.

La razón que motivaba la demanda de los sindicalistas era que si se hacía una alianza entre todas las tendencias indianistas, tendría que ser con un nombre nuevo y en un congreso de unidad a realizarse más tarde. Esa propuesta reflejaba, sin duda, la posición de quienes –política e institucionalmente– “ayudaban” a la CNTCB-TK; de ahí la insistencia por eliminar el término *indio* en la nominación de la futura organización unitaria. Constantino Lima fue el encargado de responder a esta propuesta, señalando que “así exista mal tiempo o caiga el cielo” el Congreso fundacional del MITKA se llevaría a cabo. Sobre el uso del término “indio” señaló: “A estas alturas el término ‘indio’ no se puede cambiar, pues para que sepan, si con el nombre de indio nos han sojuzgado con ese nombre vamos a liberarnos.”⁴¹⁶

Siguió una discusión acalorada, principalmente entre Macabeo Chila y Constantino Lima. Felipe Quispe recuerda esa disputa en términos que nos parece importante reproducir en extenso:

“Chila, al escuchar este contundente rechazo, se pone de pie y lo increpa a Lima, diciendo: ‘Compañero Lima, al no aceptar nuestros planteamientos, tú vas a ser el culpable de las división del movimiento campesino en Bolivia. También acordate de mí, pues la historia va a estar escrito en el sentido de que MITKA a negado la unidad campesina’. Ante esa advertencia, Lima vuelve a la carga y no se deja opacar y lo reprocha: ‘Ustedes al escapar del ‘indianismo’, es como estar negando a sus padres y a sus madres que viven en el campo’, y concluye: ‘Esta negación y el desprecio al término ‘indio’, la historia también va a recoger sin abstracciones. No sean tan alienados, por favor, acepten este término y hagamos una lucha unitaria. Construyamos un verdadero movimiento al margen de los q’aras.’⁴¹⁷

En su autobiografía, Luciano Tapia da una versión sobre una tercera reunión de unidad. Según él, el grupo de Jenaro Flores, sabiendo

416 Op. cit., p. 35.

417 Op. cit., p. 34.

que ya se había lanzado la convocatoria para el Congreso del MITKA, y empeinado en impedirlo, instituyó en la propuesta de unidad a cambio de que se alterara la sigla “MITKA”. Mientras estaban reunidos Luciano Tapia, Jaime Apaza y otros dirigentes, entró en la sala, “muy ufano”, Constantino Lima, quien dijo que se había conseguido la unificación:

“Yo le increpé y le dije cómo podía él comprometerse sin el consentimiento de nosotros; además de que él mismo había firmado ya la convocatoria oficial. No se podía aceptar el cambio de nuestra sigla; eso era hacerse la burla de nuestra militancia. Francamente lo criticamos y hasta cierto punto le hicimos una reconvencción y le obligamos a que inmediatamente se constituyera a hablar con ese grupo para decirles que nosotros aceptábamos la unificación pero que no aceptábamos el cambio de la sigla, porque ya habíamos lanzado la convocatoria. Es así que Constantino tuvo que ir a deshacer el compromiso en el que se había metido de una manera arbitraria.”⁴¹⁸

Es difícil creer en la existencia de esta tercera reunión, al menos en los términos que relata Luciano Tapia, si tomamos en cuenta los resultados de las primeras y el carácter de Constantino Lima.

En todo caso, los primeros intentos de unidad concluyeron. A partir de ahí, el MITKA fue definiéndose, mientras que de la Confederación Campesina surgió el katarismo, que se cristalizó en la organización del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). La diferencia entre el MITKA y el MRTK, simbólicamente, era la segunda letra de las siglas, lo que señalaba las dos interpretaciones de la naturaleza de la lucha indígena: la nacional y la clasista. Como la nacional implicaba un cuestionamiento profundo a la realidad boliviana, a su sentido racializado, era incómoda para todas las fracciones de la sociedad boliviana; mientras que la referencia clasista sí se aceptaba, porque después de todo significaba la reivindicación

418 Luciano Tapia, *op. cit.*, págs. 366, 367.

de una parte de una sociedad integrada y total, pero con diferencias socioeconómicas internas. Sería, en consecuencia, la interferencia política de los mecanismos de la sociedad dominante la que profundizaría las diferencias entre kataristas e indianistas, al considerar a los primeros como los buenos indígenas con los que se podía discutir, pues entendían la verdadera naturaleza reivindicativa de su lucha; y al juzgar a los otros como intratables, racistas y utópicos.

Si bien existía en el MITKA claridad sobre los principios esenciales de la lucha india, este movimiento navegaba en una nebulosa en cuanto a la formulación precisa de estos, como también respecto a la forma de operar en función de estos principios generales. Se trataba en buena medida de ideas fuerza e intuiciones que no habían sido desarrolladas teóricamente, sino principalmente enarboladas como esloganes. Por otro lado, los enfrentamientos con otros grupos campesinos y con el sistema de partidos imperante entonces, al colocar al MITKA en una situación de víctima, favorecía el estilo y las ideas de Constantino Lima, en desmedro de la de los otros miembros de la dirección, en particular de Luciano Tapia, quien estaría cada vez más disminuido, en el terreno de la definición ideológica, en relación a Lima.

Esta preeminencia de Constantino la comprobamos analizando el documento de Convocatoria al Congreso en la Ciudad de las Piedras, en el que se constata la inspiración y el puño de Constantino Lima. En esa Convocatoria (como veremos más abajo en el punto 6 del acápite A del temario), esa preeminencia se trasluce en extremos como la recomendación de su “libro guía” para definir las líneas políticas a seguir.

Los “considerandos” de dicho documento⁴¹⁹ establecen, principalmente: a) que los nativos llamados “indios” son del “85 o 95% de la población total”, lo que indica una legitimidad cuantitativa; b) que los indios tienen su referencia nacional en el Tawantinsuyu y no “en la artificial división impuesta por la invasión”, lo que define un pro-

419 *Convocatoria al primer e histórico Congreso del Qullasuyu (Bolivia)*, mimeografiado, 4 páginas, 1978.

yecto nacional; c) que ningún “partido político formado o dirigido por blancos o blanco mestizos” puede representarlos o dirigirlos, lo que reclama lo urgencia y pertinencia de una organización propia; d) que “nuestras riquezas son saqueadas”, lo que implica un plan económico de tipo nacionalista; e) que “es necesario que el Pueblo Indio sea el instrumento de su propia lucha”, lo que redundará en la necesidad de una organización propia, y f) que “ya existe un organismo político, genuinamente indio, que funciona en la clandestinidad desde 1962”, lo que implicaba legitimar el liderazgo de Lima, pues el organismo político genuinamente indio del que habla es el MITKA que “funciona en la clandestinidad”.

Estos “considerandos” determinan las resoluciones, el temario y el reglamento que figuran en esta Convocatoria. El temario, que lo copiamos aquí en extenso, es ilustrativo de la dimensión innovadora de este Congreso político:

**“EL TEMARIO A DESARROLLARSE
SERÁ EN LOS SIGUIENTES ÓRDENES:**

A. ORDEN POLÍTICO IDEOLÓGICO:

1. Historia, la realidad del Tawantinsuyu-Qollasuyu, Bolivia.
2. Ideologías nacionales e internacionales.
3. Puntos de vista sobre nuestra propia ideología.
4. Definición de nuestra propia ideología.
5. Términos ideológicos de nuestra lucha Revolucionaria.
6. Línea política a seguir, Tesis Política, Declaración de Principios y *Libro Guía por C. Lima.*
7. Análisis Aymara, Kechua y Tupiwaranís.
8. Términos: Indio, Indígena, Campesino. Análisis de cada uno.
9. CONCLUSIÓN: Organismo político, historia desde 1962.

B. ORDEN POLÍTICA ESTRUCTURAL:

1. Representación honorífica de Tupac Katari y otros.

2. Carta Constitutiva del organismo político indio, territorio, población y Gobierno propio.
 3. Número de la Plana Mayor de Mallkus, consejos (ver lista adjunta).
 4. Consejo de Amautas, Caciques, Jilaqatas y tribunales de justicia.
- CONCLUSIÓN: Propio sistema de autoridades.

C. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES:

1. Análisis y ratificación de Documentos Internacionales por FILTKO y otros: a. Carta abierta por la restitución del Tawantinsuyu, b. ABYAYALA, c. Migraciones europeas racistas, d. Indemnizaciones España y blanco-mestizos en Qollasuyu (Bolivia), e. Diplomacia internacional.
2. Tres principios legales, 4 pilares institucionales del Tawantinsuyu.
3. Nuestros símbolos: Wiphala, vara de mando, Condor, Pututu, etc.
4. Pasaportes y credenciales internacionales.
5. Alienación y despojo: cambio de nombres (apellidos y lugares), retorno de los mismos

D. ASUNTOS VARIOS:

1. Iglesia, antropólogos, organismos internacionales: Cuerpo de Paz, Instituto Lingüístico, Voluntarios, Plan de Padrinos, Caritas, et., oficinas de desarrollo, esterilización de mujeres, condiciones de diálogo con partidos políticos.
2. Elecciones gubernamentales.
3. Contribuciones para la marcha del organismo político y un gobierno del Tawantinsuyu o del Qollasuyu. Creación de piuras comunales y locales.”⁴²⁰

El temario es pues propio, elaborado a toda vista sin injerencia ajena y encaminado a estructurar una organización que respondiera a las

⁴²⁰ Documento citado, p. 2.

especificidades culturales andinas y que pudiera ser instrumento para la aplicación de políticas con referencia nacional en el Tawantinsuyu y el Qollasuyu. En la redacción se nota, por tanto, la independencia y originalidad de los convocantes, así como sus reticencias y limitaciones. Respecto a la especificidad cultural enarbola-da políticamente, se observa la reivindicación de la wiphala y de otros símbolos, asunto que ahora parece banal pero que en esa época revestía gran importancia, pues activistas de derecha e izquierda golpeaban a quienes la enarbolaban y hasta quemaban esa bandera; incluso, la CNTCB-TK enarbolaba la bandera boliviana, contraponiéndola a la wiphala andina.

Se constata también la reivindicación de autoridades tradicionales y el incipiente propósito de desarrollar una economía propia basada en mecanismos tradicionales para asegurar la vida institucional del movimiento: la creación de piuras [*piwra* o *pirwa*, sistema de depósitos y de almacenamiento] comunales. Además, se instauraron también los concejos de amautas, que es otra particularidad del indianismo en su afán de formar algo que reivindique lo propio. Estos consejos, que las más de las veces fueron figurativos, serían después asimilados por otras organizaciones indianistas menores y también en eventos recreados, como el “año nuevo aymara” en Tiwanaku.

El desarrollo de ese temario, que no deja de ser interesante, estaba regimentado por un Reglamento General que contiene elementos que son algunos pertinentes y procedentes, como otros que a primera vista parecen fantasiosos e inadecuados:

“REGLAMENTO GENERAL

1. Está terminantemente prohibido el uso de bebidas alcohólicas, por ser obstáculos en el desarrollo de la mente; cualquiera que estuviera borracho o se notara algún tufo o que confirme haber bebido. Dará lugar a la expulsión inmediata del Congreso.

2. Son idiomas oficiales: Aymara, kechua, waraní. Durante el Congreso se tendrán intérpretes para todos los idiomas; el dialecto castellano también será utilizado como medio de interrelación.
3. Los delegados deben ser indios y mestizos de convicciones totales a nuestro pensamiento ideológicos. Fabriles, mineros, constructores, campesinos somos una sola, pues no debemos particularizar.
4. Será estrictamente prohibido llevar corbata, verdadero símbolo de sojuzgamiento blanco. En cambio los congresales deben llevar poncho, lluch'u y ropa de bayeta y todo lo que corresponde al indio.
5. Todo delegado deberá estar consciente sobre el Tawantinsuyu-Qollasuyu y su restauración total.
6. Todo delegado deberá estar consciente que ningún partido político blanco-mestizo podrá salvar nuestros problemas, ni mucho menos interferir nuestra lucha reivindicacionista.
7. Ningún delegado debe ignorar sus principios legales: AMA SUA, AMA LLULLA, AMA KELLA, arrasada en 1492, pero que debe ser reconstruida en forma completa.
8. Se acepta delegados indios que fueran de organismos políticos foráneos, pero, de ninguna manera se aceptarán elementos contrarios al tema de lucha contra el racismo, puesto que nuestra razón de lucha es como indio racialmente discriminado.
9. Tampoco se aceptarán discusiones de izquierda o derecha, ni mucho menos marxismo-leninismo, o mussolinismo-hetlerianos; a no ser críticas, reflexiones o comparaciones por nosotros mismos, siempre al Tupac Katarismo, y Amarismo y Kumunitarismo Tawantinsuyense, lo demás es pérdida de tiempo.
10. Cualquiera que no llegara a su hora, y quisiera intervenir en los debates sin conocimiento del tema por su culpa, dará lugar a que no se dé importancia hasta que tome el hilo del tema.
11. No habrá cuorum reglamentario, puesto que no habrá motivo para estar ausente.

12. Si el 'presidente' del Congreso tiene fallas en la dirección, como en el horario, inmediatamente debe abandonar la silla pasando a que dirija otro, a fin de no perder tiempo.
13. La elección de la plana mayor de Mallkus, de ninguna manera será por aclamación; ya que de una u otra manera suele ser negativo. Las elecciones serán por voto directo individual y secreto.
14. Horario general: 8.00-12.00 a.m.; 12.00-18.00 p.m. y 20.00 adelante, reuniones de plenaria e intercalamiento, pero que estará sujeto a posibles cambios.
15. La noche que llegarán los amautas se procederá a la solemne inauguración del Histórico Congreso, se nombrará un Presidente y relatores."⁴²¹

Es importante notar que algunos de esos puntos no se cumplieron, como el 4 que determina la vestimenta de los congresales. Las fotos que disponemos de ese Congreso nos muestran una vestimenta variopinta. En general, más que la idea de cómo debía ser ese Congreso, lo importante es cómo realmente se desarrolló, lo que veremos más abajo. Sin embargo, considerar los diversos puntos de la Convocatoria nos ilustra, por lo menos, sobre el estado de ánimo, los principios y valores de quienes lo convocaron, lo que necesariamente tiene influencia en el desarrollo mismo del acontecimiento.

Volviendo al tema de la vestimenta: la prohibición de llevar corbata nos remite al rechazo a la misma, que se constata en varios momentos históricos. Además, nos pone ante un tema importante en política: como el *uno* se representa al *otro*. En este caso, podemos ver que el indianismo apunta a un elemento vestimentario como identificación simbólica del orden racializado. En el período de los años 2000 al 2003, cuando las movilizaciones campesinas de la CSUTCB liderada por Felipe Quispe, era común que los marchistas,

421 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, p.11.

cuando ingresaban a la ciudad de La Paz, se detuvieran ante ciudadanos que portaban corbata para obligarles a sacárselas, bajo amenaza de chicotazos en caso de renuencia. Convocar a un Congreso precisando que está “estrictamente prohibido llevar corbata” pues esta es “verdadero símbolo de sojuzgamiento blanco”, indica un proceso de identificación de elementos simbólicos como representativos del orden social que se quería cambiar. Así como fueron los indianistas quienes introdujeron en el lenguaje político las figuras de Tupak Katari, Bartolina Sisa, Zarate Willka, o enarbolaron la wiphala, también contribuyeron a identificar simbólicamente la dominación racializada a través de ciertos elementos estéticos.

Otro aspecto que llama la atención es la ausencia de todo aquello que hoy día cae bajo la denominación de pachamamismo: No hay ceremonias rituales inaugurales, invocaciones a deidades, cosmovisionismos o artificial realce de particularismos. Todo el marco diferenciador cultural está circunscrito al campo sociológico del enfrentamiento político. Es el caso de la vestimenta, que evocamos antes. Lo mismo respecto a los amautas: no son estos “sabios”, sino alternativa de poder político, de la misma manera que el Tawantinsuyu-Qollasuyu no es evocación mística del pasado, sino referencia para una nueva estructuración estatal contemporánea; es un referente político que actúa como guía que direcciona las acciones y que les da sentido. Este aspecto queda refrendado con lo indicado en el punto 13 de la convocatoria, en el cual se desestima la aclamación para la elección de mallkus (aclamación que se vincula más a las formas tradicionales de poder que a la occidental moderna) porque se considera que “de una manera u otra suele ser negativo”, reivindicando más bien la elección por voto directo, individual y secreto.

En general, esta convocatoria es reveladora de las características del MITKA en ese momento: Sin una vida orgánica plena, con contradicciones internas y con un proceso de elaboración ideológico cortocircuitado por los anteriores elementos. Tal parece que a pesar de existir un fondo de pensamiento común, cada quien

puede “oficializar” un documento o una iniciativa, sin preocuparse de la coherencia que pueda tener con otros documentos anteriores o contemporáneos del mismo MITKA. La Convocatoria que analizamos proyecta las ideas fijas de Constantino Lima, en un estilo que contrasta con la calidad de anteriores documentos públicos de este Movimiento.

Pero también contrasta con documentos coetáneos y otros que saldrán con posterioridad. Un mes después del Congreso de la Ciudad de las Piedras, se realizan congresos provinciales. La Convocatoria para uno de ellos, firmado en Santiago de Llalagua, provincia Aroma, en mayo de 1978, se revela más concreto y coherente que el del I Congreso Nacional. Respecto al término *indio* ese documento señala:

“Hasta ahora al decirnos INDIOS nos han humillado, sin embargo, el ser INDIO no es nada malo, nada denigrante, nada feo. Ser INDIO no es ser monstruo, ser INDIO es ser hombre con dignidad.

“El MOVIMIENTO INDIO ‘TUPAK KATARI’, ha superado todo complejo de inferioridad y ha levantado la Wiphala del Indianismo en todo el Collasuyo.”⁴²²

El temario de esa Convocatoria indica:

“TEMARIO DEL CONGRESO

1. Informe del Consejo de Amautas del MITKA de Santiago de Llalagua por Pastor Huayllar Paco.
2. Análisis de los Partidos Políticos del Cholaje boliviano.
3. Movimientos ‘Tupak Katari’ frente a los partidos políticos tradicionales; M.R.T.K. y M.N.T.K.
4. Análisis del Sindicalismo Campesino: a) Federación y Confederación de Campesinos ‘Tupak Katari’; b) Federación y Confederación de

422 “Convocatoria al I Congreso Político Provincial del Movimiento Indio ‘Tupak Katari’”, mimeografiado, Santiago de Llalagua, mayo de 1978.

Campesinos Independientes; c) Comité de Bases; d) Pacto Militar Campesino.

5. INDIANISMO y el Movimiento Indio ‘Tupak Katari’.
6. Elecciones del 9 de julio y la candidatura propia del MITKA,⁴²³

El relativo desorden en el campo de las ideas y en lo organizativo propiamente dicho durante la preparación del Congreso fundacional del MITKA es perceptible también en el programa que se distribuyó en esa ocasión. En ese documento aparecen algunas frases presentadas como “pensamientos”. Es curioso notar que en ese programa sí hay una frase que puede ser vinculada directamente con el pachamamismo que comentamos arriba: “El misticismo indio no viene del cielo a la tierra, surge de la tierra madre: PACHAMAMA”. Un pensamiento que es seguido por este otro: “Acaso solo LOS INDIOS VUELVAN A HACER DE PIEDRA LA AMERICA QUE LOS ESPAÑOLES HICIERON DE ADOBE.”⁴²⁴

Lo interesante de esas citas es que entre paréntesis se indica su fuente: ¡Ideario y Acción Aprista! ¿Qué hace la cita de un partido político *q'ara* del Perú en un documento oficial de un movimiento que es terriblemente reacio a toda vinculación con partidos que no sean indios?

En realidad, la publicación de esas citas en el Programa del Congreso del MITKA tiene una explicación. Desde 1969 Fausto Reinaga inició una estrecha relación epistolar con Guillermo Carnero Hoke, activista comunero del Perú que fue militante del APRA y que intentó constituir una fracción indigenista en ese partido antes de llegar a ser un ideólogo del indianismo. Entre Carnero y Reinaga se desarrolló una interacción que influyó en el abandono del indianismo por parte de Reinaga y su adscripción al amautismo. En esa época Fausto Reinaga estaba ya en otro camino teórico, señalado

423 Documento citado.

424 MIRKA, “I Congreso Político del Qollasuyo, del 24-27 abril de 1978”, mimeografiado.

por su antagonismo con organizaciones indias como MITKA. En julio de 1978 Reinaga escribía a Carnero Hoke: “Lancé un furibundo Manifiesto contra el MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari), acusé de ser agente de fuerzas tenebrosas como las Iglesias unidas del Canadá y el comunismo castrista. Me opuse a que inscribieran usando el término INDIO en la Corte Electoral...”⁴²⁵ ¿El programa del Congreso del MITKA lo elaboró un militante al tanto del pensamiento cosmovisionista de Reinaga y de sus relaciones con Carnero Hoke, pero despistado en cuando a las significaciones políticas que ello involucraba?

425 Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, p. 285.

14. EL CONGRESO DE LA CIUDAD DE LAS PIEDRAS Y SUS PRIMERAS REPERCUSIONES

Los roces, problemas y contradicciones del naciente indianismo que tomaba cuerpo en los años setenta le sirvió para forjarle un espíritu de unidad interna y de dedicación al trabajo, aspectos que fueron canalizados en la organización de su Congreso. Ello, aunado a las dificultades financieras que tenían, sirvió para forjar una mística de trabajo político. Los militantes del MITKA se dieron a la tarea de repartir panfletería, contactar simpatizantes y resolver los problemas materiales de dicho Congreso, en un contexto –ya lo vimos– cuajado de contrariedades y dificultades. Felipe Quispe dice al respecto: “De manera que [la organización del Congreso], no fue un regalo de las ‘Pachas’, ni milagro de las providencias ‘Wak’as’. Por tanto, nos ha costado sacrificio y dolor forjar el MITKA como la histórica organización política de las Nación India.”⁴²⁶ El Congreso fue fruto de un esfuerzo conjunto, en el que las dificultades eran subsanadas, nadando contra corriente, con una férrea voluntad dirigida a consolidar una organización política propia.

A pesar de las constantes fricciones entre Fausto Reinaga y los militantes indianistas, la influencia del primero sobre los segundos se dio ya no en la relación orgánica, sino a través de sus escritos.

⁴²⁶ Felipe Quispe, *El Indio en escena*, págs. 34, 35.

Para el tiempo en el que el MITKA fue fundado oficialmente Reinaga estaba en el afán de formar una Comunidad India Mundial, y de hecho ya había empezado con tal proyecto en 1977, un año antes de la fundación del MITKA.

Reinaga no estaba en el trabajo organizativo ni tenía nada que ver, como persona, con el Movimiento Indio Tupak Katari, sin embargo sus libros eran una referencia ineludible en aquellos años –e incluso en la actualidad–, por lo que su “presencia” fue más bien ideológica. Felipe Quispe, introduciendo su relato sobre el Congreso del MITKA, y resaltando la influencia de Reinaga indica: “De una manera correcta, el autor principal que influyó fue el Amawt’a Fausto Reinaga mediante su libro *La Revolución India*.”⁴²⁷

En este Congreso lo que se hace es dar formalidad a los esfuerzos que ya se habían iniciado muchos años atrás. Por ejemplo, Constantino Lima ya había empezado trabajando en la formación del PAN en 1960, junto a otras personas, como Rosendo Condori, Raymundo Tambo y José Ticona; Luciano Tapia también tenía ya una trayectoria que databa de su experiencia como colonizador en Alto Beni; Jaime Apaza y Felipe Quispe también habían trabajado políticamente juntos, al menos un par de años antes del Congreso.

El Congreso del MITKA –que en los documentos de esa organización es conocido también como el “Primer Congreso Histórico Indio”– se realizó del 26 al 28 de abril de 1978 en la escuela de Wisk’achani (Viscachani), provincia Pacajes, conocida como la *Ciudad de las Piedras*, porque la formación topográfica del lugar la asemeja a esto, debido a la cantidad de enormes rocas erosionadas que sobresalen en el paisaje. Wisk’achani es la comunidad en que nació Jaime Apaza Chuquimia y colinda también con el lugar de nacimiento de Constantino Lima. Esta situación favoreció, como veremos después, la participación de gente del lugar que no era

427 Felipe Quispe, op. cit., p. 35. Algo similar es lo que piensa Nicolás Calle Mamani: “este movimiento gracias a... Fausto Reinaga y los libros nació el MITKA”. Entrevista del 9 de septiembre de 2014.

militante del MITKA pero que participaba al ser también habitantes del lugar y que, en esa condición, dieron su apoyo a Constantino Lima en la disputa que tuvo con Luciano Tapia por la jefatura.

La razón principal que precipitó la realización de dicho Congreso fue la urgencia de cumplir con los requisitos legales (aprobación de estatutos, reglamentos y designación de candidatos en congreso) que imponía la Corte Nacional Electoral a la emergente organización política que pretendía participar en las elecciones de julio de ese año. Se trataba de formalizar lo que ya venía funcionando “clandestinamente”, para así poder participar con candidatos y partido propios en los comicios electorales que se avecinaban. Ello explica también la ruptura en las discusiones con los miembros de la comisión política de la CNTCB-TK, pues dado que sería la primera vez que participaría una organización política india en unas elecciones en Bolivia, los militantes del MITKA temían que el diálogo ofrecido por la CNTCB-TK fuera en realidad una estratagema para obstaculizar el Congreso buscando impedir que se visibilice el movimiento indianista y, a la vez, impedir la participación del MITKA en las elecciones. Esa suspicacia estaba fundamentada por la evidente injerencia de partidos políticos y organizaciones de apoyo q'aras en la CNTCB-TK, susceptibilidad que se vio después confirmada cuando los miembros de esa confederación campesina generaron una organización propia de manera apresurada después del Congreso del MITKA, a la que pusieron el nombre de Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), con el fin de participar en esas elecciones. Sin embargo, el MRTK no logró participar en ellas como organización independiente. La sigla sirvió más bien para que sus diversas facciones buscaran alianzas con otros partidos y frentes. Así, el MRTK participó escindido en esas elecciones como integrante del Frente de la Unidad Democrática y Popular (UDP), del MNR e incluso del Partido Demócrata Cristiano.

Al Congreso fundacional del MITKA asistieron varias delegaciones. La de Oruro estaba encabezada por Matilde Colque de Jach'aqullu y

Justo Canaviri Quispe; la de Potosí, por Isidoro Copa; la de Chuquisaca, por Mario Urdininea; la de Santa Cruz, por Sabino Navarro Yanaki; La Paz tenía la delegación más numerosa y estaba encabezada por Constantino Lima Chávez, Jaime Apaza, Nicolás Calle, Marcos Marín, Manuel Mayta Mamani, Alfredo Alcón y Máximo Villanueva.⁴²⁸

Felipe Quispe nombra también a otros participantes: Fernando Surco Calle, Mario Cutile (miembros de la Federación Independiente de Trabajadores Campesinos de La Paz); Celestino Choquehuanca, Apolinar Condori, Emeterio Quispe Huanca, Ángel Condori, Vicenta Quispe Mamani y Zenobia Suzaño Mamani (de la delegación de la provincia Omasuyus); Sebastián Mamani (de la juventud del MNR-I). Luciano Tapia nombra también como participantes a Julio Tumiri y Samuel Coronel, e indica asimismo que estuvieron presentes indios que venían de Cochabamba y de Santa Cruz, y de lugares alejados como la región de Charaña, en la frontera con Chile, o de Apolo, en la parte selvática del departamento de La Paz.⁴²⁹ No quedan registros sobre los participantes en este Congreso.

Nicolás Calle Mamani asegura que en el Congreso debía participar también Jenaro Flores, quien luego formó el MRTK: “[Jenaro] Flores tenía que ir, pero resulta que ese día ha llovido, ha llovido esa noche. Entró agua del río porque hay que pasar un río para ir a Pacajes, entonces no ha podido pasar.”⁴³⁰ Es posible que Jenaro Flores le hubiera dicho a Calle que iba a asistir, ¿quizás solo a presenciar si de aquel Congreso realmente saldría un partido político? Dada la tirantez de relaciones entre los del MITKA y los de la CNTCB-TK no parece posible que Jenaro hubiera pensado asistir al Congreso. Posiblemente, Flores tenía una mejor relación con Calle que con otros miembros del MITKA, y afirmar que iba a estar en el evento solo era una forma mantener esta relación. Es normal que se diga “voy a estar”, pero llegado el momento la cosa suele ser distinta y los pretextos no faltan

428 Felipe Quispe, op. cit., p. 36.

429 Luciano Tapia, *Ukamawa Jakawisaxa* (Así es nuestra vida), p. 368-370.

430 Entrevista con Nicolás Calle, 3 de septiembre de 2014.

para justificar una ausencia. Como fuere, lo cierto es que Jenaro Flores estaba al tanto de que el Congreso se realizaría.

La aceptación de los miembros de las comisiones fue motivo para que se manifestaran diferencias entre Constantino Lima y Luciano Tapia. En La Paz, cuando la delegación se aprestaba a trasladarse al lugar del Congreso, Luciano se extrañó de la presencia de un “elemento al que yo no conocía ni había visto hasta entonces; era una persona que no era de extracción campesina, no era indio, era mestizo, blanco-mestizo, pero al parecer muy entusiasmado con nuestra organización.”⁴³¹ Se trataba de Mario Urdininea, chuquisaqueño, abogado y dueño del hotel Torino. Urdininea estaba allí seguramente por invitación personal de Constantino, pues ambos militaban en el MNTK. Mario Urdininea no era alguien que recién se hubiera interesado en los asuntos políticos indios. Ya en 1970 aparece citado en una carta de Fausto Reinaga a Carnero Hoke, en la que indica que Urdininea le ofrece alojamiento y comida para 20 personas, las cuales debían acompañar a Fausto a un Foro Universitario organizado en la ciudad de Cochabamba. Aparentemente Mario Urdininea colaboraba con Fausto Reinaga en ese tipo de gastos, pues en otra carta, fechada el 25 de febrero de 1970, Fausto escribe: “Ayer estuvo en esta ciudad nuestro hermano Mario Urdininea, vino de Cochabamba. Hasta fines de esta semana o principios de la próxima debo ir yo por Cochabamba; tal como te anuncié a tomar baños termales.”⁴³²

Parece seguro que hasta el día en que la delegación de La Paz se trasladara al lugar del Congreso, Urdininea no había participado en ninguna reunión del MITKA y que su vínculo se había dado solo por medio de Constantino Lima, por el hecho de haber sido parte del MNTK. La inclusión de Mario Urdininea en la delegación de La Paz contrarió seriamente a Tapia, pues éste lo desacredita utilizando para ello palabras de Constantino Lima: “Cuando yo le pregunté

431 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 367.

432 Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, págs. 76 y 95.

[quién era esa persona] me dijo que era una persona que estaba siempre activo, entusiasta; pero que era de una orientación que Constantino definía como ‘fascista’.”⁴³³

Este altercado entre Tapia y Lima sobre la presencia de Urdininea en la delegación paceña muestra las deficiencias en la coordinación del Congreso y en la designación de los congresistas: Si Tapia se sorprende de que Urdininea participara, quiere decir que no había coordinación en la acreditación de los participantes. Pero, además, si Constantino Lima fue quien “introdujo” a Mario Urdininea, es probable que ya hubieran tenido una reunión anterior para perfilar cómo debía realizarse el Congreso o la organización política que iba a nacer oficialmente. De cualquier forma, se evidencia la poca coordinación entre los organizadores y la informalidad de Lima.

El día previo al Congreso, el 25 de abril, se hizo un rito de wilancha (sacrificar un animal para asperjar la tierra con su sangre). Este acto adquiere relativa importancia pues generalmente, en textos y entrevistas, es resaltado solamente por Felipe Quispe para contraponer ese rito a las iniciativas de uno de los organizadores del Congreso, Luciano Tapia.

Es necesario indicar que el libro en el que Quispe relata esta wilancha fue escrito explícitamente “para dar respuesta a la autobiografía de Luciano Tapia Quisbert.”⁴³⁴ Es decir, la esencia de ese libro estriba en demostrar que Tapia no tenía las cualidades para dirigir y definir lo que fue el MITKA.

Previamente conviene indicar que este ritual no tuvo las características de las “ceremonias andinas” reinventadas por el pachamamismo, sino que se dio en la lógica del ritual de juramento que relatamos en el capítulo 13. Por otro lado, la wilancha como tal no es un rito restringido al área andina, sino que es práctica común en muchos pueblos, que se basa en la creencia de la sangre, fruto de la muerte

433 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 367.

434 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 7.

provocada, como dadora de ventura y de fuerza. Se trata de sacrificar un animal para que les vaya bien a los humanos, expectativa relacionada a asuntos económicos y, en este caso, políticos. Incluso en la actualidad en los países occidentales se conservan recuerdos de estas ceremonias, como la que se efectúa cuando se estrena a alguien en el deporte de la caza en España. Quien se inicia en ese deporte, a quien llaman el *novio* o la *novia*, una vez que cobra pieza “procesa al animal junto a un cazador veterano, que será el padrino. Este se mancha las manos de sangre y unge con ellas la cara del novato, buscándose la gracia de ponerlo perdido. Esta escena se fotografía.”⁴³⁵

En este marco, lo sugerente no es que se efectúe esa ceremonia, sino los cambios que se manifestaron en la misma durante su realización en la víspera del Congreso. Son esas modificaciones y los resultados de la ceremonia los que llaman la atención de Felipe Quispe y los que le sirven para sacar interesantes conclusiones.

Felipe Quispe escribe:

“El día 25 de abril de 1978 nos tocó sacrificar al animal y muchas personas se hacen cargo. De entre ellos, un pacajeño era el ejecutor principal. Por nuestra mala suerte este hermoso animal había estado breñado [preñado] y al abrir la caja torácica se descubre el feto bien formado, era hembra. El pacajeño al extraer este engendro, pronuncia en Aymara con estas palabras: ‘Ay tata, akast kunarakisti, qachurakisa, qacht’iñaniya; ukhamarus qulluw, janiw sart’kañaniti’. (Ay señor, ¡qué es esto; Hembra también es, vamos a volvernos hembras. Así mismo es para no poder encaminar).”⁴³⁶

Felipe revela que a quienes estaban ayudando a sacrificar el animal (él, entre ellos), el suceso los dejó “secos y bien asustados”: la señal que vieron salir del vientre de la vaca los paró. Después de recibir

435 Santiago David Domínguez-Solera, “Rituales de paso de los cazadores españoles actuales (estudio etnoarqueológico)”. En: *Arqueoweb. Revista sobre arqueología en internet*, 9(2), 2008, p. 45. Se puede consultar en: pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/9-2/santiago.pdf

436 Felipe Quispe, op. cit., p. 37.

la sangre del animal en un recipiente y con ella ch'allar y libar "para tener ese ánimo y alto moral combativo", los presentes se enojan y protestan contra los organizadores, pues el animal sacrificado era una vaca y no así una llama, el animal adecuado para ese tipo de ceremonia; un sacrificio de vaca, según Felipe, trae mala suerte y descarrío en la vida... y además tenía un feto hembra.

Este suceso nos parece revelador. Primero, indica que el significado del ritual tradicional no parece tan importante y de sentido homogéneo para todos, pues el uso estricto de una llama para la wilancha no se respeta y se sacrifica en lugar a una vaca, lo que es criticado por unos, pero aceptado por otros. El hecho de que el sacrificador haya accedido a ejecutar el rito en una vaca, significa que ello no era un inconveniente. No existe, por tanto, una ritualidad específica en los Andes, como algunos pretenden. Sabemos que por definición el *rito* es algo que se resiste al cambio y que más bien mantiene un orden establecido, es –siguiendo el significado del sanscrito *rita*– “lo que es conforme al orden”. Si en los Andes existiese una mentalidad tradicionalista, ésta se expresaría sobre todo en los ritos religiosos. Sin embargo, los participantes en la wilancha llevan adelante el sacrificio de la vaca. La protesta viene después y no por la modificación en sí misma (cambiar la llama por la vaca), sino por los “resultados” de la wilancha. El animal sacrificado era hembra y estaba preñada, lo que significa mal agüero (lo que es por demás expresivo sobre como se valora a la hembra). Incluso este significado mediatiza una intención política; así, la wilancha de la vaca es el significante con un significado que rebasa lo religioso o cosmovisionista. Se trata de un asunto político y no religioso. Hay una distinción política de los elementos validos o no para un sacrificio y esta distinción está condicionada por el sentido que se le quiere dar a la organización política.

Felipe Quispe mismo nos ubica en esa pista cuando afirma que para la wilancha se debe utilizar solamente la llama porque “nuestros abuelos sabían despreciar a la vaca, chanco y demás animales que han llegado junto con los españoles”. Es decir, el criterio de Felipe es

político e histórico y no esencialmente religioso: es un rechazo al invasor y a lo que él trajo consigo. Se trata de la identificación de elementos que tienen su origen en la dominación colonial y que por lo mismo se los identifica con tal situación. Algo similar pasaba cuando en la convocatoria para este Congreso se pedía que no se llevara corbata, asumiendo que este elemento representa la dominación q'ara.

Sin embargo, al revelar la afirmación de Felipe, no un “mensaje de los abuelos”, sino una posición doctrinal suya, se ve también que ésta no es íntegramente compartida. Es bien sabido que el mundo andino ha integrado en sus ceremonias elementos de dispar procedencia, como sucede en cualquier parte del mundo. Así, en las *misas dulces* que se prepara en ciertas ocasiones, especialmente a inicios del mes de agosto, muchos de sus componentes son fabricados en materiales venidos del Occidente o representan los valores y aspiraciones materiales occidentales: los dulces caseros con que se adorna esa *misa*, por ejemplo, tienen la forma (o llevan impresas encima) diseños de casas, autos, tractores, bolsas de dinero, televisores, etc. Entonces, contrariamente a lo que llevaría a creer una lectura rápida de lo indicado por Felipe Quispe, en el mundo andino existe una gran receptividad de formas y contenidos ajenos, lo que inevitablemente también tiene que modificar los aspectos rituales de las creencias.

En realidad, al criticar el uso de la vaca en vez de la llama en el rito de la wilancha, Felipe lo que hace es atacar a quien hasta ese momento es uno de los símbolos del MITKA: Luciano Tapia. Reiteremos que Quispe escribe su libro para dar respuesta a la autobiografía de Tapia. El tema de la vaca en lugar de la llama solo es entendible si no se pierde de vista que Quispe busca “explicar” la impericia de Tapia para dirigir un partido indio. Pero, además, tomando en cuenta el carácter político del Congreso y que se esperaba que de éste salga fortalecido uno de los dos dirigentes en conflicto (Luciano o Constantino), la apreciación de Felipe Quispe parece más una estrategia política que una posición de purismo cultural, sobre todo si tomamos en cuenta que Felipe, en el texto que citamos, no disimu-

la su menosprecio y antagonismo hacia Tapia y su aproximación hacia Lima⁴³⁷. Comentando las reacciones sobre el mal augurio del feto hembra, Felipe escribe:

“En esta mala hora de la mañana altiplánica, dicho ‘feto’ nos había precedido a los congresistas, que todo sacrificio era vano para tener un instrumento político. Aunque en esa instancia no creían a este presagio develado los más occidentalizados y evangelizados como: Constantino Lima, Luciano Tapia y otros. Tampoco daban importancia. Nadie de ellos sabía que significaba ‘mala suerte’.”⁴³⁸

Recordemos que Quispe consideraba que la realización del Congreso “no fue un regalo de las ‘Pachas’, ni milagro de las providencias ‘Wak’as’. Por tanto, nos ha costado sacrificio y dolor forjar el MITKA como la histórica organización política de las Nación India”. Sin embargo, cuando habla del sacrificio de la vaca parece olvidar el mérito del “sacrificio y dolor” y dar mayor crédito a la obra de “divinidades” en el éxito o fracaso de las empresas políticas. ¿Qué importancia tenía esa toma de posición cultural o era una pésima manera de encarar la definición de orientaciones políticas básicas?

Verushka Alvizuri capta el fondo político doctrinal de ese incidente, aun cuando no saca –en nuestra opinión– todas las conclusiones pertinentes del mismo:

“La protesta de Quispe no es injustificada. En la autobiografía de Luciano Tapia, quien había comprado la vaca, queda retratada la imagen de un hombre pragmático. La verdadera ‘guardiana de la tradición’ era su difunta esposa. Ella conocía los rituales y manejaba todos los códigos de la diplomacia y sutileza, principalmente en la comunicación con sus mayores (padres, suegros). Pero Tapia deja entender que no tenía tiempo para cultivar esas tradiciones, pues vivía ocupado intentando resolver la subsistencia cotidiana, mucho más urgente.

437 Felipe indicará textualmente: “Yo andaba muy pegado al Constantino Lima cuando llega de Canadá”. Entrevista a Felipe Quispe, el 23 de agosto de 2014.

438 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 37.

Entonces, lo que domina a Tapia no es la tradición, ni la pulsión de conservación de las tradiciones, sino la pasión de inventar.”⁴³⁹

En realidad, creemos que en lo que Felipe Quispe tiene razón es en eso de que los principales dirigentes del MITKA “y otros” eran unos “occidentalizados y evangelizados”. Pero también Felipe y de alguna manera todos lo eran. Buena parte de los principales dirigentes del MITKA procedían de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; Verushka Alvizuri indica incluso que Constantino Lima era pastor adventista.⁴⁴⁰ Matilde Colque de Jach’aqullu y gran parte de la delegación de Oruro eran miembros activos de la Fe Bahai y seguramente el resto de los delegados eran católicos, por lo menos bautizados por sus padres en esa Iglesia. Felipe Quispe y otros habían interiorizado los principios marxistas al ser militantes del PC, del PCML o del POR Combate, por solo citar algunos partidos marxistas; eran, pues, parte de la “iglesia marxista”, al menos en sus instancias más primarias y subordinadas.

Entendida de esa manera, todos eran “occidentalizados”, pero no asumían tal situación ni sacaban las conclusiones que se imponían. Acomplejados por una identidad que su propio discurso tildaba de “mestiza”, unos buscan disimular esa realidad ignorando o negando su procedencia y antecedentes; otros, más osados, asumían su heterogeneidad como si fuese la identidad india más pura, intentando mostrarse como la regla en la cual todos debían medirse. Así se perdió la oportunidad de construir un verdadero discurso político descolonizador (que requiere una comprensión transformadora de lo real) y solamente se consolidaron los mitos fundadores de una toma de conciencia que, al no alcanzar nuevas dimensiones, sirvió únicamente para crear las bases de la impostura que tendría auge más tarde y que se conoce hoy bajo el nombre de *pachamamismo*. Creemos, empero, que la postura de Quispe, cuando habla de este sacrificio, es

439 Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad*, p. 254.

440 Verushka Alvizuri, op. cit., p. 251.

fundamentalmente política, y el hecho de que se refiera a Tapia y Lima como “occidentalizados y evangelizados” tiene el propósito de descalificarlos políticamente, asumiendo que él no es como ellos.

De todas maneras, el suceso de la wilancha nos muestra que el grupo político se demostró más rezagado que la población que buscaba representar, pues el “debate” sobre si era legítimo o no el sacrificio de una vaca en vez de una llama se restringió a la disputa en el círculo dirigente, lo mismo que el significado del feto extraído, mientras el pueblo militante, la base asistente en ese Congreso, parece no haber dado mayor importancia a esos incidentes. Creemos que ese hecho demuestra que el hombre en el mundo andino es más ceremonial que ritual, entendiendo la ceremonia como una manifestación que implica el despliegue, a veces pomposo, de contenidos que llegan a tener sentido precisamente solo a través de esa ceremonia. La ceremonia es tan flexible e innovadora como el rito es fijo y conservador. Está claro que en esa ceremonia había elementos nuevos (la famosa vaca) que adquiriría sentido por lo anterior (la llama) en una dinámica de adquisición de nuevos sentidos y significados. La característica ceremonial andina reside en integrar de manera exitosa, a un núcleo cultural específico, aportes disímiles que llegan a integrarse en el proceso ceremonial mismo y a tener significado por ese núcleo cultural, que les da sentido. Es lo que constatamos actualmente, por ejemplo, en las festividades andinas y en instituciones como la preste. Las entradas “folklóricas”, por ejemplo, son una exhibición, no de la pureza cultural, como esperaría algún despistado, sino de la forma en la que se asimilan elementos ajenos. Tiene mucho valor vestir una pollera hecha con telas chinas o bailar morenada con matracas con forma de computadoras, barcos, etc.

Otro aspecto en el que pone énfasis la crítica de Felipe Quispe –que la vaca haya estado preñada y que el feto sea hembra–, en vez de ilustrar valores que deberían preservarse, muestra aspectos de nuestra cultura que deben ser objeto de crítica y de superación. Como vimos más arriba, Felipe indica que el pacajeño al extraer ese

“engendro”, exclamó: “Ay tata, akast kunarakisti, qachurakisa, qacht’ñañaniya; ukhamarus qulluw, janiw sart’kañaniti”. (Ay señor, ¿qué es esto; Hembra también es, vamos a volvernos hembras. Así mismo es para no poder encaminar). Esat exclamación muestra los atributos que en la actualidad asume la condición *hembra* en relación a la condición *macho*: lo hembra es nefasto y no es de ningún modo buen augurio. Esa valoración contradice la interpretación que a través de las exégesis –el *chacha warmi*– se han dado recientemente a la dimensión de complementariedad andina de los sexos. En realidad, la relación hombre-mujer también entraña en el mundo andino desigualdades y subestimaciones que es necesario transformar, lo que implica asumir nuestra cultura como lo que realmente es, siendo esta aceptación condición para poder transformarla. No solo deberíamos complacernos en lo estéticamente atractivo de lo que consideramos nuestro, sino también comprender que lo nuestro tiene problemas: Uno de ellos se ilustra en la manera en que reaccionamos cuando encontramos un feto hembra en un sacrificio.

El Congreso del MITKA empezó, pues, con grandes aprensiones que atenuaban las esperanzas que había despertado. Había el conflicto ya declarado con los *kataristas* de la CNTCB-TK y del MRTK, y con los partidos, instituciones y ONG que los apoyaban; estaba la competencia interna de dos líderes –Lima y Tapia– que podía ser disociadora en vez de integradora, y, finalmente, estaba el convencimiento de algunos participantes de que eso iba a terminar mal, porque el rito de la wilancha así lo había presagiado. Parece ser que para algunos todo apuntaba a que ese esfuerzo iba a ser vano.

Pasado el acto ritual, el Congreso se inauguró a las 10:00 a.m., en el patio de la escuela seccional de Wisk’achani, situado entre 100 y 200 metros de la casa de Jaime Apaza, donde se habían alojado los principales dirigentes del MITKA. Allí la ceremonia fue enteramente cívica. En el mástil de la escuela se izó el símbolo indianista que había hecho su aparición en los últimos años de la década de los 60 y que ya había logrado cierto arraigo: la wiphala. Este acto se hizo

obviando a la bandera tricolor boliviana. De igual manera, no se cantó el himno nacional de Bolivia, sino el himno a Tupak Katari, que había sido compuesto por Constantino Lima cuando estuvo encarcelado, canción que es la adaptación en letra de un ritmo de wayñu de una conocida canción del MNR⁴⁴¹:

Himno a Tupak Katari

Al pie de Tupak Katari
hice un juramento,
defender al pueblo indio
en todo momento.
Hoy día, mañana,
el indio estará en el poder
legítimamente.
Si al Mallku Tupak Katari
lo han descuartizado,
sus hijos lo vengaremos
cueste lo que cueste.
Hoy día, mañana,
el indio estará en el poder
legítimamente.
Al imperialismo yanqui
no debemos querer;
ni al imperialismo ruso,
son explotadores.
Hoy día, mañana,
el indio estará en el poder
legítimamente.”⁴⁴²

441 El texto de la canción del MNR empieza así: “En el puente de la villa / hice un juramento / defender al movimiento / en todo momento...” Esta canción partidaria es ella misma adaptación de un wayñu tradicional que comienza: “En la puerta de tu casa / hice un juramento...”

442 Existen diversas versiones de esa canción, con leves diferencias. Reproducimos aquí la que nos transmitió Constantino Lima y que nos parece la más adecuada dada la coincidencia en medida con la música del wayñu.

El haber izado la wiphala y cantado el himno a Tupaj Katari fue un acto simbólico de autonomía respecto a los íconos del nacionalismo boliviano. Se trataba de hacer flamear una bandera de lucha, la wiphala, contraponiéndola al símbolo identificado como propio por los q'aras. El cantarle un himno a Tupak Katari era darle un lugar de honor a este líder, mostrando el lugar que este tenía en la percepción indianista, lo que también estaba relacionado con la formación de una identidad política en la que los héroes indios son distintos de los protagonistas criollos; por ello, a quien se le debe cantar o rendir homenaje es a Katari y no a los héroes bolivianos. El acto inaugural estuvo repleto de ese simbolismo político.

Después de que los miembros de las delegaciones discursaran en su lengua de origen, los invitados fraternales “seducidos por la emoción comienzan a renunciar a su filiación partidaria, como el caso de Sebastián Mamani.”⁴⁴³ Sebastián Mamani era el jefe de las juventudes del MNR-I de Hernán Siles. Tras renunciar a su partido en presencia de los congresistas “se saca la chamarra, saca de su maletín la bandera del MNR-I y comienza pisotear y comienza a llorar lágrimas de sus ojos”⁴⁴⁴, para jurar después como militante del MITKA, según la costumbre de los militantes de ese partido: con los dos puños en alto. En esa oportunidad también renunciaron a su anterior filiación y juraron al MITKA Fernando Surco Calle y Mario Cutile, militantes trotskistas que asistieron como representantes de la Federación Departamental Independiente de La Paz. Fernando Surco, dirigiéndose a los congresistas, exclamó: “Bueno, hasta aquí compañeros he servido de masa de apoyo a partidos foráneos; ahora aquí hay un movimiento indio, yo soy un militante más.”⁴⁴⁵ De igual manera, Mario Urdininea e Isidoro Copa, que llegaron como miembros del MNTK, juraron militancia al MITKA.

443 Felipe Quispe Huanca, *op. cit.*, p. 38.

444 Entrevista a Felipe Quispe, el 23 de agosto de 2014.

445 Entrevista citada.

Se decidió que los comunarios del lugar oficiaran de autoridades del Congreso. Uno de ellos, de apellido Villanueva, ofició como presidente del evento. El primer día del Congreso, por la mañana, se eligieron a los miembros de las distintas comisiones. La Comisión Política fue la más solicitada por los asistentes; finalmente sería dirigida por Justo Canaviri Quispe. Esta comisión tuvo a su cargo la revisión de la Declaración de Principios, del Programa de Gobierno y de los Estatutos del MITKA. Según Felipe Quispe, los dos primeros documentos fueron tratados y aprobados rápidamente por la comisión, pues estaban bien redactados al ser fruto de un trabajo exhaustivo en “anteriores reuniones clandestinas”. No sucedió lo mismo con los Estatutos del MITKA, redactado por Luciano Tapia, que fue “observado por ser copia fiel del de la Confederación Sindical de Colónizadores de Bolivia, se trataba de un plagio descarado de ese ente sindical. Entonces, lo reformaron y lo han adornado con términos indianistas a la rápida y es aprobado.”⁴⁴⁶

Por una parte, esta “observación” al trabajo de Luciano Tapia prefigura el rechazo que tendría este dirigente más tarde, cuando se tratara de elegir a la directiva del MITKA; por otra parte, llama la atención que el trabajo presentado por Tapia haya sido visto como “copia fiel” de un estatuto sindical y que para subsanar tal hecho “lo reformaron y lo han adornado con términos indianistas a la rápida”. El tema de los “términos indianistas” ilustra que los indianistas entendían que para transformar la naturaleza de un documento bastaba simplemente con cambiar términos “occidentales” por palabras indígenas, lo que sí es un adorno. Si bien no disponemos del estatuto aprobado tras ser “adornado con términos indianistas”, es previsible que los cambios hechos hubieran consistido solamente en nombrar elementos de la organización con denominativos aymaras.

En la tarde del primer día, las diferentes comisiones presentaron los documentos para la aprobación de la plenaria. Tras su aproba-

446 Op. cit., p. 39.

ción, comenzaron las discusiones sobre política partidaria. Los delegados invitados del MNTK, que previamente habían renunciado a su militancia y jurado al MITKA, propusieron que se eliminara de la sigla la palabra *indio* y se la reemplazara por *nacionalista*, es decir que el Congreso se volviera un congreso de la organización a la que habían renunciado. La propuesta fue rechazada después de una enfática intervención de Matilde Colque. Recordemos que Mario Urdininea, militante del MNTK, asistió al Congreso por intermedio de Constantino Lima, y que Tapia se mostró sorprendido por ello. Al parecer, Urdininea y los miembros del MNTK que asistieron tenían cierta conciencia de superioridad y pensaban que podían imponer la sigla de su organización, pero mostrando previamente que renunciaban a ella y que se unían a las filas del MITKA. Seguramente Lima no tenía idea de los planes de Urdininea y éste último creyó ingenuamente que podría lograr que el MITKA fuera la base de MNTK. En definitiva, el partido se quedó con la sigla que caracterizaba a los indianistas (MITKA), que ya estaba arraigada y asumida.

Luego de la discusión sobre la sustitución del término indio, a sugerencia de Felipe Quispe, se decidió que el MITKA participaría en las elecciones de ese año con candidatos propios. Seguramente que entre los asistentes había muchos que tenían la misma idea y de hecho la realización de este Congreso, pocos meses antes de las elecciones, tenía que ver con el ánimo de participar en las mismas, por lo que la sugerencia de Quispe encontró buena recepción. Esa decisión inflamó el ánimo de los congresistas, pues significaba que por primera vez en Bolivia se presentaría una organización política definida como *india* en unas elecciones nacionales, lo que indudablemente sería un hecho histórico. Los participantes tenían muy claro que serían los primeros indios en organizar un partido propio y que en breve tiempo disputarían en elecciones la conducción del país a los demás partidos. Esto daría inicio a la participación indígena en la lucha política formal en Bolivia. Así se rompería la tradición

colonial, en la que los indígenas, andinos en este caso, actuaban siempre de base de apoyo político de candidatos q'aras.

Se decidió nombrar una comisión para que, una vez constituida en La Paz, procediera a hacer los trámites correspondientes para la inscripción y registro del partido, a fin de habilitarlo para terciar en las elecciones que se avecinaban. Constantino Lima propuso que esa comisión fuera encabezada por Mario Urdininea, quien aceptó entusiasta la responsabilidad. Suponemos que esta fue la intención por la que Lima había invitado a Urdininea al Congreso: para que fuera él quien se hiciera cargo de los trámites.

La idea de participar en las elecciones venideras implicaba un problema básico: elegir al candidato. Por lo general, en las diferentes organizaciones, quien lidera el partido es el candidato. Este Congreso no solo implicaba la fundación del MITKA, sino la elección de su directiva y por lo mismo del posible candidato. La parte más álgida del evento tenía que ver, por tanto, no con el sacrificio de la vaca o el “adornar con términos indianistas” el estatuto de la organización, sino con la elección de la cabeza del partido. Por eso el ambiente se tensionó cuando se eligieron a los responsables políticos del MITKA.

Aparentemente, Luciano Tapia pensaba que iba a ser aclamado en el Congreso como líder de la naciente organización política. Felipe Quispe cuenta que en el trayecto hasta Wisk'achani, cuando se dirigían al lugar en el que se realizaría el Congreso, Tapia se mostraba contento y bien dispuesto: “En el camino se compraban chicharrón de llama”,⁴⁴⁷ en un gesto, incluso, de ostentación y suficiencia pues –siempre según Quispe– no invitaba a nadie. La situación cambió cuando llegaron a la comunidad donde el evento se realizaría. Allí Tapia se dio cuenta de que entraba al terreno de Constantino Lima y de Jaime Apaza. Sin lugar a dudas, el lugar donde se realizó el Congreso tuvo influencia en los resultados de las elecciones de responsables, pues para el primer cargo no fue elegido Luciano Tapia,

447 Entrevista a Felipe Quispe, el 23 de agosto de 2014.

sino Constantino Lima. Segundo fue elegido Jaime Apaza y tercero Felipe Quispe. Este último, empero, renunciaría a la responsabilidad por no sentirse todavía preparado para un cargo directivo. Luciano sería relegado a un quinto puesto. El retorno, para él, sería en consecuencia muy diferente a la venida: “[Luciano Tapia] se enojó porque él pensaba ser jefe máximo de la organización. Entonces, de allá regresan, no hablaba, su cara totalmente demacrado, negro; no hablaba con nadie, se sentaba ahí esperando el carro, nada.”⁴⁴⁸

Luciano Tapia achaca ese resultado a maniobras de Constantino Lima, quien desde antes de la elección de dirigentes hacía intervenir en los debates a gente que no era militante del MITKA. Personas que se declaraban militantes del MNR eran impelidas a participar pues Constantino les decía: “Eres aymara y tienes el derecho de intervenir”. Según Tapia era porque eran gente del lugar y conocidos de Constantino. Tapia indica que lo grave y polémico vino cuando la elección de dirigentes:

“Luego vino el asunto de la elección de la directiva con lo que tenía que terminar el Congreso. Ahí ya fue lo polémico, lo grave. Hubo enfrentamiento ya de hecho entre mi persona y Constantino Lima. Yo no discrepaba porque quería ser el dirigente, sino por la forma cómo Constantino o hacía intervenir a gente extraña, que si bien eran del lugar –eran aymaras– no eran del partido.”⁴⁴⁹

Finalmente, la objeción de Tapia no modificó la relación de fuerzas internas y en la votación fue vencido por Constantino Lima. Contradiciendo lo relatado por Felipe Quispe, Tapia da su propia versión sobre quiénes fueron designados. Indica que Constantino Lima ocupó el cargo de jefe, Jaime Apaza en el segundo lugar, como subjefe del partido, y su persona, Luciano Tapia, en el tercer lugar, como Secretario General. También ocuparon otras carteras Julio Tumiri, Samuel Coronel y Felipe Quispe.

448 Entrevista citada.

449 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 370.

Contradiendo también la percepción que tuvo Quispe en ese Congreso, Tapia, en su libro, no hace ninguna referencia a su frustración o desengaño. Relata más bien el último almuerzo de camaradería, “una cosa bastante emotiva e interesante.” Sin embargo, es probable que la procesión haya ido por dentro.

Lo que resalta en el proceso de elección de directivos es que Lima, quien ya había “llevado” a Mario Urdininea al Congreso, hace que participen personas que no eran parte del MITKA. Esto evidencia que la organización era todavía deficiente, pues normalmente se decide expresamente quiénes pueden o no participar, pueden o no tomar la palabra, etc.; todo ello es parte de la etapa preparatoria de un congreso, pero al parecer no fue algo clarificado previamente, y Constantino Lima sacó ventaja del hecho. Es importante que el Congreso se hubiera hecho en Wisk’achani y no en Tiahuanaco o en Peñas, donde fue descuartizado Tupak Katari y donde se firmó el acta del PIAK. Al parecer, Tapia estaba confiado, hasta la ingenuidad, de que él sería electo líder del MITKA. No hizo el ejercicio básico de calcular cuál sería la correlación de fuerzas en el evento o las consecuencias que acarrearía que este se realizara en un lugar cercano al pueblo de Lima. Parece ser que simplemente esperó ser electo como máximo líder del MITKA, sin formar una estructura para ello, lo que evidencia una inocente mirada sobre la política.

Nicolás Calle recuerda que el Congreso fue el escenario donde comenzaron las fricciones entre Tapia y Lima, y que de ahí salieron ya con problemas, debido a la elección de jefe, como hemos visto. Sin embargo, la versión de Calle, sin bien concuerda con los problemas para elegir jefe, no corresponde con la versión de Quispe respecto a cómo se eligió candidato a la presidencia, versión que veremos más abajo. Estas son las palabras de Calle:

“Ahí mismo ha nacido la fricción entre Luciano y Constantino parece que era por la candidatura de que le ha elegido como jefe [a Constantino Lima] y candidato a Luciano Tapia y no estaba de acuerdo así. Y entonces le eligieron como jefe al Constantino Lima y como

candidato al Luciano Tapia y parece que hubo un desacuerdo así medio friccionados regresamos de la Ciudad de Piedra del Congreso.”⁴⁵⁰

En su autobiografía Tapia indica que no tenía ninguna ambición de ser el máximo líder y que su expectativa era más bien tener una posición clave en una organización político-militar, pues estaba convencido que el indio no podía acceder al poder simplemente por medios electorales. Por otro lado, dice haber estado siempre seguro de que con el tiempo iba a aparecer alguna persona con mayores capacidades que él y los otros dirigentes de entonces, la cual debía convertir en dirigente de la organización. Sin embargo, tales reflexiones parecen ser más sublimaciones de una derrota que convicciones profundas, pues cuando se le ofreció ser el candidato del MITKA en las elecciones siguientes, él no presentó ningún reparo político-militar ni planteó que había que esperar a alguien mejor que él para esta función:

“Al final, en los últimos momentos del Congreso fui designado como candidato a presidente para las elecciones que iban a venir. Yo no podía contradecir la decisión de un Congreso y opté por callarme, dejar que las cosas vengán como se presentaban y de acuerdo a lo que era el destino.”⁴⁵¹

De nuevo existen diferentes versiones, esta vez sobre la designación del candidato a presidente por el MITKA. Ya vimos que Nicolás Calle recuerda que fue en el Congreso donde se resolvió que Tapia fuera el candidato del MITKA. Según Felipe Quispe, el Congreso habría finalizado sin resolver quien sería el candidato a la presidencia, nombrando solamente a tres personas para que inscriban a la flamante organización política en la Corte Nacional Electoral. Esta

450 Entrevista citada.

451 En su autobiografía, Tapia indica que no solamente intentaron “infiltrarlos” los del MIR, sino otros partidos, especialmente el MNR. Recuerda a un tal Edgar Tapia, al que prestaban atención algunos militantes del MITKA, lo que para Luciano era incomprensible: “Yo no sé si obraban por interés o por ignorancia, pero así se prestaban a cooperar a ese señor que en nada tenía que ver con la liberación del indio.” p. 365.

delegación habría partido a La Paz el 27 de abril a cumplir su cometido, mientras los congresistas se aprestaban a clausurar el evento con una ch'alla y la música de grupos autóctonos.

El día 28, cuando esta delegación se encontraba caminando a pie en dirección a la localidad de Ballivián, para allí tomar un bus con rumbo a La Paz, se toparon con una persona apesadumbrada, agachada, que tenía la mirada fija en el suelo y que esperaba también transporte para regresar a La Paz. Se trata de Luciano Tapia. Cuando la delegación llegó a la ciudad de La Paz se instalaron en el Hotel Torino; Urdininea, el dueño, les cedió una sala como secretaría del MITKA, a cargo de Felipe Quispe, en su calidad de Mallku de Organización.

Después de una conferencia de prensa, en la que se anunció oficialmente el nacimiento del MITKA, y en la que sobresalieron la locuacidad de Constantino Lima y la parquedad de Luciano Tapia, empezó la campaña política. Ya se había hecho pública la formación del Movimiento Indio Tupak Katari y su intención de participar en las elecciones que se avecinaban. Una vez que ya había concluido el Congreso y la organización política se instalaba en una oficina cedida por Urdidinea, lo que correspondía era el trabajo partidario. Sin embargo, Quispe nota discrepancias que son consecuencia de la postergación de Tapia en el Congreso de la Ciudad de las Piedras: "Tapia, por su conducta e indisciplina partidaria, comienza con un ataque artero contra Lima. Así trata de desgastarle y hacerle quedar mal políticamente, no le dejaba planificar ni organizar para las próximas elecciones."⁴⁵² Al parecer Tapia, quien no pudo enfrentar y vencer a Lima en el Congreso, por su extremada inocencia política, empezó a poner trabas al trabajo de Lima, generando un ambiente tenso y que inviabilizaba la campaña electoral del partido. La forma en que Lima fue designado en su cargo fue algo que Tapia no podía asimilar y, sin poder cambiar la situación, la rivalidad por

452 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 41.

el liderazgo que persistía fue malogrando el trabajo partidario.

La situación en la que se encontraba el MITKA, al poco tiempo de haber sido fundado, era complicada a tal punto que Felipe Quispe y otros militantes veían con temor la situación. La idea de que el MITKA pudiera morir, como producto de esa rivalidad, antes de comenzar su vida política, era algo que rondaba la cabeza de los militantes del partido. Para evitar ese riesgo y luego de consultar con Constantino Lima, Felipe Quispe tomó la palabra en una reunión política del MITKA proponiendo que Luciano fuera candidato a la presidencia por el MITKA.⁴⁵³ Constantino Lima “determina con esta palabra: ‘Vamos a romper las reglas tradicionales, donde el ‘jefe’ siempre tiene que ser ‘candidato’. Sin embargo, en nuestro medio no va a pasar eso, sino va ser nuestro candidato Luciano.”⁴⁵⁴ Quispe asume el papel de mediador y Lima cede la candidatura a Tapia. La situación debió ser de tal riesgo que incluso Lima veía el peligro de que la recién formada organización política muriera, por lo que vio la candidatura de Tapia como una forma de evitar una posible división o incluso la disolución del partido.

Es innegable que la rivalidad entre Luciano Tapia y Constantino Lima marcó la vida del MITKA y fue una de las razones de su posterior fracaso. Ello nos lleva al tema de lo problemático que significa encarar una organización como el MITKA, que debe desenvolverse en un marco político contemporáneo, pero cuyas referencias ideales para ese desenvolvimiento se refieren a lo comunitario, al ayllu. Ello lleva a idealizar el comuntarismo, poniéndolo como referencia ideológica, mientras que ese principio no puede aplicarse en la vida interna de la organización.

Así como en el ayllu existe un sistema de organización que contrapone a la acumulación de poder un sistema de rotación y de cargos que democratiza la administración de esa organización social,

453 Entrevista a Felipe Quispe, el 23 de agosto de 2014.

454 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 41.

en la organización política se despliega más bien el individualismo que por lo general llega a desembocar en el caudillismo. La referencia doctrinal en el MITKA era el comunitarismo de ayllus y sus autoridades se llamaban como se designa a las autoridades máximas en este sistema: mallkus. Y no solamente eran referencias culturales, sino que existía la motivación sincera de reproducir en la organización política el tipo de organización que la mayoría de los militantes había vivido en sus propias comunidades. Pero se reveló difícil estructurar una organización india en un ambiente altamente racista, en el que los desafíos de estructuración y la necesidad funcional despedazaron por completo los ideales organizativos.

La motivación, bien intencionada e inocente a la vez, de usar como marco de referencia el ayllu, la comunidad, tuvo como resultado el fiasco, quedando el comunitarismo como un discurso vacío de contenido ante la evidencia de rencillas, enfrentamientos, enemistades políticas y artilugios demagógicos tan grandes que empequeñecían las peores actitudes de los partidos q'aras. Muchos de quienes se decían comunitaristas, eran quienes mayor personalismo demostraban en sus prácticas. Así, el comunitarismo de ayllus era solo una frase retórica en las apasionadas alocuciones de los dirigentes. La razón puede obedecer a la evidencia de que el ayllu responde a una situación social y económica determinada, que ya no era la misma en el siglo XX (y menos ahora, en el siglo XXI); sobre todo, en las ciudades del país, pues quienes vivían antes en comunidades habían adquirido mayor relación con circuitos comerciales desconocidos en sus lugares de origen. Además, especificidad social y económica del ayllu era administrada como una autonomía política, que mucho tiempo atrás había sido conculcada al indio.

Los ideólogos y activistas del naciente MITKA no pudieron sacar las conclusiones de esta constatación y se entramparon en la red misma que debían desestructurar: el esquema colonial boliviano. Ello es en cierto modo explicable. En su gran mayoría, los militantes

del MITKA eran personas que no poseían las herramientas académicas de la investigación, así que su lucha política carecía del esclarecimiento teórico. Y quién podía emprender ese trabajo, Fausto Reinaga, lejos de encaminar su reflexión al análisis de cómo explicar los principios tradicionales de la comunidad en contextos nuevos, se evadía de esa realidad mediante especulaciones cada vez más fantasistas y cósmicas. Ese vacío en un aspecto de suma importancia, fue llenado más con pasión e inventiva que con razones sólidamente estudiadas y argumentadas.

La acuidad del enfrentamiento con las fuerzas de una sociedad que negaba a estos militantes su identidad y sus derechos; el refugio que encontraban para esa difícil situación a través de una identidad entendida como solución, pero que les evitaba el arduo –e insalvable– trabajo de entender la situación concreta en términos actuales y precisos, fueron los elementos que impelieron a los miembros del MITKA a defender una ficción que en los hechos era inviable y que, finalmente, ocasionaría la desaparición de su organización política. Quienes integraban el MITKA no disponían de los recursos ni de las facilidades que eran atributo de quienes conformaban los partidos tradicionales. Así como la situación de racialización ayuda a entender por qué surgió el indianismo, también ayuda a comprender por qué enfrentó problemas que frenaron su desarrollo. La diferenciación racializada en el dominio del “capital cultural” era una ventaja de las castas dominantes, con la que los indianistas no podían contar o solo podían hacerlo de manera excesivamente limitada. Su existencia no hacía más que expresar las limitaciones sociales que imponía un orden racializado. Los indianistas eran la expresión de la voluntad política surgida entre los indios y a la vez constituían una denuncia de las condicionantes socio-históricas que se hacían carne en ellos, y que convertía su ideal de organización social en una manera de expresión de esas limitaciones.

Para administrar esta fatal fortuna (resultado no de las predicciones de las vísceras de un rumiante sacrificado, sino de la insuficien-

cia teórica y práctica de quienes asumían tan importante responsabilidad política), tampoco les fue de ayuda el pensamiento de Fausto Reinaga, más propio para despertar conciencias que para encaminarlas hacia la gestión de lo que esas conciencias así estimuladas podían lograr como conquistas políticas: Para mal de males, Fausto Reinaga entraba ya de lleno en el amautismo, corriente que lejos de solucionar los problemas, los confundía y empeoraba aún más, al alejar el tema del indio de la realidad local concreta y situarlo en el plano etéreo de la conciencia mundial.

El antagonismo personalista fue muy agudo en el MITKA, de la misma manera como lo fue después en las otras organizaciones indias, el MRTK y todas aquellas que surgirían después, fueran estas de inspiración indianista o katarista. El antagonismo, además, no se originó ni agotó en los episodios de designación de autoridades y de candidatos. Felipe Quispe señala: “Yo recuerdo que una vez allá en la casa de mi suegro se agarran casi al revólver, entonces el árbitro era Jaime Apaza; quitó su revólver a Luciano porque se matan ahí. Luciano y Constantino eran enemigos no ideológicos sino personal[es].”⁴⁵⁵ La situación que se había dado entre Lima y Tapia después del Congreso fundacional del MITKA degeneró en un asunto personal, en el que la antipatía se transformó en rencor mutuo.

Ese agudo conflicto interno era camuflado al exterior del MITKA por los principios comunitaristas que decía encarnar, lo que hacía que quienes apoyaban al MITKA solo estuviesen atentos al discurso y no pensarán si éste era coherente con la práctica interna de la organización. El MITKA logró crear una imagen positiva hacia afuera, de la que ese comunitarismo era el rasgo más sobresaliente y “más indio”, por lo que su autenticidad como organización india era aceptado por quienes lo apoyaban desde el exterior, que la atribuían a su naturaleza comunitaria. Eso sucede incluso en la actualidad con las organizaciones indígenas que existen.

455 Entrevista con Felipe Quispe, realizada el 23 de agosto de 2014.

Quienes eran particularmente vulnerables a esta ofuscación era los que apoyaban al MITKA en el exterior del país. El fortalecimiento del MITKA dependía, como es lógico, de la obtención de recursos materiales. Sin embargo, quienes podían suministrar esa asistencia material –los organismos financieros, sobre todo los de Europa– para esa época tenían claro que su apoyo no debía llegar al MITKA, sino más bien a quienes le podían hacer contrapeso. El partido surgido del Congreso en la Ciudad de las Piedras no tenía ni la más remota idea de las características y condiciones que tenía el apoyo internacional que buscaba. Por eso, el MITKA solicitaba ayuda internacional, mientras que en sus documentos y declaraciones públicas hacía todo para cerrar esas puertas. Por un lado descalificaba cualquier tipo de apoyo que viniera de afuera del mundo indígena, de los “blancos” (europeos o gringos), y por otro lado buscaba obtener ayuda para la organización. No había coherencia y lo que evidencia la deficiente organización del partido. Esta desubicación será perceptible en los resultados del primer viaje de Luciano Tapia a Europa, que relataremos posteriormente.

Habíamos comentado el trabajo internacional de Constantino Lima. Fruto de esta actividad se había estructurado una sólida red de que estaban dirigidos por refugiados políticos indígenas de diversos países. La resonancia del discurso de Constantino era tal, que incluso indígenas de otros países se sentían motivados y representados por su posición ideológica, y hacían girar las actividades de sus organizaciones para que se adecuara al acontecer del MITKA en Bolivia. Los indígenas de otros países de América, que habían militado en organizaciones de izquierda, veían en Lima y en el MITKA la opción política que debía ser impulsada y por la que había que luchar desde donde se estuviera y como se pudiera. Todas esas personas y organizaciones tenían, sin embargo, una idea desmesurada de lo que era el MITKA y por ello eran fácilmente seducidos por los discursos de Lima. La radicalidad de Constantino Lima creaba la ilusión de una organización bien estructurada y en pleno

desarrollo, pero agobiada por el ataque del conjunto de la sociedad boliviana, y por su aislamiento respecto de las organizaciones y ONG internacionales que, en definitiva, buscaban destruirla. Los pequeños grupos de solidaridad vieron como un deber ayudar al MITKA, pues su situación era desfavorable en Bolivia, pero no tenían idea de los problemas internos en ese movimiento. Así, la forma en que Lima presentaba al MITKA, como aquello que omitía, encubría las deficiencias internas. Todo era reducido exclusivamente a la denuncia del acoso interno y externo.

Influidos por la percepción que logró formar Lima respecto al MITKA y su situación, estos grupos de apoyo radicalizaban su discurso y su accionar frente a las organizaciones políticas de refugiados no indígenas en Europa y frente a las organizaciones e instituciones que en ese continente tenían algo que ver con la actividad social y política en Bolivia, atribuyéndoles responsabilidad mayor en los contratiempos en que se debatía la organización india. En ese convencimiento estos grupos desarrollaron actividades que, si bien pretendían despertar la solidaridad internacional a la causa del MITKA, en la práctica lograban el resultado contrario, como veremos más adelante con lo sucedido en el Cuarto Tribunal Russell en 1980. Se generaba así una retroalimentación que, en definitiva, confinaba aún más al MITKA en las deficiencias que justamente hubiese sido sano y oportuno ayudar a corregir. De esta manera, paradójicamente, el MITKA fue cerrando puertas al realizar intentos por abrirlas.

El contacto de estas organizaciones –los pequeños comités de exilados indígenas– con el MITKA se daba a través de Constantino Lima, quien, quizás para no desestabilizar los mitos establecidos, era cauto al hablar de los conflictos internos de la organización. El poner de relieve los problemas del MITKA hubiera erosionado su imagen como líder y le hubiera hecho perder mucho de la simpatía que había ganado entre los indígenas refugiados en Europa. Ello implica que tenía más una preocupación por su prestigio que por la

suerte de la organización política o que concebía que su suerte personal era la suerte del partido.

Cuando llegó a Europa la noticia de la participación en las elecciones de 1978 de un candidato indígena por el MITKA, poco después de formarse oficialmente el movimiento, la emoción solidaria de esas organizaciones llegó a su extremo. Fue un momento de mucho regocijo y de emoción, pues se veía, desde la distancia, la emergencia de la primera organización política india en Bolivia presta a terciar en las elecciones nacionales para disputar la presidencia. La coordinación europea de esos pequeños comités de apoyo abarcaba en esos años Francia, Bélgica y Alemania, teniendo al primero de estos países como su centro irradiador. Para sensibilizar a la opinión pública sobre las luchas indias, el 12 de octubre de cada año se realizaba una jornada internacional de carácter público, en la que se invitaba a delegados y representantes de organizaciones indias. Para la actividad de 1979 se decidió invitar, entre otros líderes del continente, al candidato a la presidencia por el MITKA, Luciano Tapia, al acto principal que tendría lugar en Bruselas, Bélgica, y a otro secundario en el Centro Pompidou de París, Francia. La idea era poder tener presente al primer candidato indio a la presidencia en Bolivia y así oír de viva voz las palabras y experiencias de la lucha que había emprendido el MITKA.

Grande fue la sorpresa de los organizadores cuando la respuesta de Constantino Lima fue evasiva, proponiendo que viaje él u otro delegado del MITKA, pero sin dar razones sobre la imposibilidad del viaje de Luciano Tapia. Por alguna razón, desconocida para quienes invitaban, Lima quería evitar el viaje de Tapia. Finalmente, por insistencia de esos comités, se decidió en La Paz el viaje de Luciano. Los organizadores del 12 de octubre en Europa estaban lejos de imaginar la serie de acontecimientos que originaría su invitación solidaria, pues el caso era que en Bolivia el antagonismo Lima-Tapia había alcanzado el paroxismo.

Unos días después de arribado Tapia a París, se presentó sorpresivamente Constantino Lima en la casa en que el primero estaba

alojado. Lima increpó duramente a Tapia, llegando casi a enfrentarse ambos a golpes. Lo violento e inusitado de la reacción de ambos personajes sorprendió a los exilados en Europa, quienes jamás hubiesen esperado esa bochornosa reacción de sus míticos dirigentes. La decepción fue también de parte de Luciano: “El resultado de esa sorpresiva aparición de Constantino en París, fue que yo lo tomé muy mal a [Pedro] Portugal por cuanto, estando en su domicilio, bajo su amparo se podría decir, permitió que Constantino me atropellara, porque en esa ocasión él se presentó prepotente como nunca jamás lo hizo.”⁴⁵⁶

Sin que Luciano Tapia ni quienes lo invitaron estén al corriente, otro grupo de aymaras residentes en Europa y más al tanto de las contradicciones internas del MITKA por la relación familiar que tenían con dirigentes de esa organización, habían organizado otra gira para Constantino Lima, ocasionando el vergonzoso incidente. La intensidad del hecho obedecía fundamentalmente al mito que se tenía de Europa en ese entonces. Si bien el discurso era antioccidental y antieuropeo, en el fondo había una dependencia anímica y material respecto a aquello que se declaraba odiar. De la misma manera que hicimos notar que Fausto Reinaga, quien escribía libros en los que denostaba a Europa, esperaba al mismo tiempo el reconocimiento de esa cultura y sociedad, el MITKA tenía ideas más que inocentes sobre lo que era Europa. Se pensaba que, casi mágicamente, cualquier dirigente que visitaba ese continente regresaba cargado de dinero, fruto de una misteriosa red de financiamientos cuyos mecanismos no se conocían, pero sí se imaginaban.

Que el desconocimiento de la forma en que funcionaban los financiamientos para apoyos era algo generado por la postración colonial del indio, resulta evidente. Pero es también cierto que el acceso a ese conocimiento estaba obstaculizado por los mismos mitos que el MITKA se había forjado sobre los financiadores euro-

456 Op. cit., p. 35.

peos. Se comprende, entonces, que parte de la fuerza y prestigio de Constantino Lima radicaba en que él poseía “contactos” en la lejana y desconocida Europa. Ello le ocasionaba también problemas, como las sospechas de que recibiera dinero del cual no rendía cuantas a la organización. Pero esa contrariedad era, después de todo, insignificante respecto al poder simbólico que le brindaba el hecho de conocer y tener relaciones con Europa. Es posible, entonces, que el riesgo de perder ese monopolio, con las consecuencias políticas que ello acarrearía, haya provocado el enfrentamiento europeo de Lima con Tapia. Constantino Lima no estaba dispuesto a compartir “sus contactos” con el indio que era su rival en el MITKA, por lo que hizo lo posible para evitar que Tapia fuera a Europa y al no poder conseguir tal objetivo buscó la forma de llegar él también hasta el “Viejo Mundo”.

Es con ese panorama, al mismo tiempo exaltante si consideramos la emoción e importancia del Congreso en la Ciudad de las Piedras y deprimente si valoramos las tremendas deficiencia y fallas internas, que el MITKA se apresta a intervenir en las elecciones de 1978.

Una vez resuelto el tema de quién sería el candidato para la presidencia, había que resolver el de candidato a la vicepresidencia. Siendo jefe y habiendo cedido la candidatura a la presidencia a Luciano tapia, Constantino Lima en la Convención del 9 de junio de 1978 rechazó postular a la vicepresidencia, considerando que ello, seguramente, sería un deshonor y una humillación. Finalmente “convencen” a Isidoro Copa, quechua, abogado de profesión y hasta ese momento Mallku de prensa y propaganda del MITKA, para presentarse como candidato a vicepresidente. Con el binomio Tapia-Copa, el MITKA se encamina a la primera contienda electoral de su historia.



Una imagen de los participantes en el Congreso de la Ciudad de las Piedras. Agarrando la wiphala, Constantino Lima. Es una wiphala a franjas; también se enarboló en esa ocasión la wiphala ajedrezada.
Foto: Nicolás Calle



Participantes en el Congreso de la Ciudad de las Piedras. En la esquina derecha de la foto se ve el cuadro de Tupaj Katari que fue emblemático de este grupo político.
Foto: Nicolás Calle.

Quinta parte

15. LAS ELECCIONES DE 1978

Después de 18 años de gobiernos militares, el 9 de julio de 1978 se realizaron elecciones nacionales. En ellas ganó el candidato oficialista, Juan Pereda Asbún. Sin embargo, se produjo, como ya dijimos, un intenso rechazo a esos resultados, que se atribuyó a un fraude electoral. La conmoción producida en el país por ese dudoso proceso electoral y las presiones internacionales que se desarrollaron para revisar sus resultados obligaron a anular las elecciones. Sin embargo, no habría retorno alguno a la democracia: Hugo Banzer Suárez continuaría como presidente y el 21 de julio de 1978, Juan Pereda daría un golpe de Estado y lo destituiría.

Nadie pudo prever esos acontecimientos, pues la campaña electoral fue la actividad principal de los frentes y partidos políticos. El MITKA se aprestaba a presentarse por primera vez en una contienda electoral. La comisión encargada en el Congreso de la Ciudad de las Piedras para realizar los trámites de registro en la Corte Nacional Electoral, descubrió que esos procedimientos no eran nada fáciles. Se requería cumplir varios requisitos, como presentar una declaración de principios, un plan de gobierno y realizar una convención nacional para elegir a los candidatos. El MITKA era una organización en la que sobrae mística pero faltaba experiencia y recursos materiales; trató apresuradamente de cumplir con los requisitos para ser habilitado como organización política. El Congreso fundacional fue el inicio del reto electoral y fue parte del gran interés por participar en las elec-

ciones; sin embargo, apenas era un inicio y quienes habían dado ese paso inicial desconocían casi completamente la hermenéutica de la práctica partidaria y de los enfrentamientos electorales.

En efecto, la forma en que se llevó adelante el Congreso, quienes podían usar la palabra o quien estaba autorizado para dar la palabra, entre otros elementos, mostraban un grupo con gran entusiasmo, pero con poca claridad en el ámbito de la práctica política real. Se trataba de un grupo que estaba haciendo sus primeras armas en política y lo hacía del modo más autónomo posible. En tales circunstancias, no debe extrañar que pronto se hubiera expresado la inmadurez de esta organización. Los casi novatos no podían sino cometer errores, puesto que buscaban no tener relación y menos estar bajo la tutela de algún partido o grupo q'ara, los únicos que tenían experiencia acumulada familiarmente en estas lides. Los miembros del MITKA no tenían experiencia política previa, salvo en los escalones más bajos de algunos partidos de izquierda. El poder no era patrimonio familiar suyo, como ocurría con los dirigentes políticos criollos. Por ello, no les quedaba más que aprender equivocándose.

Su inmadurez como organización se notaba, especialmente, en su relación con la prensa. Siendo fundamental el espacio mediático en la disputa política, los indianistas estaban en gran desventaja. No existía una comprensión cabal del papel de los medios de comunicación en la lucha político-electoral ni había en el MITKA personas encargadas del relacionamiento con la prensa. Los medio de comunicación no se comprendían en su dimensión política y la cobertura mediática no era percibida como “visibilización” del partido; por lo mismo no se entendía la necesidad de que hubieran personas encargadas de trabajar en este ámbito. Ello hizo que se desperdiciara un importante recurso de información y comunicación para llegar a la población y conquistar su adhesión a los postulados mitkistas. Peor todavía, una organización a la defensiva por el ambiente hostil de la racialización discriminatoria que existía, no se dio cuenta de que –por ello mismo– la insurgencia de un partido de los discriminados era una noticia que

bien tratada podía convertirse en un factor propicio para su causa. Si bien tenían claro que estaban rompiendo con la tradición de que el indio solo fuera elector y que con el MITKA se iniciaba una lucha política histórica, no pudieron ver la forma de canalizar esto a través de los medios, y de sacar ventaja de esta situación.

Las fallas y deficiencias internas, así como la justificación teórica que dirigía su accionar (el indio siempre a la defensiva ante la agresión q'ara) hizo que el MITKA confundiera la curiosidad periodística con el hostigamiento político. El reconocimiento de la subordinación política y del racismo, no clarificados plenamente, los llevó a actitudes de victimización, a partir de las cuales vieron cualquier acercamiento de la prensa como un acoso racista. De esta manera, los activistas indios giraban en torno a la prensa y no al revés, como hubiese sido políticamente conveniente. Por otro lado, es cierto que la prensa hizo aproximaciones toscas, racistas y peyorativas a los indios y sus organizaciones⁴⁵⁷, pero es difícil determinar si ello fue resultado del mal contacto entre los medios y ese movimiento político o si expresaban una posición a priori del medio o de los periodistas, aunque esto último quizá puede darse por sentado, dado el carácter brutalmente racista de la sociedad boliviana en aquellos años.

Sobre la dificultad del relacionamiento con la prensa, Luciano Tapia escribe:

“En esa época había también que satisfacer las expectativas de la prensa nacional. Eso era medio grave porque aunque habían periodistas honestos que comprendían nuestra situación y se daban cuenta que nosotros estábamos naciendo recién, como se podría decir, aprendiendo a gatear, había también otros periodistas de mala fe que venían a hacernos preguntas capciosas y nos ponían en una

457 El año siguiente, 1979, el editorial del periódico *Ultima Hora* del jueves 3 de diciembre, refiriéndose a la movilización campesina que amenazaba cercar a la ciudad de La Paz, atribuía esa actitud a un revanchismo racista: “Pero por lo dicho hasta ahora es que el arbitrario régimen colonial echó entonces en el alma campesina el germen de un sentimiento de revancha que, a lo largo de los siglos, fue madurando hasta hacerse socialmente explosivo a los menores estímulos. Lo grave es que ese sentimiento se fue cargando de un componente socialmente peligroso, el racismo indígena.” Es de resaltar que sólo es visible el “revanchismo” y el “racismo indígena”, mientras se invisibiliza el racismo que padecen los indígenas.

situación difícil. Había periodistas, o gente con título de periodistas, que venía a hacernos un trabajo de descrédito a favor de otras organizaciones políticas. En eso nosotros no éramos experimentados, no conocíamos a la gente de prensa, y a cualquiera que decía que era de la prensa no había más remedio que creerle.”⁴⁵⁸

Por supuesto que un grupo político integrado por individuos pertenecientes a familias y grupos que tuvieran trayectoria en la lucha política y en la conducción estatal (casi de forma hereditaria) en distintos niveles, no cometería los errores que cometió el MITKA.

En lo que se refiere a la declaración de principios y al plan de gobierno, es probable que en el Congreso de la Ciudad de Piedra se hubiera aprobado estos documentos. Pero parece cierto que ellos no fueron admitidos por la Corte Nacional Electoral, seguramente porque, a criterio de esa entidad, no satisfacían los criterios formales y de contenido que eran exigidos. Ello hace que en esos momentos se produzca una profusión de manifiestos del MITKA. Así, al lado de los documentos oficiales, se escribían documentos titulados “manifiesto”, que más que expresar la postura del movimiento eran declaraciones sobre lo que los autores creían debía ser la organización, sin que esas ideas hubieran pasado necesariamente por una discusión partidaria. Estos manifiestos prueban que aún no había principios compartidos por toda la militancia, pues cada uno de estos documentos refleja una sensibilidad particular. Muestra también el relajamiento orgánico, producto de un aparato político que recién estaba en proceso de construcción y en el que pesaba más la voluntad entusiasta que la ejecución fría del trabajo partidario.

De los manifiestos que en aquel entonces se publicaron analizaremos dos ellos. El primero titula “Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari ‘MITKA’” y el segundo “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari-MITKA”. El primero porque nos parece sintetiza, de

458 Felipe Quispe, *El indio en escena*, págs. 34, 35.

manera clara y sistemática, los principales postulados políticos del MITKA; y el segundo, porque es el documento oficial de esa organización en el periodo electoral que nos ocupa.

Previamente, es interesante constatar la diferencia en el título de la organización en ambos documentos. El uno escribe Tupak con “k” y el otro Tupaj, con “j”. Podría parecer un simple caso de disfunción ortográfica, lo cual en sí también sería significativo, al constatar la ausencia de una normalización de nombre de la organización y de ahí certificar la fragilidad de la organización política. Pero el asunto nos parece que denota algo más que eso.

Si observamos los documentos de 1960 hasta la fecha, vemos que en una primera instancia el nombre del héroe aymara se escribía de preferencia Tupac, es decir con “c” final. Después se escribiría con “j” o con “k” final. Es posible que el paso de la “c” final a las otras consonantes significara una mayor afirmación étnica, pues el fonema *c* no existe en aymara y quechua, y sí los fonemas *j* y *k*. Se dejaría de utilizar la *c* al final, pues daría a la pronunciación del nombre del héroe un sentido castellano que, justamente, la causa indianista busca evitar en el campo reivindicativo político. Eso no sucede con los fonemas *j* y *k*, que tienen uso en aymara y quechua. Sin embargo, la pronunciación de ambas es diferente, siendo la *j* más suave y la *k* más dura (la *j* es fricativa y la *k* oclusiva). ¿Indicaría el uso preferencial de la *j* o de la *k* una diferencia en la orientación ideológica y política, posiciones más o menos suaves o más o menos radicales? Algunas constataciones nos inducen a pensar que puede existir alguna relación entre el uso de esos fonemas y la orientación doctrinal de quienes los utilizan. Así, el MRTK usó con preferencia “Tupaj”, mientras que los más importantes dirigentes del MITKA – Constantino Lima, Luciano Tapia y Felipe Quispe– emplearon generalmente “Tupak”.

El primer documento que comentaremos, el “Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari ‘MITKA’”, es un texto mimeografiado de 13 páginas que consta de dos partes: la primera, el manifiesto propiamente dicho (12 páginas) y la segunda, la “Declaración de

principios del Movimiento Indio Tupak Katari ‘MITKA’”, de una sola página. La parte introductoria del primer documento indica:

“El Movimiento Indio Tupak Katari, “MITKA”, al plantear su lucha anti-occidentalista y anti-colonial-imperialista, lo hace por encima de consideraciones puramente sentimentales y sectarias; más bien, lo hace con un examen analítico de toda la problemática nacional, pero, como organización política de esencia y presencia ‘india’, establece definitivamente que, su fuerza de sustentación y gravitación, son las masas autóctonas, el GRAN PUEBLO INDIO, los trabajadores mineros, constructores, fabriles, etc., etc.; quienes estos últimos, conservando su estrato racial indio, socialmente son mestizos como consecuencia de las estructuras y la influencia de la alienante cultura occidental.”⁴⁵⁹

Se presenta, por tanto, un “examen analítico de la problemática nacional” que define a su antioccidentalismo no como una postura sentimental o sectaria, sino como parte de su definición anticolonialista y antiimperialista. Es pues una posición radicalmente distinta al posterior antioccidentalismo amáutico o pachamamista que privilegiaría una supuesta esencialidad de pensamiento indio contrapuesto a otro definido como occidental.

Es importante también la definición de la fuerza sustentadora del MITKA en el “Gran Pueblo Indio”, compuesto esencialmente de trabajadores, pero que no excluye (lo veremos en seguida) a la clase media. En ese párrafo, el documento resuelve la angustia que persigue a varios indianistas respecto al mestizaje, al identificarlo como una construcción sociológica que sirve para definir a quienes teniendo sustrato racializado, y por tanto indio, están inmersos en una situación social influida por la alienante cultura occidental. Se evidencia la identificación de un elemento común entre “los trabajadores mineros, constructores, fabriles, etc., etc.”: el “estrato racial”; pero la diferencia está en que “socialmente son mestizos” por el influjo de lo que consideran

459 “Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari ‘MITKA’”, Kollasuyu Marka, 1978, p. 1. Se puede consultar ese documento en el Anexo I del presente trabajo.

“alienante cultura occidental”. Resalta que en esta lectura se problematice el tema de la identidad y la cultura en su sentido político.

Respecto a la clase media, el documento indica:

“La clase media, especialmente la empobrecida, ahogada en un medio ambiente sin perspectivas, traducido en el empleo público que desfila en todas las demostraciones de apoyo para todos los gobiernos de diferentes cortes ideológicos, para su propio bien, no tiene otra alternativa que ser aliado de la Revolución India, sin descartarse que con una toma de conciencia nacional histórica, puede contribuir a la gran lucha de reivindicación y liberación nacional [subrayado en el original].”⁴⁶⁰

Se trata, en esencia, de un proyecto descolonizador y de construcción de una identidad nacional que puede albergar a todos los sectores sociales, en base del liderazgo político del sujeto indio. Se perfila las aspiraciones hegemónicas de un proyecto indio que articule a los demás. Es decir, que se reconoce que el sujeto racializado es quien debe ser el articulador y que solo articulando a los demás puede hacer viable su proyecto.

El documento analiza, a continuación, a los diferentes estratos sociales, empezando por el que tiene “mayor relación con la realidad histórica, socio-económica y política”: el indio campesino.

El documento afirma que el indio es en sí mismo la raíz y el tronco histórico de la “nacionalidad boliviana” y que “el indio es un ciudadano sin derechos reales.”⁴⁶¹ La causa de ello es la pirámide propia a toda situación colonial:

“El indio, siempre ha sido el gobernado, pero nunca el gobernante; el soldado, el asistente doméstico, pero no el oficial; la base militante de los partidos políticos, pero no los dirigentes; la sumisa grey de las iglesias cristianas, pero no el sacerdote; el ignorante, el atrasado, pero no el técnico o el académico; el juzgado, pero no el juez; el

460 Documento citado, p. 1.

461 Documento citado, p. 1.

permanente tributario y constructor de la riqueza nacional, pero no el hacendista; el patriota anónimo, pero nunca el héroe de las glorias patrias...”⁴⁶²

La situación que vive el indio es vista en las limitaciones sociales que impone su condición histórica. Por lo mismo, se resalta qué es lo que puede y no puede ser o hacer el indio. La descripción es básicamente una referencia a las diferencias que estableció la colonización y que siguen funcionando a pesar de la “Revolución Nacional” y la modernización estatal. Esta realidad lleva a convertir en mendigo y extranjero a quien es dueño de su propia patria “ancestral”. La respuesta lógica, en consecuencia, una descolonización que permita al indio no ser más un mendigo (dimensión económica) y que lo reconvierta nuevamente en ciudadano de su patria (dimensión política), a través de la necesidad de llegar a ser gobierno.

El documento detalla los mecanismo del sistema “feudal esclavista” que sojuzga al indio. Demuestra la iniquidad de un orden que posterga en la miseria al productor campesino y alerta (antes de que eso sea común en Bolivia) sobre el hecho de que, amparados en esa mecánica infernal, los ganaderos de Beni, Pando y Santa Cruz están eliminado físicamente a los campesino autóctonos de estos departamentos.

El documento es claro respecto al Pacto Militar-Campesino de entonces, excluyendo los permanentes intentos de Fausto Reinaga por orientar al movimiento indio hacia una colaboración con los militares (idea que germina en Reinaga en 1970, pero que la desarrolla abiertamente en sus libros solo a partir de 1980):

“El ficticio pacto [militar-campesino] se traduce en una nueva forma de chantaje y explotación política del indio campesino. Con este instrumento, los gobiernos Banzer-Pereda, solo comparables al melgarejismo, han encubierto todos sus desaciertos políticos y métodos brutales, como la devaluación de la moneda, subida o elevación de

462 Documento citado, p. 1, 2.

los precios de artículos de primera necesidad (que desemboca en la Masacre de Tolata), la encarcelación, persecución y tortura de los verdaderos dirigentes representativos...”⁴⁶³

El documento también hace referencia a los planes de esterilización de mujeres indígenas y al proyecto de inmigración blanca de Rhodesia, África del Sur, Namibia y El Salvador como proyectos de “exterminio racial”. Es decir, apunta a problemáticas muy específicas, planteando un posicionamiento claro sobre ellas.

Sobre los trabajadores mineros, el documento recalca que ese sector procede de los mit’ayus de la Colonia, representando así una realidad neocolonial, dice que ellos son “masacrados por los gendarmes incondicionales de la antipatria.”⁴⁶⁴ La condición minera es entendida por la forma en que la colonización ha determinado que el indio sea la fuerza de trabajo usada para extraer los minerales. Es decir, se cree que los roles económicos están condicionadas por la racialización. El uso del concepto “antipatria”, utilizado sobre todo por los teóricos de la “Revolución Nacional”, muestra que el indianismo se presenta como reacción a las tareas incumplidas por el 9 de abril, y el Estado que posteriormente se erigió como su continuidad para culminar esa tarea histórica pendiente.

El proyecto del MNR, como indicábamos en otro capítulo, fracasó en cuanto a constituir una nación integrada, exacerbando la racialización del poder a través del mito del mestizaje. En ese marco, el fracaso de la nacionalización de las minas y de la reforma agraria (dos de las reformas “estrella” del MNR) solamente tiene pleno sentido si se las comprende como constituyentes de la “frustración nacional para el pueblo”:

“A más de 25 años de la nacionalización de las minas nos planteamos la interrogante. A quiénes ha beneficiado la nacionalización de

463 Documento citado, p. 4.

464 Documento citado, p. 5.

las minas? Qué frutos ha dado la Reforma Agraria? Hecho el balance, el saldo solo se traduce en otra frustración nacional para el pueblo; las minas siguen beneficiando a los barones del estaño a través de indemnizaciones serviles y claudicantes, y por ende al capitalismo internacional.

“Los frutos de la Reforma Agraria, solo es la demagogia, el campesinado autóctono sigue viviendo marginado y aplastado, solo se ha aprovechado de ella la nueva casta de la burguesía agraria. La Reforma Agraria, no ha aportado ninguna tecnología ni apoyo económico financiero planificado y racional para impulsar la industria agropecuaria nacional.”⁴⁶⁵

Según el Manifiesto, la situación de los trabajadores fabriles da cuenta de la incapacidad financiera e industrial de la nueva clase que el MNR ha encaramado en el poder. Los constructores obreros constituyen “el prototipo del proletariado de la sociedad capitalista en una realidad neo-colonial” por su situación flotante entre el campo y la ciudad, el trato discriminatorio que sufren en las ciudades y el conflicto cultural que sufren al verse confrontados sus valores ancestrales y los de los centros urbanos. A los trabajadores en educación, urbanos y rurales, en especial a aquellos que “viven y comparten los sufrimientos del pueblo, [les corresponde] ser el apóstol de la nueva conciencia nacional.”⁴⁶⁶

Tenemos, en consecuencia, un documento político que busca la coordinación de todos los sectores sociales para aglutinarlos en un solo frente conducido por el MITKA. El indio organizado en el MITKA es entendido como aquel que puede articular a otros sectores, lo que evidencia claridad y agudeza política, aunque estas sean elementales. Es un documento de agudeza táctica que el MITKA no logrará reproducir en ninguna de las otras coyunturas en que todavía estará vigente.

465 Documento citado, p. 6.

466 Documento citado, p. 8.

Para este intento de aglutinamiento se cita también a las Fuerzas Armadas, no como el eje de una alianza militar-campesina o “pacto militar-indio”, como pensaba Reinaga, sino como un elemento importante que para cumplir su función histórica debía estar subordinada a “la augusta soberanía del pueblo, su único señor”. La referencia a las Fuerzas Armadas muestra también un análisis de la realidad que busca integrar los elementos y componentes clásicos de la bolivianidad en provecho de un proyecto innovador que, a su vez, está destinado a superarlo. No existen en ese documento los dislates de un chauvinismo indio, de un antibolivianismo primario que serán posteriormente característica de un MITKA en estado de desintegración y de los grupos indios minoritarios y radicales (como recurso para encubrir sus incapacidades) que surgirán de ese cuerpo descompuesto:

“La institución armada, al igual que el pueblo, arrastra ante la historia su pesada cruz de dominación imperialista, a lo largo de su existencia no puede producir un estratega militar de los quilates de Andrés de Santa Cruz, no puede ofrecer como ejemplo uno siquiera como ejemplo de la talla de Eduardo Abaroa, uno solo que hubiera recogido la charretera en el campo de batalla con la constancia y heroísmo de un corneta MAMANI (...)

“Ante la experiencia de regímenes militares obsoletos, dentro de la lucha de reivindicación nacional, cabe al PUEBLO INDIO liberar y rescatar prioritariamente a la Institución Armada, ya que es principal víctima e instrumento de dominación imperialista y discriminación, cuyo ejemplo es la victimación de un grupo de conscriptos indios en el centro minero de Catavi; reorientarlo al sitio que le corresponde en la conciencia del pueblo y el todo de nuestra bendita Pacha Mama, dándole nuevas formas estructurarles y un depurado espíritu de patriotismo, honor militar, constancia y subordinación ante la augusta soberanía del pueblo, su único señor.”⁴⁶⁷

467 Documento citado, p. 9.

Esta primera parte del documento finaliza con un “Mensaje” en el cual se afirma que “ante un presente sin futuro” y “frente a la dominación del colonial-imperialismo”, el MITKA sostiene que, “la reivindicación racial (cultural) y socioeconómica, son banderas de lucha, que necesariamente se complementan y forman el instrumento objetivo de liberación y reivindicación nacional”; que, la simple reivindicación de clase debilita la lucha india encerrándola en esquemas “foráneos”; que, el triunfo sobre las fuerzas coloniales reaccionarias será posible por una lucha nacional, basada en la reivindicación racial y socio-económica y asentada en su realidad neo-colonial y sus valores ancestrales; que las reservas humanas y las riquezas naturales, una vez liberadas, serán factor de la real independencia económica, social y política; que, ello constituirá el socialismo ancestral, “el verdadero comunitarismo humanista del pueblo de poncho y lluch’u.”⁴⁶⁸

En este documento se destaca la lectura de lo que allí se considera racial y socioeconómico. Se ve un esfuerzo por entender esas dos dimensiones. Se va más allá de la lectura campesinista y considerando para ello el aspecto “racial”. Ideas estas que fueron formuladas con mucha lucidez, pero que no fueron desarrolladas posteriormente.

La segunda parte de ese documento lo constituye la declaración de principios. El documento empieza enfatizando que “el INDIO no es simplemente una ‘clase social’”, lo que ya había sido delineado en la primera parte. El indio es “raíz y tronco histórico de la nacionalidad boliviana, es una historia milenaria oculta por Occidente, una cultura humanista y comunitaria silenciada, un pueblo truncado en su realización humana, una gran Nación disgregada, un derecho nacional conculcado por la opresión racial.”⁴⁶⁹

El elemento de la “opresión racial” y lo nacional sobresale, pues es a partir de ello que se explica la situación colonial persistente. Pero,

468 Documento citado, págs. 11, 12.

469 Documento citado, p. 13.

además, se reitera la idea de “comunitarismo”, algo que ya se señalaba en la primera parte. Como ya se dijo, los indianistas fueron quienes posicionaron y plantearon este tema; sin embargo, ellos no eran precisamente comunitarios. Se trata más bien de un ideal inspirado en algunos rasgos de la vida rural del indio. Siendo que cualquier afirmación política busca marcar diferencias con los contendores, lo comunitario así como otros aspectos culturales y simbólicos serán más bien usados como indicadores de diferencia política.

El documento concluye con el detalle de los principios fundamentales del MITKA, que transcribimos íntegramente:

- “1. La persona humana, sea cual fuere su raza y condición, es lo primero y fundamental dentro de la creación de la naturaleza.
2. La sociedad humanista y comunitaria, es la razón del individuo y del Estado.
3. El derecho a la vida, la libertad, la justicia, el trabajo, la felicidad, son atributos inalienables y sagrados de la persona.
4. El Ama Sua, Ama Llulla, Ama Kella, son principios morales filosóficos de organización social y perfección humana.”⁴⁷⁰

Si bien los indianistas hacían énfasis en el “sometimiento racial”, en el punto 1 se evidencia que se entiende a la persona humana, sin importar “su raza y condición” como lo primero y fundamental, lo que parece estar inspirado en ideales liberales. Pero, además, en el punto 2 se plantea la idea de “sociedad humanista y comunitaria” como razón del individuo y del Estado. Pareciera que se trata de pensar al Estado, al individuo y a la comunidad política, relacionando esta última a lo que se percibe como propio del indio. Pero también parece tener que ver con un ideal que apunta a que no haya gente segregada en la práctica para conducir al país. Remarcar lo comunitario parece una forma de decir: “nosotros no gobernarnos como ustedes que lo han hecho, solo en familia”. No está demás

470 Documento citado, p. 13.

recalcar que se pone énfasis en la persona humana como “lo primero y fundamental dentro de la creación de la naturaleza”, lo que muestra la distancia del pensamiento político indianista histórico con las actuales poses pachamamistas que colocan al ser humano como un componentes más de la naturaleza; además, como el menos importante. El punto 4 termina con las ya muy conocidas frases: Ama Sua, Ama Llulla, Ama Kella, rasgos particulares y propios que ya formaba parte de los documentos indianistas, desde el PAN.

El segundo documento que consideramos importante analizar, es “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari-MITKA”. Luciano Tapia se refiere así a ese documento:

“Tuvimos que ocuparnos luego de hacer una exposición política y fue, después del Congreso de la Ciudad de las Piedras, el primer documento político por parte de MITKA que salió a la opinión pública, con el título *Expone MITKA*. Era una exposición ideológica y enunciados para un plan de gobierno que teníamos que hacer para cumplir con los requisitos que exigía la Corte Nacional Electoral. Entonces hicimos, Urdininea y mi persona, una consideración previa; cuál debía ser el carácter, el enfoque de ese documento. Yo hice un delineamiento inicial al que Urdininea le dio pulido. Y así se presentó el documento, firmado por el Secretario de Propaganda, que entonces era nuestro hermano Isidoro Copa.”⁴⁷¹

La anterior cita revela imprecisiones por parte de Luciano Tapia, quien parece conocer mal el origen del documento y, a pesar de ello, busca atribuirse la paternidad del mismo. Ante todo, el título “Expone MITKA” no parece ser su título original; es el encabezado que le puso la redacción del periódico *Presencia* de la ciudad La Paz, cuando publicó el mismo, tal como lo hacía con documentos de otros partidos dentro de su función informativa en ese período electoral. El título original del documento parece haber sido “Principios políticos

⁴⁷¹ Luciano Tapia, *Ukamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*, p. 376.

y doctrinales del Movimiento Indio Tupaj Katari-MITKA”, pues con ese nombre, traducido al francés, fue reproducido en una publicación del Comité “Abya Yala Amerique Indienne” de París, en 1979.⁴⁷² Por otro lado, la muy buena acogida que tuvo ese documento hizo que militantes de base lo reprodujeran (a veces sintetizándolo), y distribuyeran. Uno de esos panfletos, que presenta una primera parte del resumen de ese documento, lleva el título de “Pensamientos Capitaes del Movimiento Indio Katarista”.

Tapia parece, en consecuencia, atribuirse más importancia en la redacción de ese documento de la que probablemente tuvo. Él se arroga haber dado el “delineamiento inicial” del mencionado documento, adjudicando a Urdininea el “pulido” del mismo. Isidoro Copa solamente habría prestado su nombre para su publicación, en su calidad de Secretario de Propaganda. En realidad, es muy posible que el rol de Tapia haya sido mínimo en la redacción de ese documento, correspondiendo los roles mayores principalmente a Isidoro Copa (quien era abogado y poco después sería el candidato a la vicepresidencia del MITKA) y a Mario Urdininea. Recordemos que Copa y Urdininea ya se conocían antes, eran militantes del MNTK y juraron al MITKA recién en el Congreso de la Ciudad de Las Piedras. Recordemos, además, que cuando la delegación de La Paz debía partir al lugar del Congreso, Tapia se sorprendió por un extraño que estaba con Lima; ese extraño era Urdininea. La participación de este extraño fue algo que incomodó a Tapia y es dudoso que al poco tiempo ambos se hubieran puesto a trabajar juntos.

El documento *Expone MITKA* hace parte, junto al anteriormente comentado, de los textos en los cuales se exponen con mayor claridad y profundidad la doctrina y planteamientos políticos de esta organización. Se puede decir que el MITKA nace con ideas claras y lúcidas, prometedoras por su potencialidad teórica. La claridad nota-

472 “Principes politiques et doctrinaux du Mouvement Indien Tupac Katari (MITKA)”. En: *Le Mouvement Indien Tupac Katari (MITKA)*, Cahier n° 1, Comité «Abya Yala» Amerique Indienne, Paris, 1979, págs. 15-20.

ble que esos documentos perfilan se irá obscureciendo progresivamente en los documentos posteriores. En este movimiento se dio un proceso contrario al de otras agrupaciones políticas, en el sentido de que ordinariamente conforme pasa el tiempo y se enriquece la organización política con la práctica y la experiencia militante, se van afinando sus planteamientos ideológicos y doctrinales; mientras que en el MITKA el tiempo no conlleva un mejoramiento de las ideas expuestas en sus primeros documentos. Por el contrario, luego de ese breve período estelar ideológico y programático, el MITKA se sumió en la banalidad y la mediocridad de las denuncias, los ataques a la disidencia, las victimizaciones y las expulsiones recíprocas.

El documento empieza con una afirmación importante: “El Movimiento Indio Tupak⁴⁷³ Katari se fundó porque, a lo largo de la vida republicana, no ha habido un ente político que expresara y representara los intereses y anhelos de las nacionalidades nativas.”⁴⁷⁴ Es característico del indianismo marcar la importancia de su irrupción en un escenario en el que los indios tenían un lugar subordinado. Constituye un modo de legitimar su fundación y participación en las elecciones, que apela también a la descolonización. Esto es más claro cuando líneas abajo indica:

“Desde nuestro punto de vista, la República de Bolivia es una prolongación de la Colonia Española con otro ropaje jurídico-político-administrativo que escamoteó la victoria de la guerra de la Independencia. Los realistas de ayer se convirtieron en los republicanos de ayer y sentaron las bases de una explotación y opresión más despiadada y sin los frenos de la Corona Española.”⁴⁷⁵

El documento resalta que ese hecho colonial y de colonialismo interno ha originado una estructura racista y alienante del Estado

473 Nótese que en el documento se escribe mayormente el nombre de Katari, Tupak con “k” y también Tupaj con “j”. El título, que parece haber sido redactado por los editores, lo hace con “j”.

474 Tribuna política. “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari-MITKA”. En: Periódico Presencia, La Paz, 23 de mayo de 1978. Se puede consultar ese documento en el Anexo II del presente trabajo.

475 Documento citado.

boliviano, la que, a su vez, propicia una ciudadanía enferma de racismo, clasismo, regionalismo, partidismo y caudillismo, impidiendo la concreción de una sociedad solidaria, fraternal y comunitaria, unida y fuerte. El carácter colonial del Estado configura un espacio que no puede formar una nación. Esa estructura constitucional vuelve ficticia toda posibilidad democrática, que llega a ser una simple careta: “Se los ha escuchado y aun se los escucha hablar de ‘democracia’ como a los filósofos griegos se los escuchaba perorar de democracia en medio de una masa de esclavos.”

Ese hecho colonial, si no se resuelve la opresión primera, imposibilita un verdadero nacionalismo, pues el que así surja no será sino “una expresión más de colonialismo. El colonialismo latinoamericano que coloniza a Indoamérica”. Así, Indoamérica está sometida al colonialismo latinoamericano internamente y al imperialismo norteamericano externamente. El nacionalismo boliviano es manifestación local del nacionalismo latinoamericano, por lo que se constituye en “pura ideología, porque no hay tal Nación boliviana”. Ese nacionalismo colonialista es el “común denominador de partidos de larga y corta trayectoria”. Se trata de un cuestionamiento a la manera en que se han ido formando los ideales nacionales, desprendidos de prácticas de sometimiento colonial y cuya función es la de encubrir el fiasco de la nación boliviana.

En la parte doctrinal ese documento tiene el mérito de definir al indianismo como “una ideología constituida por el aporte de centenares de científicos de toda nacionalidad que desde diferentes ramas del saber y a través de sus investigaciones han aportado al esclarecimiento de la realidad humana e histórica.” Esto es notable porque pone al indianismo como una idea política que no está desvinculada del proceso universal de conocimiento. Es más, éste influye en él. No se trata de una ideología “sin contaminaciones occidentales”, sino que es una que encuentra en el conocimiento universal recursos, a modo de herramientas, que le permiten definirse mejor. Este saber es el racional y científico, lo que nos revela una vez más la

gran distancia que hay entre el indianismo histórico y su degeneración actual, conocida como pachamamismo. El documento añade:

“En efecto, la arqueología, la antropología, la psicología social, la lingüística, la historiografía, etc., han estudiado este continente y, al hacerlo, han desenterrado templos, palacios, desentrañando misterios, interpretando acontecimientos, y así han hecho aflorar una conciencia histórica y un pensamiento milenario que ahora tratamos de restaurar con criterio práctico y visión futurista.”

Cuando se hacía público este Manifiesto, eran momentos en que el pensamiento de Fausto Reinaga se embarcaba resueltamente en rumbos amaúticos, despotricando contra todo lo que era Occidente. Esa característica iba a alimentar una desviación en la interpretación de lo indio, que redundaría inevitablemente en la postergación de sus derechos históricos. El momento de la participación electoral del MIKA, el indianismo muestra una ideología diferente a la de Reinaga. Es por ello que el documento precisa: “Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo como confundir arte con comercialización del arte.”⁴⁷⁶

A pesar de que el Manifiesto no desmerece el aporte racional y científico en el indianismo, los autores indican que éste no es “solo un pensamiento sino también un sentimiento y hasta un instinto”: “No rechazamos el pensamiento ni la conceptualización, pero afirmamos más la vida. La vida en comunión con la naturaleza como forma de civilización y cultura”. El documento toca así un aspecto que es objeto de mucho debate en la actualidad, y que consiste en la relación entre identidad y globalización. Lastimosamente, el pensamiento esbozado en ese manifiesto no pudo desarrollarse más ampliamente, lo que habría significado aportes valiosos para el debate. La implosión del MITKA facilitó, en este sentido, el escamoteo del pensamiento indígena por parte de las disquisiciones posmodernas y culturalistas.

476 En el capítulo 6, relativo a Fausto Reinaga, desarrollamos más las implicaciones de ese manifiesto en la evolución de la conducta y pensamiento de este.

La sociología política indianista que se perfila en este documento no considera a la lucha de clases como el único motor de la historia: “Para nuestra historia concreta, primero está la lucha de naciones: las oprimidas contra las opresoras. Nosotros no reclamamos solamente mayor bienestar económico. Nos interesa fundamentalmente la reconquista de nuestra soberanía política usurpada a la que como naciones tenemos derechos. Por eso enarbolamos la wiphala de las naciones y no solo las banderas de clase”. El factor central es el problema nacional y su liberación, a partir del cual se debe encarar lo económico. Se trata de lo nacional y su consolidación política, por lo que se ve al *clasismo* como limitación en la lucha.

El modelo que se propone es el “comunitarismo socio-económico como canal de realización de la dimensión social de la persona humana”, rechazando así tanto al liberalismo capitalista como al socialismo estatista y colectivista. Téngase en cuenta que en aquellos años se vivía la polarización entre el “bloque capitalista” y el “bloque socialista”, y en tal situación una forma de afirmación política consistía generalmente en alinearse en uno de esos dos bloques en pugna. El indianismo, al distanciarse de tales referencias, innova en las definiciones políticas bolivianas, y lo hace apuntando al “comunitarismo socioeconómico”.

Se afirma que “la única fuente legítima de poder político debe ser la voluntad del pueblo expresada democráticamente a través de elecciones limpias”. Por una parte, la alusión a unas elecciones limpias evidencia la desconfianza en los comicios electorales, pero a la vez, y por otra parte, se asume la democracia formal representativa; no existe una defensa de la “democracia comunitaria”, pues esta posición responde a la adopción contemporánea de cierto discurso occidental, sin raíces en la tradición política indianista. Se reivindica también el pluralismo partidario e institucional. Se postula “un Estado boliviano basado en la confederación de sus naciones que libre y voluntariamente conformen un Estado Plurinacional y Pluricultural”. Lo Plurinacional en este documento no corresponde

al actual significado de ese término, entendido como autonomías indígenas sometidas a un Estado que no lo es, sino que se refiere a que los indios estén en la conducción del Estado, sin que su extracción racial o identitaria sea un obstáculo para ello.

Como programa de acción el documento se limita “por ahora a anunciar una revolución agrícola que será el eje de transformaciones socio-económicas, político-administrativa en función de objetivos básicos de fortalecimiento nacional de todos los pueblos de Bolivia”. Esa revolución agrícola debía provocar luego una “revolución tecnológica, administrativa, social y económica que nos habilite frente a los desafíos de un mundo en crisis”. La preocupación fundamental es agraria, lo que no es de extrañar, aunque se evidencia que sobre ella solo se da una formulación muy general.

Es resaltable que en este documento no se encuentre una postura de confrontación con la corriente encabezada por Jenaro Flores. Contrariamente a la percepción que tenía la mayoría de los dirigentes y militantes del MITKA del naciente katarismo, considerándolo un enemigo, el documento es más ecuánime al calificar la posible participación de los movimientos kataristas en esas elecciones, de acuerdo “al sentido y voluntad pluralista que ánima nuestro pensar y actuar político. Por ahora nos limitamos a alertarlos respecto de las manipulaciones de partidos que todavía están pensando en el pongueaje político, valiéndose del pongueaje ideológico y de la corrupción moral. Nosotros no olvidaremos cómo nuestro cuerpo social histórico se ha desangrado por las luchas intestinas provocadas, equipadas y capitaneadas por el caudillo criollo. Laimes y Jucumanis, cliceños contra ucureños se enfrentaron, como antes aymaras contra quechuas al servicio de liberales contra conservadores”.

El documento termina de la siguiente forma:

“Ante esta dramática urgencia y necesidad, surge el Movimiento Indio Tupaj Katari como respuesta política histórica, como el alarido de un cuerpo social herido, como grito de un pueblo oprimido,

como voz que clama en el altiplano, valles y llanuras reclamando un poco de sentido común, de responsabilidad patriótica y de sensibilidad humana; surge, en fin, como clarín de esperanza que, en esta oscura hora, anuncia la alborada. Bolivia cuenta la riqueza y variedad de sus recursos naturales, pero tiene además la suerte de contar con la riqueza y variedad de sus pueblos: el gran pueblo aymara, el gran pueblo quechua, el gran pueblo camba y los demás dignos, heroicos y ejemplares pueblos nativos. Desde esta prodigiosa tierra y con estos admirables pueblos, el HOMBRE habrá escrito desde Bolivia las más grandiosas páginas de la historia de la humanidad y de la cultura. Boliviano... ¡DESPIERTA!

“Por el Comité de Prensa

“Isidoro Copa”⁴⁷⁷

Este documento tuvo bastante éxito mediático, fue reproducido y difundido a través de los militantes (al no disponer MITKA de apoyos institucionales importantes). En Bolivia, militantes de base lo sintetizaron y publicaron en varias partes, mimeografiándolo y distribuyéndolo profusamente. En Europa los comités de apoyo al MITKA lo reprodujeron y difundieron, como indicamos anteriormente.

Entre los dos documentos que comentamos existe un marco general de semejanza doctrinal y política. Justamente, esta identidad hace resaltar algunas diferencias. Trataremos brevemente algunas de ellas, en el entendido que nos pueden aproximar al entendimiento de la lucha ideológica que posiblemente se daba al interior de la organización.

Una primera diferencia tiene que ver con la apreciación del nacionalismo, producto del 9 de abril de 1952. El primer documento parece querer insertarse en esa matriz, para darle un contenido que lo haga viable. Asume las limitaciones de aquel proceso como tareas a realizar. El segundo documento es más crítico hacia el

477 Documento citado.

nacionalismo boliviano, entendiéndolo como producto vacío del nacionalismo latinoamericano. Esta primera diferencia conduce a otra, que es su consecuencia: El primer documento tiende a concluir que la tarea histórica del indio es la creación del Estado Nación, tarea en la que han fallado los criollos pero que sí puede ser lograda mediante el sujeto indio. El segundo documento parece descartar esa posibilidad, lanzando más bien la idea de un Estado Plurinacional y Pluricultural. Es de lamentar que esas ideas no se hayan profundizado, en el marco de un debate interno, pues habrían significado aportes importantes para la concreción de una nueva teoría política en Bolivia.

Todos los testimonios coinciden en que el nacimiento del MITKA conmocionó el panorama político en Bolivia, despertando expectativa, especialmente entre la población rural. Diariamente llegaba gente de las provincias a visitar la oficina del partido en el Hotel Torino, solicitando información, panfletos, wiphalas y todo tipo de material que el MITKA estaba imposibilitado de proporcionar por lo endeble de su situación económica. No solo se trata de inexperiencia política, sino de ausencia de bases materiales para desarrollar las actividades correspondientes a una campaña electoral.

La posición del MITKA de presentar candidatos propios le eximía, en el entender de sus dirigentes, del trabajo de contactar otras organizaciones políticas para buscar alianzas. Por ello, grande fue la sorpresa de sus responsables cuando fueron solicitados por otra organización política para intentar presentarse conjuntamente en las elecciones.

La iniciativa fue del Frente Revolucionario de Izquierda (FRI), constituido a iniciativa del Partido Comunista Marxista Leninista (de orientación pro-china) que tenía como principales dirigentes a un campesino de Cochabamba, Casiano Amurrio, y a un ama de casa de las minas, Domitila Chungara.

La propuesta del FRI era hacer una alianza. Tras mucha discusión interna en el MITKA se decidió que no era procedente hacer ninguna alianza: “El MITKA como había nacido solo, como una organiza-

ción india genuina, no podía hacer alianzas con una organización de tipo comunista que no tenía porvenir y que era muy pequeña.”⁴⁷⁸

Cuando Luciano comunicó esa decisión a Amurrio y Chungara, éstos seguramente interpretaron la decisión como un rechazo racista, pues argumentaron “que la representación de ellos era también popular, que era de los trabajadores explotados y sufridos, y que habían muchos mineros de nuestra extracción racial.”⁴⁷⁹

Si bien no se pudo en ese entonces sellar alianza entre el MITKA y el FRI, el contacto que se produjo seguramente impactó en Domitila Chungara, pues, luego, cuando ella salió al exilio en Europa, su discurso estaba fuertemente impregnado de los estereotipos atribuidos a los indianistas. No sabemos si fue porque su corta relación con el MITKA removió sus raíces ancestrales, haciendo pasar su doctrina marxista a segundo plano, o si se debía a que quienes la acogieron –grupos solidarios vinculados con la Iglesia, de la Teología de la Liberación– buscaban relacionarse con ella en tanto lideresa de extracción indígena. El cometido de esas organizaciones consistía en influir doctrinalmente en el mundo indígena, promoviendo a nuevos dirigentes, de manera que su discurso, con exterioridades indianistas, sea asimilable por la izquierda progresista. El caso es que durante algún tiempo, en ese escenario y con el mismo auspicio, coexistieron como portavoces de los indios Domitila Chungara y Rigoberta Menchú, hasta que esta relegó notablemente a aquella.

A propósito de Domitila Chungara, hagamos una pequeña disquisición sobre el rol de la mujer indígena en el período de las elecciones de 1978.

El retorno a la democracia se debe en gran medida a la huelga de hambre que en vísperas de la navidad de 1977 iniciaron Domitila Chungara y otras cuatro mujeres mineras (Luzmila Pimentel, Aurora de Lora, Angélica de Flores y Nelly de Paniagua), junto a sus hijos.

478 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 378.

479 *Op. cit.*, p. 378.

El motivo de esa huelga era el reclamo por la liberación de los dirigentes mineros presos y por la amnistía política. Esa huelga tuvo amplia cobertura mediática, y muchas personas de las ciudades se sumaron a ella. Esto produjo una presión social, nacional e internacional, que forzó al presidente Hugo Banzer a conceder la amnistía y convocar a elecciones libres.

Domitila Chungara, como todos los hombres y mujeres en los centros mineros, era de extracción indígena. Sin embargo, esa identidad estaba generalmente enmascarada o se asumía como algo vergonzoso (como apreciamos en el testimonio del minero Feliciano Félix Muruchi Poma en el capítulo 1 de este trabajo). Sin embargo, era susceptible de aflorar en cuanto nuevos condicionamientos lo permitieran.

Domitila nació en el campamento minero de Siglo XX, Potosí, en 1937. En 1963 ingresó al Comité de Amas de Casa de Siglo XX. Esos comités eran, en su inicio, organizaciones alentadas por las parroquias católicas para facilitar la instrucción de las amas de casa en conocimientos útiles, en cuanto a la atención de la casa y el cuidado de los niños. Posteriormente, se trató de realizar cursillos sobre conocimientos adecuados para generar ingresos económicos. Finalmente, esos comités llegaron a ser núcleos de concientización y de activismo, que buscaban resolver los problemas que se vivían en las minas a través de la transformación social en su sentido más amplio.

La huelga de mujeres mineras que lideró Chungara está inscrita en ese último período de los comités de amas de casa y no tuvo ningún cariz indígena porque estaba dentro de los parámetros sociales y políticos prevalentes entonces. Fue en el exterior, como indicamos más arriba, que el componente indígena se desarrolló ampliamente en el discurso y accionar de Domitila. Sin embargo, el hecho de que el activismo de unas mujeres mineras hubiera podido influir tan notablemente en el acontecer político nacional, acicateó a las mujeres de otros sectores sociales, y motivó así otra iniciativa en el sector campesino.

Esteban Ticona indica: “La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) fue la primera organización sindical que decidió crear una rama femenina. La idea surgió de alguno de sus directivos, a raíz del papel decisivo que muchas mujeres habían tenido en diversos bloqueos, todavía en la época de dictadura.”⁴⁸⁰ La CSUTCB, y particularmente Jenaro Flores, alentarán la creación de una rama femenina del sindicalismo campesino.

La mujer tuvo siempre un papel destacado en las movilizaciones indígenas. Es paradigmática, en ese sentido, la figura de la compañera de Tupak Katari, Bartolina Sisa. Sin embargo, esa actividad estuvo constreñida en un marco cultural andino, el cual da preferencia al componente masculino. Esta realidad se reproducía en las nuevas formas institucionales que tomaba el sindicalismo campesino; de ahí que la iniciativa de la CSUTCB fuera a la vez una confirmación y una ruptura con esa lógica. Confirmación, porque la idea de emancipación organizativa de la mujer campesina surgió de la decisión “de alguno de sus directivos”. Ruptura, porque el nacimiento de esa nueva organización, a pesar de su origen masculino, significaría una experiencia de autonomía para la mujer campesina.

Las primeras dirigentes que nacerían gracias a la iniciativa de la CSUTCB parecen interiorizar cierta subordinación hacia la organización y el líder masculino. Por ejemplo, una de ellas declaró:

“Nos han hecho creer que las mujeres solamente debemos cocinar y criar hijos. Las mujeres debemos mostrar que podemos organizarnos y seguir los pasos de Bartolina Sisa (...) Para nosotras, el dirigente campesino Jenaro Flores y el MRTK son la continuación directa de Tupaj Katari y Bartolina Sisa.”⁴⁸¹

480 Esteban Ticona, *Organización y liderazgo aymara 1979-1996*, Universidad de la Cordillera, AGRUCO, La Paz, Cochabamba, 2000.

481 Javier Hurtado, *El katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986. Citado en: Ramón Rocha Monroy et al., *Líderes contemporáneos del movimiento campesino indígena de Bolivia: Jenaro Flores Santos*, líder fundador de la CSUTCB y de resistencia a las dictaduras militares, CIPCA, La Paz, 2006.

En todo caso, con ese impulso, en 1978 se realizó un Congreso departamental de La Paz que sentó las bases de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”, FNMCB “BS”. Esta Federación nació formalmente el 10 de enero de 1980. Entre las mujeres que sobresalieron resaltan las principales fundadoras: Lucila Mejía de Morales, Irma García, Isabel Juaniquina e Isabel Ortega; Camila Choquetijlla, militante del MITKA y luego, cuando este movimiento desapareció, del MIP; la comunicadora social Alicia Canaviri Mallcu, una de las fundadoras de las “Bartolinas” en La Paz; Julia Ramos, fundadora de la federación en Tarija; Savina Cuéllar, una de las fundadoras en Chuquisaca, y muchas otras más.

Esa Federación, que llegó después a ser Confederación, es la organización indígena femenina con mayor repercusión en la vida política en el país. Su balance, sin embargo, es ambiguo. Si bien logró imponer presencia femenina indígena en la vida social y política de Bolivia, esta no siempre se enmarcó en los objetivos de autonomía y de probidad que sus principios anunciaban.

Por un lado, no se puede afirmar que dicha Confederación hubiera modificado sustancialmente las conductas “machistas” existentes en el sindicalismo campesino. Lucila Mejía, entonces dirigente de las Bartolinas, relata así su experiencia en el II Congreso de la CSUTCB, en 1982: “nosotras nos hemos tenido que ocupar de cocinar para los compañeros congresales, más de 1.500, y por ello no hemos podido asistir bien a los trabajos de comisiones.”⁴⁸²

Por otro lado, las Bartolinas, como se las conoce popularmente, han demostrado últimamente especial vocación para participar en la actividad política oficialista. Leonida Zurita, Nilda Copa Condori, Nemecia Achacollo Tola y Julia Ramos, por solo citar algunos nombres, son dirigentes de las Bartolinas que han ocupado puestos en el Ejecutivo o en el Parlamento en representación del MAS. Esta representación política se ha visto gravemente lesio-

482 Mejía de Morales, Lucila et al, *Las hijas de Bartolina Sisa*, HISBOL, La Paz, 1985.

nada con motivo del reciente y ampliamente conocido escándalo de corrupción en el Fondo Indígena, que le ha costado la elección como gobernadora de La Paz a Felipa Huanca, otra dirigente de las Bartolinas.

Volviendo al período electoral de 1978, el 9 de junio de ese año, por requerimiento legal de la Corte Electoral, se realizó la Primera Convención Nacional del MITKA. La tarea principal de esta Convención era la de designar a los candidatos a la presidencia y vicepresidencia, y también a los candidatos a diputados y senadores por cada departamento.

Esta Convención fue ocasión para que se reunieran quienes habían participado en el Congreso de la Ciudad de las Piedras, además de otros líderes que no habían podido asistir a ese evento y bastante militancia nueva. Según Felipe Quispe, entre los principales dirigentes estaban: Clemente Pimentel, de Chuquisaca; Celestino Peralta, del Norte de Potosí; Matilde Colque de Jach'aqullu, de Oruro; Pepe Cruz, de la juventud minera; Luis Suárez Roca, de los Guarayos; Sabino Navarro Yanaki, de los colonizadores de Yapacani; Marcos Marín, de Alto Beni; Pastor Huayllar, de la provincia Aroma. Como delegado fraternal estaba presente Casiano Amurrio, representando a la Confederación de Independientes Campesinos. Quispe indica que se invitó a Jenaro Flores, en su calidad de Secretario Ejecutivo de la CNTCB-TK, pero que no se hizo presente en el evento.⁴⁸³

El trabajo fue arduo, pues se trataba de hacer una convocatoria lo más extensa posible a nivel nacional. Finalmente, se realizó la convención en los locales del cine Libertad, en la zona de Villa Victoria. La cantidad de asistentes sorprendió a los organizadores, lo que muestra que éstos no tenían conciencia plena de la incidencia de sus actividades y de las expectativas que habían despertado. La sala se llenó de tal manera que Luciano Tapia confiesa haber senti-

483 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 43.

do cierto temor: “Así es que yo estaba un poco atemorizado, medio reservado, prudente y quien sabe hasta un poco asustado”.⁴⁸⁴

Quizás Luciano evoca ese haber estado “un poco asustado” como justificación de su mal desempeño en la dirección de esa Convención, que por poco termina en el desastre para el MITKA. El principal problema era que si bien el MITKA ya tenía candidato a la presidencia, a nadie se le había ocurrido saber quién era el candidato a la vicepresidencia. Tal fue la tensión desatada después del Congreso entre Lima y Tapia que la solución dada, nombrando al segundo como candidato del MITKA, no contemplaba el nombramiento de un candidato a la vicepresidencia que acompañase a Luciano.

Informalmente, desde antes de la convención, se había evocado el nombre de Isidoro Copa para que asumiera la responsabilidad de ser candidato a la vicepresidencia, pero ahora Isidoro hacía saber que no estaba de acuerdo con su nombramiento. Ese tema paralizó el desarrollo del evento, causando impaciencia en los asistentes y tensionando la reunión. Tapia quería insistir para que Isidoro Copa aceptara la candidatura a vicepresidente pues, argumentaba, si él no se había brindado a ser candidato, tampoco había rechazado ese nombramiento, respetando la decisión del Congreso. Sin embargo, ya hemos visto lo incierto de sido las circunstancias en las que Tapia fue designado como candidato a la presidencia.

Para resolver el asunto, Tapia propuso que Constantino Lima fuera el candidato a la vicepresidencia, pero –de acuerdo al relato de Tapia– “Constantino, con su habitual deseo de figuración, le parecía que descender a la calidad de vicepresidente era inaceptable, era algo que lo disminuía.”⁴⁸⁵ En realidad, según Quispe, Lima pudo haber eliminado a las dos personas, Luciano Tapia e Isidoro Copa, como candidatos, proponiendo a cualquiera de los quechuas o aymaras allí presentes, pues había delegados de real valor y capa-

484 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 380.

485 *Op. cit.*, p. 380.

cidad. Felipe cita entre esos posibles candidatos a Justo Canaviri Quispe, Matilde Colque y Clemente Pimentel. Sin embargo –siempre según Felipe Quispe– “Lima no quería dividir la unidad monolítica del movimiento indio, por tanto, ha tenido que ceder los designios e imposiciones de Tapia. Este último con ufanía y con afán pretencioso quería estar siempre acompañado por un profesional como Copa y que tenga conocimiento en las leyes de la república q’ara.”⁴⁸⁶ Siendo que Tapia consideraba no estar preparado, es lógico que deseara ir acompañado de alguien con formación académica.

En medio de una discusión entre los dos más importantes dirigentes del MITKA –Lima y Tapia– otros militantes lograron convencer a Copa, quien finalmente fue proclamado como candidato a la vicepresidencia.

Quispe matiza el “final feliz” de esa Convención con una anécdota. Dado que Copa no tenía previsto asumir esa responsabilidad, había asistido al Congreso con el traje occidental que usaba corrientemente como abogado (aunque sin la corbata opresora, precisa Felipe). Sin embargo, los estatutos del MITKA señalaban que toda proclamación debía ser asumida con ropa autóctona, de acuerdo a la procedencia de la persona proclamada. Para cumplir con ese requisito, Copa tuvo que vestirse con el poncho de Pastor Huayllar y con el ch’ullu de Felipe Quispe. ¡El candidato quechua fue proclamado con vestimenta aymara!⁴⁸⁷

Con poco dinero pero con mucho entusiasmo, el MITKA inició su campaña electoral. La mayor parte del trabajo organizativo recayó en Jaime Apaza, Felipe Quispe y José Aramayo. Luciano Tapia inició el aprendizaje de dirigirse a las multitudes. Para difundir el mensaje mitkista se elaboró una estrategia de campaña que consistía en aprovechar las ferias en las localidades cercanas a La Paz. Las ferias son los mercados populares que se realizan periódicamente una vez

486 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 44.

487 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 44.

por semana, o una vez por mes, en un poblado céntrico, al que asisten todas las comunidades cercanas. El equipo de campaña confeccionó un calendario de ferias que se realizaban en comunidades situadas a lo largo de los caminos principales:

“De esa manera, nos largábamos temprano en la mañana en los camiones junto con los negociantes que hacen el rescate de productos. Íbamos y volvíamos en las mismas movilidades. En esos trabajos estuvimos en Tablachaca, Lawachaca, Patacamaya, Romeropampa, Pocota o Villa Remedios, Murupilar, Batallas y otros muchos puntos. En todas esas ferias siempre tropezábamos con un pedido que no podíamos satisfacer: la gente demandaba propaganda escrita y nosotros no teníamos absolutamente ningún folleto para repartir.”⁴⁸⁸

En esas elecciones también anunciaba participar el MRTK, presentando como candidato a Jenaro Flores:

“Él en persona no hacía las presentaciones, sino otros dirigentes como Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila; ante todo Cárdenas, quien en sus intervenciones a nombre de los kataristas en la televisión nos atacaba de racistas. Así era: aquellos hermanos que también hablaban de la liberación del indio del *Qullasuyu* nos estaban atacando de racistas y nos estaban considerando sus enemigos.”⁴⁸⁹

Sin embargo, en las elecciones de 1978, finalmente no se presentó el MRTK, sino que decidió apoyar a la UDP de Hernán Siles Suazo, confirmando así los temores de algunos indianistas, en sentido de que el katarismo no buscaba realmente ser una alternativa, sino que su preocupación era formar un grupo para poder ir de la mano de algún partido de los q'aras, presentándose ante ellos como el único representante de la población india. Para ello era necesario eliminar la alternativa indianista que significaba el MITKA, pues la existencia de esta organización le quitaba legitimidad ante sus interlocutores.

488 Luciano Tapia, op. cit., p. 382.

489 Luciano Tapia, op. cit., p. 387.

La posible presencia de varios candidatos indígenas era el centro de atención de quienes apoyaban la emergencia política india. El MINK'A, en un artículo central de su periódico Collasuyo, indicaba: "Por primera vez en la historia nacional los campesinos y obreros del país, decidieron presentar candidatos propios para las elecciones del 9 de julio."⁴⁹⁰

En ese artículo se presenta como partidos campesinos que presentan "candidatos propios" al MITKA, al MRTK "con diputados en la fórmula del Dr. Hernán Siles Suazo", la UDP, y a Casiano Amurrio y Domitila de Chungara del FRI. En realidad, el único partido con "candidatos propios" era el MITKA. Sin embargo, la flexible interpretación de ese artículo refleja la posición del periódico que al mismo tiempo es la posición institucional de MINK'A. En el editorial de ese número se señala:

"Más adelante, cuando estemos más unidos, más organizados y mejor preparados, los campesinos aymaras, quechuas, cambas, chipayas, chiriguano y otros, vamos a llegar al gobierno, nos haremos respetar y acabaremos con la pobreza y la mala salud y educación. Por ahora necesitamos apoyar al mejor candidato."⁴⁹¹

A pesar de esa cautela, es visible que la mayor parte de los artículos referidos al tema de las elecciones de ese número, son ocupados por notas que se refieren al MITKA. Así, la portada presenta una gran foto con el rótulo de "Concentración campesina", que es una concentración del MITKA. Se puede ver en la foto un cartel que reza: "El Movimiento Indio Tupaj Katari es la esperanza para el Pueblo Indio oprimido".

La Corte Nacional Electoral asignó al MITKA la papeleta con los colores amarillo, café y blanco, que mostraba la figura de un indio rompiendo las cadenas que lo sujetaban. La inexperiencia del MITKA, y también su debilidad como aparato, hizo que no pudiesen

490 "Candidatos propios". En: *Collasuyo*, año 1, n° 2, La Paz, junio de 1978, págs. 6,7.

491 "Editorial: Las elecciones vista por los campesinos". En: *Collasuyo*, año 1, n° 2, La Paz, junio de 1978, p. 3.

asegurar la presencia de esas papeletas en todos los recintos electorales, tarea que en esa época incumbía a los partidos que competían en las elecciones. Tampoco, y por las mismas razones, no pudieron impedir ni contrarrestar la tarea sucia que hacían delegados de otros partidos, consistente en hacer desaparecer de los recintos las papeletas de los contrincantes, para que el votante solamente tenga acceso a los de su organización política. Según admite Luciano Tapia en su autobiografía, el trabajo de control en las mesas electorales el día de los comicios se lo realizó solo en La Paz, y ni siquiera en todo el departamento de La Paz.

Los resultados de esas elecciones dieron al MITKA solo 12.207 votos.⁴⁹² Luciano Tapia escribirá: “Con todo, ocupamos un lugar a la misma altura que otros partidos mestizos que entonces también intervenían, como por ejemplo, el Partido Socialista de Quiroga Santa Cruz. El PS-1, según las publicaciones de prensa, estaba en una posición más o menos igual que el nuestro en cuanto al número de votos se refiere.”⁴⁹³ Resultado pobre pero esperanzador para un movimiento que empezaba y del que sus militantes pensaban estaba destinado a lograr un gobierno indio para Bolivia. El tiempo diría cuán acertadas estaban esas esperanzas.

492 Wilhelm Hofmeister y Sascha Bamberger, *Bolivia*, documento electrónico. Se puede consultar en: biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2052/9.pdf. Javier Hurtado apunta que fueron 13.281 votos los que obtuvo MITKA, igual al 0,71%. Javier Hurtado, *op. cit.*, p. 265.

493 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 390. El PS-1 sacó en esa elección 8.323 votos, casi un tercio menos que la votación del MITKA.

16. NUEVAS ELECCIONES EN 1979

Después que las elecciones de 1978 fueran anuladas por fraude se produce el golpe de Estado del General Pereda. Las oficinas del MITKA, que estaban en el demasiado visible Hotel Torino (situado a media cuadra de la Plaza Murillo, donde se encuentra el Palacio de Gobierno), tuvieron que ser desalojadas por motivos de seguridad. La nueva sede de esa organización estaría en una “tienditas oscura y apartada”, ubicada una cuadra más arriba del puente Abaroa, en la conocida avenida Buenos Aires en la ciudad de La Paz, en aquellos años una zona periférica.

El gobierno dictatorial de Pereda implicó cierto receso en la actividad política del MITKA, por el temor a la represión y el relativo desbande del grupo directivo de la organización. Luciano Tapia, por ejemplo, alternó su trabajo político con la atención del lote que tenía en Alto Beni.

La poca actividad en Bolivia fue compensada, sin embargo, con una inusitada actividad internacional. Luciano relata que:

“Constantino Lima había establecido algunas relaciones internacionales en un Congreso al que asistió en Barbados [Barbados II, que tuvo lugar en esa isla el 28 de julio de 1977]. De esa manera un antropólogo alemán que había participado en esa reunión vino a Bolivia con objeto de hacer una invitación al MITKA para una conferencia que se iba a llevar a cabo en Suiza. En realidad yo no sé los detalles de fondo que trataron Constantino y aquel señor. Después que él se fue, Constantino me indicó que yo estaba designado para ir a Suiza.”⁴⁹⁴

494 Luciano Tapia, *Ukamawa Jakawisaxa* (Así es nuestra vida), p. 391.

Ese relato de Tapia pone de relieve algunos asuntos importantes. Primero, el papel director que ocupaba Constantino dentro del MITKA y, correlativamente, el rol relativamente subordinado de Tapia. Segundo, el desconocimiento confeso de parte de Tapia sobre el asunto y sus antecedentes.

Esa ignorancia, como veremos a continuación, alcanza incluso niveles patéticos en el relato de Luciano, cuando narra su estadía en Europa y los contactos que allí estableció.

Pero, primordialmente, llama la atención el hecho de que sea Constantino quien haya comunicado esa invitación a Tapia, y también quien haya dispuesto que sea él quien viaje, cuando sabemos la tirantez que había en sus relaciones y el papel que en el simbolismo del poder significaba manejar los contactos en el exterior. También es interesante el hecho de que Lima designara a quién viajaría, al parecer, sin ningún tipo de discusión o consulta a algún consejo formado por dirigentes del partido o algo parecido. Es posible que haya pasado entonces lo mismo que sucedió respecto a la invitación de los comités de exilados indios que había en Europa: quienes invitaban insistieron en tener al candidato a la presidencia por el MITKA y no a otra persona, por el simbolismo de su candidatura en ese momento en particular. En ese caso, la decisión sobre quién viajaría habría escapado a la voluntad de Constantino. Sin embargo, que Constantino aceptara el viaje de Luciano, no significó que se hubiera modificado la naturaleza de las relaciones que ambos mantenían, pues Luciano viajó sin tener conocimiento de los contactos que tenía Lima en Europa, en especial de los comités de exilados. Estos últimos desbordaban de entusiasmo y tenían también posibilidades en cuanto a contactos y relaciones, ventajas que hubiesen contribuido a hacer menos penoso el viaje de Luciano y a que tuviera resultados concretos en la creación de relaciones políticas y en el apoyo al trabajo del MITKA de cara a las elecciones que iban a realizarse ese año de 1979. Constantino Lima prefirió no compartir sus contactos con Tapia. Da la impresión de que Constantino Lima veía su posición en el MITKA

como algo frágil, por lo que tuvo el cuidado de no hacer tambalear la misma “cediendo” contactos a su rival dentro del partido.

Luciano confiesa: “Aquel viaje a Europa fue toda una odisea para mí, por cuanto yo no tenía experiencia de hacer viaje al extranjero y tampoco nadie me había advertido o me había orientado; solamente Lima me dijo que tenía que viajar y que, aunque el pasaje estaba pagado desde La Paz, tenía que llevarme un poco de dinero.”⁴⁹⁵ El viaje para el representante del MITKA fue realmente *una odisea*. Tapia relata, por ejemplo, que llegando al aeropuerto de destino no sabía cómo dar un paso seguro: “Estaba dando vueltas y vueltas agarrado de mi maletincito y de mi ponchito, cuando alguien se me acercó y me preguntó en castellano: ‘¿Qué le pasa, campesino?’ (...) Era un viajero suizo que espontáneamente ha debido notar que estaba perdido y decidió ayudarme.” Lamentablemente, Luciano agarrado de su maletincito y de su ponchito no solamente estaba perdido en el aeropuerto, sino que tampoco sabía de qué se trataba el evento al cual le habían invitado. Sentado en la puerta del edificio, cuya dirección tenía anotada, esperaba más de una hora que apareciera el antropólogo alemán que le había invitado, hasta que finalmente este apareció. Cuando empezó la reunión, Luciano no quería desprenderse del alemán. Al día siguiente, sorprendido, constató que por el sistema de traducción simultánea podía comunicarse con otros. En su autobiografía relata la sorpresa que le dio el asunto de la alimentación en ese evento y la curiosidad que le despertaba gente de otras latitudes.

A medida que el evento se fue desarrollando, se dio cuenta de que se trataba de una conferencia contra el racismo y se sintió motivado para exponer el caso de Bolivia, pero no pudo intervenir:

“no me dieron oportunidad. Habían otros problemas [de los] que hablaban, denuncias que leían; parecía que en realidad estaba yo ahí como una decoración porque no me prestaban mayor atención,

495 Op. cit., p. 391.

aunque yo estaba muy fanático con nuestra personalidad, sentado con mi ponchito; los demás no eran así, había negros pero no usaba sus ropas. Los únicos que he visto eran esos representantes de Tailandia, que estaban vestidos a su manera.”⁴⁹⁶

Mientras Tapia tuvo el cuidado de llevar su poncho, otros participantes en aquel evento no usaron ningún tipo de identificación en su modo de vestir, salvo los representantes de Tailandia. Además, la vestimenta de Tapia no hizo que se le diera un trato preferencial, como a veces sucede en la actualidad; más bien parece que se lo ignoró o por lo menos no se le “prestaba mayor atención”. Tapia sintió ser solo un elemento decorativo: “En las charlas yo tenía simplemente que ser un oyente que aparentaba entender muchas cosas que no entendía porque hablaban en sus idiomas y aunque lo traducían al castellano tenían otra forma de expresarse.”⁴⁹⁷ El problema, por supuesto, no radicaba solamente en la mala traducción.

Esta peripecia nos lleva a imaginarnos la estructura orgánica del MITKA en ese período. La redacción de los documentos que comentamos en el anterior capítulo nos demuestra que había indios versados en diferentes disciplinas, pero que aparentemente no jugaban sino roles secundarios. ¿Qué sucedía para que los principales dirigentes tuvieran que brillar por sus insuficiencias, y además vanagloriarse de ello? ¿Por qué no había la participación de otros miembros, más adecuados para cumplir ciertas responsabilidades? ¿Por qué esos militantes estaban impedidos de orientar en determinados temas a quienes la responsabilidad del cargo político les obligaba asumir representaciones para las cuáles no estaban preparados? Incluso, sin ser necesariamente “profesionales”, otros dirigentes como Felipe Quispe o el mismo Constantino Lima, hubiesen tenido en esa ocasión menos ofuscación y mejor desempeño que Luciano Tapia.

496 Op. cit., p. 396.

497 Op. cit., p. 397.

En los inicios de la organización política india, parece tomar cuerpo una actitud de los no indios hacia los indígenas, que se ratificaría definitivamente en estos últimos tiempos de posmodernismo culturalista. El no indio parece admitir al indio en la medida que éste corresponda a los estereotipos que el primero tiene del segundo. De ahí que el indio deba remarcar su diferencia mediante la vestimenta (el “ponchito”) y el discurso. Sin embargo, eso no es malo en la medida que corresponda a una verdadera diferencia. El asunto se complica cuando el indio “mima” esa diferencia para responder (aunque sea inconscientemente) al requerimiento de la demanda del no indio. Ello se da, principalmente, en situaciones en las que la relación colonial no ha sido trascendida, pues así el criollo obliga al indio a asumir actitudes que no hacen parte verdadera de su personalidad y que, finalmente, le perjudican para descolonizarse. Esto provoca que los indígenas que entablan relaciones con el criollo o con el europeo sean los que mejor resaltan la diferencia, aunque para ello tengan que fingir (como por ejemplo, hablar mal el castellano adrede). Así, cuando algunas organizaciones asumen sus relaciones con los occidentales sin tener bien asentados sus propios criterios, corren el riesgo de promocionar, como representativo suyo, lo inhábil y espurio, pues lo eficaz y adecuado podría significar (para el criollo y el extranjero) “insuficientemente indio”.

Luciano cuenta de esta manera lo que dijo en la Conferencia de la que hablamos:

“Para la conclusión de la Conferencia se decía que iban a venir personalidades y yo no había hablado casi nada. Entonces hubo un turno para que hablara y me encargaron que sea breve. Yo ya estaba desesperado porque no me daban la oportunidad de hablar y no les hice caso, me aproveché y hablé sobre toda la opresión que había en Bolivia, sobre la organización política que yo representaba, cómo se había formado, cuáles eran sus objetivos, sobre la situación del indio, todo eso. Parecía que a los invitados especiales no les agradaba y me

llegaron a advertir que no dijera esas cosas porque aquella era gente reaccionaria. Realmente hasta ahora no entiendo cómo era esa Conferencia: por un lado había delegados que venían a hablar hasta de las situaciones de guerras como el caso de la SWAPO y luego venía una gente reaccionaria a clausurar la Conferencia. Pero de todas maneras hablé contra todo lo que ellos querían hacerme callar. A mí ya no me importaba; les guste o no les guste.”⁴⁹⁸

Sin todavía entender exactamente de qué se trataba, Luciano indica que le llamaron a una reunión reservada con el obispo José Chipenda, “que tenía algo de raza negra y era el principal hombre, el que manejaba todo”. Ese dato nos permite inferir que Luciano participó en alguna conferencia contra el racismo patrocinada por el Consejo Mundial de Iglesias, organización ecuménica de activa intervención en los temas de descolonización, pues José Belo Chipenda, obispo de la Iglesia Evangélica Congregacional de Angola, fue responsable del Programa de Lucha contra el Racismo de este Consejo, cuya sede estaba en Ginebra, Suiza.⁴⁹⁹

En su conversación con Chipenda, Luciano expone “con miedo” lo que le habían encargado en Bolivia que solicitara: ayuda económica para el MITKA. Tapia indica que cuando en Bolivia le dieron ese encargo, él pensaba que le parecía mucho dinero. Sin embargo, allí se da cuenta que es una “pichanga”, pues “lo que yo estaba planteando era una cosa insignificante porque ahí se hablaba de asistencia financiera para una guerra en el África que costaba sumas increíbles en armamento y vitualles. Era una cosa para quedarse con la boca abierta.”⁵⁰⁰ Las aspiraciones de ayuda económica que él llevaba, con mucho temor, no se comparaban con las sumas de

498 Op. cit., p. 398.

499 El CMI financió a varias organizaciones y congresos indígenas, entre ellos el de CISA en Ollantaytambo en 1980. En el Informe de Ramiro Reynaga sobre su gira en Europa en 1980 como coordinador del CISA, se señala que el lunes 9 de junio de 1980 “visitamos en Ginebra a José Belo Chipenda del Programa de Lucha contra el Racismo de este Consejo y logramos el Visto Bueno”.

500 Op. cit., p. 399.

dinero sobre las que se discutía. Sin embargo, el pedido de ayuda económica que hizo Luciano no tuvo ningún resultado, pues no le entregaron ningún dinero, indicándole que se trataba solo de una solicitud y que estudiarían el caso, sin indicarle cuándo le podrían comunicar el resultado.

Esta última parte es bastante importante. Indicamos antes que el discurso indianista, cuando se evade del análisis concreto y racional de la situación en la que actúa, puede tener efectos indeseados, como el de generar una conducta basada en un imaginario de odio-dependencia con Occidente: Se le atribuye a Occidente todos los males que sufre el indio y al mismo tiempo se espera de él que aporte económicamente para que la lucha antioccidental triunfe. El aporte económico, desde ese punto de vista, es concebido como una obligación. Constantino Lima la definirá, incluso, como la “indemnización” que debe Occidente por haber expoliado al continente. Esa posición, al privarse de la comprensión cabal de lo que es el mundo occidental hoy día y alimentarse de traumas y de prejuicios, en los hechos conduce a actitudes que lejos de engrandecer al indio, lo empequeñecen, pues lo predisponen a diabolizar al Occidente y luego constatar que depende de él. El indio que razona de tal manera se sitúa como ser moralmente superior a Occidente; sin embargo, en la relación concreta debe fatalmente asumir el apocamiento y la sumisión de quien debe su existencia a la dádiva de su “enemigo fundamental”.

El tema del “financiamiento”, dada la exigua situación material en que vivía el MITKA y el imperio de una mentalidad de acopio de recursos, como la que vimos más arriba, provocaba siempre problemas internos, pues –repetimos– era difícilmente concebible que alguien viaje invitado a Europa y regrese de allí sin nada en los bolsillos. La idea más común era que si un indio llegaba a viajar el “Viejo Mundo”, debía necesariamente encontrar allí fuentes de financiamiento. En los hechos eso era pura imaginación, pues las cosas funcionaban de modo diferente. Luciano Tapia experimentó en

carne propia lo que antes había hecho soportar a Constantino Lima. Veremos también, en el capítulo dedicado a la experiencia del Consejo Indio de Sudamérica, el papel “destructor” del dinero, esta vez sobre dirigentes más versados en los mecanismos de relacionamiento con Europa.

Felipe Quispe, cuando rememora las dificultades materiales por las que pasaron para enfrentar la campaña de 1979, escribe: “Lo más vergonzoso y asqueroso, es que para la elecciones de 1979 se había estado recibiendo dinero en nombre de MITKA.”⁵⁰¹ Felipe se refiere a párrafos en el libro de Luciano en los cuales admite haber administrado dinero para la campaña de 1979, pensando probablemente que ese dinero fue de alguna manera resultado del viaje a Europa que hemos relatado. En esto sobresale un hecho: que Quispe parece enterarse de que los dirigentes del MITKA disponían de dinero, no por algún conducto regular, un informe de los máximos dirigentes a los militantes por ejemplo, sino años después de que el MITKA hubiera muerto y por medio de la autobiografía de Tapia.

Siguiendo en sus relatos el estilo de mostrarse despistado y escudarse en Constantino Lima para mejor atacarlo, Luciano escribe sobre el tema del dinero:

“Para esta elecciones hubo aportes de dinero; pero eso era un secreto de Lima. Un día me sorprendieron a mí con un anuncio del Banco Central dirigido a mi nombre para que recogiera dinero y como estaba a mi nombre necesariamente yo tenía que firmar. Constantino y Tumiri me hablaron de que era una remesa que nos estaban mandando y que lo habían hecho a mi nombre por indicación de ellos y que yo tenía que ir a recoger. Me pareció un poco extraño por qué hacían eso a mi nombre sin consultarme, pensaba por qué no hicieron ellos directamente a sus nombres. Pero no hice tampoco problemas, pensaba solamente que no era correcto.”⁵⁰²

501 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 45.

502 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 400.

Sobre el monto de ese giro, Luciano indica no estar cierto de si se trataba de dos mil dólares o de dos mil bolivianos, pero sí está seguro que se trataba de “algo así como dos mil”.

También indica otra ocasión en que le entregaron dinero:

“También recuerdo que estuvimos Jaime [Apaza], Constantino y yo en una reunión donde había antropólogos y gente extranjera. Constantino nos presentó y hablaron con una señora que ellos ya conocían sobre un depósito de dinero; la señora indicó que al día siguiente nos fuéramos a una casa de cambios para completar un depósito que ella ya había hecho en parte. Al día siguiente nos constituimos en la casa de cambios donde ella completó una suma que redondeaba cinco mil dólares. Ese dinero me encargaron para que yo lo administrara.”⁵⁰³

Al parecer la existencia de ese dinero era un “secreto *dirigencial*” y no fue algo que hubiera sido ni siquiera conocido por otros dirigentes de menor rango del MITKA. Los propugnadores del “comunitarismo de ayllus” tenían en su organización, y más específicamente en sus máximos dirigentes, la antítesis de su ideal, pues el manejo del dinero no se hizo de manera “comunitaria”. Ello nos lo evidencia Felipe Quispe, cuando recuerda cómo muchos militantes, para solventar el trabajo político del MITKA, aportaban de su propio bolsillo, “quitando el pan de la boca de nuestros hijos”:

“Si nuestro candidato tenía dinero en sus manos. ¿Por qué se ha negado en cubrir económicamente para los viajes del campo? Y ¿Cuál era el motivo para sacrificar el salario del profesor Samuel Coronel Gutiérrez por dos mil afiches?”⁵⁰⁴

Además de esas sumas, la campaña del MITKA recibió otros aportes, que según Tapia fueron exclusivamente administrados por

503 Op. cit., p. 400.

504 Felipe Quispe, op. cit., p. 45.

Constantino Lima. Con uno de esos aportes, una suma apreciable que no llega a cuantificar Tapia, se compró una fotocopidora y el resto sirvió también para el sostenimiento de las personas que estaban trabajando íntegramente en el terreno político. Tapia precisa que esas personas eran él mismo, Constantino Lima y Julio Tumiri. No menciona cómo se llegó a definir a esas personas para que se hicieran cargo “íntegramente” del trabajo político. Otros militantes que también dedicaban la mayor parte de su tiempo al trabajo político no fueron considerados en este selecto grupo; en palabras de Quispe, no eran parte de la “rosca indianista”.

El tema del dinero y de su administración fue siempre una cuestión muy espinosa en la historia de la constitución y funcionamiento de los órganos políticos indianistas. En la campaña de 1979, esta deficiencia causó jugarretas colindantes con lo tragicómico. Tapia relata que para la campaña se mandaron a hacer afiches, pero cuando estos fueron entregados nadie quería pagar por los mismos. El candidato indicaba que ello era responsabilidad del jefe de partido y este aseguraba que era obligación del que postulaba a presidente: ninguno de ellos quería asumir la responsabilidad. La imprenta tuvo que amenazar a Luciano con remitir el caso a la policía para que, finalmente, esos afiches fueran pagados por el militante Samuel Coronel, que destinó a ello su sueldo del mes como maestro. Tapia asumía el ser candidato sin tomar responsabilidades económicas; Lima era el jefe del partido, pero creía que su jefatura no involucraba obligaciones económicas. Los militantes del MITKA tenían la mejor voluntad para encarar las elecciones, pero la realidad les mostraba que la política requería más que eso.

Las deficiencias financieras también afectaban la propaganda mural callejera. En su autobiografía, Tapia recuerda cómo, al no tener dinero para comprar pintura, muchos militantes del MITKA se enrolaban para pintar la propaganda de otros partidos. Esta actividad era retribuida con dinero. Al mismo tiempo que esos militantes ganaban algo de dinero, guardaban también restos de pintura, que

la utilizaban luego para pintar con ella la propaganda del MITKA. Como la propaganda mural en esos tiempos era básicamente el pintado de la sigla y de algún slogan (no había figuras y composiciones que pudiesen justificar pintura policroma), ese tipo de estratagema era suficiente para garantizar, por lo menos, lo básico de la propaganda mitkista. En las zonas rurales el problema se solucionó más fácilmente utilizando estuco para la propaganda, aun cuando el defecto de ese sistema es que el pintado no resistía la menor lluvia o la exposición prolongada a la intemperie.

Para designar a los nuevos candidatos del MITKA se llamó a una segunda Convención. Esta se llevó a cabo ya no en los espacios de un cine, como la anterior, sino en un local de eventos sociales, alquilado especialmente para ese acto político. Felipe Quispe precisa que ese local de eventos era, anteriormente, la sala del cine Mundial, ubicado en la avenida Abaroa de la zona Niño Jesús.⁵⁰⁵ Para evitar cualquier riesgo de división interna, la Convención ratificó el nombre de Luciano Tapia como candidato a la presidencia, pero no el de Isidoro Copa. El abogado potosino se negó enfáticamente a aceptar cualquier nuevo nombramiento. De todas maneras, según Felipe Quispe, ya el Consejo de Mallkus había decidido que la vicepresidencia sería para Eufronio Vélez. La Convención interinó esa decisión y Vélez fue proclamado candidato a la vicepresidencia. Luciano Tapia habla de esta persona como de alguien que conoció en prisión, amigo de Constantino Lima y “eleno”, es decir militante del Ejército de Liberación Nacional (ELN), el grupo que intentó llevar adelante las banderas de la guerrilla luego de la muerte del Che Guevara en Bolivia, en 1967. Quispe ratifica la apreciación de Tapia respecto a la militancia previa de Vélez, indicando que por ser del ELN, y porque había sido compañero de prisión de Tapia y Lima, éstos lo trataban con “bastante delicadeza y primor.”⁵⁰⁶

505 Op. cit., p. 44.

506 Op. cit., p. 44.

En esa Convención se decidió la realización de un Segundo Congreso, en la localidad de Tolata, departamento de Cochabamba.

A diferencia de la anterior campaña, en esta se logró llegar a varias ciudades de otros departamentos de Bolivia. En Oruro participó Luciano Tapia en un debate junto a Marcelo Quiroga Santa Cruz, que representaba al PS-1. Visitaron también Cochabamba y Santa Cruz. En este último departamento el núcleo mitkista más fuerte no se encontraba en la capital, sino en la población cercana de Montero, donde se focalizó lo más importante de la campaña electoral del MITKA en ese departamento. También se tuvo mejor acceso a la radio y a la televisión, respecto a la anterior campaña.

Sin embargo, en esta campaña el candidato a vicepresidente no hacía proselitismo. Era su hermano, Medrano Vélez, quien lo representaba y, a veces, otros mitkistas, como Lucio Ayza y Víctor Machaca.⁵⁰⁷ El trabajo electoral no fue asumido por el candidato a la vicepresidencia lo que hacía más que evidente su poco compromiso con la organización.

Respecto a una de las presentaciones en televisión, Tapia recuerda a una periodista que se empeñaba en recalcar que los “qhiswas habían sido también nuestros opresores, que habían colonizado a los aymaras. Lo que ella quería quizás era que nosotros ante eso tuviéramos alguna reacción contra los qhiswas, pero no fue así.”⁵⁰⁸ Es común que exista disparidad en la percepción de los acontecimientos históricos entre los criollos y los indios. Frecuentemente, los primeros confunden el resultado de sus investigaciones o la expresión de sus convicciones con una supuesta “memoria larga” de los segundos. Esto es apreciable, incluso en la actualidad, en el tema que evoca Tapia: el de la relación entre quechuas y aymaras. Por el hecho de que, históricamente, los incas, que se supone eran quechuas, “invadieron” a los aymaras, muchos deducen que debería

507 Op. cit., p. 45.

508 Luciano Tapia, op. cit., p. 404.

haber un resentimiento de estos hacia los quechuas, interpretados como descendientes o representantes de los incas. Ese razonamiento se expone a veces para contrarrestar y quebrar el nacionalismo indio frente al criollo.

El empecinamiento de la periodista en plantear el tema de la invasión inca a los aymaras muestra una preocupación sobre una supuesta “insensatez” de los indianistas, pero a la vez evidencia que no se tomaba con la debida seriedad al MITKA. No importaba que la situación de racialización permitiera la emergencia de una organización política indianista en Bolivia y que la misma entrara en la carrera electoral. El hecho de que un aymara se presentara como candidato a la presidencia no era algo de importancia para ella; lo importante era que ese aymara “no sabía” que los incas los sometieron antes. La periodista no podía ver que la relación entre aymaras y quechuas es muy fluida y que no hay problemas étnicos entre ellos, a diferencia de lo que sucede entre indios y q’aras. El pasado era para esta periodista un refugio ante su imposibilidad de comprender lo que estaba pasando en Bolivia en el presente, con la aparición de un movimiento indio en las elecciones presidenciales.

Cabe mencionar que no existe en la percepción contemporánea aymara y quechua ningún antagonismo que sea consecuencia de la invasión inca a territorios aymaras. Por el contrario, la reivindicación del Qollasuyu y del Tawantinsuyu es tanto o más fuerte entre aymaras que entre quechuas. En la actualidad no hay algo que pueda considerarse como un conflicto étnico entre aymaras y quechuas que responda a la dominación inca⁵⁰⁹. Lo que sí es observable son diferencias y críticas del lado quechua al aymara porque estos últimos serían más verticales e intolerantes que los primeros. Es decir, en Bolivia, quienes expresarían cierto “resabio imperialista” serían los aymaras y no los quechuas.

509 Aun es motivo de debate si los incas fueron quechuas, aymaras o pukinas. Fue el Estado peruano quien mejor logró dar una imagen quechua a los incas, como el Estado boliviano dio una imagen aymara a Tiwanaku.

Volviendo al tema de las elecciones, en los periodos finales de la campaña, la Corte Electoral determinó que los partidos que deseaban participar en las elecciones debían acreditar “una condición económica privilegiada.”⁵¹⁰ Marcelo Quiroga Santa Cruz, líder del PS-1, impugnó tal determinación anunciando el inicio de una huelga de hambre hasta que la misma fuera retirada. Se sumaron a esa medida Filemón Escóbar, de Vanguardia Obrera, y Luciano Tapia, del MITKA, representantes de organizaciones que se sentían particularmente afectadas. De esta experiencia Tapia recuerda que la prensa privilegiaba entrevistar a Quiroga Santa Cruz “que era de la clase burguesa, a pesar de su posición socialista”, mientras que él “pasaba totalmente desapercibido e ignorado por la prensa”. La actitud de los periodistas no sorprende, pues era “natural” que quienes dominaban el ambiente político en aquellos años fuera gente de tez clara, que no tuviera “cara de indio”. Un huelguista indio, candidato a la presidencia por el primer partido indio que terciaba en elecciones, era algo sin importancia para la prensa. Una persona considerada inferior, aunque fuera candidato a la presidencia, no podía merecer la atención de los periodistas, quienes preferían hablar con gente de “buena familia” como Marcelo Quiroga. Luciano Tapia puntualiza: “A mí ni siquiera me hicieron una pregunta ni me dirigieron la palabra.”

Pero no solamente le dolía a Luciano Tapia la actitud de la prensa, sino también la de su compañero de huelga de hambre, Quiroga Santa Cruz. Si bien en la actualidad se presenta a Marcelo Quiroga casi como alguien que luchó por los indígenas, lo cierto es que esa no fue una de sus preocupaciones ni algo que haya guiado su accionar político. Tapia recuerda cómo se portaba con él el socialista Marcelo Quiroga:

510 Los partidos debían demostrar solvencia para devolver los gastos que le correspondían en caso de no tener una votación mínima. Citado en: Hugo Rodas Morales, *Marcelo Quiroga Santa Cruz 1978-1980*, Plural Editores, La Paz, 2010, p. 201.

“A pesar de que él era un dirigente político de posición socialista, y por tanto se puede pensar popular, en su conducta personal no era así con relación al indio; se mantenía dentro esos resabios de racismo en los que vive mucha gente en Bolivia. Durante todo el tiempo que estuvimos en esa huelga de hambre, no tuvimos siquiera una palabra con él. Ni él me dirigió y menos yo.”⁵¹¹

Resulta llamativo que dos huelguistas que estaban juntos no hayan cruzado palabras. El indio candidato, de carácter tímido y desconfiado con respecto a los q'aras, no habló con el socialista y éste tampoco buscó acercarse al indio, lo que era algo característico de los grupos de izquierda, quienes veían a los indios como masa campesina, pero no como sujetos con los que se pueda entablar relaciones políticas “de tú a tú”. En la huelga Tapia expresó el carácter indianista, cerrándose, lo mismo que Quiroga Santa Cruz expresó el carácter menos agresivo, el más “amable”, de la izquierda frente a los indios que hacían política: simplemente lo ignoraba.

Así como Luciano se sentía solo entre sus compañeros de huelga, también se encontraba solitario entre sus compañeros del MITKA. Es decir, no recibió ningún tipo de ayuda ni de visita de parte de los miembros de su partido. Tampoco los del MITKA utilizaron esa huelga como factor de propaganda y movilización, como lo hacían los del PS-1 y VO. La razón parece ser las fuertes discrepancias que había ese momento entre Constantino Lima y otros dirigentes, en especial Jaime Apaza. Nuevamente las diferencias entre los principales dirigentes del MITKA repercuten en el desenvolvimiento de la organización. El cálculo personal juega en desmedro del interés del partido.

Finalmente, el gobierno dio marcha atrás y faltando horas para cerrar el plazo de registro de candidatos se determinó reemplazar la acreditación solicitada por el depósito de una cantidad de dinero en la Controlaría. Luciano, con un aporte de dinero de Jaime Apaza,

511 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 406.

hizo el depósito en la Contraloría, permitiendo así la participación del MITKA en esas elecciones.

Para las elecciones de 1979 el MITKA contaba ya con algo de experiencia. Le había servido bien la participación en las elecciones del año 1978. Tuvo más delegados en las mesas de votación y mejoró el control de papeletas. Sin embargo, aun así le faltaba gente y muchos de sus delegados eran más bien apocados y temían reclamar abiertamente las irregularidades que detectaban: “resultado de la opresión de tantos años”, reflexiona Tapia.

Para un indio que debía defender los votos del MITKA debió ser muy difícil atreverse a hablar o reclamar ante delegados de otras organizaciones que no eran de su origen y que representaban al poder de casta en Bolivia. No solo era ya un gran reto que los indios presentaran un candidato a la presidencia a través de un partido propio, con todos los contratiempos y dificultades que relatamos, sino que el hecho de actuar en las instancias de votación era un desafío aún mayor, pues suponía la adecuada preparación de los representantes y el superar los complejos de inferioridad interiorizados a lo largo de una vida. No solamente el sistema ignoraba al candidato indio, sino que más fácilmente también “ignoraban” a los representantes del MITKA en los lugares de conteo, pues ellos mismos callaban y preferían pasar inadvertidos. A pesar de ello, el MITKA tuvo la ayuda inesperada de muchas personas criollas, q’aras. Tapia relata uno de esos acontecimientos. Una señora se les acercó diciendo: “Cómo es posible, les están engañando los votos”. La aceptaron inmediatamente como militante del MITKA “aunque ella era una señora blanca”. Tapia la evoca de la siguiente manera:

“Después supimos que era una persona muy conocida, su nombre era Rosa Lema, y era encargada de una organización Agramont que tenía muchos bienes y hasta ahora los tiene. Mucho antes parece que ella era del MNR, yo no sé. Si vino por curiosidad o vino con sinceridad, no sabemos. Lo cierto es que la recuerdo muy bien por-

que me endilgó una figura quijotesca al llamarme ‘el caballero andante del altiplano’.”⁵¹²

Este hecho, que puede ser hasta anecdótico, pone en evidencia un aspecto a resaltar: Los indianistas tienen mucho recelo de los q’aras, aspecto entendible si tomamos en cuenta la historia colonial de Bolivia y las experiencias de vida de sus militantes. Sin embargo, en una situación en que los indianistas no pueden desenvolverse, ven con buenos ojos que una “mujer blanca”, Rosa Lema, los auxilie. Y por ello hasta la “premiar”, integrándola al MITKA. De ello podría deducirse cierta superficialidad en el planteamiento mitkistas, respecto al antagonismo indio-q’ara, es cierto. Pero también puede decirse que este hecho no desmiente el antagonismo entre indios y q’aras, sino que demuestra que el mismo solo puede ser resuelto en el terreno del compromiso y de la acción conjunta.

Los resultados de esas elecciones premiaron el esfuerzo de los mitkistas. Tuvieron 28.344 votos, más del doble de lo que habían obtenido en la anterior elección.⁵¹³

El éxito obtenido fue opacado, lamentablemente, por otro problema. Al no haber obtenido la cantidad mínima de votos dispuesta entonces por la Corte Electoral, el MITKA debía pagar una multa. Luciano Tapia recibió de la Contraloría una notificación en ese sentido. Constantino Lima, como era de esperarse, se desentendió del asunto, puesto que su firma no estaba en el recibo del depósito previo presentado ante la Contraloría. Nuevamente Lima mostró que, siendo jefe del MITKA, no estaba dispuesto a asumir problemas económicos de la organización y parece que ni siquiera intentó que esta actuara respecto a este asunto. Luciano Tapia y Jaime Apaza, que son quienes habían hecho el depósito, se sintieron perjudicados, pues haber posibilitado la participación de su organización les podía costar

512 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 408.

513 Wilhelm Hofmeister y Sascha Bamberger, *Bolivia*, documento electrónico. Se puede consultar en: biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2052/9.pdf

la cárcel si no pagaban la multa. No tenían dinero y veían que el jefe del MITKA, Constantino Lima, desdeñaba el asunto. Felizmente, esta cuestión no perjudicaría aún más las delicadas relaciones de la dirigencia del MITKA, pues, aunque la ley disponía un plazo de 3 días para el pago de la multa, la Contraloría nunca hizo efectivo ese cobro.

Los resultados de las elecciones permitieron que, a pesar de la escasa votación que tenía MITKA, el sistema repartidor que utilizaba entonces la Corte Electoral permitiera a esta organización la obtención de un diputado: Julio Tumiri⁵¹⁴ sería, en consecuencia, el primer diputado por un partido político indio en la historia de Bolivia.

Si bien los riesgos de división eran patentes en el MITKA, en el katarismo se habían consumado. Dado que el katarismo, a diferencia del indianismo, no veía como un perjuicio para su identidad política el establecer relaciones estrechas con los partidos q'aras, la causa de la división no fueron asuntos doctrinales internos, propiamente dichos, sino las diferencias entre las organizaciones políticas q'aras a las que cada fracción se aproximaba: la tendencia que dirigía Jenaro Flores se mantuvo leal a la UDP, mientras que la tendencia dirigida por Macabeo Chila terminó aliada del MNR. Esta división tenía la misma causa de fondo de la que había en el indianismo: conflictos por el liderazgo.

Por eso el MITKA fue también el único partido indio en presentarse con candidatos propios en las elecciones de 1979. Los candidatos del MRTK de Jenaro Flores se perdieron y pasaron inadvertidos en la UDP; sucedió lo mismo con los candidatos del MRTK de Macabeo Chila, sumergidos entre los candidatos de la coalición dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (A-MNR).

La etapa preelectoral estuvo caracterizada por una inusitada fiebre de partidos políticos. Aparecieron una gran cantidad de organizaciones que apuntaban a participar en las elecciones. La Corte

514 El diputado suplente de Tumiri era Nicolás Calle Mamani, personaje que en las postrimerías de la vida orgánica del MITKA-1 se esforzaba por dar estabilidad a la organización.

Nacional Electoral estuvo desbordada de solicitudes de personería jurídica, requisito indispensable para la participación electoral. En total, hasta abril de 1979, 57 partidos políticos habían solicitado a la Corte Nacional Electoral que resolviera favorablemente su solicitud para participar en las elecciones del 9 de julio de ese año.⁵¹⁵

La división que se produjo en el MRTK era reflejo de la que se producía en el seno del movimiento sindical campesino. Esa organización sindical, desde su nacimiento durante el gobierno del MNR, fue siempre presa fácil del llamado “pongueje político”, nombre con el que se designa el sometimiento del campesinado, a través de sus dirigentes, a partidos y corrientes ajenas a ese sector, logrado por medios de coerción y más comúnmente de corrupción y clientelismo.

El movimiento sindical campesino siempre se ha movido en los ámbitos del pongueaje político, salvo marcadas excepciones. Esos momentos excepcionales son, primero, el breve período inaugural del VI Congreso de la CNTCB en Potosí, el 2 de agosto de 1971, evento que estuvo dirigido por Raymundo Tambo, y luego, de manera más definida, en el período posterior a las elecciones que comentamos, cuando el movimiento campesino estuvo bajo la conducción de Jenaro Flores y, más recientemente, cuando estuvo bajo la dirección ejecutiva de “el Mallku”, Felipe Quispe Huanca.

En los momentos en torno a las elecciones de 1979 el control de Jenaro Flores sobre el sindicalismo campesino todavía no estaba consolidado. Una solicitada aparecida en la prensa reproduce una “Resolución del Comité Ad Hoc de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, referente a su vigencia en su estructura y objetivos”. Esa solicitada da cuenta del resultado de dos congresos simultáneos de “unidad campesina” que se dieron el mes de mayo, uno en Sucre y otro en La Paz, cuyo resultado fue la crea-

515 Entre esos 57 partidos, figuraban los siguientes de tendencia india o campesinista: el Movimiento Agrario Nacional (MAN), de René Bernal; la Unión Nacional de Campesinos Cristianos de Bolivia (UNCCB); el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) de Clemente Ramos y el Movimiento Nacional Tupaj Katari, (MNTK), de José Ticona. Suplemento “Bodas de Oro”, periódico *Última Hora*, La Paz, abril de 1979.

ción de un “Comité Ad Hoc”. Ese comité, que es el firmante de la solicitada en cuestión, se estrella principalmente contra el Congreso realizado en Sucre, “por su abierta parcialización política y la intromisión de agentes del extremismo internacional” y declara “mantener en vigencia el Pacto Militar Campesino hasta la realización del próximo Congreso Nacional Campesino”. El documento es firmado por Javier Aguilar E., Clemente Alarcón A., Jesús Eguez y varias otras personas.⁵¹⁶ Días después, la prensa publicó otra solicitada de la Confederación, que tuvo su Congreso en Sucre, que finaliza indicando: “hacemos público nuestro apoyo moral y material al Gobierno de la Honorable Junta Militar, que preside el dignísimo Gral. de División Don David Padilla Arancibia, por su devoción democrática en aras de la unidad del pueblo boliviano”. Esa solicitada está firmada por Miguel Trigo, Willy Román, Tomás Rodas y varias otras personas más.⁵¹⁷

Evidentemente, esa solicitada refleja la posición de los campesinos oficialistas, cada vez más a la defensiva. Sin embargo, en el campo opositor se constata también una situación de crecimiento del clientelismo y las formas de subordinación y de corrupción del campesinado. Una revisión rápida de la prensa de esos momentos nos confirma esa apreciación. Así, el mes de junio, una solicitada del “Movimiento de la Federación de Campesinos de las cinco provincias del norte de Potosí” señala que la UDP ha marginado a los legítimos representantes de esas provincias, en particular al dirigente Florencio Gabriel, secretario ejecutivo, por, seguramente, la acción de “algunos oportunistas metidos en la dirección de la UDP.”⁵¹⁸ Días después otra solicitada, bajo el título “Por la unificación y el fortalecimiento del Tupaj Katarismo”, indica: “Ratificar el reingreso de nuestra organización política al seno del Frente de Unidad Democrática Popular, porque el MRTK es fundador de dicho frente...”; “ratificar la unificación y fusión del movimiento nacional

516 Periódico *Presencia*, 6 de junio de 1979, p. 22.

517 Periódico *Presencia*, 8 de junio de 1979, p. 10.

518 Periódico *Presencia*, 7 de junio de 1979, p. 7.

Tupaj Katari y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), por constituir este hecho un paso importante en el proceso de unificación de la lucha tupaj katarista”; “Llamar fraternalmente a los hermanos y compañeros del MITKA, a seguir este camino de unificación”. Más adelante esa solicitada indica: “Expulsar de las filas del MRTK a los señores: Macabeo Chila, Cosme Jiménez y Alfredo Alcón; por su conducta inconsecuente con los principios y estatutos del partido y por el oportunismo, sectarismo divisionista, deslealtad y colaboracionismo con el imperialismo a través del apoyo a la candidatura pro-imperialista de Paz Estensoro (MNR)”. Esa solicitada está firmada por Clemente Ramos F., Juan Condori U., M. David Roque, David Márquez, Quintín Apaza y varias otras personas.⁵¹⁹

Esta última solicitada merece un comentario más detenido. El katarismo ingresa de pleno a la práctica política criolla con sus dimensiones positivas (una “aproximación realista” a la “política real”) y negativas (perder identidad y asimilar los aspectos cuestionables de esa “política real”). Si bien los conflictos internos son generales a las tendencias indianistas y kataristas, en esta última se deben al seguimiento a una de las corrientes en pugna en el mundo q’ara y no a la emergencia de posiciones diferentes en el seno mismo de la tendencia katarista. De ahí la expulsión de Macabeo Chila y otros por su apoyo a Paz Estensoro. Esta actitud deja al indianismo del MITKA como la única posibilidad de tener una organización propia y específicamente india. Esta oportunidad, lamentablemente, no sería plenamente desarrollada por el MITKA, pues en los años venideros harían crisis contradicciones internas que terminarían por sepultar la posibilidad de una política nueva y diferente en Bolivia.

La solicitada que comentamos muestra también ciertas fisuras en el bando indianista. El llamado que el MRTK de Jenaro Flores hace al MITKA para “seguir ese camino de unificación” responde al éxito inicial de esa política respecto al MNTK. Algunos integrantes de este,

519 Periódico *Presencia* 13 de junio de 1979, p. 12.

indianistas históricos como Juan Condori Uruchi, Quintín Apaza, Isidoro Arismendi y otros, firman la solicitada del MRTK. Se demuestra así que el MITKA no logró integrar a todos los indianistas históricos, pero también que era cierta su aprensión, manifestada desde los primeros intentos de unificar a kataristas e indianistas, en sentido de que ese “llamado a la unidad” no era para crear un frente único indianista katarista para enfrentar a los partidos q’aras, sino un recurso instrumental de los kataristas para negociar su inclusión en alguno de los frentes políticos q’aras. El desarrollo histórico confirma esa interpretación: Primero, el MRTK estuvo siempre ligado estructuralmente a la política q’ara: a la UDP cuando era MRTK y al MNR cuando se convirtió en MRTKL⁵²⁰.

Es también importante hacer notar que los indianistas del MNTK que firman esa solicitada no hicieron después carrera política en ese movimiento o en otra agrupación política, parece que fueron la carnada en el anzuelo destinado a atraer al MITKA, para después pasar al olvido político. Es decir, la “fusión” entre el MRTK y el MNTK fue algo circunstancial, en la que los miembros del MNTK no tenían mayor función que la de ser exhibidos ante el MITKA como una señal. En lo sucesivo el MRTK giraría exclusivamente alrededor de dos figuras: Jenaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas.

La relación entre indianistas y kataristas fue siempre conflictiva. Para entender la dificultad de tal relación es necesario detenernos en lo que fue el MRTK.

Los orígenes de esta organización están íntimamente ligados al sindicalismo campesino. Vimos cómo en sus inicios este fue correa de transmisión del partido gobernante, el MNR. También indicamos el rol del sindicalismo en el Pacto Militar-Campesino y en el apoyo a las dictaduras. Esta función sumisa del sindicalismo campesino empezó a modificarse a partir de 1971. Este año, el 2 de agosto (en

520 Aunque entre los kataristas hay quienes afirman que la relación del MRTKL y el MNR solo se dio con una fracción de esta organización, encabezada por Víctor Hugo Cárdenas, y no responde a una postura general del MRTKL (entrevistas con Moisés Gutiérrez y Walter Reynaga).

ese entonces “Día del Indio”), se realizó el VI Congreso de la CNTCB en Potosí. El Congreso, que fue presidido por Raymundo Tambo, tiene importancia porque a partir de entonces se dio el distanciamiento del sindicalismo respecto al patronaje político del poder, propiciado por el pensamiento indianista.

Recordemos que ya desde 1960 Raymundo Tambo estaba en la tarea de organizar un partido. Lo que lo lleva a formar el PAN, y después a ser parte del PIAK y el PIB; en la UMSA formó el MUJA. Su carrera sindical también se dio desde mediados de los años 60. En 1970, en un Congreso realizado en Patacamaya, provincia Aroma, Tambo disputó la cartera ejecutiva con Jenaro Flores, quien tenía el respaldo del Pacto Militar Campesino, como nos lo contó Teodomiro Rengel, quien estuvo en el lugar. Como hemos dicho, viendo la postura crítica de Tambo frente al Pacto Militar Campesino, Rengel lo apoyó en la votación, pero Flores se impuso por el respaldo que había logrado a través de Dionisio Osco. Sin embargo, Rengel se vinculó a Tambo y trató de que tenga un acercamiento con Flores. Ya para el Congreso en Potosí, Rengel había logrado que Tambo y Flores trabajaran políticamente juntos, aunque Rengel recuerda: “me ha costado mucho hacer juntos”⁵²¹ a ambos, pues Jenaro estaba con el Pacto. Así, la corriente indianista encabezada por Raymundo Tambo perfiló un horizonte de lucha dentro de la CNTCB, el cual apuntaba a un sindicalismo campesino independiente del gobierno.

En el Congreso que se realizó en Potosí se enfrentaron dos posiciones, por un lado la de la izquierda, en la que jugó un papel importante la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO), y la tesis indianista que fue redactada por Fausto Reinaga.

UCAPO era una organización vinculada al Partido Comunista Marxista Leninista, de orientación pro-china, que fue protagonista de la intervención de tierras en el oriente del país, prefigurando lo que después sería el Movimiento Sin Tierra. Se atribuía a UCAPO el que-

521 Entrevista con Teodomiro Rengel.

rer iniciar una “guerra popular prolongada”, al estilo de la guerra que Mao dirigió en China. En todo caso, en esa época era un grupo agitador bastante belicoso. Felipe Quispe narra cómo desde la clandestinidad lanzaba comunicados denunciando al Congreso de estar “manejado desde los cuarteles con el propósito de mantener firmemente el Pacto Militar Campesino”, y cómo aparecieron leyendas pintadas en los muros de la ciudad de Potosí contrarias al Congreso de la CNTCB. UCAPO focalizó su ataque contra Fausto Reinaga, quien “fue el blanco de ataque, de amedrentamiento por parte de UCAPO y hasta casi llegan a secuestrarlo de este evento sindical.”⁵²²

Lo paradójico de esta situación es que el Congreso de Potosí fue el inicio de la ruptura con el Pacto Militar Campesino, cuando lo que Reinaga quería era establecer una nueva alianza entre militares y campesinos. Se inició un desmarque del sindicalismo respecto del poder, en contra de la voluntad de quien buscaba más bien una nueva aproximación del indio al poder uniformado. Quispe señala que el oficialismo pretendía a toda costa reeditar el Pacto Militar Campesino, y que el Ministro de Asuntos Campesinos de entonces, Mario Candia Nava, entraba y salía libremente de las reuniones del Congreso. Lo que Felipe no sabía era que Fausto Reinaga estaba comprometido con ese intento oficialista. En una carta fechada el 13 de julio de 1971, Reinaga indica a Carnero Hoke: “TESIS INDIA salió semanas antes a la inauguración de la Asamblea Popular. Entregué personalmente a los Jefes de las FF. AA. de este país”, añadiendo líneas abajo: “La semana pasada recibí una invitación del Ministerio de Asuntos Campesinos para asesorar la Comisión Política de la Confederación Campesina de Bolivia que debe realizar su Congreso en Potosí el 2 a 4 de agosto próximo.”⁵²³

Felipe Quispe ve en los sucesos del Congreso de Potosí un triunfo indianista, al ser aprobada la tesis redactada por Reinaga, al que

522 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 24.

523 Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, p. 172.

califica de Amawt'a: "documento histórico diferente a las tesis elaboradas por los marxólogos". En realidad, fue, de todas maneras, un triunfo del indianismo. Sin embargo, parece que ese trabajo conjunto, de Reinaga con los indianistas, no implicaba que necesariamente ambas partes conocieran y compartieran las estrategias que a mediano y largo plazo tenía cada uno.

El nuevo Comité Ejecutivo elegido en ese Congreso era dirigido por Jenaro Flores, Tomás Rodas, Alfredo Nogales, Edil Melgar y otros. Sabemos que Jenaro Flores era parte integrante del Pacto Militar Campesino y que por ello no fue admitido en la Asamblea del Pueblo, organismo creado como contrapoder por la COB. Sin embargo, a partir de su elección como Secretario General en el Congreso de Potosí, Jenaro comenzó un ascenso hacia arriba y hacia la izquierda que, curiosamente, opacaría a otros dirigentes campesinos que anteriormente sí se habían definido como críticos del Pacto Militar Campesino y proclives a un Pacto Obrero-Campesino en los clásicos parámetros de la izquierda de entonces: Dionisio Huañapaco y Paulino Quispe Huallpa.

Tras el golpe de Banzer, Jenaro Flores salió exiliado, junto con Teodomiro Rengel, a Chile, donde entabló relaciones con grupos de izquierda y es ahí donde conoció a Filemón Escóbar. Ya cuando estaban nuevamente en Bolivia, Teodomiro Rengel le planteó la idea de hacer un manifiesto, el cual fue redactado por Gregorio Iriarte y en el que no jugó ningún papel Raymundo Tambo. Lo que interesa de esto es que Teodomiro Rengel es quien vinculó a Flores con Tambo, como ya lo señalamos, además de ser quien planteó la idea de lanzar un manifiesto, el cual sería considerado fundador del katarismo; también, en noviembre de 1977, siendo director de MINK'A, financió una movilización en Ayo Ayo en la que, según él, se lanzó la idea de formar el MRTK. Al parecer, quien operó políticamente la formación de una corriente sindical que después se conoció como katarismo, no fue Raymundo Tambo, como sostiene Javier Hurtado, tampoco Jenaro Flores, sino

Teodomiro Rengel, dirigente que desde joven se vinculó al sindicalismo campesino promovido por el MNR, y que tenía mucha experiencia en las movidas político-sindicales. Además, es resaltable que Rengel llegara a dirigir MINK'A, una organización de profesionales indígenas, sin ser él profesional, seguramente debido a que su experiencia y habilidad en las negociaciones le merecieron el reconocimiento de los demás miembros.

La percepción de Teodomiro Rengel, que después sería asumida por los kataristas para diferenciarse de los indianistas, era la siguiente: “Ellos eran más racistas... nosotros amplio pues, porque si yo soy del MNR es alianza de clases, no es cierto? Nosotros no, no. Yo no miro que sea blanco, negro.”⁵²⁴

Todo parece indicar que Tambo no estaba en la idea de formar una corriente como la que fue después el katarismo, sino de profundizar el indianismo. Corrobora esto el hecho de que su relación con Jenaro Flores no era buena. Rengel recuerda que después de un congreso campesino en La Paz, antes del Congreso en Potosí: “Llevamos en hombros a Jenaro Flores y a Raymundo Tambo, pero faltan envidiosos, a Raymundo Tambo lo hacen bajar... llegamos solo con Jenaro a la Federación.”⁵²⁵ Tambo fue bajado, y no Flores, lo que al parecer no molestó a este último. No sería descabellado pensar que gente vinculada a Flores hubiera hecho bajar a Tambo, su competidor. Las cualidades de Tambo como líder son algo que llamaba la atención a Rengel, quien dice:

“Con Raymundo hubiéramos tenido un presidente, él hubiera sido presidente... Era mi compañero, íbamos, yo tenía mi motocicleta, con el íbamos, yo visitaba su casa, así... Pero un día me dicen que ha fallecido. No sé hasta ahora como ha fallecido, eso habría que investigar... dice que ha fallecido el señor en la carretera, entonces no, no me han explicado muy bien.”⁵²⁶

524 Entrevista con Teodomiro Rengel.

525 Entrevista citada.

526 Entrevista citada.

Raymundo Tambo murió en marzo 1976, un par de días después de ser atropellado por un micro, luego de salir de una pensión en Vizcachani, tras haber compartido bebidas alcohólicas con algunos dirigentes luego de una reunión⁵²⁷. Hurtado, como muchos, cuando comentan la muerte de este pionero del indianismo, no se permiten vincular ese deceso a la relación entre Flores y Tambo. Sin embargo, ha sido muy comentado que la muerte de Raymundo Tambo se debió a “una situación de liderazgo”⁵²⁸ y a las rencillas entre él y Jenaro Flores. No podemos de ninguna manera dar certeza a semejante rumor. Pero como en todo rumor, lo importante no es la información que se vehiculiza, sino las razones que dan lugar a su creación. En este caso es que la gente de base percibía una gran rivalidad entre estos dos personajes. A partir de ello, para muchos es fácil explicar la muerte de Tambo como consecuencia de un problema de liderazgo. Lo cierto es que Flores, en adelante, no tuvo que enfrentar ninguna competencia, lo que le llevaría a ser el emblema del sindicalismo campesino en Bolivia en los años 80.

Felipe Quispe indica que en febrero de 1977, en las postrimerías del gobierno de Banzer, se organizó y fundó la Federación de Trabajadores Campesinos de La Paz “Tupak Katari”, FDTCLP-TK. La sede de esa Federación estuvo en la localidad de Collana, provincia Aroma y su Secretario Ejecutivo fue Marcial Canaviri, en ese tiempo “mano derecha” de Jenaro Flores.

Del 27 al 28 de marzo de 1978 se realizó el VII Congreso de la CNTCB en el cine Variedades de la zona Chijini. Jenaro Flores fue de nuevo visible luego de seis años de clandestinidad. En ese Congreso, para diferenciar la organización que se proyectaba de la CNTCB oficialista dirigida por Oscar Céspedes, se decidió aumentar el nombre de Tupak Katari al de la Confederación. En adelante su sigla sería CNTCB-TK. Junto a Jenaro Flores aparecieron otros diri-

527 Javier Hurtado, op. cit., p. 278.

528 Entrevista con Jaime Apaza.

gentes: Macabeo Chila, Alfredo Alcón y Víctor Hugo Cárdenas. Las fricciones entre ese grupo y los indianistas se establecieron por razones ideológicas: “Para ellos pensar en aymara, hablar de la cultura política india, era una aberración irracional y satánica.”⁵²⁹

El VII Congreso se realizó bajo la presidencia de Víctor Hugo Cárdenas, “que fungía en esa época como chofer de Marcial Canaviri.”⁵³⁰ De acuerdo a Felipe Quispe, Cárdenas manejó el Congreso de tal manera que en ninguna plenaria los indianistas tuvieron derecho a la palabra: “las personas que iban a intervenir tenían que llevar un trozo de ‘papel blanco’ en la mano izquierda. Era una señal que demuestra la pertenencia a su grupo político y así podía exponer tranquilamente”; los otros podían esperar por horas un turno que nunca venía. Sin ningún tipo de oposición, en ese Congreso Jenaro Flores fue reelegido como secretario general. En este Congreso surgió como agrupación política el MRTK, en base a una anterior organización llamada Movimiento Revolucionario Campesino Tupak Katari, MRCTK, que estaba dirigida por Tomás Santos y Faustino Condori.

A fines del año 1978, el 4 de diciembre, se conformó en las oficinas del Ministerio de Asuntos Campesinos un “Comité Unificador del Movimiento Sindical Campesino” que estaba dividido en la oficialista CNTCB y la opositora CNTCB-TK. Jenaro Flores firmó un documento a favor de un “auténtico nacionalismo” junto a Clemente Alarcón, Pascual Gamón, Miguel Trigo y otros.

El 1 de mayo de 1979 tuvo lugar el V Congreso Nacional de la Central Obrera Boliviana. Una de sus resoluciones es propiciar un congreso de unidad campesina, pues existían varias confederaciones que solicitaban su reconocimiento por parte suya. En 1979 el movimiento sindical campesino no oficialista estaba dividido en tres confederaciones: El Bloque Independiente Campesino, de Casiano Amurrio; la Confederación de Campesinos “Julián Apaza” de Ángel Vera, Zenón Barrientos y Juvenal Castro, y la Confederación Nacional

529 Felipe Quispe, *Op. cit.*, p. 26.

530 *Op. cit.*, p. 26

de Trabajadores Campesinos de Bolivia “Tupak Katari”, de Jenaro Flores. El Congreso de unificación se realizó del 25 al 26 de julio. Jenaro Flores fue elegido por unanimidad secretario ejecutivo del nuevo organismo unitario, que tomó el nombre de Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Los miembros de las otras confederaciones integraron diversas carteras del nuevo Comité Ejecutivo.

Un tema controversial en este Congreso fue la eliminación del nombre Tupak Katari de la denominación de esa Confederación. La mayoría de delegados decidió eliminar esta referencia al líder aymara, lo que implica, para Felipe Quispe, que el grupo katarista que estaba alrededor de Jenaro no tuvo ni el peso ni el valor para ganar esta confrontación con los antikataristas: “nadie, ninguno de los mal llamados ‘Kataristas’ supo ponerse al frente de la concurrencia para orientar y planear que la flamante Confederación tenía que seguir llevando el membrete de ‘Katari’. Con callar nos han demostrado que no eran consecuentes y más bien, ante ese hecho los llunk’us de la izquierda señorial se alegran y saltan y dan vivas a Bolivia, como si fuera una guerra ganada.”⁵³¹

Silvia Rivera Cusicanqui, en su conocido libro *Oprimidos pero no vencido*, no da importancia a esa derrota en el terreno del simbolismo político. Ella escribe:

“Aunque el nombre de Tupaq Katari es eliminado –tras una acalorada discusión– de la sigla del nuevo organismo, la influencia katarista se refleja también en la elección de su máximo líder y en la presencia de dirigentes de esta corriente en varias carteras del Ejecutivo. Las Federaciones de La Paz, Oruro y Potosí optan en cambio por mantener el nombre de Tupaq Katari en su sigla oficial y el logotipo de la CSUTCB mantiene la imagen del líder aymara y otros símbolos culturales indios.”⁵³²

531 Op. cit., p. 27.

532 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara quechua 1900-1980*, Cuarta edición, La Mirada Salvaje, La Paz, 2010, p. 204.

Jenaro Flores dejó la Secretaría Ejecutiva de la CSUTCB en el Congreso extraordinario de Potosí, que tuvo lugar del 11 al 17 de julio de 1988. Para ese entonces la CSUTCB ya era el lugar del encuentro y de los encontronazos de todos los partidos políticos, y un ambiente donde las ONG se movían a sus anchas. Después de 17 años de dirigir la política sindical rural, Jenaro cayó de la cúspide con más pena que gloria. Entre sus realizaciones está, indiscutiblemente, el importante aporte que hizo al retorno de la democracia al país. También el haber albergado y propiciado el desarrollo del katarismo, aunque él mismo hubiera sufrido las contradicciones, divisiones y abandonos de esa tendencia política.

Un aspecto que pocos se atreven a analizar son los mecanismos internos mediante los cuales Jenaro logró mantener el control de la CSUTCB y mantener a raya a sus opositores. Contrariamente a la imagen candorosa que algunos tienen de la comunidad campesina, confundiéndola con una comunidad religiosa o metafísica, la dinámica interna de la misma es altamente conflictiva y marcada por un caudillismo complejo y terminante. Esta realidad suele ser tan cruda, que en varios de sus escritos Felipe Quispe repite aquello de que “el indio es el peor enemigo del indio”.

Es justamente Felipe quien llama la atención sobre lo que muchos conocieron como los grupos de choque de la CSUTCB o los “achacacheños de Jenaro”. Según Quispe, en el lapso de tiempo en que Jenaro dirigió esa Confederación, “se ha dedicado a una obra de ingenio, la cual es la de estructurar al tenebroso grupos de ‘Los Locos’, que resulta ser el brazo armado del MRTK. El grupo cumplía la función de reprimir a golpes de palo, chicote y cachiporra contra aquellos que discrepaban ideológicamente con Jenaro y su organización político-sindical.”⁵³³

Fueron los militantes indianistas quienes aparentemente sufrieron la represión de “Los Locos”. El relato que hace Quispe de las “haza-

533 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 27

ñas” de ese grupo es bastante crudo⁵³⁴ y no es función nuestra determinar su veracidad. Pero es sabido por cualquiera que tuvo vivencia en el contexto real de las organizaciones sindicales indígenas que la estructura de esas organizaciones comporta, aunque sean en mínima expresión, esa y otras fallas. La mitificación es propia de los trabajos q’aras sobre los indios, y obedece quizás a la función de instrumentalizar al indio, al ofrecer al lector de la clase media (sector que es el blanco preferido de esa literatura) una visión almi-barada que motiva el apoyo del lector no al indio ni a sus organizaciones, sino al autor de tales relatos y a sus intencionalidades políticas. Creemos que un relato que tiene otras intenciones –motivar el conocimiento y la reflexión para incentivar la culminación de tareas políticas descolonizadoras– no puede soslayar ninguno de esos aspectos, pues es a través del conocimiento de las fallas y las carencias que estas pueden ser encaradas, como parte de un proceso para solucionarlas y superarlas.

Está claro, entonces, que quienes vehiculan una imagen mirífica de la organización indígena son investigadores criollos cuya fama parece estar en relación directa con el entusiasmo que despiertan en sus lectores hacia una realidad indígena presentada como extraordinaria, diferente y libre de las taras occidentales. Es raro el autor criollo que no incurra en este error. También son escasos quienes admiten el haber errado al presentar visiones risueñas, cuya falsedad demostraron los acontecimientos. Hay quienes constatan esos errores, aunque no puedan, todavía, sacar las conclusiones correctas de los midmos:

“El trabajo [*Oprimidos pero no vencidos*] se cerraba con una mirada optimista sobre los movimientos kataristaindianista, como proyectos de “renovación de Bolivia” (...), que serían capaces de articular la pluralidad cultural del país en un nuevo sistema político, hoy diríamos, descolonizado. Por mi parte, luego de haber vivido la más larga

534 Felipe Quispe, op. cit., págs. 27-31.

dictadura de mi vida, las esperanzas en el potencial transformador de la democracia no podían sino ser excesivas, pues pensé que las diversas corrientes kataristas e indianistas se unirían para construir juntas un proyecto político viable, donde las mayorías gobernarán a las minorías y no a la inversa, y donde la sociabilidad de todos los y las bolivianas pudiera organizarse conforme a otras éticas, más acordes con el paisaje y con las fuerzas profundas de la naturaleza, que las sociedades; indígenas conocieron y con las que dialogaron de tú a tú desde hace milenios. Muy pronto, esas esperanzas se vieron frustradas. La democracia resultó convertida en escenario de la reconstitución de la ‘vieja casta encomendera’ –en palabras de René Zavaleta–, mientras que la cooptación clientelar y el divisionismo de la CSUTCB engendró frutos de desaliento, prebendalización y abandono de los mecanismos de control social comunitario en el ejercicio de la autoridad, lo cual a la larga reprodujo el problema de la disociación entre líderes y bases, que *Oprimidos...* analiza con algún detenimiento en el contexto de la crisis del Estado del 52.”⁵³⁵

Volviendo al tema de “Los Locos”, lo que indicamos no se basa solamente en el testimonio, sin duda valioso, de Felipe Quispe. También Walter Reynaga nos cuenta cómo era la relación de Flores y otros militantes kataristas y el papel que jugaban “los matones del Jenaro”⁵³⁶, lo que viene a confirmar las afirmaciones de Quispe: “Los vimos en acción a esos cuates, eran realmente jodidos. Al Víctor Hugo Cárdenas lo hacían bailar las veces que les daba la gana en plena calle, a patadas.”⁵³⁷

Puede decirse que el katarismo se fue perfilando después del golpe de Banzer, pero que tenía un importante antecedente en la relación que Rengel logró entre Raymundo Tambo, uno de los primeros indianistas, con Jenaro Flores. Después de ese golpe militar,

535 Prefacio de la autora, octubre del 2003. En: Silvia Rivera Cusicanqui, op. cit., p. 17,18.

536 Entrevista con Walter Reynaga, el 11 de septiembre de 2014.

537 Entrevista citada.

se nota en varios documentos –los dos manifiestos de Tiahuanaco y la “Semana campesina”– el influjo del discurso indianista, pues éste era la máxima referencia. Pero también se nota una especie de “bajada de tono”, de “modulación” de este discurso para hacerlo más potable. Además, debemos reiterar que en la Tesis del Campesinado Boliviano de la CNTCB, del 28 de marzo de 1978, organización que entonces estaba dirigida por Jenaro Flores, se dice:

“Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no solo porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos que nos explotan a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas, y esos cuantos ricos se enriquecen con nuestro trabajo.”⁵³⁸

Recordemos que la fundación del MITKA se dio en abril de 1978. La cita que reproducimos evidencia un afán del sector dirigido por Jenaro Flores por diferenciarse de los indianistas⁵³⁹, pero lanzando una idea por demás esclarecedora: “el racismo fue el primer paso de nuestra ideología”. Es decir, quienes formaron el katarismo trataron de decir que no tenían nada que ver con el indianismo, reconociéndolo al mismo tiempo como “su primer paso”. En realidad, sin la emergencia del indianismo no se puede explicar el katarismo, pues de hecho el indianismo fue “el primer paso” de los kataristas, como dice el documento que citamos. El problema era que la radicalidad indianista impedía plantear acercamientos con otros sectores. Nos parece importante reiterar una de las declaraciones de Teodomiro

538 *Tesis del Campesinado Boliviano* (1978). Se puede consultar el texto íntegro en: <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2003/2003sept/noticias5/21828-9.asp>

539 El documento es en sí una declaración teórica de la lucha campesina entendida dentro de los parámetros del clasismo, vigente en la izquierda de entonces, lo que antagonizaba con la ideología del MITKA, y revelaba una pérdida de la autonomía indígena en aras de la unión con otros sectores, vanguardizados por la clase obrera: “La política de alianza de los campesinos debe ser únicamente con nuestros hermanos explotados: mineros, fabriles, constructores, ferroviarios, maestros, clase media empobrecida, canillitas, lustrabotas, estudiantes, etc., con quienes tenemos comunidad de intereses y objetivos. Reconocemos a la COB como la máxima dirección de los trabajadores del país.”

Rengel, personaje clave en la estructuración del katarismo, cuando dice: “Ellos (los indianistas) eran más racistas... nosotros amplio pues, porque si yo soy del MNR es alianza de clases, ¿no es cierto? Nosotros no, no. Yo no miro que sea blanco, negro.”⁵⁴⁰

Ya para las elecciones de 1978, luego de que el MITKA fuera fundado, se formó el MRTK, aunque, como hemos visto, sin ningún tipo de aspiración a conformar un liderazgo político que dispute el poder a los q'aras. Ese panorama se repetiría en las elecciones de 1979.



Una concentración indianista en la Garita de Lima, La Paz. Dirigiendo la palabra a la asistencia, Nicolás Calle.
Foto: Nicolás Calle.

540 Entrevista citada.

Sexta parte

17. ORÍGENES DEL CONSEJO INDIO DE SUDAMÉRICA

El año de 1979 no solo es importante por el proceso electoral en el que el MITKA logró obtener un diputado, sino también porque por entonces se proyectó un “Gran Encuentro de Movimientos Indios de América del Sur”, el cual daría origen al Consejo Indio de Sud América (CISA). Vimos en el capítulo 9 cómo, a partir del Primer Parlamento Indio del Cono Sur, se generó una organización internacional con la finalidad de influir, a nivel mundial, en el destino político de los pueblos indígenas. Esa organización internacional tuvo dos dimensiones: la de los organismos de “apoyo” a los indígenas, para los que jugó un papel importante el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), como financiador, y la representación indígena propiamente dicha, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). El CMPI emprendió una tarea de operador en la estructuración de consejos indígenas en cada región del continente americano.

El rol del Consejo Mundial de Iglesia en esto es importante. En principio, esta organización debía desempeñar sobre todo roles “religiosos”, pues era definida como un Consejo Ecuménico de Iglesias; pero en los hechos ejecutó funciones operativas políticas a través de sus comisiones. Su alianza estratégica se dio con la izquierda mundial, en una dimensión tal, que cuando dejó de existir la Unión Soviética, el CMI fue acusado de haber sido financiado, a través de la Iglesia Ortodoxa Rusa, uno de los integrantes del CMI, con fondos de la KGB. Fue particularmente activa en la África

Subsahariana. En la lucha contra el apartheid financió a grupos guerrilleros negros, lo que también generaría controversia después de la desaparición de la Unión Soviética.

En lo que respecta a los pueblos indígenas de las Américas, el CMI tenía un interés particular en su seguimiento y apoyo, y trató de vincularlos con otros movimientos de descolonización particularmente activos, sobre todo en África austral (ya lo hemos visto cuando analizamos el viaje de Luciano Tapia a Suiza). Sin embargo, a pesar de su alianza internacional con la izquierda, el CMI parece haber manifestado un interés especial en los pueblos indígenas, de manera tal que su actividad en ese sector pudiera ser preferente. De ahí la serie de hechos e iniciativas que concluyeron en el apoyo que este Consejo dio a la constitución del CMPI y de los consejos regionales que ese Consejo Mundial estableció primero en América Central y luego en América del Sur.

El Primer Congreso Internacional Indígena de América Central, auspiciado por el CMPI y en el que el CMI participó como uno de los financiadores, se celebró del 24 al 28 de enero de 1977 en Panamá. En él participaron representantes de México, Guatemala, Panamá, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica.

“Esta reunión decidió la constitución de una federación indígena centroamericana: el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI) donde están representados los países mencionados (...) En el curso de la Reunión de las Organizaciones Indígenas Independientes de México, América Central y el Caribe, que tuvo lugar en la comunidad de Purepecha de Cherán Asticurin (Estado de Michoacán, México) del 3 al 8 de marzo de 1981, el CORPI, que era quien organizaba esta reunión, anunció que en adelante su sigla significaría: Coordinadora Regional de Pueblos Indios.”⁵⁴¹

541 Marie Chantal Barre, *Políticas indígenas y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980*.

El CMIP decidió también que era necesaria una coordinadora que representara a los indígenas de América del Sur. En las oficinas del CMPI trabajaban algunos indígenas de esta parte del continente, algunos de ellos ya habían participado en anteriores reuniones y congresos indígenas y tenían cierta representatividad en sus lugares de origen. Uno de ellos era Nilo Cayuqueo, mapuche de Argentina, representante de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). Cayuqueo será el principal articulador con el CMPI y otras organizaciones internacionales la creación del Consejo Indio de América del Sur.

Para la creación de un órgano regional en Sudamérica era necesario encontrar organizaciones en América del Sur que pudieran cumplir el oficio de bases sobre las cuales edificar el Consejo. Llama la atención que el CMPI, en estrecha relación con sus financiadores, entre los que resaltaba el CMI, que tenía amplio conocimiento y contacto con organizaciones de izquierda en América del Sur, no hubiera recurrido a ninguna de las organizaciones en las que esta tendencia era dominante o tenía influencia notable, como la Confederación de Campesinos del Perú (CCP), la CNTCB-TK en Bolivia, o el Consejo Regional de Indígenas del Cauca (CRIC), en Colombia, por solo citar algunos de ellos. En vez de ello buscaron contacto con el Movimiento Indio Peruano (MIP), organización que dirigía Guillermo Carnero Hoke, quien estaba en estrecha relación con Fausto Reinaga en Bolivia. Ello lleva a suponer cierta distribución de trabajo entre los grupos afines de izquierda y el CMI, dejando a este último el trabajo con los grupos indígenas más “etnizados” y menos clasistas.

En ausencia de documentos que puedan explicar por qué el CMPI se aproximó al MIP, solo podemos especular. Es posible que tanto el CMI como el CMPI hubieran quedado impactados por el discurso del MIP, que planteaba lo indio como un camino propio, distinto al de Occidente, y con radical autonomía de pensamiento y de conocimiento. El MIP se presentaba como una organización sin vinculación con la izquierda mundial, tal vez por ello fue vista como “auténtica” y “disponible” en el esquema internacional de relaciones.

Eso al CMPI y al CMI les pudo significar una oportunidad de influencia, y quizás de control, sobre una organización a la que su propia especificidad le cerraba toda posibilidad de relación internacional con la izquierda mundial.

Parece ser que la vinculación del CMPI y del CMI con esta corriente era, sin embargo, hasta cierto punto utilitaria y no dogmática, pues entre la ideología marxista de entonces y los principios de ambas organizaciones había diferencias esenciales en filosofía y doctrina. La emergencia de un Consejo Indio en Sudamérica con las características ideológicas que tenía el MIP, significaba para el CMPI y el CMI servir de intermediario internacional con eso que la ideología del MIP desdeñaba, la izquierda internacional, y al mismo tiempo relacionarse de manera privilegiada con algo que podría, quizás, tener en el futuro importancia estratégica e inclinar así la correlación de fuerzas hacia las posiciones que parecían compartir el CMPI, el CMI y el MIP. En ello, las ideas de Carnero Hoke con sus componentes espiritualistas y culturalistas –que el MIP exteriorizaba como caja de resonancia–, seguramente complacían y confortaban, por razones no siempre idénticas, tanto al CMI como al CMPI.

De todas maneras, si tal fue el cálculo, el tiempo demostró que estaba errado, pues el CISA que surgió terminó en una frustración. Esta es la demostración de lo endeble e ilusorias que pueden ser las inspiraciones que se alejan de las consideraciones históricas, políticas y sociales de lo que es el indio y de lo que son sus reivindicaciones: El MIP presentaba una filosofía atrayente, pero sin correlato sustentable con las aspiraciones y las movilizaciones concretas del pueblo al cual quería representar. Lo que el CMI y el CMPI en realidad no percibieron era que ideología del MIP no era un reclamo cultural y espiritual indio en busca del reconocimiento de sus derechos, sino, en gran medida, la expresión del tortuoso y tormentoso pensamiento personal de su principal animador, Guillermo Carnero Hoke.

La lectura de la correspondencia entre Fausto Reinaga y Guillermo Carnero nos muestra a este último como una persona cuyo tránsito

del marxismo al indianismo concluyó en una angustia existencial debido a la constatación de que, a pesar de la claridad de las conclusiones políticas a las que llegaba, estaba imposibilitado de ser él el protagonista pleno de la causa que vislumbraba a causa de su origen “racial”. Sus rasgos somáticos eran una desventaja. Guillermo era “blanco”⁵⁴², un criollo que además tenía ascendencia irlandesa por el lado materno.

El cuerpo ideológico en el que Carnero Hoke desembocó –como el de Fausto Reinaga; de ahí la amistad que les unía– no podía más que concluir en un elogio desmesurado de los pueblos indios. Él escribió:

“Lograron estas culturas amerindias alcanzar el **Estado-Ético** gobernado solo por leyes morales al amparo del Consejo de los Ancianos. Sus habitantes se guiaban por un tríptico moral: *no mentirás, no robarás, no serás ocioso* y sabían que las cosas de la Tierra eran de todos y para todos, tal como el aire y el sol. Vivieron en un mundo feliz y sus descendientes –nuestros indios de hoy– *son la más grande reserva moral del mundo del mañana.*”⁵⁴³

Nótese que escribe “nuestros indios” y que “ellos” (Carnero Hoke no se incluye en un “nosotros”) son la “reserva moral” de la humanidad. Ese distanciamiento fue efecto de su propio razonamiento. Elogios simpáticos y desmesurados hacia el indio son comunes, sobre todo entre los escritos de los románticos y los telúricos en Bolivia, en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, en ese entonces el indio todavía no era un sujeto social con la misma importancia y contundencia que en la segunda mitad del mismo siglo. Antes, el indigenismo era un discurso vacío que el indio soportaba sin entenderlo. En Bolivia, después de la Revolución de 1952 y particularmente en

542 Fabiola Escárzaga indica que “Guillermo Carnero Hoke no era indio, sino mestizo y casi criollo, pues su madre era irlandesa”. Op. cit., p. 16. Luciano Tapia narra así el encuentro de Nicolás Calle con Guillermo Carnero: “Aprovechando un seminario de su iglesia –Calle era entonces protestante– se puso en contacto con Carnero Hoke en Lima y me informó que lo había conocido personalmente. Indicó que había hablado con él, pero que no era indio sino un mestizo o un blanco, y que hablaba igual que Reynaga.” (Luciano Tapia, op. cit., p. 332).

543 Guillermo Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia*, Editorial Amerindia, Lima, 1968.

la década de los setenta y ochenta, no puede haber un discurso sobre el indio sin que este sea percibido y estimado por éste mismo. El discurso encomiástico sobre el indio y su sociedad deja de ser distracción lírica, o metáfora política, para llegar a ser una descripción. Por muy falsa que sea esa descripción, si es elogiosa es asumida como verdadera por el indio que desea gratificar así los sinsabores cotidianos de una sociedad racializada. Empero, por el mismo hecho de vivir en una sociedad racializada y estar el indio cada vez más consciente de ello, es fácil que a la larga la superchería de un discurso engañoso resulte desenmascarada.

A los indios militantes les resultaba, en consecuencia, curioso que un discurso halagüeño sobre ellos y que buscaba concluir en una transformación social, fuera proferido por alguien que racialmente no podía ser catalogado como indio. La exuberancia discursiva y la radicalidad política le jugaban así una mala pasada a Carnero Hoke. La racialización imperante indicaba a los indios que por ser “exteriormente indios” eran explotados, discriminados y marginados. Por tanto, quien originaba una “teoría para la insurgencia” de los indios, debía ser él también indio.

Esa contrariedad existencial en la vida de Carnero Hoke le conduciría a desarrollar ideas sobre el indio que no se convirtieran en su propio féretro. De ahí su empeño en probar que “indio” no equivale a un color de la piel, y que depende del pensamiento que se tiene, idea que logró inculcar a Fausto Reinaga y con la cual impregnará al MIP y al CISA que nacerían después.

Guillermo Carnero Hoke nació en Piura en 1917⁵⁴⁴; su infancia la pasó en Talara, donde trabajaba su padre, región que era el bastión del partido Alianza Popular Revolucionaria (APRA). Militó primeramente en el APRA, a los 14 años; luego pasó a la Juventud Comunista. Hasta 1939 fue miembro de la Célula Universitaria Comunista, luego reingresó al APRA. Como miembro del Comando

544 Los datos biográficos han sido extraídos de Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, págs. 16-23.

de Estudiantes Apristas de la Universidad de San Marcos (donde, sin embargo, él no estudiaba) “su tarea era usar los puños contra los adversarios políticos que básicamente eran los comunistas.”

En el APRA, Carnero Hoke llegó a ser secretario nacional de sus juventudes, organizador del comando nacional de acción después del 3 de octubre de 1948, y varias responsabilidades más. Su inclinación era el desarrollo de las ideas, la habilidad organizativa pero, sobre todo, la acción directa. Estuvo cinco veces preso en cárceles del Perú, con lo que su detención sobrepasó los siete años. Fue desterrado en tres oportunidades, a Bolivia, México y Ecuador. Como resultado de la frustrada insurrección del 3 de octubre de 1948, que fue promovida y luego sabotada por el mismo APRA, Guillermo Carnero rompió con la dirección de ese partido y se vinculó con su ala izquierdista. Durante su primer exilio, participó desde México en la preparación de una nueva insurrección aprista, dirigida por Luis De La Puente Uceda, quien luego sería fundador del disidente APRA Rebelde y luego de la guerrilla del MIR peruano.

Luego de que Guillermo Carnero saliera de prisión en 1956, fue denunciado por el jefe del APRA, Raúl Haya de la Torre, como “agente del comunismo internacional”. Expulsado finalmente del APRA, en 1957 fundó el Partido Nacionalista Revolucionario Peruano. En ese período, según la reseña de Fabiola Escárzaga, se dio su primera vinculación teórica con el tema indio: “Junto con otros apristas disidentes, a través del partido [el Partido Nacionalista Revolucionario Peruano] influyeron sobre el movimiento revolucionario de las Fuerzas Armadas, se proponían llegar al ‘territorio libre del indio’.”⁵⁴⁵ Este dato es importante, pues es un atisbo de la obsesión que compartiría con Fausto Reinaga: lograr una Revolución India a través de la acción de las Fuerzas Armadas.

En México, en 1961, fundó el Movimiento Latinoamericano de Liberación (MLL), con el proyecto de liberar el continente mediante

545 Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, p. 118.

la lucha armada. Fue durante esta estadía en México que empezó a desarrollar su discurso indianista. Según Escárzaga, ese discurso tomó cuerpo a través de sus artículos, en los que se destacan algunos articuladores: Su admiración por la cosmovisión maya y por la organización comunal en Mesoamérica y los Andes; la crítica de los errores *foquistas* en el Perú y a la guerrilla del Che en Bolivia; la censura a los partidos comunistas ligados a la URSS por su traición a las guerrillas, y su crítica a la ceguera de ambos, guerrilleros y comunistas, sobre su obcecación ante el potencial de lucha armada de las comunidades indígenas. En 1966 publicó *La Madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina*, que es un acopio de sus artículos sobre el tema. Es un libro cuyo prólogo, a cargo de Lorenzo Cárdenas Barajas, lo reivindica como marxista leninista. En 1967 publicó *El método revolucionario y la conciencia histórica*, que dedicó a Ernesto Che Guevara.

Fue durante sus seis destierros en México que se concretó su posición indianista. Influyó en esa evolución la opinión de varios especialistas en temas indígenas, entre ellos Ignacio Magaloni Duarte, “experto en pensamiento maya” y su esposa Ana María Gómez Rull, a la que se atribuyó ser “descendiente del Inca Atahualpa”.

De regreso al Perú en 1968, Carnero Hoke publicó su libro *Nueva teoría para la insurgencia*. En 1969 fundó el Instituto de Investigaciones Preamericanas, ININPRE. En 1974 fundó el Movimiento Indio Peruano con Virgilio Roel Pineda y en 1979 publicó otro libro: *El indio y la revolución*.

La correspondencia entre Carnero Hoke y Reinaga muestra al primero como una fuerza de gran influencia sobre el segundo. Reinaga, en una carta del 3 de noviembre de 1969 dirigida a Alejandro Peralta, literato indigenista conocido con el seudónimo de Gamaliel Churata, se refiere al libro de Guillermo Carnero *Nueva teoría para la insurgencia*, que Peralta le permitió conocer:

“Recibí puntualmente todo lo recibido por usted pero me hallo en deuda eterna con su admirable persona por la conexión que ha

hecho con este espíritu tan grande y tan sublime que es Guillermo Carnero Hoke. Su pequeño-gran libro, ha sido para mí más, mucho más que mi encuentro con el Manifiesto de Marx. ¡Se lo juro!”⁵⁴⁶

Si consideramos que Reinaga pasó a hacerse indianista tras varios procesos, en los que tuvo mucho que ver su decepción del “socialismo real”, la afirmación de que el libro de Carnero Hoke llegó a ser “mucho más” que su “encuentro con el Manifiesto de Marx” tiene mucho sentido. Carnero Hoke sostiene en su libro, entre otras cosas, que antes de la invasión española América fue socialista. Reinaga volvió a creer en el socialismo como proyecto político, pero no en el socialismo de Marx, sino en el “socialismo indio”, y en ello la influencia de Carnero fue determinante. Por eso Reinaga le dijo a Alejandro Peralta, quien le facilitó el libro de Carnero, que se hallaba en deuda con él. Fue Churata quien hizo que Reinaga se contactara con Guillermo Carnero Hoke, a quien nunca llegó a conocer personalmente, solo por medio de cartas.

En la correspondencia entre ambos personajes se evidencia un mutuo y empalagoso intercambio de adulaciones y ensalzamientos, que van más allá del exceso de cortesía. En primera instancia esas gracias sorprenden porque revelan la primacía que Fausto otorga a Guillermo. Pero nos queda la impresión que lenta y paulatinamente Carnero se achica ante Reinaga. Parece ser un acto consciente de parte de Guillermo proponer a Fausto como el líder del proyecto conjunto que van delineando. Ese acto quizás tiene raíces inconscientes.

Carnero Hoke experimenta la discordancia entre la radicalidad del pensamiento que sostiene y la drasticidad de los requisitos que exige, uno de los cuales no puede cumplir, por ser criollo. El indianismo, como desarrollamos más arriba, necesariamente tiene que cuestionar la racialización de la sociedad y de la política. Al demostrar la discriminación y exclusión del indio, en tanto *raza* (entendida

546 Op. cit., p. 47.

ésta en los parámetros que desarrollamos en el capítulo 1 del presente trabajo) llega a la conclusión de que el indio, en tanto individuo concreto, racializado, debe emanciparse y tomar el poder. Esto en sí no presenta ninguna dificultad a quien lo piense, plantee o propugne, sea de la “raza” que fuese. El problema viene cuando el asunto es planteado de tal manera que la emancipación india puede significar la desvalorización –incluso la aniquilación– del otro.

Fausto y Carnero establecieron el problema de esa manera, lo que condujo necesariamente a un racismo primario, racismo del cual luego pretendieron salir apresuradamente mediante el pachamamismo. La contundencia de la argumentación de Reinaga y Carnero hacía suponer a los indianistas que esos autores debían ser “indios puros”. Reinaga podía, mal que mal, escabullir ese problema⁵⁴⁷, no así Carnero Hoke. Fausto podía exhibir una indianidad epidérmica, lo que le era imposible para Guillermo. Reinaga tenía “cara de indio”, pero no Carnero Hoke, por lo que las posibilidades políticas de este como líder indianista se reducían al mínimo.

Carnero Hoke escribe en una de sus cartas a Reinaga (8 de enero del 1970):

“LA REVOLUCIÓN INDIA y el MANIFIESTO deben dividir la historia de nuestro presente y servir de trazo a lo Pizarro en la Isla del Gallo: o con los indios o con los blancos. Nosotros fuimos de los primeros blancoides en quemar las naves y adentrarnos en la insurgencia india, más allá de esta pobre y ridícula cáscara blanca, *que conturba nuestro cuerpo y nuestra mente* [las cursivas son nuestras].”⁵⁴⁸

La “desventaja” somática de Guillermo Carnero frente Reinaga, que en otras circunstancias políticas serían una ventaja, hace que se “achique”. El ser *blancoide* orilla a Carnero Hoke a ceder la primacía a Reinaga. El 8 de febrero de 1970 le comunica lo siguiente:

547 Aun así, uno de los ataques que frecuentemente se le hace a Fausto Reinaga (ataque generado y condicionado por las ideas que él desarrolló) es que no fue indio, sino mestizo.

548 Fabiola Escárzaga, op. cit., p. 74.

“En cuanto al libro gigante: *La Revolución India*, es tu obra cumbre. Prosigo en la lectura, pues lo estudio. Mido sus afirmaciones tanto en lo político como en lo ideológico. Hay, claro está, ciertas discrepancias en cuanto a lo eminentemente político. Creo que nosotros somos más condescendientes, por lo tanto, más débiles. Tú, en cambio, tienes la agresividad del Ande, intransigente, demoledor. Algo del mestizaje agarrota nuestros pasos.”⁵⁴⁹

Guillermo Carnero puede administrar la perturbación que le causa su origen mientras quede en el mundo de las ideas y en la correspondencia con Fausto Reinaga. Las ideas y posturas radicales sobre el indio son manejables en el plano de la escritura. El asunto cambia cuando comprueba el resultado real de las ideas que defiende a través de lo que asumen los indios –no de pensamiento, sino de *raza*–. Puede escribirse mucho sobre lo que idealmente es el indio y su pensamiento, pero cuando los indios asumen su situación racializada y a partir de ello buscan una transformación, la cosa cambia, pues el sujeto racializado se identifica por los rasgos que socialmente se entiende que son de su raza y del mismo modo identifica a los otros. Esto conduce inevitablemente a una confrontación entre las ideas sobre el indio y su pensamiento, y lo que es el indio como sujeto racializado. Esa confrontación se dio a través del contacto de Carnero Hoke con indios de Bolivia, principalmente con los del Centro MINK’A.

Refiriendo un encuentro con dirigentes de MINK’A, Carnero Hoke escribe el 13 de febrero de 1978: “De otra parte, no hace mucho te escribí con los voceros de Mink’a, Julio Tumiri y Constantino Lima. Ellos me pidieron que te escribiera. Fui parco porque me parecen un tanto sectarios. Siguen creyendo que lo indio forzosamente debe ser por la piel.”⁵⁵⁰ Ese sectarismo, al que se refiere Carnero Hoke, se manifestó seguramente no solo en las

549 Op. cit., p. 89.

550 Op. cit., p. 255.

ideas de Tumiri y Lima (que no respondían al ideal de lo supuestamente debía ser el indio), sino en el trato de ellos a Guillermo Carnero Hoke.

El 21 de marzo de 1978, en otra carta a Fausto Reinaga, este expresa: “[El libro *Indianidad*] está en la línea feroz de tus anteriores libros. Nadie mejor que tú para conocer a tu pueblo y la política que debes aplicar. Solo hay dos partes que te contradicen. Una es cuando atacas indiscriminadamente a quienes somos mestizos y conducimos movimientos indios; incluso te atacas y les das la razón a los de Mink’a, y a todos aquellos que afirman que el indio debe solo ser conducido por el indio –majadería esta que relega su liberación cien años más, como si el indio fuera únicamente color de la piel y no la extraordinaria postulación política y filosóficamente cósmicas de su doctrina.”⁵⁵¹

Los textos que acabamos de reproducir son reveladores, pues permiten suponer que la influencia de Carnero Hoke fue la que apresuró y dio contenido al tránsito de Reinaga del indianismo al amautismo. El indianismo estaba asentado en lo concreto en el sujeto racializado indio, mientras que el amautismo se basa en la abstracción: lo indio es una manera de pensar y de entender (cósmicamente) al mundo.

La idea de que Guillermo Carnero fue el impulsor del amautismo reinaguista tiene sustento cuando analizamos el conjunto de la correspondencia entre ambos personajes, en particular a partir de 1977, aunque esta tendencia es ya perceptible desde los inicios de la relación de Carnero con Reinaga: En la primera carta que aquel le escribe a éste, el 26 de octubre de 1969, le dice: “Para nosotros la batalla no es solo racial... A la cultura y ciencia europeas oponemos un estilo diferente de vida donde la cultura y la ciencia son antagónicas a las de la bárbara de Europa.”⁵⁵²

551 Op. cit., p. 269.

552 Op. cit., p. 50.

Sin embargo, el camino teórico que antes había emprendido Fausto Reinaga partía de la racialización, con un enfoque tal que, a través de la lectura de la *Revolución India*, los indios asumían posiciones de fuerte identidad racial. Por ello, Carnero Hoke le escribió a Reinaga: “Los del MINK’A dicen que tú les hiciste pensar así. Que de ti se nutrieron.”⁵⁵³ Es comprensible, entonces, que esos indios no admitieran que un no indio dirigiera un movimiento indio, que es en definitiva lo que esperaban hacer Fausto Reinaga y Carnero Hoke. Ese principio, que es explícito en *La Revolución India*, es de nuevo expresado por Fausto en otro libro –*Indianidad*– que debía ser ya, sin embargo, amátista, lo que exaspera a Carnero, quien se cree en la obligación de hacer notar a Reinaga su inconsecuencia indicándole que cuando así escribe, “atacas indiscriminadamente a quienes somos mestizos y conducimos movimientos indios; incluso te atacas y les das la razón a los de Mink’a.”⁵⁵⁴

El problema de legitimidad que interioriza Carnero Hoke es “resuelto” desplazando la teoría del MIP hacia temas de “civilización”, pensamiento e ideología que extremaban la diferencia de lo indio con el Occidente –entes abstractos–, pero que obviaba el análisis de lo concreto indio con lo concreto occidental, tema para él incómodo porque es donde más fácil podía relucir el asunto del “color del cuero”. Fue más fácil tratar con entes abstractos desvinculados de cualquier referencia sociológica que con los sujetos racializados que habían asumido el indianismo. Así, las construcciones idealizadas sobre el indio fueron un recurso para resolver las contradicciones que le ocasionaba su estatuto de “criollo”.

Esa deriva ideológica, que evadía un problema en vez de enfrentarlo, fue quizás la que, irónicamente, sedujo al CMPI y al CMI en su pretensión de hacer del MIP la base para la estructuración de un Consejo Indio de Sudamérica. Como sucede en la actualidad, las

553 Op. cit., p. 303.

554 Op. cit., p. 269.

ideas extravagantes sobre los indios son las que más gustan, las que más atraen a instituciones internacionales y ONG. Además, se trataba de una organización que era del Perú, lugar mundialmente conocido por la imagen turística de lo inca; es decir, el MIP tenía un discurso que estaba acompañado de una carga simbólica por el país de donde era, que ayudó a hacerlo más “atractivo”.

Contrariamente a lo que se puede desprender de los libros de Carnero o de Reinaga y de las declaraciones y manifiestos de las organizaciones políticas a ellos ligadas, no era preocupación constante de ambas personas la autonomía funcional de su proyecto, sino más bien establecer contactos y conseguir apoyo financiero externo. Ello explica el tremendo entusiasmo del MIP por la iniciativa del CMPI y del CMI. Lo que más ocupó a estos influyentes personajes no fue la preocupación por formar movimientos fuertes y sólidos, sino buscar fuentes de apoyo económico del exterior de sus países. Fueron hombres de ideas, muchas de ellas disparatadas, pero no lograron formar políticamente algo con trascendencia histórica. Tras las experiencias fallidas de la Comunidad India Mundial y de la Comunidad Amáutica Mundial, surgieron otras decepciones: un malogrado viaje para entablar relaciones con el American Indian Mouvement de los Estados Unidos; la desilusión con Angelika Schreirber, de la Asociación para la Defensa de los Pueblos Amenazados, con sede en Alemania, y un fracasado primer contacto con el Consejo Mundial de Iglesias.⁵⁵⁵ Finalmente, hubo un resultado positivo con Nilo Cayuqueo.

Guillermo Carnero informa el 6 de junio de 1979 a Fausto Reinaga la concreción de un acuerdo con el mapuche argentino del CMPI:

“Pero esta carta es para informarte que con el apoyo del Consejo Mundial de Pueblos Indios, que tiene su sede en Canadá, y que dirige George Manuel, realizaremos en noviembre, entre el 10 y 15,

⁵⁵⁵ Guillermo Carnero relata así ese fracaso: “Teníamos un contacto con el Consejo Mundial de Iglesias, el mismo que nos ofreciera el oro y el moro. Pero luego empezaron con sus preguntas policiacas. Y sus investigaciones CIA. Desde hace un mes cortamos definitivamente. Por lo demás cualquier iglesia desemboca finalmente en Roma.” Vale la pena notar que el CMI es un consejo eminentemente protestante. *Op. cit.*, p. 260.

un Gran Encuentro de Movimientos Indios de América del Sur. La cita será en el Cusco.

“Para el efecto hemos suscrito un documento con el representante del CMPI, Nilo Cayuqueo, en el que nos comprometemos mutuamente para llevar adelante el Certamen. En breve te remitiré las bases, el Temario y todo aquello que coadyuve a sus mejores fines. “Se nos presenta la mejor ocasión de preparar el cuerpo ideológico y filosófico del indianismo para que se eleve a mensaje y oriente a la sociedad terrestre. Está al alcance de nuestras condiciones y nos habremos de probar en una estatura de siglos.

“Se ha recolectado 20 mil dólares para el evento y sobre esa base se podría conseguir más. Asistirían, todos los representantes de los Movimientos Indios de América del Sur. O sea entre treinta y cuarenta delegados, si son tres los asistentes por cada país. Habrá invitados de otros lugares, etc.”⁵⁵⁶

Fausto Reinaga le contesta el 18 de junio. Su respuesta comienza con esta muy significativa expresión: “Me ha sorprendido tu carta última”⁵⁵⁷, puesto que ese convenio lo lleva adelante Carnero sin consultar con Reinaga. La sorpresa de este no es solamente porque Guillermo Carnero le escribe después de varios meses de silencio, sino porque Reinaga se entera súbitamente de la concreción de algo que llevaban años planeando juntos, pero de cuyo desenlace se le había mantenido en la más supina ignorancia.

Sin embargo, el 16 de marzo de 1978 (más de un año antes de la carta que arriba comentamos) Carnero ya había informado a Reinaga sobre los avances de sus contactos con Europa. Le indica el rompimiento con Angelika Schreirber y con un tal Dr. Mark Münzel, quienes habían presentado objeciones al proyecto de Carnero. Estas objeciones se referían, una a que veían a la ideología indianista como imposición andina a los pueblos de la selva, y otra, a la ausen-

556 Op. cit., p. 315, 316.

557 Op. cit., p. 316.

cia de relaciones del MIP “con la clase obrera o las organizaciones ciudadinas conformadas por indios.”⁵⁵⁸ Carnero interpreta esas objeciones como “provocación”: “o quieren de nosotros una sumisión absoluta, para lucirnos como ‘trofeos’, o en verdad su protestantismo choca con nuestra radicalización materialista y dialéctica. En las dos formas intentan romper con nosotros porque han comprobado que no somos dóciles, ni manejables, etc.”⁵⁵⁹

Carnero le informa que rompió toda relación con esas personas y con la institución que representan. Párrafos más abajo Guillermo, amargado, indica:

“Ahora me explico la unidad subterránea que existe entre el Consejo Mundial de Iglesias, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, la Asociación ésta [la Asociación por la Defensa de los Pueblos Oprimidos, de Alemania] y todas esas otras que se disfrazan en Europa para ‘ayudar al indio’, etc.; pero son resumideros de la CIA y de la FBI, que se barnizan de progresismo, de dignidad, de mesianismo, para tratar de controlar la insurrección que es incontrolable.”⁵⁶⁰

Empero, un poco más abajo, Carnero le comunica de una actividad que pensaba hacer (a través de su hijo Gaúl): una reunión preliminar en el Cusco para el 15 y 16 de noviembre de 1978, que, en definitiva era también una actividad en la que estaban involucrados esos “resumideros de la CIA y del FBI” que tan dignamente denuncia en esa misma carta. Carnero le presenta así esa situación a Reinaga:

“Por de pronto, y dando cumplimiento a los acuerdos de Barbados II, la juventud del MIP –Poder Indio–, ha lanzado la convocatoria para la Reunión Preliminar del Cusco en noviembre –15 y 16– de este año. La fecha es a petición de Mink’a, al final de Barbados II. ¿Qué opinas? Esto no significa entorpecimiento de nuestra reunión cumbre, para afinar estrategias y pulir tácticas.”⁵⁶¹

558 Op. cit., p. 265.

559 Op. cit., p. 265.

560 Op. cit., p. 266.

561 Op. cit., p. 267.

Esa será la misma que le anunciará en su carta del 6 de junio de 1979, pero que deja de ser “reunión preliminar” para convertirse en “Gran Encuentro de Movimientos Indios de América del Sur”.

La sorpresa de Fausto Reinaga es, pues, comprensible. Lo que no queda claro es la actitud de Carnero. Parece evidente que la parquedad en la información sobre este encuentro, después de la carta del 16 de marzo de 1978, obedece a una voluntad de excluir a Reynaga de esos eventos internacionales. Efectivamente, Fausto no participó en ese encuentro ni en el Congreso del año siguiente.

Existió, pues, una decisión de excluir a Fausto Reinaga. No es fácil determinar si esa decisión obedeció a un condicionamiento de los financiadores, como señala Fabiola Escárzaga en el libro que tomamos como referencia, u a otros motivos. Ella indica: “Fausto Reinaga no participó [en la reunión preparatoria en el Cusco], fue excluido de ella porque, habiendo transitado a la etapa amaútica, sus ataques contra la Iglesia católica y sus instituciones resultaron excesivas para los financiadores de la reunión.”⁵⁶² Esa conclusión no nos parece sólida. La Iglesia católica no tenía nada que ver con la preparación del Congreso del CISA ni con su financiamiento. A nivel de iglesias, el apoyo que tenía el CMPI provenía del CMI. El CMI no era su único apoyo, pero sí el más sólido políticamente, pues tenía una visión de lo que sucedía en América del Sur a través de sus iglesias afiliadas. Además, el CMI era una organización ecuménica, que tenía iniciativa y dirección protestante y en la que no hacía parte oficial la Iglesia católica (aunque participaba en varias de sus actividades). No es concebible un acto de solidaridad protestante hacia una Iglesia católica ultrajada, pues entre estas instituciones había más bien cierta competencia en la disputa por áreas de influencia en el sector campesino e indígena. Recordemos, además, que en la región andina instituciones católicas ya tenían fuerte arraigo en el mundo rural quechua y aymara, como para preocuparse

562 Op. cit., p. 22.

por boicotear una reunión indianista. En Bolivia, a través de CIPCA y Radio San Gabriel, y son solo dos ejemplos, influían en la CNTCB-TK y luego en la CSUTCB y en su brazo político, el MRTK.

Es posible, más bien, que en la decisión de excluir a Reinaga – que probablemente vino de Nilo Cayuqueo y no de Carnero Hoke– haya influido la opinión de que “los de MINK’A” tenían de Fausto Reinaga. Se trata así un escenario de cálculos puramente políticos. Cualquiera que tenía un conocimiento somero de lo que pasaba en esos momentos en Bolivia y en el Perú, estaba al tanto del fuerte antagonismo entre Fausto Reinaga y los movimientos políticos indios (que, irónicamente, su pensamiento mismo había ayudado a constituir); se trataba, en esencia, de escoger entre unos y otro. Parece evidente que al momento de escoger, pesó en las decisiones más la idea de optar por los movimientos indios que por un pensador solitario, ya que Reinaga no tenía bases sociales de ningún tipo en Bolivia, y no era parte de ninguna organización india que estuviera vigente por entonces en el país. Por otro lado, la actividad de Reinaga era cuestionada por sus acendrados ataques no a la Iglesia Católica, sino a la “iglesia” comunista, con las que el CMPI y el CMI no tenían malas relaciones, sino todo lo contrario. Finalmente, la evolución del pensamiento de Fausto hacía prever una transición hacia posiciones cada vez más reaccionarias, como lo confirmó después su apoyo a García Mesa. Por supuesto que Carnero Hoke podía haber despertado las mismas aprehensiones que Reinaga, pero seguramente era considerado más maleable que éste. Por otro lado, la ilusión que ofrecía Carnero en sentido de que su pensamiento era el pensamiento indio, podía haber hecho creer que el espiritualismo y el pachamamismo que destilaba podía servir de contrafuerte para frenar y reconducir el activismo radical que se constataba, por ejemplo, en el MITKA en Bolivia.

En su libro *El hombre* Fausto Reinaga se lamenta:

“El Congreso de Cusco ha entregado el movimiento indio de América a sus peores enemigos: la Iglesia de Cristo y la Iglesia de Marx.

“El Congreso de Cusco es la más abominable traición a la causa india del hemisferio.

“Como genitor del movimiento indio, autor de *Indianidad* (1978), escribí y publiqué un volumen, que llegó al Congreso para ser sepultado en el silencio bajo mil candados.”⁵⁶³

Podríamos saber más sobre las razones de la exclusión de Reinaga si la correspondencia entre éste y Carnero posterior a junio de 1979 hubiese sido publicada. Conocerla sería útil para esclarecer este y, seguramente, otros temas.

Con estos antecedentes, para el 15 y 16 de noviembre de 1979 se convocó a la Primera Reunión de Movimientos Indios de América, calificado como “Encuentro preliminar hacia el Primer Congreso Indio”. El lugar de esa reunión fue Cusco, Perú.

La convocatoria a esa Reunión circuló en mimeografiado. En la tapa existe una equivocación: indica la fecha del 15 al 16 de noviembre de 1978, cuando debería ser de 1979. La convocatoria está firmada por el “Poder Indio (Juventud del MOVIMIENTO INDIO PERUANO). Esta Juventud estaba dirigida por Gaúl Carnero Medina, hijo de Guillermo Carnero Hoke. El MIP era de reciente creación, fue creado en 1974 por Guillermo Carnero junto a Virgilio Roel Pineda, un ilustre universitario peruano. Antes, la organización en la que se movía Carnero Hoke y que es citada frecuentemente en la correspondencia con Reinaga era el Movimiento Comunero Peruano. Como hace notar Escárzaga, de seguro la influencia de Reinaga pesó al momento de optar por un nombre que incluyera la palabra indio.

La convocatoria empieza con un “Llamado Tawantinsuyano”, firmado por el “Consejo Nacional de la Juventud India (PODER INDIO)”. Ese texto indica que: “Dando cumplimiento a los acuerdos de BARBADOS II, la Juventud del MOVIMIENTO INDIO PERUANO –Poder Indio–, ha resuelto llevar a cabo el PRIMER CONGRESO DE

563 Fausto Reinaga, *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia, 1981, p. 76.

MOVIMIENTOS INDIOS DE AMÉRICA.”⁵⁶⁴ Esta indicación vincula este evento a los precedentes intentos para influir en el movimiento indio a partir de reuniones de antropólogos e instituciones de apoyo. Muestra, al mismo tiempo, que esa vinculación es posible por la presencia de personas o instituciones que estuvieron en esas anteriores reuniones y que ahora organizan la presente. No sabemos si Nilo Cayuqueo intervino en la reunión de Barbados II, pues la lista de indios que participaron en ese evento tuvo carácter reservado. Pero sí se conoce que fue una reunión que tuvo como financiador al CMI. Es posible también, aunque no hay todavía documento que lo corrobore, que algún antropólogo que estuvo en Barbados II hubiera estado físicamente ayudando la realización de esta Reunión y del futuro Congreso de Constitución del CISA.

El “Llamado Tawantinsuyano” indica también:

“América vive su hora de mayor crisis global. Esta crisis está poniendo fin a la bárbara influencia de Occidente y su corrupto sistema de la propiedad privada. Todos los estilos políticos y todas las doctrinas occidentales han sido ensayadas en América India hasta alcanzar el más rotundo fracaso. Esta es la hora de retornar al cauce histórico que a la mala, a sangre y fuego, desviará la brutalidad española. Esta es la hora de la ideología y de la doctrina indias.”⁵⁶⁵

Ese párrafo es ilustrativo del discurso que dominó en ese período: Ambigüedad y equívocos que son funcionales para crear expectativas sobre la validez y el futuro de la organización que las redacta. El ataque a Occidente se entiende, por quienes son más sensibles al análisis marxista, como un ataque al sistema capitalista, pues se habla sobre el fin del “corrupto sistema de la propiedad privada”; los indianistas radicales se entusiasman leyendo: “Es la hora de retornar al cauce histórico que a la mala, a sangre y fuego, desviara la brutalidad

564 “Primera reunión de Movimientos Indios de América”, mimeografiado, p. 2.

565 Documento citado, p. 2.

española”, pues da a entender el retorno al Tawantinsuyu... y por la vía de la violencia, como justa retribución a la empleada por España⁵⁶⁶. Finalmente, quienes están por la especulación pachamamista, sienten que “la ideología y las doctrina indias” (que se supone son específicas y esenciales) dan sentido a todo lo anterior.

En las “Bases” de esta convocatoria llama la atención algunos puntos dedicados al tema económico de ese encuentro, aspecto muy problemático en el que se enredó después el CISA. Los reproducimos en extenso:

“8.- Los hermanos indios que participen en la ‘Primera Reunión de Movimientos Indios de América’, financiarán sus gastos de pasaje y estadía durante el tiempo fijado para el evento. Empero, quienes no puedan afrontar dicha inversión, oportunamente deberán informarnos sobre sus limitaciones a efectos que podamos gestionarles las facilidades necesarias para su participación.

RECOMENDACIONES FRATERNALES

9.- Las Delegaciones, agrupaciones, partidos o Movimientos Indios que tengan recursos económicos que puedan ayudar a otras delegaciones hermanas carentes de medios, pueden enviarlos a la Oficina Coordinadora del Consejo Organizador site en:

Almirante Guisse 2179-Dpto 603, Lince, LIMA-PERU.

E informar si directamente coordinarán la solución del viaje con los Delegados de otras organizaciones Indias.

10.- Así mismo, las organizaciones o Movimientos que estén capacitados económicamente, se les invita a adquirir Bonos que nuestro Movimiento ha emitido con la finalidad de recabar fondos para la realización del Congreso.”⁵⁶⁷

566 La referencia a España es significativa. Uno de los defectos del indianismo de esa época es, creemos, haber analizado la realidad como si ésta se hubiera detenido en el trauma de la invasión española a tierras americanas. Es cierto que en esa agresión se originan los males que ahora aquejan a nuestras sociedades, pero entenderlo como si la historia se hubiese detenido allí es anular todos los esfuerzos destinados, justamente, a que los pueblos indios intervinieran en esa historia. Es revelador que el libro de Wankar se hubiera titulado originalmente *Tawantinsuyu, 5 siglos de guerra qheswaymara contra España* (las negrillas son nuestras). Ese título fue modificado después por: *Tawa Inti Suyu, 5 siglos de guerra india*.

567 Documento citado, p. 4.

Una de las consecuencias de tener una idea falsa sobre lo indio, es que así se generan discursos que colindan con la falsificación, los que a su vez motivan acciones erradas. Ello obedece, en buena medida, a la denuncia casi fanática de la colonización o la invasión española, como tratando de mostrar radicalidad –que suele llegar al ridículo–, pero sin que el análisis sobre el asunto sea consistente. La colonización no es un acto al cual las comunidades reaccionan románticamente, preservando la pureza de sus costumbres y la nobleza de sus principios y valores. La colonización es una violencia que cuando más se tarda en solucionarla (en descolonizar), más pervierte y deforma a los grupos sociales que están sumergidos en esa relación sañuda y desvalorizadora. La colonización no preserva valores, los destruye. Y el más perjudicado es quién está abajo, en la base de esa relación pervertida: el indio.

Uno de los aspectos en el que más ha incidido la colonización es la corrupción de la conducta de los grupos y de los individuos del mundo colonizado. En esa dimensión, el uso del dinero como vehículo de dominación juega un papel muy importante. De ahí que leer los puntos de las Bases arriba reproducidos, pueden causar sentimientos encontrados, desde burla o risas, hasta pena e irritación.

El documento muestra a las claras que la redacción estuvo a cargo de un grupo de clase media, cuyo único contacto con lo indio era la idea que sobre él se hacían en base de un compromiso sincero y de buena fe. La distancia entre las ideas planteadas y quienes son referidos en esas ideas evidencian una total desconexión entre el proyecto y los sujetos que debían ejecutar tal proyecto. En otras palabras, Guillermo Carnero Hoke estuvo tan alejado del indio real en su etapa indianista, como lo había estado del obrero real en su etapa marxista. Escárzaga reproduce en su libro una cita extractada de un trabajo de Juan Cristóbal, publicado bajo el título “¡Disciplina, compañeros!” y publicada en 1985 en *Debate Socialista*. Esa cita reproduce estas palabras de Carnero Hoke:

“Es cierto, los que renunciarnos al APRA no pudimos formar jamás, a excepción de De La Puente, un grupo político sólido. Y creo que no lo logramos porque no éramos dirigentes obreros, sino de clase media. No significábamos pues un desafío para desorganizar al APRA. No teníamos ni fuerza sindical ni campesina ni mucho menos fuerza o base económica.”⁵⁶⁸

La fantasía que los organizadores tenían sobre el indio los llevó a pensar en cosas que rayan en la más patética inocencia. Pare ellos no era una ficción que pudiese haber aportes indios a sus organizaciones, o que los más favorecidos pudiesen adquirir bonos de solidaridad para financiar ese y otros eventos... lo creían sinceramente o de otra manera no hubiesen publicitado la dirección a la cual hacer llegar esos aportes, que no era sino la del domicilio de Guillermo Carnero Hoke.

Desde que se constituyó al año siguiente el CISA, hasta su definitivo colapso, el fantasma del dinero corrió, asustó y desvaneció cualquier posibilidad de constituir una organización representativa india. Recién terminado el Congreso preparatorio circularon rumores sobre malversaciones y robos, y se acusó directamente a Carnero Hoke de ello. Se puso como prueba ese inocente documento de convocatoria a la reunión preliminar que exigía que el dinero de los indios fuera entregado directamente a su persona y en su propio domicilio.

No se sabe si realmente hubo organizaciones que hicieron llegar alguna suma de dinero (nos referimos a las organizaciones indias invitadas, no a quien financiaba el evento, el CMPI), pero el hecho de poner la dirección del propio Carnero Hoke dio pie a que se especulara mucho sobre el tema, lo que lo llevó al descrédito. Así, la idea que Carnero tenía sobre el indio y su “bondad” económica, terminó aplastada por la realidad de las reacciones políticas que tuvieron los indios contra él.

⁵⁶⁸ Fabiola Escárzaga, *op. cit.*, p. 23.

El pachamamismo sepultó a uno de sus constructores. Porque fue allí donde nació esa corriente de pensamiento, alejada del ideario político e ideológico de los movimientos indios históricos, y fundamentada en el supuesto de la existencia de una racionalidad india ajena a Occidente, portadora de una excelsitud ética que bastaría, ella sola, para trastornar el entorno opresivo al que, heroicamente, se resistía. Esa visión la estructuró básicamente Carnero Hoke, contagiando después a Reinaga (aunque en la actualidad se elude ver las referencias históricas de tales ideas bajo el engañoso manto de “sabiduría ancestral” y cosas similares). Luego de que el proyecto histórico del MITKA colapsara, esa concepción se volvió común para interpretar al indio y la descolonización, llegando hasta los niveles mismos de la función gubernamental, como sucedió en Bolivia y en menor grado en Ecuador. Se convirtió en el referente no solo de los organismos internacionales, sino de los propios indígenas, quienes empezaron a repetir ciegamente muchas de sus formulaciones.

Ese pachamamismo, que utiliza el antioccidentalismo como catarsis para encubrir sus deficiencias, es crasamente exhibido en el último documento de la misma convocatoria, bajo el título “Importancia del Certamen.- FIN DE OCCIDENTE” y con una redacción que muestra claramente la influencia de Fanon y de Sartre, el de la introducción de *Los condenados de la Tierra*:

“Occidente agotó su vida creadora en contrario. Ensayó todos los caminos y empleó todas las estrategias para dominar y explotar a los pueblos del mundo. Creó una religión, una filosofía, una ética y muchas ‘vanguardias’ políticas para reclamar su derecho a comandar los destinos de la humanidad. Y siempre fracasó. Siempre sembró a su paso cementerios y cruces cargadas de fallidas esperanzas. Siempre dejó como saldo a su favor el engaño, la traición y la codicia. Y es que Occidente es la madre de la propiedad privada, es decir, es la madre de la discriminación, el abuso y la sociedad jerarquizada en clases [...]

“Ha llegado la hora de los pueblos indios, es decir, ha llegado la hora de su estilo comunitario de vida. Ha llegado la hora de los AYLLOS.”⁵⁶⁹

La convocatoria da también un listado de los miembros del Consejo Supremo⁵⁷⁰ Organizador y del Consejo Ejecutivo:

“CONSEJO SUPREMO ORGANIZADOR

VIRGILIO ROEL PINEDA
 SALVADOR PALOMINO FLORES
 PRÓSPERO OROSCO HUAYTALLA
 ALFONSO ALCALDE
 GUILLERMO CARNERO HOKE
 MAXIMILIANO QUISPE QUILCA
 ERNESTO ELIAS C.
 TREGIDIO HIDALGO INGA
 JOSE ALVARADO ALVARIÑO

CONSEJO EJECUTIVO

Gaúl Carnero Medina
 Julián Choque Choque
 Natalio Guevara Nestas
 Jesús Lara Soto
 Alberto Malpartida Muguruza
 Jesús Angel García
 Pascual Huamaní Mita
 Jaime Galdós Bejarano
 Santiago Rodríguez Jara”⁵⁷¹

Para esa reunión el MITKA elaboró un documento titulado “Al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios con sede en Cusco 15 de noviembre 1979”, firmado por el Consejo Nacional de

569 Documento citado, p. 8.

570 La idea de consejo supremo recuerda a los grupos místicos.

571 Documento citado, p. 7.

MITKA y fechado en “Kuzco Noviembre de 1979”. El contenido de ese documento no tiene nada que ver con las “meditaciones civilizatorias” del MIP; es un documento concreto sobre aspectos ideológicos, de política estructural y de “orden jurídico internacional”. Si bien este documento no tiene la profundidad sociológica de los manifiestos del MITKA analizados en capítulo anterior, y muestra más bien las preocupaciones específicas de Constantino Lima (quien no firma el documento pero cuya autoría es fácilmente discernible), es importante porque indica los reales ejes de preocupación de esta organización en este momento específico.

En los puntos de las “Sugerencias previas...” ese documento indica, principalmente:

- “1. Los indios del continente tenemos conciencia de ser un pueblo invadido, por lo que nuestras luchas son de reivindicaciones totales de lo perdido hace 500 años.
2. Somos pueblos en mayoría de indios, gobernadas por una minoría blanca, como son los casos del Kóllasuyu-Bolivia, Perú y Ecuador. Las bases y sus explicaciones de los hermanos indios en minoría, están tipificadas en nuestras ponencias.
3. La única forma en que el Congreso tenga resultados realmente positivos, será en base a conclusiones políticas, ya que los indios sufrimos sojuzgamientos sistematizados en base a gobiernos políticamente organizados.
4. Finalmente y en punto aparte; sugerimos que los temarios a analizarse se adecuen también a la presente declaración.”⁵⁷²

Esa “declaración” está sistematizada en tres apartados. El primero toca el terreno de la política ideológica:

“A.- ORDEN POLÍTICO IDEOLÓGICO

1. Revitalización histórica del Tahuantinsuyu (Kóllasuyu, Antisuyu, Chiñchasuyu y Contisuyu).

⁵⁷² Documento: “Al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios con sede en Cusco 15 de noviembre 1979”, copia a carbón del original escrito en máquina de escribir.

2. Análisis de las ideologías internacionales.
3. Análisis y definición de nuestra ideología.
4. Posición, política territorial.
5. Indio, Indígena, Campesino (análisis de cada uno de éstos).
6. Reconocimiento a MITKA, y franca ayuda financiera.”⁵⁷³

Los seis puntos de este apartado (el punto 7 está en blanco) nos muestran la diferencia entre los planteamientos de una organización política que busca fortalecerse porque existe realmente y afronta en Bolivia desafíos políticos, y una iniciativa casi etérea que no tiene compromisos sociales ni políticos con el indio real, sino que más bien busca una transformación “civilizatoria” que plantee definiciones a nivel de la conciencia planetaria y cósmica.

La “Revitalización histórica del Tahuantinsuyu (Kóllasuyu, Antisuyu, Chiñchasuyu y Contisuyu)” que plantea el punto 1 del inciso A, debe ser comprendida en relación con los puntos 2 y 3 de las “Sugerencia previas...”, que indican: “Somos pueblos en mayoría de indios, gobernadas por una minoría blanca, como son los casos del Kóllasuyu-Bolivia, Perú y Ecuador”, y que: “La única forma en que el Congreso tenga resultados realmente positivos, será en base a conclusiones políticas, ya que los indios sufrimos sojuzgamientos sistematizados en base a gobiernos políticamente organizados”. Se trata, en consecuencia, de una aproximación política que busca definir la toma del poder en esos países por los indios organizados políticamente.

La “Revitalización del Tahuantinsuyu” del MITKA no tiene que ver con ningún retorno al Tawantinsuyu al estilo del MIP (para el que se trataba de un socialismo cósmico no occidental). En el primer caso se trataba de plasmar la emancipación en términos del momento histórico que se vivía y en el lugar en que se sufría la discriminación y la exclusión, se trataba de una aspiración estatal; en el segundo, de conferir a la experiencia pasada características civilizatorias no constata-

573 Documento citado.

bles, en una intención de transformación planetaria a nivel de conciencias. De la misma manera, las “conclusiones políticas” en las que pensaba el MITKA no eran las misma que “la hora de los AYLLUS”, definida en el documento de convocatoria del MIP. En el primer caso se trataba del empoderamiento en términos contemporáneos y en el segundo, de forjar una mitología seductora del ayllu, alejada del contexto histórico de esa forma social y, por tanto, sin ninguna capacidad de influencia en el curso de los acontecimientos reales.

Este “empoderamiento” tuvo siempre expresiones sincrónicas, frecuentemente plasmadas en el entusiasmo que la técnica occidental despierta en el indio. A muchos esto les parece una aberración, pues esperan ver un indígena fosilizado en reacciones antimodernizantes, algo que es más común entre los menonitas y no así entre los indios. Lo cierto es que esa idea no es más un prejuicio. Reinaga narra en su obra *Tierra y libertad* un suceso de 1945, cuando el presidente Villarroel visitó una concentración de 45.000 indios en la localidad de Collana:

“Pero el punto, culminante del Programa, sin duda constituyó el hecho, cuando el Presidente Villarroel, luciendo el clásico gorro indio, abre el primer surco del año agrícola, a semejanza del legendario Inca que abría con su arado de oro, el primer surco inaugurando el año agrícola, el primer surco, con el primer tractor indio, y en la primera tierra de comunidad india... Y aquí acontece algo; y es, que la inteligencia india ante el milagro de la máquina que abre el surco, deposita la semilla, después el abono y al final cubre de tierra surco, semilla y abono a un mismo tiempo; y todo con inmanejable precisión... ante esto, la inteligencia india, quedó paralizada por segundos –que parecían siglos– de tiempo... Creyendo que aquello fuese obra de alguna taumaturgia; un otro método del gamonalismo, para subyugar todavía peor a la raza, las 45.000 almas, presas de incredulidad, mordidas por el asombro y la duda, escarbaban los surcos ya cubiertos de tierra con instintivo furor zoológico... Y al constatar la verdad; y de que ni Villarroel ni la máquina habían engañado... y era el momento en que

Villarroel pasó de las suyas a manos indias el volante del tractor; las mismas que imprimieron sin ningún contratiempo el ritmo del surco; que con tan leve esfuerzo abría la entraña terrígena en tanta profundidad como anchura... los 45.000 corazones querían destrozar lo 45.000 pechos, con furiosos latidos de gozo infinito los indios lloraban, reían, cantaban, bailaban enloquecidos de un frenesí sublime.. Al Presidente Villarroel que casi querían despedazarlo no sé si de veneración, de amor o gratitud...”⁵⁷⁴

Reinaga relata una experiencia suya, en su estilo literario “pre-indianista”, un suceso que tiene que ver con la modernización por medio de los tractores y el indio. Es sabido que la popularidad de Felipe Quispe, el Mallku, en la década de los 2000 se debió en gran parte a la importación de 1.000 tractores modernos a ser distribuidos en el campo; una iniciativa a todas luces modernizante, pero enraizada en la tradición comunitaria andina. Felipe Quispe mostró el carácter racializado de la sociedad boliviana y, al mismo tiempo, las aspiraciones a la modernización de los sectores aymaras rurales. Silvia Rivera Cusicanqui escribe: “La misma concepción de modernidad rural [que la de Felipe Quispe] abrigaba Jenaro Flores en los años 80, cuando conducía la presencia de la CSUTCB en las marchas de la COB montado en un tractor.”⁵⁷⁵ Rivera Cusicanqui, con rastros de posmodernismo, añade que –eso sí– Jenaro para subir al tractor se vestía con el atuendo y los símbolos de mando de las autoridades étnicas aymaras ¡Como si eso diera contenido o significación al hecho modernizante! Pero, además, para ella las aspiraciones de modernidad son de Quispe y de Flores, cuando en realidad son de las “bases”. El hecho es que los dirigentes asumen dicha aspiración, porque solamente de esa manera son aceptados por las bases. Actualmente, el presidente Evo Morales ha continuado la política de distribución de tractores

574 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, 1953. Edición electrónica. p.21. Se puede descargar en: www.faustoreinaga.org.bo

575 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, p. 23.

en el campo, además de aplicar nuevas políticas modernizantes en el área rural y en ello no encontró obstáculos, pues es evidente que los indios aprueban este tipo de iniciativas.

Contrariamente a las aspiraciones del indio, la ideología desarrollada por Carnero Hoke y asumida por el MIP buscaba un literal retorno a la chaqui-taclla –el *wiri* o *thijlla*, como se lo conoce en aymara–, que es el arado atávico, considerado por los pachamamistas, al igual que otras realidades ancestrales, resultado de saberes civilizatorios distintos y superiores al occidental.

El punto 6 del inciso A trae nuevamente a consideración la urgencia de ayuda económica que tenía el MITKA y la forma impropia de conseguirla:

“B.- ORDEN POLÍTICO ESTRUCTURAL

1. Reconocimiento y representación completa a la ONU.
2. Reconstitución del Gobierno Político Indio “EL GRAN TAHUAN-TINSUYU”; con sus Territorios, Población y gobiernos Propios.
 - a. Consejo Internacional de Amautas.
 - b. Apu Mallku, Hacha Mallku o Inka Mallku.
 - c. Consejo Internacional de Mallkus.
 - d. Casiques Hilakátas y tribunales de justicia popular.”⁵⁷⁶

Podemos aplicar al análisis de las propuesta incluidas en este inciso las apreciaciones arriba indicadas, en especial en lo que concierne la reconstitución del Gobierno Político Indio del Gran Tahuantinsuyu, aunque también se reitera la preocupación por la forma de nombrar grupos y cargos.

Un aspecto nuevo es lo indicado en el punto 1: “Reconocimiento y representación completa a la ONU”, que indica la gran importancia que se otorga a la presencia india en los organismos internacionales, ya planteada anteriormente en las variados presentaciones de

⁵⁷⁶ “Al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios...”

Constantino Lima en ese y otros foros internacionales.

El siguiente punto de sugerencias, indica:

“C. ORDEN JURÍDICO INTERNACIONAL

1. Ratificación de anteriores Resoluciones Internacionales, por el Consejo Mundial de pueblos Indios y Treaty Council en Ginebra. Elevado por FLITKO.
 - a. ABAYA-YALA, nombre verdadero del continente; hoy impositivamente llamado América.
 - b. La trilogía legal AMA SUA, AMA LLULLA Y AMA KÉLLA; también a probada para su reinstauración.
 - c. 12 de octubre, declarado como día de la desgracia y luto internacional para los pueblos indios del continente; contra España y Europa, por haber traído la desgracia.
 - d. Solemne declaración del 15 de noviembre, DIA INTERNACIONAL DEL INDIO, en homenaje al cruel descuartizamiento del Mallku Tupac Katari, que encierra a Tupac Amaru, Zárate Willka, Lautaro, etc.
 - e. Indemnizaciones o compensaciones económicas (en España [añadido a mano]) o Europa debe pagar por los daños y perjuicios, ocasionados por durante 500 años de esclavitud etc.
 - f. Prohibición de migraciones a nuestros territorios, como son los casos de Rhodesia, Laosianos en Tahilandia, san Salvador etc.
 - g. Creación de una Universidad Internacional para pueblos Indios, sin ninguna limitación de facultades; cuya sede por ser la más apropiada, será Kóllasuyu Bolivia.
 - h. Adjudicación de pasaportes propios, expedido por nuestras organización internacional y puesto en práctica por nuestros hermanos indios de EE.UU. y Canadá.⁵⁷⁷
 - i.- Restauración de nuestros símbolos, como la wiphala etc.”⁵⁷⁸

577 En la Conferencia Internacional de Ginebra, en 1977, los delegados del pueblo Haudenosaunee, más conocido como la Confederación Iroquesa, que viven divididos por la frontera entre Canadá y los Estados Unidos, y que son en realidad una liga de seis naciones, viajaron con pasaportes propios, expedidos por las autoridades de su confederación.

578 “Al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios...”

Los diversos puntos del inciso C son una repetición casi completa de los puntos planteados por Constantino Lima en la Conferencia de Ginebra el año 1977 y que detallamos en el capítulo 12 de este trabajo. Se incluyen en el documento para la Reunión de Cusco el punto b, respecto a la trilogía Ama Llula, Ama Sua y Ama Quella; el punto e, sobre indemnizaciones o compensaciones económicas; el punto h, sobre adjudicación de pasaportes propios y el punto i, sobre restauración de símbolos. En contrapartida, en el documento para el Encuentro del Cusco, no se citan dos puntos planteados en Ginebra: que debería darse apoyo a la lucha de los pueblos indígenas de América del Sur, en la reconstitución de la Nación del Tahuantinsuyo, con territorio, población y gobierno propio, y que las Naciones Unidas deberían admitir que un representante del Tahuantinsuyo presentara este asunto ante ella. Vemos también cómo nuevamente sale a relucir la sigla FLITKO, de la que hablamos en el capítulo 6. Vale la pena hacer notar que aún no se usaba el término Abya Yala en aquellos años y que Lima seguía empeñado en que fuera usado. De hecho, la organización que nació posteriormente, el Consejo Indio de Sud América, muestra en su denominación que la propuesta de Lima no era aun plenamente aceptada.

El conjunto de los planteamientos de este inciso nos muestran al mismo tiempo una persistencia en los temas obsesivos de Constantino y una fragilidad de su memoria, pues no puede recordar exactamente los puntos por él planteados en Ginebra. Reiteramos también una consideración que ya hicimos anteriormente: Constantino confunde la presentación de una propuesta con la aceptación de la misma. Solicita una “ratificación de anteriores Resoluciones Internacionales”, que en realidad no fueron tales.

Este es el panorama de la reunión de preparación para lo que será el Congreso de Ollantaytambo, Perú, en 1980.

18. EL CONGRESO DE OLLANTAYTAMBO

La delegación del MITKA que se trasladó al encuentro preparatorio que analizamos en el anterior capítulo, pudo participar también en otro encuentro realizado igualmente en el Cusco. Las circunstancias del mismo nos parecen importantes, pues allí resaltan con claridad los elementos y características por los cuales algunos identificarían al MITKA y al indianismo como “antiizquierdistas”.

Un informe de la delegación del MITKA señalaba lo siguiente en su parte introductoria:

“MITKA conoció indirectamente la Convocatoria para este Encuentro a realizarse en el Cusco del 2 al 4 de noviembre de 1979. Aunque la Convocatoria era anónima, sin firma alguna de organización o persona, y aunque no fuimos invitados, MITKA decidió a intervenir en todo evento reunido a nombre de los pueblos indios, envió tres delegados. Este es su informe resumido.”⁵⁷⁹

Se trataba de un encuentro organizado por el Partido Comunista Revolucionario (PCR), de filiación prochina. Los miembros de MITKA que asistieron fueron reconocidos como delegados fraternales, sin derecho a voto. Los delegados titulares eran cinco personas provenientes de Bolivia y representantes de la COB.

579 “Delegación de MITKA informa “ENCUENTRO DE NACIONALIDADES QUECHUA Y AYMARAY MINORÍAS NACIONALES”. A máquina de escribir, copia a carbón del original.

En la plenaria del día 2 de noviembre, a pesar de haber aceptado los organizadores que MITKA tomara la palabra con un saludo inaugural, el partido fue finalmente excluido de la lista de oradores. Tras insistir mucho, se aceptó que un delegado del MITKA hablara al final, “cuando el cansancio de los delegados era visible”.

Cuando habló el delegado del MITKA, un “silencio hostil, disciplinado, nos recibió. Poco a poco, sin embargo, nuestras razones para crear el auténtico pensamiento liberador nativo, independiente de toda influencia internacional, emocionó a los delegados indios. Sus aplausos espontáneos, fuera de programa, alargaron la cara de los mestizos dirigentes. Sobre todo cuando demandamos hacer del encuentro una discusión abierta, democrática y fecunda de proposiciones nuevas y no mecánica repetición de eslóganes dogmáticos.”⁵⁸⁰

En esa toma de palabra el delegado de MITKA exige, además, que por lo menos una mujer ocupe un puesto en la directiva del encuentro. Aplaudieron la propuesta, pero sería ignorada. Cabe recordar que, sin embargo no se sabe que alguna mujer hubiera compuesto la delegación del MITKA ni que hubiera tenido un puesto en la directiva de dicha organización. Es decir, la alusión obedecía más a un posicionamiento de imagen y a la necesidad de cuestionar a la izquierda, y no respondía a un principio del MITKA.

A día siguiente, en la última plenaria, se repitió la cantaleta acostumbrada de la izquierda en general sobre “clase campesina”, la “alianza obrero-campesina”, “revisiónismo”, etc. Si en Bolivia la izquierda era “ciega, sorda y muda” ante la problemática de la racialización, produciendo así una conceptualización mecánica que reducía al sujeto racializado al rango de campesino, la izquierda peruana estaba en igual situación o tal vez en una peor. Para romper esa monotonía, los delegados del MITKA preguntan por escrito:

“1. Los pueblos aymarakeswas ¿somos clase campesina o nación oprimida?

580 Documento citado, págs. 1, 2.

- 2.¿Sin crear pensamiento liberador propio será posible la liberación?
- 3.¿Cuál es la raíz andina de la alianza obrero-campesina?
4. El socialismo buscado ¿será el nuestro o el ajeno?⁵⁸¹

La presidencia lee las preguntas y les permite explicarlas, lo que posibilita a los delegados del MITKA exponer su doctrina: Que el pueblo aymara y quechua no puede ser arrinconado a la categoría socio-económica de clase campesina, que los indios también son explotados como obreros, empleados estudiantes y soldados. Entonces, súbitamente, la mesa directiva les ordena callar, aduciendo que ya han agotado sus cinco minutos de tiempo. El delegado del MITKA que está con el uso de la palabra protesta, indicando que no se les deja hablar porque “somos los únicos que hemos creado pensamiento”.

La censura les impidió hablar, pero no logró impedir que los delegados indios del Perú en ese encuentro se les acercaran, vivamente interesados. Con todo y las limitaciones que sufrieron en su participación, los delegados del MITKA lograron que su discurso interpelara a los indios que habían asistido a aquel evento. Los del MITKA aprovecharon la ocasión para distribuir la poca panfletería que llevaban.

En su informe, los delegados de MITKA consideran que hubo un saldo positivo y otro negativo del evento y de su participación. Copiamos esta evaluación en extenso:

- “Lo negativo: 1. Control dogmático partidista. Reunión para expandir intocada la receta ‘sagrada’, no para buscar caminos.
- 2.El nombre de ‘nacionalidades quechua y aymara y minorías nacionales’ fue usado para provecho de esquemas internacionales formados desconociendo las naciones andinas.
- 3.La moral española y la ‘viveza’ criolla estuvieron presentes. El encuentro fue precocinado, la elección de la presidencia, por ejem-

581 Documento citado, p. 2.

plo, fue impuesta como lista única, aplastando toda sugerencia de las bases; delegados de barrio aparecieron representando provincias y hasta departamentos; las decisiones fueron acordadas en círculo cerrado y luego impuestas a la masa de militantes por los mecanismos del 'aparato', etc.

Lo positivo: 1. El encuentro no resultó lo planeado. No fue repetición mecánica y sectaria de una sola línea. Fue confrontación entre el dogma extranjero y el pensamiento indio liberador en germen, gracias a la palabra de MITKA. Nuestra voz, aunque mutilada, desentonó con el coro y entusiasmó a los delegados kheswaymaras. Los hermanos de Puno [presentes en ese encuentro], por ejemplo, expresaron su intención de nutrir la creación del auténtico pensamiento liberador andino.

2. Por primera vez la izquierda internacional en los Andes se atrevió a mencionar las 'nacionalidades quechuas y aymaras y minorías nacionales' y nuestros derechos a la tierra, a la lengua, a la autonomía regional. Aunque hubiera sido solamente para su propio beneficio sectario, es un ejemplo para la múltiple izquierda boliviana.

3. Quedó públicamente entendida la necesidad de otorgar tiempo de exposición equitativamente repartido entre las dos posiciones básicas en pugna. Única manera de garantizar al menos cierta coherencia en la explicación. Demostramos que sin democracia interna cualquier encuentro, ampliado o congreso serán estériles."⁵⁸²

Este informe motiva varias reflexiones. Ante todo constata la existencia de cuadros valiosos al interior del MITKA, capaces de representar a esa organización en eventos dificultosos a los que no fueron previamente invitados, desarrollando una representación adecuada, coherente y de notables efectos políticos. El contraste de la claridad y congruencia del informe que tratamos contrasta con otros docu-

582 Op. cit., p. 47.

mentos oficiales del MITKA, algunos de los cuales citamos en este trabajo; muestra que no siempre ocupaban los puestos adecuados en esa organización quienes lo merecían.

Este informe explica también por qué el MITKA era “el terror” en algunos medios de izquierda en Bolivia. En este país ya era conocida la labor de denuncia y de *enrostramiento* que realizaba en MITKA y que fue en esa ocasión experimentada por la dirigencia criolla del PCR en Puno. El problema del MITKA con la izquierda no era con esa posición misma, en tanto ideales e incluso análisis de la situación, menos en cuanto a los objetivos generales de liberación social, sino respecto al hecho colonial que significaba que la dirección de los partidos y movimientos de izquierda estuvieran monopolizados por la minoría nacional q'ara que históricamente siempre había excluido a los indígenas. De esa manera, esa izquierda, al pretender representar y dirigir a las mayoría, solamente consolidaba y perpetuaba el esquema colonial que el MITKA buscaba desestructurar.

El documento nos muestra también los elementos teóricos en que se encerraba la izquierda en esos momentos: una lectura de manual en la que las clases sociales eran algo sobreentendido y “evidente de por sí”, y por lo tanto no había que hacer otro esfuerzo que repetir complacientemente y sin más los eslóganes “clase campesina” o “gobierno obrero-campesino”. La situación resultaba tanto más tragicómica cuanto que quienes tenían ese discurso no eran ni obreros ni campesinos, sino “clasemedieros” que jugaban a ser revolucionarios. La cuestión no era de clase, sino de casta. Los izquierdistas no podían ver ni cuestionar su propia situación de casta frente a los obreros y campesinos, quienes eran indios. Así, el discurso de clase acogido desde condiciones concretas de racialización funcionó para reproducir privilegios coloniales en nombre de la revolución y de los explotados. El discurso de izquierda era una de las maneras en la que sectores del ámbito dominante buscaban perpetuarse en el poder a costa de la postergación de los indios, lo

que implicaba una contradicción social, que en este caso era una contradicción colonialmente establecida y condicionada.

Entre otros factores, este antagonismo y el curso de los acontecimientos harían que el MITKA no lograra profundizar en la reflexión política doctrinal que atisbamos en varios de sus documentos iniciales, entre ellos el informe que comentamos. El indianismo en general, y en particular el del MITKA, supo develar el carácter del discurso izquierdista en condiciones racializadas, pero los acontecimientos, la fuerza de los hechos y las condiciones de lucha, así como sus propias limitaciones, impidieron un desarrollo teórico dirigido a dar profundidad a sus planteamientos y eficacia a sus acciones políticas. Los conflictos internos y la influencia del pensamiento de Carnero Hoke, a través del CISA, orillará al MITKA hacia situaciones teóricas insostenibles y pugnas internas irresolubles.

Guillermo Carnero Hoke y el movimiento que propugnó fundaron el pachamamismo, surgido, por los antecedentes que ya vimos, como desviación de la ideología indianista. Al fracasar el proyecto político del MITKA en Bolivia, el pachamamismo se instauró como sinónimo de reivindicación indígena. Ironías y paradojas de la historia: tiempo después, esa izquierda de casta que se había opuesto al discurso político del MITKA y que combatió escandalizada el pachamamismo de Carnero Hoke en el Congreso del CISA, recuperaría ese discurso para sí.

En el Congreso que dio origen al CISA, que analizamos profusamente más abajo, la polémica básica se dio entre el pachamamismo de los organizadores (el MIP y el pensamiento de Guillermo Carnero Hoke) y el marxismo tradicional vehiculado por algunas organizaciones indígenas. La fuerza impetuosa e innovadora del indianismo del MITKA no encontró ocasión de explayarse, pues la delegación boliviana tuvo que tomar partido en el enfrentamiento pachamamismo versus marxismo, lo que le hizo perder especificidad.

Preparando el Congreso del CISA, y seguro del apoyo del CMPI para este evento, Carnero Hoke se preocupó en establecer las

bases ideológicas que marcarían las discusiones y que Carnero esperaba delinearían ideológicamente el futuro del movimiento indio. Lo hizo a través de la profusa circulación de los Cuadernos Indios, folletos doctrinales que, con apoyo económico asegurado, ahora podía publicar y difundir. Uno de ellos es particularmente ilustrativo. Se trata del n° 4. En ese número, dedicado a la *Filosofía de la Indianidad*, Gaúl Carnero, que figura como autor, no presenta nada nuevo, sino una serie de escritos de su padre, Guillermo Carnero Hoke. Los títulos de los diversos capítulos de este folleto son un compendio del pensamiento pachamamista: “El Universo como Padre del Hombre”, “Occidente se divorció de la Tierra”, “El Cosmos genera Dioses Materialistas” y “Profecía que nos aguarda”.

Reproduzcamos algunas afirmaciones publicadas en este folleto: “La Madre Naturaleza, es decir la Pachamama, hizo al ser humano. Ahora lo nutre y lo inspirará, de por siempre. Cuando el ser piensa no hace otra cosa que recabar la dialéctica de su tierra hecha hombre.”⁵⁸³ “Los instintos y sentimientos, fundados en nuestro ser, no son más que expresiones de fuerza energética en lo que vamos inmersos.”⁵⁸⁴ “Cuando el hombre solo fue un dependiente nato de las leyes naturales, era libre y sin complejos. Solo cuando el hombre imitó mal a la naturaleza creó las máquinas que lo han esclavizado, hasta automatizarlo.”⁵⁸⁵ “Nosotros somos una parte del pensamiento general del Cosmos. Como no hemos inventado ese pensamiento, sino que nos es congénito, no es caprichoso el decir que en el Cosmos están nuestras potencias.”⁵⁸⁶ “En verdad no se avanza y se retrocede en los límites del Cosmos. Solo se está. Pensar en direcciones es ya subjetivizar la marcha del Cosmos en el hombre. Por eso el indio no moría, como en el concepto estático del Occidente,

583 Gaúl Carnero Medina, *Filosofía de la indianidad. Los dioses comunistas*, en: Cuadernos Indios N° 4, s.f., s.e. p.4.

584 Op. cit., p. 4.

585 Op. cit., p. 7.

586 Op. cit., p. 12.

ni se iba tampoco. El estaba de por siempre en el Cosmos, disfrutando del Todo, metido en el Todo...”⁵⁸⁷

En Guillermo Carnero Hoke está todo el pachamamismo... Sin embargo, actualmente ningún pachamamista lo cita, ningún “sabio” indígena tiene idea de que lo que repite tan pomposamente es herencia de un “abuelo” de ascendencia no inca ni aymara o de otro grupo étnico que no sea el hispano y el irlandés. A partir de esos años, las ideas de Carnero serían asumidas y difundidas, pero sin nombrarlo. El pensamiento de Carnero es ahora común, lo cual no implica que sea verdadero. La impronta del posmodernismo, la moda del culturalismo y el desconcierto marxista después de la caída del Muro de Berlín, contribuyeron a imponer esa concepción como si fuese la de los indios. Hemos demostrado que no es así.

En esos años (aún existía el socialismo real y la izquierda latinoamericana tenía todavía alientos revolucionarios) el esquema de análisis marxista era todo lo contrario de lo que el pachamamismo anunciaba. Los revolucionarios socialistas eran progresistas, cientifistas, lineales y modernos; pero tenían un problema: no podían encarar ni teórica ni políticamente el ordenamiento racializado. De hecho, su propia situación social en tal orden les impedía ver con la claridad necesaria sus propios actos racistas; por ello, cuando emergieron los indianistas, “entendieron” que ellos, los indios, eran los racistas. Cuando el muro de Berlín se cayó, también se cayeron las certezas ideológicas de la izquierda. En Bolivia, ese acontecimiento estuvo precedido por la implantación del modelo neoliberal, que fue el inicio de la pérdida total de sentido de orientación en la izquierda en Bolivia y que allanó el terreno para que luego se refugiara en las ideas que antes había combatido. Claro que eso sucedería años más tarde, pues en el tiempo en que se realizaban los preparativos para el evento de Cusco (1980), y por algún tiempo más, la izquierda todavía no buscaba refugio en el pachamamismo y en el posmodernismo.

587 Op. cit., p. 13.

El aparato del CMPI y del CMI⁵⁸⁸, entre otros, crearon expectativas sobre el anunciado Congreso para constituir el CISA. Esto explica que muchos grupos y organizaciones que después se estrellarían violentamente contra ese Consejo, también anunciaran expectantes la reunión. Fue el caso del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), del Brasil, organismo de la Iglesia de la Teología de la Liberación de ese país, que a través de su periódico *Porantim* anunciaba que del 27 de enero al 1 de febrero de 1980 se reuniría en el Cusco el Primer Encuentro de Movimientos Indígenas de América, cuyo objetivo básico era encaminar la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas, la construcción de una sociedad comunitaria basada en los ayllus y su gobierno mediante consejos⁵⁸⁹. Hasta ahí no había nada raro. Ese era el programa que a partir del Primer Parlamento Indio de América del Sur, reunido en San Bernardino, Paraguay, habían seguido numerosos encuentros de antropólogos y misioneros con el objeto de redimir al indio. Sin embargo, el Congreso del CISA fue todo, menos una etapa más en este camino. Más bien, el CISA significó una ruptura. Ruptura impensada, indeseada también y traumática para todos.

Entre tanto, en Perú, el MIP desarrolló una intensa campaña de prensa anunciando el Congreso. En la Época de Lima aparecieron dos notas en las que se anunciaba que el citado Congreso tendría su sede en Cusco, pero que se realizarían plenarios en Ollantaytambo y en Pisaj. Según esta nota, acudirían 30 delegados de los movimientos indios de América del Sur y “cerca de 150 invitados de Europa. Australia, Norteamérica, Canadá y América Latina.”⁵⁹⁰ ¡Más invitados que congresistas! Los organizadores tenían, ciertamente, una idea

588 El CMI jugó un rol importante, más en la conducción ideológica y política del Congreso del CISA, que en el financiamiento propiamente dicho. El Estado de Ingresos y Egresos, redactado por Camero Hoke en marzo de 1980, como consecuencia de las denuncias de malversación de los dineros del Congreso, indican que los desembolsos hechos para el Congreso de Ollantaytambo fueron: CMPI, 30.231 dólares; CMI, 8.000 dólares e IWGIA, 41.192 dólares.

589 “De 27 de janeiro a 1º de fevereiro de 1980 será realizado em Cusco, na Perú, o Primeiro Encontro de movimentos indígenas da América, cujos objetivos básicos são o encaminhamento da luta pela autodeterminação dos povos indígenas da América do Sul, pela construção de uma sociedade comunitária baseada nos “ayllus” e pelos governos em conselhos.” “Primeiro encontro de movimentos indígenas de toda Ameríndia”. En: *Porantim*, ano II, N° 79, outubro 1979, p. 12.

590 “Noticiero del Congreso Indio”, en: *Época*, n° 137, 18 de diciembre de 1979.

pomposa y triunfalista de lo que iban a lograr. La nota señala también que organizaban el evento “los Consejos de los Movimientos Indios del Canadá, Argentina y Perú. Los coordinadores son George Manuel, Nilo Cayuqueo, Virgilio Roel y Guillermo Carnero Hoke. Cuentan con el apoyo de los países nórdicos, Desarrollo y Paz y los sacerdotes liberales de Canadá y Suiza.”⁵⁹¹

En el mismo periódico Guillermo Carnero Hoke publica un artículo suyo (que será también reproducido en el n° 4 de Cuadernos Indios que comentamos más arriba). En ese artículo Guillermo Carnero escribe:

“El próximo año nos reuniremos en el Cusco, para plasmar históricamente el Primer Congreso Sudamericano de Amautas Indios. Después de 460 años de oprobio, la palabra y el mensaje indios se escucharán, en América y en el mundo. Daremos iniciación a tantas esperanzas discriminadas, a tantos sueños prisioneros. Y habremos de desenterrar los secretos que nos legaron nuestros viejos abuelos. Por nuestras bocas volverán a hablar Túpac Amaru y Túpac Katari: así está escrito.”⁵⁹²

Carnero anuncia el evento con un nombre que no será el oficial: “Primer Congreso Sudamericano de Amautas Indios”. El uso de ese nombre evidencia que la preocupación de Carnero no estaba centrada en forjar algún movimiento político; él esperaba a “sabios” y no a políticos. Resalta también que en ese anuncio se afirme que: “Después de 460 años de oprobio, la palabra y el mensaje indios se escucharán, en América y en el mundo”, como si en ese periodo de tiempo no hubiera pasado nada en cuanto a luchas anticoloniales; y luego diga: “volverán a hablar Túpac Amaru y Túpac Katari”, quie-

591 Artículo citado. Los términos de ese artículo reproducen el contenido del Boletín de Prensa n° 1, de fecha 16 de noviembre de 1979, distribuido por Prensa Peruana, en cuyo membrete aparece también el nombre de Guillermo Carnero Hoke como Director General. Ese comunicado indica que los objetivos que busca ese Congreso son: “entre otras cosas, elegir el Consejo Regional de Movimientos Indios de Sudamérica, sentar las bases de la Primera Universidad India Mundial, *reajustar la línea programática y filosófica de la indianidad*, y, finalmente crear un Gran Centro de Información que edite y promocióne los libros, las revistas y la folletería necesaria, que hablen y defiendan a los 85 millones de indios de las tres Américas.” (Las cursivas son nuestras).

592 “En la Ruta Final. Profecía que nos aguarda”, en: *Época*, n° 137, 18 de diciembre de 1979.

nes murieron no habían muerto 460 años antes. Esto puede parecer una observación cargada de animadversión contra Carnero, pero no es así. Lo que queremos resaltar es que en el afán que tiene Guillermo “por desenterrar los secretos que nos legaron nuestros viejos abuelos”, busca darle al evento un carácter primicial después de 460 años, a pesar de Tupaj Amaru y de Tupak Katari. No es la comprensión de la situación histórica y sus procesos constituyentes lo que marca las ideas de Carnero, sino una motivación casi religiosa y bíblica, pues para él: “así está escrito”.

En las vísperas del Congreso, Virgilio Roel, Nilo Cayuqueo y Guillermo Carnero Hoke, hicieron llegar a los delegados al evento, una “Invocación Comunera”, la cual tenía el objetivo de que los participantes se pusieran a meditar sobre la “extraordinaria importancia” del Congreso a realizarse. En esa carta los firmantes aseguran que ese evento no sería un congreso más, sino que se trataría de recoger el mensaje de los “abuelos indios” (término que después tendría feliz desarrollo en la literatura pachamamista, en especial en la corriente animada en Bolivia por Fernando Hunacuni), pues:

“Ellos nos dejaron su insuperable mensaje, en el sentido de que el ser humano no es nada si se aparta de las leyes de la Pachamama –la Naturaleza– y hace caso omiso a las leyes del Universo –el Cosmos–; entonces, nuestra responsabilidad es difundir esa conducta y hacerla práctica entre las relaciones de nuestros pueblos de América y, por cierto, entre los pueblos del mundo (...)

“En el Congreso, pues, debemos superar nuestras diferencias pequeña y aldeanas, para recabar el reconocimiento de todos los pueblos esperanzados del mundo. Nosotros estamos obligados, como descendientes de nuestros abuelos indios, a plantear soluciones en base a su pensamiento e ideología cósmicas; infelices seríamos, si en lugar de Mensaje liberador, diéramos el triste espectáculo de chacales devorándonos a nosotros mismos.”⁵⁹³

593 Carta a los delegados del Congreso Indio de Cusco “Invocación Comunera”. S.f. Escrita a máquina, copia a carbón.

Esta nota evidencia que los problemas se veían venir, aunque los organizadores aun no se imaginaban la dimensión que tendrían los mismos; solo percibían “diferencias pequeñas y aldeanas”. Lo patético es que también esperaban que esas diferencias fueran superadas o por lo menos dejadas a un lado merced al “insuperable mensaje” de “nuestros abuelos indios”, lo que no sucedió. Los delegados fueron sordos a los mensajes de los ancestros; no estaban en la misma sintonía que Carnero y los demás organizadores; se mostraron demasiado terrenales y nada cósmicos: El Congreso de Ollantaytambo fue el teatro de severos enfrentamientos entre tendencias entonces opuestas: la marxista y la pachamamista.

En este enfrentamiento político, el discurso pachamamista encubrió el discurso indianista histórico. El pachamamismo, que podía haber sido solamente decoración ornamental, irrelevante políticamente para la discusión, se sobrepuso a quienes pensaban que la liberación del indio pasaba por asumir la condición de racialización que había impuesto la dominación colonial y, a partir de tal condición, que implica a varias clases sociales, forjar un movimiento político dirigido por quienes eran los sujetos racializados, es decir, por los indios. Esta línea política se sometió durante las discusiones al tenor de la línea pachamamista, cuyas lucubraciones se asumieron para contestar la pretensión marxista de que lo indio solo podía ser entendido en el marco ideológico de la lucha de clases y que el carácter internacional del capitalismo volvía insignificante cualquier reivindicación “cultural”.

Dado que el miembro más relevante de la delegación de Bolivia era Ramiro Reynaga, hijo de Fausto Reinaga, ello permitió –por la relación previa entre Fausto y Guillermo y por el conocimiento que este último tenía de Ramiro– que se diera una simbiosis entre las posiciones indianistas y las pachamamistas, lo cual, en nuestra opinión, fue un error, pues limitó el posterior desarrollo de una ideología original y vigorosa, centrada en la interpretación y solución de los problemas concretos de la descolonización, y la condujo a asumir principios abstrusos que repercutieron después en la desaparición del

CISA y en el ocaso del MITKA en Bolivia. La conjugación de ideas indianistas e ideas pachamamistas, que tendría un efecto degenerativo en el indianismo, sería irónicamente acogida con el mayor entusiasmo por las nuevas generaciones, en el período de implosión del MITKA.

Esa subordinación indianista al pachamamismo, sin embargo, no era todavía evidente en las ponencias y trabajos que Ramiro presentó en el Congreso, los cuales siguen constituyendo, en nuestra opinión, referencias para pensar la descolonización en Bolivia.

Las ponencias presentadas por el MIP colindaban con el esoterismo. En una de ellas, la preocupación del Carnero Hoke es fundamentar la denominación de “Continente Solar” para el continente. Téngase en cuenta que en esos años el actualmente popular nombre de Abya Yala solo era defendido por Constantino Lima y algunos otros indianistas. Con los años, la terquedad de Lima logró que la idea de un nombre indígena para el continente se impusiera, pero dejándolo a él en el olvido. Con la propuesta de “Continente Solar” para nombrar América, Carnero se desolidariza de la propuesta de Lima. En ese documento el autor define que “nuestra lucha es una guerra total contra Occidente” (subrayado por el autor), definiendo las características de esa lucha como sigue:

“Entonces, para los indios la lucha liberadora no se resuelve con el nivel de vida alcanzado por el Occidente, pues ese nivel de vida está levantado sobre la sangre, sudor y lágrimas de miles y miles de hermanos del mundo, y, además, porque la ciencia y la tecnología que emplearon son depredadoras, contaminantes y falsas por antinaturales. Para los indios la lucha de la liberación total, solo será posible cuando se retorne al pensamiento cósmico, en lo político y filosófico, de nuestros abuelos. Es decir, cuando la vida se armonice con la Naturaleza y el Universo respetando inexorablemente a los elementos fundamentales de la vida: el aire, el agua, las plantas, los animales y la tierra.”⁵⁹⁴

594 “Teoría y práctica de la indianidad, ponencia presentada por Guillermo Carnero Hoke por encargo del Consejo Supremo del MIP”, mimeografiado, p. 3.

Hay que entender ese “colinde con el esoterismo” en la época que se formuló. Eran períodos históricos en los que aún las fuerzas de izquierda creían en la universalidad humana, la capacidad de transformación por obra del conocimiento y del esfuerzo humano y la tendencia siempre progresista de la historia universal. Ahora es raro encontrar marxistas con ese convencimiento, pues la mayoría han adoptado aquello que ridiculizaban y combatían entonces. Sin embargo, el desengaño del pachamamismo cuando quiso concretarse (como nos lo muestra la experiencia boliviana estos últimos años), y la desilusión y desmovilización que ello ocasionó, nos afirma en la convicción de que la descolonización india no tiene por qué ser exótica y alejarse de los parámetros en que se dio todo proceso liberador a nivel mundial. El pachamamismo puede ser un estímulo, pero nunca un método ni un procedimiento.

En otro documento, Carnero lanza una afirmación que después sería utilizada para atizar aún más la contradicción con los grupos de izquierda:

“Como el Movimiento Indio tiene su propia estrategia, para cambiar primero el pensamiento de los Hombres, ya prostituido y contaminado por Occidente, es que impone su propio juego. Por eso el Movimiento no cree en la democracia occidental, no en su juego político, ni en el escamoteo que hace de las reivindicaciones de los trabajadores. Nosotros los del Movimiento Indio al declararle la guerra política, cultural y filosófica al Occidente, también le declaramos la guerra en sus manifestaciones sociales y económicas. Por eso decimos: ¡nada con sus procesos electorales! Y por eso, no somos partidarios de las huelgas laborales que plantean los sindicalistas, porque las huelgas consolidan al sistema capitalista y adiestran a sus verdugos panzones y cornudos.”⁵⁹⁵

595 “¿Qué es el Movimiento Indio?”, Guillermo Carnero Hoke, mimeografiado, p. 5.

El documento presentado por Ramiro Reynaga Burgoa, en representación del MITKA, asume muchos de los postulados de Carnero, en especial los relacionados al tema de que el indio representaría la alternativa de vida natural, superior a la occidental, pero evita algunos deslices de éste, interpretando la identidad india en un contexto histórico y planteando la contradicción con la izquierda más como asunto relativo a la forma de lograr la descolonización, que como una derivación de una postura antioccidental. Citamos algunos párrafos de su ponencia:

“Las fronteras ideológicas van siendo menos entre variantes del pensamiento europeo y más entre la liberación nativa y la opresión colonial, es decir entre lo indio y Europa (...)

“La rutina política en las repúblicas andinas no ha cambiado desde su fundación, cuando los mismos criollos eran realistas y repúblicos según su conveniencia momentánea (...)

“Esa rutina, con su vertiginosa sucesión de gobiernos, asegura el dominio de la cúpula oligárquica de la minoría blanca. Es decir cambia para seguir igual. Sobrevive dirigiendo toda revolución. Sea surgida en Los Andes como el ‘nacionalismo revolucionario’ o llegada de Europa como el marxismo (...)

“La independencia ideológica del movimiento político indio de liberación no es, como creen todavía algunos hermanos, cerrar los ojos al presente para mirar solo al pasado, ni es fidelidad mecánica, estática, a nuestro ancestral rechazo total a la presencia europea (...)

“[Liberación] No es ignorar los matices europeos. Es fijar primero nuestra independencia para, basados en ella, estructurar nuestra dirección doctrinal. Con ella analizaremos tales matices. Pero desde nuestro punto de vista, para beneficio del pueblo indio. Y decidiremos la consiguiente política de aliados nacida de nuestro propio interés liberador.”⁵⁹⁶

596 Documento: “Independencia Política clave para la victoria india”, documento presentado por Wankar (Ramiro Reynaga Burgoa), mimeografiado.

Contrariamente a Carnero Hoke, que defiende la existencia de una cosmovisión india como si fuese una tangible alternativa al Occidente, Ramiro Reynaga indica: “las visiones europeas del universo y de la sociedad tienen la ventaja de estar organizadas en doctrinas políticas, ordenadas y resumidas al extremo de recetas-eslóganes.

“En cambio la visión india del Cosmos y de la sociedad es clandestina, recortada, desarticulada, por 5 siglos de persecución inquisitorial. Nuestra sabiduría filosófica, religiosa, científica, literaria, médica, astronómica, económica, existe. Pero saqueada, enterrada como nuestros edificios y templos.”⁵⁹⁷

Para Carnero el pensamiento, el mensaje, de los “abuelos indios” es algo evidente y claro. En cambio, para Ramiro Reynaga se trata de algo saqueado y enterrado, y por ello material para reconstruir más que para enarbolar.

El debate ideológico fue intenso, y se manifestó en –ya lo indicamos más arriba– una polarización entre las tesis marxistas, defendidas sobre todo por la delegación de Venezuela, y las pachamamistas, defendidas por los organizadores, con el importante apoyo de la delegación de Bolivia. La delegación venezolana que asistió al evento respondía a una formación marxista y venía de un país con poca población indígena, mientras que las delegaciones de otros países con importante población indígena no destacaron, salvo Bolivia, donde ya desde casi dos décadas se había ido formando el indianismo. Esto evidenciaba que en la formación de movimientos políticos indios, Bolivia era la vanguardia y no por el esfuerzo de la izquierda criolla boliviana, sino por la iniciativa propia de los indios. El debate tuvo la tónica que el indianismo le imprimió en su confrontación con la delegación venezolana.

En ese marco de profunda discusión ideológica, es sintomático que la ponencia presentada por Nilo Cayuqueo evadiera toda iden-

597 Documento citado.

tificación ideológica y esté centrada en consolidar la constitución de un ente burocrático ligado al CMPI. Señala que es importante “otro frente externo donde podamos hacer oír nuestra voz en las Naciones Unidas y en todos los organismos internacionales que tengan relación con nuestra problemática, aceptando la solidaridad y el apoyo de todos aquellos pueblos que se identifiquen o que estén de acuerdo con nuestro sentir.”⁵⁹⁸

Finalmente, tras conflictivas y arduas deliberaciones, el Congreso terminó el 3 de marzo de 1980, constituyendo el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), que tendría su sede en La Paz de 1980 a 1982. La Dirección Ejecutiva elegida en ese Congreso para tal período fue la siguiente:⁵⁹⁹

Coordinador General	Ramiro Reynaga Burgoa	Quechua
Coordinador Alterno	Salvador Palomino Flores	Quechua
Secretario Ejecutivo	Marco Marahona Córdova	Quechua
Secretario Alterno	Trino Morales	
Tesorero	Samuel Coronel	Aymara
Tesorero Alterno	Noelí Pocaterra de Oberto	Guajira
Asesor General	Nilo Cayuqueo	Mapuche

En los debates finales el pachamamismo del MIP no logró la aceptación de todas las delegaciones, ni tampoco las posiciones marxistas. Por ello, el Congreso decidió apoyar una aproximación indianista para el futuro del CISA. El indianismo hubiese logrado una victoria más concluyente si no hubiese diluido muchos de sus principios en las aguas ideológicamente turbias del pachamamismo enarbolado por los organizadores.

598 “Propuesta hecha por el Coordinador General por Sudamérica del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas: Nilo Cayuqueo”, mimeografiado, p. 2.

599 “Conclusiones del I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica en Ollantaytambo, 27 de febrero-3 de marzo 1980”. Cusco, mimeografiado, p. 15.

Por la importancia que tiene para definir la ideología triunfante en ese Congreso, transcribimos la parte resolutive de la Comisión Ideología y Filosofía Indianista, documento firmado por Camila Llanquinao, coordinadora; Bernardo Fernández, secretario y Marco Barahona, relator:

“POR LO TANTO LOS INDIOS NOS DEFINIMOS:

1. Los pueblos autóctonos de este continente nos llamamos indios porque con este nombre nos han sojuzgado por 5 siglos y con este nombre hemos de liberarnos. Ser indio es nuestro orgullo y el Indianismo es nuestra bandera de lucha y una consigna de liberación continental.

Los pueblos indios somos descendientes de los primeros pobladores de este continente; tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y el universo y como herederos de una cultura milenaria, al cabo de 5 siglos de separación estamos nuevamente unidos para propiciar nuestra liberación del sistema colonialista occidental.

2. Adoptamos el INDIANISMO que es la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía humanista, dignifica a nuestros pueblos, propugna la autodeterminación política y la autogestión económica. Desde el punto de vista de dos realidades que se dan en cualquiera de los países:

- a) Cuando el pueblo indio es mayoría, su finalidad inmediata será la toma del poder.
- b) Cuando el pueblo indio es minoría, deberá lograr una autonomía, reservándose el derecho de decidir su acción inmediata junto a sectores populares, pero sin comprometer su independencia e identidad cultural.

3.- Rechazamos el INDIGENISMO porque corresponde a la ideología dominante, que solo levanta la bandera del indio con fines de lucrar fama y dinero en su nombre y servir a los intereses de los opresores.

4.- Reivindicamos el COMUNITARISMO basado en ayni, mink'a, camayali y yanapacu y otros sistemas comunitarios indios del conti-

nente, sustentado por la alta moral justiciera del ama sua, ama llulla y ama qhella, lo cual es completamente ajeno al capitalismo y al socialismo occidental.”⁶⁰⁰

Como se puede analizar, los puntos resolutivos arriba reproducidos tienen más de conclusiones políticas que de “ideológicas y filosóficas”, en el sentido que el trabajo previo del MIP y de Carnero Hoke nos hubiese dispuesto a esperar. Las conclusiones son, en esencia, las tesis indianistas que tiempo atrás manejaba el MITKA. Notamos que a pesar de que la parte consideratoria de ese documento reproduce los principios filosóficos pachamamistas de los documentos del MIP, la parte resolutiva parece haberse formulado de forma independiente.

De ese Congreso salió fortalecido el MITKA, tanto porque fue el triunfador ideológico del mismo, como por el hecho de que su representante, Ramiro Reynaga, fue elegido Coordinador del CISA. Sin embargo, fue un triunfo que lejos de aportar beneficios, más bien causó problemas. Al ser notorio que eran las tesis del MITKA las que habían triunfado en ese Congreso, el ataque de los perdedores (la izquierda marxista) se focalizarían después en esta organización, tanto a nivel nacional como internacional. Además, la injerencia de la doctrina pachamamista en el pensamiento político mitkista iba a entorpecer su análisis propiamente sociológico, fragilizar su posicionamiento político e incentivar las contradicciones y las rupturas internas. Finalmente, el CISA no fue lo que se esperaba: tras múltiples contratiempos Ramiro Reynaga tuvo que renunciar a la coordinación de ese Consejo, y su participación en el mismo trajo, a nivel personal y a nivel político para el MITKA, más sinsabores que beneficios.

⁶⁰⁰ Documento citado, págs. 2,3.

19. DECADENCIA DEL CISA

Las reacciones internacionales adversas al Congreso y al Concejo Indio de Sudamérica constituido en él no se dejaron esperar. Todo el aparato internacional vinculado a la izquierda comenzó a dirigir su crítica contra los resultados. Como ejemplo, transcribimos lo publicado en un boletín de solidaridad con los grupos indígenas del Perú:

¿CONGRESO INDIO?

“Precedido de una cuantiosa propaganda internacional y con la asistencia de periodistas, ‘brujas’, un maestro Yoga, una Vikinga y algunos auténticos representantes indios, se inauguró en el Cusco el llamado ‘Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica’. Sus organizadores fueron el ‘Consejo Mundial de Pueblos Indígenas’ y el ‘Movimiento Indio Peruano’ (MIP).

“Estuvo financiado con aproximadamente 150.000 dólares (39 millones de soles) obtenidos de Europa, Canadá y Estados Unidos y una buena parte canalizados por la Asociación IWGIA. No se conoce informe alguno sobre el uso del dinero, pero es evidente que esa cantidad no ha sido ni medianamente gastada. El MIP y sus principales aliados (supuestos representantes de México y Argentina) intentaron, con regular éxito, manipular el Encuentro: convertirlo en una reunión de danzas folklóricas y comidas típicas. Pero los auténticos delegados indios aprobaron importantes resoluciones de repudio al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), rechazo al gobierno

brasileño por su política genocida, establecimiento de lazos permanentes entre las organizaciones indias, denuncia de los atropellos cometidos por el Gobierno de Guatemala contra los indios, lucha por la tierra, la autonomía, la cultura y los valores tradicionales.

“Otros intereses movían al MIP. Esta organización, en palabras del más importante de sus líderes, Carnero Hoke, se define como un ‘estado de conciencia’ que le declara la guerra política, cultural y filosófica a Occidente... ‘Por eso decimos ¡nada de procesos electorales! Y por eso no somos partidarios de las huelgas laborales’. De manera que, en el Perú en vías de un proceso electoral, el MIP al sostener ¡nada con los procesos electorales! buscaba despolitizar e inmovilizar a indios y campesinos que se dejaron sorprender.

“Consecuentemente, la ‘coordinación’ del evento en manos del MIP tenía un claro contenido político y de allí también la responsabilidad de organizaciones como IWGIA, que le dieron aval.

“En las pocas discusiones que se pudieron llevar a cabo (un día entre seis) se distinguieron dos posiciones opuestas: Venezuela que planteó la necesidad de vincular el movimiento indio a otros sectores explotados de la sociedad en una lucha contra las clases dominantes y el imperialismo; y Bolivia que sostenía la lucha contra Occidente; contra los blancos y mestizos para lograr instaurar el Tawantinsuyo que cubrirá toda América.

“El MIP arrogándose la representatividad india en el Perú no convocó a las organizaciones nativas ni campesinas, que indudablemente habrían incomodado por sus posiciones de luchas a este grupo de bien financiados ‘indios’: Carnero Hoke y Virgilio Roel del Movimiento Indio Peruano.”⁶⁰¹

Esta crítica, además de resaltar la confrontación entre las delegaciones de Venezuela y Bolivia, apunta el talón de Aquiles de la organización: el dinero. Apenas un año después del Congreso se desató un escán-

601 “¿Congreso Indio?”. En: *Boletín COPAL- Solidaridad con los grupos nativos*. Fotocopia, s.f.

dalo interno sobre el asunto del financiamiento y su administración. Al hacerse público mediante los medios de comunicación ese lío, el asunto desprestigió gravemente al CISA y, en general, a la causa india. Pero, fue sobre todo un cruel desmentido a las lucubraciones pachamamistas de Carnero Hoke: el indio no tenía un mensaje etéreo, más allá de la avidez del mundo occidental; era un ser histórico concreto, susceptible de ser corrompido y, a su vez, de corromper.

En su número del 22 al 28 de mayo de 1980, el semanario EQUIS X indicaba: “Salvador Palomino, Coordinador General del Movimiento Indio Peruano, nos ha hecho llegar una grave denuncia sobre los malos manejos que habría habido respecto a los fondos destinados a la realización del reciente Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica en el Cusco.”⁶⁰² Salvador Palomino, según esa nota, indicaba que Nilo Cayuqueo había obtenido un financiamiento de 78.481 dólares para ese Congreso. Por no tener personería jurídica, todo ese dinero fue colocado en la cuenta personal de Guillermo Carnero Hoke, monto del cual hasta esa fecha no había ninguna rendición de cuentas. Al finalizar el Congreso, Palomino había recibido 4.300 dólares para viáticos de los delegados y otros gastos. Ramiro Reinaga, en su calidad de Coordinador del CISA, había recibido 5.000 dólares, para gastos inmediatos de esa organización. Palomino sostiene que no se tiene rendición de cuentas, pero que está seguro se ha gastado una suma ínfima, pues –según él– con 78.000 dólares se podía haber financiado dos congresos de mayor envergadura.

Siempre según Palomino en esa nota periodística, Cayuqueo no podía reclamar antes las autoridades del MIP, porque ya no podía ingresar al “hogar-local” de Carnero (la casa de Guillermo Carnero era al mismo tiempo la oficina del MIP). Calluqueo había sido incluso amenazado de recibir un balazo si persistía en sus requerimientos.

En la edición siguiente de la misma revista, Guillermo Carnero Hoke publicó una respuesta a las aseveraciones de Salvador

602 *Revista Equis X*, Lima, del 22 al 28 de mayo 1980, p. 15, fotocopia.

Palomino. Allí indica: “el Balance General de dicho certamen, así como sus respectivos anexos y cuentas pormenorizadas, fueron remitidas a los auspiciadores con fecha 30 de marzo de 1980.”⁶⁰³

De lo que se tiene constancia es de un informe de fecha 16 de febrero de 1980, firmado por Virgilio Roel Pineda y Guillermo Carnero Hoke. Debajo de un lema que reza: “Ama Sua, Ama Qella, Ama Llulla”, se lee el título “Balance de gastos efectuados por el MIP para el Congreso del Cusco, durante 5 meses hasta la fecha a Solicitud del señor Nilo Cayuqueo del C.M.P.I.” En ese documento se indica una entrada de 78.481,42 dólares y una salida de 68.302, con saldo de 10.079,40 dólares. No existe detalle de las salidas con documentación respaldatoria. Llamen la atención dos notas en ese documento, que indican:

“Nota.- Las reservas que quedan en el Banco serán utilizadas para imprevistos y publicaciones sobre todo lo actuado en el Congreso de Cusco.

“Otro sí.- Los 35.000 dólares destinados a la Operación Cusco, es una estimativa para reajustarse en el Balance Final, que se entregará a los interesados que aportaron y una copia para el sr. Nilo Cayuqueo del CMPI.”⁶⁰⁴

El informe del que habla Carnero y que fue entregado el 30 de marzo a las organizaciones financiadoras, es seguramente un documento de cinco páginas que en sustancia es el mismo de fecha 16 de febrero, pero que difiere sobre los montos de financiamiento. El informe de Carnero Hoke (ver lo indicado en la nota 10 del presente capítulo), señala que el financiamiento recibido fue de 79.423 dólares. En este informe tampoco se adjuntan documentos de respaldo.

El asunto, seguramente, fue mucho más complejo que lo que esos informes económicos muestran. La revista *Epoca* de julio 1980

603 *Revista Equis X*, Lima, del 29 de mayo al 3 de junio 1980, p. 6, fotocopia.

604 Documento: “Balance de gastos efectuados por el MIP para el Congreso del Cusco, durante 5 meses hasta la fecha a solicitud del señor Nilo Cayuqueo del C.M.P.I.”, fotocopia.

publicó una carta abierta de Guillermo Carnero Hoke a Virgilio Roel Pineda. En ella Carnero indica que por acuerdo del Consejo Supremo Reorganizador del MIP se acepta la renuncia de Virgilio Roel Pineda a esa organización, pero que:

“Esta aceptación de su renuncia no le exime de su responsabilidad moral ante la historia y ante los organismo indigenistas –tales como IWGIA, el CMI y el WCIP [CMPI]–, de responder y responsabilizarse por los documentos contables presentados por usted ante el MIP, para la elaboración del Balance General, sobre los costos totales que demandara el Primer Encuentro de Movimientos Indios Sudamericanos, realizado en el Cusco, Ollantaytambo y Písaq, entre el 27 de febrero y el 3 de marzo del año en curso.”⁶⁰⁵

En la misma carta abierta, Carnero indica que cuando se conoció la denuncia de Salvador Palomino y de Próspero Orosco Huaytalla en sentido de que habría habido malversación de los recursos destinado al congreso en Ollantaytambo, Roel Pineda entregó documentos, los que Carnero tomó en cuenta para la elaboración del balance. Luego, al haber revisado pacientemente la documentación remitida, Guillermo se había llevado la “sórdida sorpresa” de constatar que Virgilio Roel había presentado recibos y facturas duplicadas. Esa duplicidad arrojaría a favor de Roel Pineda la suma de un millón trescientos mil soles, más cuatrocientos mil soles provenientes de la venta pública de los Cuadernos Indios y ciento treinta y nueve mil soles (redondeando) sobrantes del Congreso (alrededor de 7.200 dólares).

Después del Congreso de Ollantaytambo, Guillermo Carnero Hoke abandonó el pachamamismo y retornó, en carne e ideas, al APRA. Es lo que se puede desprender del contenido del artículo intitulado “Un siglo aguarda al APRA” escrito por él y publicado en 1981. En ese artículo, declara:

605 “Renuncian a Roel líderes del MIP”. En: *Epoca*, n° 143, Piura, julio de 1980, p.12.

“No se necesita ser adivino para decir que el aprismo sobrevivirá al siglo de su existencia vigorosa y combatiente. Solo se requiere analizar científicamente a la realidad peruana para afirmar que el partido aprista nació con un destino intransferible, fijo y concreto (...)

“Menos mal que en el APRA eterna existen y quedan gente en verdad probada y revolucionaria. Están los hombres que jamás corrieron, ni fueron sirvientes de nadie. Están los puros, los que jamás se arrastraron. Entre esta gente sobran los siglos de prisiones, mientras que en los otros, una que otra hora en las comisarías! (...)

“Haya de la Torre [el fundador del APRA] ha vuelto poblar con su palabra redentora a los miles y miles de obreros, a los miles de campesinos, a miles y miles de seres de la clase media pobre, para que defiendan y hagan triunfar a su causa; porque es sagrada y justa, científica y concreta; bella e invencible.

“Y para eso nos hemos reenrolado.”⁶⁰⁶

¡Cómo de bello y enternecedor puede ser el lirismo! Para que esté siempre vigente, solo basta cambiar algunas palabras a la misma canción.

Evidentemente, con tales antecedentes hubiera sido un milagro que el producto de ese Congreso, el CISA, anduviera por buen camino. Después de algunos años de inestabilidad, cambio de coordinadores, congresos paralelos y escándalos por supuestos desfalcos (que convirtieron a las denuncias de malversación en el Congreso de Ollantaytambo en un inocente cuento para niños), el CISA desapareció del escenario indio internacional.

De la multitud de indios que quisieron hacer carrera amparados en ese Consejo, quizás sea rescatable, aunque con bastantes bemoles, la memoria de muy pocos de los que fueron sus coordinadores. El primer coordinador, Ramiro “Wankar” Reynaga Burgoa, fue criticado muchas veces de comportamientos ímprobos. Dotado de ímpetu movilizador y claridad ideológica, en otras condiciones se hubiera convertido en una

606 Guillermo Camero Hoke, “Un Siglo aguarda al APRA”. En: *Epoca*, n° 152, junio de 1981, Piura, p. 6.

referencia política mayor, en el contexto indio. Después de su paso por el CISA dejó de tener actividad en las organizaciones políticas indianistas. Asunción Ontiveros, de gran habilidad política, perspicaz y con ambiciones definidas, no pudo luego administrar la realidad de un Consejo en el que afloraban más fácilmente las taras coloniales y los defectos humanos comunes, que las virtudes cosmovisionistas que pregonaba; después de su paso como coordinador del CISA, tampoco brilló en su lugar de origen, Argentina. Finalmente, Samuel Coronel, militante indianista de primera hora, conocedor y actor del esfuerzo organizativo nacional e internacional; a pesar de las críticas que recibió de algunos de sus coetáneos, entre ellos Ramiro Reynaga, creemos que su entereza se vio ensombrecida por un ambiente que todavía no estaba a la altura de sus méritos y capacidades.

El primer coordinador del CISA, Ramiro Reynaga, ejerció su cargo pocos meses. En ese tiempo se preocupó fundamentalmente de conseguir financiamiento y de establecer relacionamientos políticos, a través de una gira por varios países de Europa. El rimbombante sentimiento de superioridad espiritual y moral del indio ante la “fiera rubia” se rindió ante la banal e imperiosa necesidad de conseguir apoyo allí donde se podía obtenerlo.

Desde Alberta, Canadá, el CMPI comunicó a los directivos del CISA un itinerario-presupuesto para el viaje por diez semanas de Nilo Cayuqueo, Salvador Palomino y Ramiro Reynaga. Finalmente, debido a contratiempos en el financiamiento, solo viajaron Nilo Cayuqueo y Ramiro Reynaga.⁶⁰⁷

De ese viaje contamos con dos informes, uno de Ramiro Reynaga y otro, con membrete del CISA, pero sin firma, que corresponde seguramente a Nilo Cayuqueo, pues fue él quien viajó acompañando a Reynaga⁶⁰⁸.

El informe de Ramiro tiene 19 páginas y está fechado el 1 de noviembre de 1980. El informe sin firma tiene 9 páginas y está

607 Informe de Ramiro Reynaga, del 1 de noviembre de 1980, fotocopia.

608 Informe sin autor del 30 de agosto de 1980, fotocopia.

fechado el 30 de agosto de 1980 y trata exclusivamente de los trámites y resultados de la gira por Europa. De toda evidencia, este segundo informe fue redactado antes que termine la gira (5 de septiembre), lo que tiene sentido, pues el 9 de julio Ramiro y Nilo se separaron, para que el primero continuara su viaje solo, rumbo a México.

El informe de Ramiro, además de tratar sobre su viaje a Europa y a México, relata también reuniones del CISA del 30 de agosto al 2 de septiembre y ofrece también un “balance”, que le sirve de marco para desarrollar una serie de críticas y denuncias que le sirven para justificar su alejamiento del cargo de coordinador.

Es de hacer notar que ambos informes son discordantes en temas relativos a los trámites de financiamiento. Por ejemplo, el informe que atribuimos a Nilo Cayuqueo comenta una solicitud de financiamiento por valor de 179.000 dólares presentada en Ginebra el 29 de junio de 1980 a José Chipenda, secretario de Lucha contra el Racismo del CMI, solicitud sobre la que Ramiro no comenta nada. Tampoco Reynaga informa sobre una “donación pequeña” de 250 dólares dada el 5 de julio por Roberto Jaulin de Francia.

Existen también versiones diferentes en los relatos. Respecto a una entrevista que se tuvo en Oslo con representantes de la Iglesia Danesa, el documento sin firma señala: “Luego nos reunimos con los representantes de la Iglesia Danesa, quienes al presentarle nosotros el proyecto del CISA, se mostraron dispuestos a donar las máquinas para nuestra Oficina, una XEROX, mimeógrafo electrónico y máquina de escribir IBM”. El mismo encuentro es relatado por Raynaga de la siguiente manera:

“Le expresé al Sr. Lissner textualmente: ‘No me de dinero, déme los instrumentos para trabajar’. En concreto le pedí cuatro máquinas: una impresora offset, un quemador electrónico de estenciles para tal impresora, una máquina de escribir eléctrica y una fotocopidora ‘Xerox’ capaz de procesar cualquier tipo de papel.” Esas máquinas debían llegar a La Paz, pero no sucedió así. “Según se nos informó

porque el Sr. Cayuqueo pidió la retención del envío usando como pretexto el último golpe de Estado en Bolivia”⁶⁰⁹

Esas distintas versiones demuestran una cierta indisposición entre ambos delegados, situación que degeneraría en contradicción abierta entre ellos.

Otra contradicción en los informes se refiere a un compromiso de ayuda de parte del CMPI al CISA, gracias a una subvención que la primera organización recibía del gobierno de Canadá. Según el informe que atribuimos a Nilo Cayuqueo, el servicio de ayuda exterior del gobierno del Canadá (CIDA) decidió apoyar con 200.000 dólares para pasajes y gastos de los delegados a la Tercera Asamblea del CMPI. De este monto, el CMPI se comprometió a entregar al CISA 33.000 en cuatro cuotas, remitiendo a Reynaga en Copenhague la primera cuota de 8.700 dólares⁶¹⁰. Ramiro Reynaga informa lo mismo de la siguiente manera: “Marie Samllface Marulle [funcionaria del CMPI] me prometió que cada trimestre recibiría alrededor de 7.000 dólares como parte del financiamiento canadiense concedido al CMPI. La primera partida se me entregó en Copenhague. La segunda –dijo– llegaría a la Paz en julio. Todavía no sucedió así.”⁶¹¹

Las diferencias de relato entre Reynaga y el redactor del otro informe alcanzan también otros temas. Los pequeños comités de refugiados indianistas en el extranjero, al saber de la creación del CISA, se movilizaron para ponerse a su servicio. Sin embargo, la reacción ante ello del coordinador del CISA, Ramiro Reynaga, fue más bien evasiva cuando tuvo oportunidad de encontrarlos. El redactor que no firma su informe relata así el encuentro de la delegación del CISA con los que él llama el “MITKA de París”:

“[E]l día primero de junio partimos a París para tratar de entrevistarlos con funcionarios de la UNESCO, al llegar nos reunimos con los

609 Informe de Ramiro Reynaga, págs. 3, 4.

610 Informe sin autor del 30 de agosto de 1980, págs. 6, 7.

611 Informe de Ramiro Reynaga, p. 8.

integrantes del Movimiento Indio Tupac Katari – MITKA de París, quienes nos informaron que habían concertado un encuentro con los directivos de Wiza, organismo de Apoyo a los indios en Bélgica, nos dirigimos a la ciudad de Roselare y luego Bruselas, ciudad en la que se hizo una reunión con dicha organización.”⁶¹²

Respecto a lo realizado mediante contactos con varias instituciones, ese documento indica también:

“Hemos sido apoyados en la orientación y algunos contactos por MITKA de París, y el antropólogo, Robert Jaulin de la Universidad de París.

“El día 4 de junio hacia Amsterdam, Holanda, El objetivo era entrevistarnos con un obispo protestante de quien la secretaria del CMPI había informado que tendría fondo de apoyo a los indios. Al llegar nos encontramos con la gente de MITKA – París.”⁶¹³

La manera cómo se informa el encuentro con esas personas es diferente en el informe de Reynaga:

“Este mi propósito por difundir en Europa las Resoluciones del Primer Congreso Indio de Sudamérica [se refiere al convenio que firmó con la organización DOCIP de Suiza para tal efecto], motivó cierto resentimiento en Pedro Nolasco [en realidad se trata de Nolasco Mamani] y Pedro Portugal, dos bolivianos que hace muchos años radican en Europa y quieren ser, cada uno personalmente, representantes exclusivos y excluyentes de las organizaciones indias sudamericanas en Europa.”⁶¹⁴

Una versión presenta a esas personas como diligentes cooperadores, y la otra como personas en conflicto y repletas de segundas intenciones. En realidad, Ramiro venía de una situación conflictiva en el MITKA de Bolivia –y él habría de generar luego otras en esa orga-

612 Informe sin autor del 30 de agosto de 1980, p. 2.

613 Documento citado, p. 2.

614 Informe de Ramiro Reynaga, p. 9.

nización–, lo que quizás le impulsaba a proyectar esa experiencia sobre la realidad del MITKA que estaba organizado en Europa.

De la misma manera, la situación al interior del CISA era de fuerte confrontación, lo que resalta en la segunda parte del informe de Ramiro Reynaga. Relatando lo discutido en esa reunión que duró cuatro días, Reinaga escribe:

“Pensé que en esos cuatro días resolveríamos los varios asuntos urgentes de la planificación del trabajo futuro, que hallaríamos la mejor manera de usar la ayuda financiera y maquinarias conseguidas en Europa en nuestro viaje.

“Infelizmente no fue así. Esta reunión fue la más deprimente que asistí. De los cuatro días, tres y medio se habló de dinero. Y no del dinero como instrumento de trabajo, organización y lucha liberadora, sino de sueldos, es decir como puro beneficio personal.

“A lo largo de toda la reunión prevaleció la tensión y el antagonismo. Y aquí viene lo más importante. La causa del desacuerdo no fue ideológica, política ni relacionada con el estilo de trabajo. Fue nada más ni nada menos que dinero, sobre todo sueldos.”⁶¹⁵

Reynaga afirma también estar rodeado de incapaces, ambiciosos, rateros y oportunistas:

“Marco Barahona, elegido Secretario del CISA en el Congreso del Cusco fue encargado de anotarlas [las actas de la reunión]. A lo largo de los cuatro días fue evidente su falta de interés en cumplir su tarea a cabalidad.”⁶¹⁶

“Otro caso. Nilo Cayuqueo es el mejor ejemplo del parásito aferrado al nacimiento indio para chuparle y debilitarlo. Su habilidad para ello, debo reconocerlo, es sobresaliente. Pudo haberla heredado.

“Otro caso. Salvador Palomino. Al finalizar el Congreso del Cusco recibió de Virgilio Roel 4.500 dólares para el CISA. Entonces no había ninguna diferencia de opinión ni sentimiento conmigo. Sin

615 Documento citado, págs. 11 y 12.

616 Documento citado, p. 11.

embargo no me comunicó de esta recepción. Lo supe meses después en forma accidental, por carta (...)

“Samuel Coronel, elegido Tesorero del CISA por el Congreso del Cusco. Este nombramiento hubiera honrado y comprometido su responsabilidad a otro indio. Coronel, por el contrario, ahora está abocado a buscar afanosamente una beca por siete años para estudiar antropología en París u otra capital europea. No oculta su intención de radicar allá el resto de su vida.”⁶¹⁷

Cuando Reynaga censura a Barahona lo que él considera un intento fraudulento para que se le reembolse una multa que le habría sido cobrada al salir de Quito: “Los demás asistentes censuraron mi actitud hacia el ‘hermano’. La razón solo podía ser una: solidaridad entre deshonestos que planeaban vivezas parecidas.”⁶¹⁸

Es deprimente reproducir párrafos de este informe, en el que el único indio íntegro y virtuoso es Ramiro Reynaga. Esto es algo común en las descalificaciones que suelen hacerse los dirigentes, aun en la actualidad. Causa también desazón no poder determinar cuáles fueron, en realidad, las razones del fiasco de Ramiro Reynaga como coordinador del CISA.

Dado que este trabajo se refiere fundamentalmente al indianismo, al katarismo y a sus organizaciones políticas, reproduciremos parte de un largo párrafo que Ramiro, en el documento que citamos, dedica al MITKA y a su principal dirigente, Constantino Lima Chávez:

“Otro caso. Constantino Lima Chavez. Esta persona no es parte del Comité Ejecutivo del CISA. Me referiré, aunque muy brevemente, a él, porque participó de la reunión de Lima. En su calidad de jefe del MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari, Bolivia) ni una sola vez aceptó proporcionar un informe económico a ningún congreso, ampliado, reunión, dirigente medio ni militante. Los fondos que recibía del exterior, principalmente de Europa, los manejó sin con-

617 Documento citado, págs. 13 y 15.

618 Documento citado, p. 12.

trol de clase alguna. Cuando dirigentes y militante, sobre todo de la juventud india, le preguntaron acerca del movimiento económico del MITKA, reaccionó, invariablemente, como ante una agresión personal. Su ira reemplazó la información pedida y negada. Ello causó la división del MITKA en 5 pedazos: MITKA de Tapia, de Copa Cayo, de Lima Chavez, Partido Indio dirigido por Sebastián Mamani y el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza). Después algunas de estas escisiones tomaron recién matiz ideológico.”⁶¹⁹

En realidad, los contextos y las causas de las divisiones en el MITKA fueron más complejas y Ramiro jugó en alguna de ellas –de acuerdo a testimonios de dirigentes indianistas– un papel preponderante. Veremos esto más adelante. El tema del dinero influye en la medida que se le permite jugar un papel desestructurador, en vez de que sea herramienta de construcción. Justamente, la percepción de esta situación y de la manera de solucionarla es obstaculizada por la imagería pachamamista, en la que muchas de las reflexiones de Ramiro Reynaga encuentran ubicación y sentido.

Fatalmente, Ramiro tuvo que renunciar a la Coordinación del CISA. Sin embargo, resulta curioso que esa renuncia Ramiro Reynaga la hubiera presentado a Constantino Lima, por él descalificado, y no a las instancias orgánicas del CISA. La renuncia fue aceptada por Constantino Lima. En carta fechada el 19 de noviembre de 1980, Lima le indica a Ramiro Reynaga:

“La jefatura del Movimiento Indio Tupac Katari uno, MITKA-1, tiene a bien comunicarte que por los del Kollasuyo y los que estamos en Perú, se ha resuelto aceptar tu renuncia, la misma que tiene la fecha 20 de octubre del presente año.

“El curso a seguir por dicho contexto es lo siguiente.

1. Tu cargo en CISA dependía de MITKA-1, por lo que automáticamente quedas al margen de la coordinación general; para el caso ya designamos otro reemplazante.

⁶¹⁹ Documento citado, p. 14.

2. Rendición de cuentas e informes generales: a) MITKA-1 con todos los detalles de gastos económicos, si hay becados, cómo están las máquinas y otros; b) Al CISA con las mismas características habidas y por haber. Tú sabes mejor que yo qué cosas más hay que informar, hazlo.

“Para la información en La Paz en forma escrita pero explicando a la vez, será suficiente Lucho T. [Luís Ticoná] en su caso mejor si se encuentra a Zenobio A. [Zenobio Ayala] Por otra parte debo insinuar que a mí también me mandes una copia que puede ser por IWGIA.”⁶²⁰

Esa carta de aceptación de la renuncia parece ser una reacción a los términos del informe de Ramiro Reynaga (la carta está fechada el 11 de noviembre y el informe de Reynaga el 1 del mismo mes). Pero, al mismo tiempo, el informe de Reynaga parece ser una reacción a conflictos anteriores, pues la carta indica que Ramiro Reynaga renunció el 20 de octubre. Si es así, muchos de los términos de ese informe se explican por no ser propiamente un informe, sino un documento de expresión de sentimientos, luego de una renuncia ya hecha pero que no se había aceptado.

Así, se cierra un importante capítulo internacional de MITKA-1 y se desvanecen las proyecciones de Ramiro Reynaga, que eran importantes si tomamos en cuenta uno de sus proyectos, contenido en dicho informe:

“Finalmente puedo informar que comencé a tantear el ambiente para plantear en la Asamblea Mundial de abril 1981, el cambio de la sede del CMPI desde Canadá hasta La Paz, Bolivia, basado sobre todo en el hecho de ser el Kollasuyu, o Bolivia, el país donde la población india alcanza el 85 por ciento de la población total.”⁶²¹

Pero retornemos ahora a Bolivia, para entender de qué manera MITKA llegó a ser también MITKA-1.

⁶²⁰ Carta de Constantino Lima a Ramiro Reynaga, de fecha 19 de noviembre de 1980, original, manuscrita.

⁶²¹ Informe de Ramiro Reynaga, p. 8.

Guemplar 2 0144 N° de Tawari

C. D. B. E. Reprograma

"AÑO DE LA FUNDACION DEL SEGUNDO TAWANTINSUYO"



FORMACION Y DE INVESTIGACIONES
Equipo de Investigaciones y Proyectos
C.I. Lalo-Chapulaga
CONSEJO MUNDIAL DE PUEBLOS INDIGENAS

REGLAMENTO GENERAL

Del

PRIMER CONGRESO DE MOVIMIENTOS INDIOS DE SUDAMERICA

(27 de Febrero al 3 de Marzo de 1980)

Cusco - Perú

Convocan:

- CONSEJO MUNDIAL DE PUEBLOS INDIGENAS
- MOVIMIENTO INDIO PERUANO
- ASOCIACION INDIGENA DE LA REPUBLICA ARGENTINA.

Nº 46,00

Portada del Reglamento General del Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980, Ollantaytambo, Perú.

Séptima parte

20. DIVISIONES EN EL MITKA

Ramiro Reynaga afirma, en el informe que comentamos en el anterior capítulo, que en el MITKA se dieron rupturas ocasionadas por el rechazo de Constantino Lima de presentar informes financieros: “Su ira reemplazó la información pedida y negada. Ello causó la división del MITKA en 5 pedazos.” Afirma también que: “Después algunas de estas escisiones tomaron recién matiz ideológico.”⁶²²

Esa afirmación Reynaga la hace en medio de aseveraciones ofensivas y degradantes sobre Constantino Lima Y, por ende, sobre el MITKA-1. Sin embargo, Ramiro no tenía siempre tal idea sobre las divisiones en el MITKA. En el documento que, bajo el nombre de Wankar, presentó como ponencia en el Congreso de Ollantaytambo, escribe una versión diferente sobre ellas:

“El MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari), venciendo presiones y amenazas, presentó candidatos indios a las elecciones presidenciales de 1979 en Bolivia. Los jefes marxistas se sintieron ofendidos al ver a los ex pongos actuar por sí mismos, independientes. Sin solicitar a los dueños exclusivos de la verdad sagrada revolucionaria sus sabios consejos.

“Uno de los varios grupos trotskistas, el POR Combate, sucursal del francés Mendel, nos infiltró. Sus agentes subterráneos procuraron amarrar al MITKA sucesivamente a una, otra, y otra candidatura tradicional.

622 Informe de Ramiro Reynaga, del 1 de noviembre de 1980, fotocopia, p. 14.

Fracasaron. Y salieron a la luz. Prefabricaron congresos fraccionadores con maestros rurales trotskistas que jamás militaron en MITKA.

“Hay pues en Bolivia hoy, aparte del MITKA indio, original, otro el MITKA trotskista.”⁶²³

En ese trabajo el hijo de Fausto Reynaga presenta al MITKA condicionado por “presiones y amenazas”, las cuales son vencidas, por lo que “los jefes marxistas” buscan penetrar en la organización indianista para dividirla. El POR Combate es el grupo identificado y el que habría operado a través de maestros rurales que nunca militaron en el MITKA. El resultado sería un MITKA indio y otro trotskista. En esta versión, Constantino Lima no es difamado, sino casi ensalzado, al liderar el MITKA indio y no en el trotskista.

En una carta a Mario Gutiérrez, fechada el 15 de noviembre de 1979, Wankar anuncia ya esta versión, aportando nuevos elementos para entender su posición. Escribe: “Mitka es aún salvable. Apenas deje de ser posibilidad liberadora sobraré mi presencia allí. Ya habemos bastantes indios para agruparnos tras nuestras propias banderas.”⁶²⁴

A finales de 1979 Reynaga entiende que “Mitka es aún salvable” lo que justifica su presencia allí, pues él entendía ser el “salvador”. Ramiro Reynaga parece compartir rasgos del carácter y del enfoque de su padre, Fausto Reynaga, lo que le ocasionaría los mismos problemas que este tuvo antes en las organizaciones indianistas. Fausto Reynaga se sentía “naturalmente” destinado, por “herencia sanguínea” (decía ser descendiente de Tomás Katari), a dirigir a los indianistas hasta el día de su muerte; Ramiro se sentía predestinado a “salvar” al MITKA y el obstáculo para ello serían los “infiltrados” trotskistas. En realidad, no eran infiltrados, sino militantes probados y más antiguos que Ramiro en la organización.

623 “Independencia política clave para la victoria india”, documento presentado por Wankar (Ramiro Reynaga Burgoa), mimeografiado, p. 12

624 Carta de Ramiro Reynaga a Mario (Gutiérrez), 15 de noviembre de 1979. Copia papel carbón, máquina de escribir.

La idea de ser el predestinado se confirma con lo señalado en la citada carta:

“A esta altura te debo una explicación sobre mi actual militancia en Mitka. Este movimiento no es homogéneo ni compacto. Contiene dos bandos en franca pugna diaria. El primer grupo busca la liberación india total, guiada por nuestra ideología propia, independiente de toda influencia colonizante europea, sea derechista o izquierdista. El segundo bando es la quintacolumna trotskista que nos ha infiltrado y que busca amarrarnos a la cola de este partido internacional, cuyo cuartel general me dicen está en Francia encabezado por un Mendel. La sucursal boliviana se llama Por Combate. Este partido blancoide procura mantenernos como pongos sin cerebro propio. Tiene a su disposición la organización supranacional.

“La pelea interna es violenta y sin cuartel. Bordea a menudo la pelea física. No veo transacción posible y presiento inminente, y hasta necesaria, la ruptura. De ser así habrán dos Mitkas: uno indio y otro trotskista. “Constantino pertenece al primer bando (Luciano al segundo), pero por su odio visceral (sic) a Fausto (sentimiento recíproco por cierto), ataca a todo lo conectado con él, no por razones ideológicas sino personalistas. Comprenderán cuán incómodo me siento a menudo, sin embargo creo mi deber permanecer en Mitka por: 1. Si salgo será un regalo al Por Combate. Se tragarán como bocado fácil al Mitka. 2. Lo considero aún puerta viable hacia la juventud india a la cual quiero llegar con nuestras ideas. 3. Pese a la infiltración trotskista sigue siendo dentro de Bolivia el movimiento más nativo. Es una guagua de dos años. Si puede sobrevivir su primera purga inminente, tiene gran potencialidad organizativa. 4. A pesar de su enfermedad trotskista Mitka es útil.”⁶²⁵

El contenido de esa carta es esclarecedor en varios aspectos. Por el momento valga notar solo dos de ellos: La inclusión de Ramiro

625 Documento citado.

Reynaga en el MITKA parece ser muy reciente y, la carta de éste a Mario asemeja más bien un informe, pues su redacción explica y justifica las razones de la militancia del Ramiro en esa organización. Considerando ambos aspectos, el verdadero “infiltrado” podría haber sido Reynaga, y no los “trotskistas” que desde mucho más antes eran militantes del MITKA (si entendemos como “trotskistas” a militantes del MITKA que antes habían hecho parte de organizaciones de izquierda, como Felipe Quispe del POR Combate). Reynaga le dice a Mario: “te debo una explicación sobre mi actual militancia en Mitka”, lo que hace suponer que entre estos dos personajes había algún tipo de proyecto o trabajo ya planificado, pero en el cual no estaba contemplado el MITKA y al parecer es Ramiro quien decide, sin consultar a Mario, militar en esa organización, pues la veía como: “puerta viable hacia la juventud india a la cual quiero llegar con nuestras ideas”. La última parte de la frase es muy ilustrativa (“llegar con nuestras ideas”), pues parece evidenciar que entre Mario y Reynaga, como ya dijimos arriba, había algún proyecto que, por medio del MITKA, podía llegar a la “juventud india”. Parece que Ramiro Reynaga entró al MITKA con un proyecto que ya había planeado con Mario, en el que no estaba involucrada esta organización indianista, que él decide usar. Pero parece también que hay un tercer involucrado, pues Ramiro hace notar que uno de los inconvenientes que le causa incomodidad es el “odio visceral” de Constantino Lima a su padre, ya que ataca “todo lo conectado con él”. Pudiera ser que Ramiro estuviera en un proyecto con Mario y Fausto, por lo que tuvo que soportar la incomodidad de militar en el MITKA por el afán de que lo que él llamaba “nuestras ideas” llegasen a la “juventud india”. Al parecer fue Ramiro Reynaga quien se infiltró en el MITKA.

Veamos algunos antecedentes que culminaron en la división del MITKA en MITKA y MITKA-1 y no en “cinco pedazos”, como afirmó posteriormente Ramiro Reynaga.

El MITKA convocó a su Segunda Convención Nacional para el 5 de mayo en el ex Cine Mundial, avenida Abaroa, cerca de la parroquia

Santa Rita, en La Paz. La convocatoria era para el 23 de abril de 1979 y estaba firmada por el “Consejo Nal. de Mallkus (del) MITKA”. El propósito de esa Convención se resume de la siguiente manera: “Definir las principales actividades y acciones que deben tomarse en cuenta durante el trabajo proselitista eleccionario; igualmente allanar las dudas existentes al presente respecto a los partidos políticos tradicionales que confunden a nuestra genuina organización política, surgida de entre los mismos discriminados y explotados.”⁶²⁶ Es importante resaltar que no firma Constantino Lima, como jefe o Mallku principal del MITKA, y que en el temario de esa convocatoria no se lo cita, pero sí a Luciano Tapia. El punto 2 indica: “Principios y Programa de gobierno del MITKA, por el Mallku Luciano Tapia Q.”⁶²⁷

En esta Convención se colocaron los elementos de la futura división, que fue la simple eclosión de las contradicciones previas, sobre todo de liderazgo, pero que gatillaron diferentes posiciones respecto a la relación que el MITKA debía tener con las otras organizaciones políticas que se presentarían en las elecciones de ese año. La disyuntiva era articular, establecer relaciones, o llegar “puros” a las elecciones. Esto causaba tensión interna. Se trataba de ir como organización india sin relacionarse con los q’aras o de establecer algún tipo de relacionamiento que pudiera abrir mayores posibilidades al MITKA. La capacidad de análisis concreto y de posicionamiento táctico fue interferida por el temor en algunos mitkistas de caer bajo el dominio de los partidos tradicionales.

La idea de que el relacionamiento con organizaciones q’aras podía ser algo así como “entregarse” fue alentada por quienes buscaban darle al MITKA la referencia ideológica de las premisas amautilistas que a esa altura planteaba Fausto Reinaga, caracterizadas por un rechazo virulento a todo lo que fuera “iglesia cristiana o iglesia marxista”. Esa posición fue representada y alentada por Ramiro Reinaga, quien –lo vimos anteriormente– defendió estas posiciones

626 “Convocatoria a la 2da. Convención Nacional”, mimeografiado.

627 Documento citado.

en el Congreso de Ollantaytambo. También Constantino Lima era un acérrimo defensor de esta postura; a pesar de sus reticencias respecto a Fausto Reinaga, compartía las taras de éste, por lo que se puede decir que Lima tenía con Reinaga, más que un problema ideológico, un problema personal.

En ese ambiente tenso, el 15 de septiembre de 1979 se realizó el I Ampliado Nacional, en La Paz, en el que se decidió llamar al II Congreso del MITKA. Este II Congreso fue formalmente convocado el 18 de noviembre de 1979. Su temario debía ser el siguiente:

- “1. Inauguración del Congreso.
2. Informe del Ejecutivo nacional.
3. Análisis de la situación del país.
4. Consideraciones y su aprobación frente a las elecciones de 1980.
- 6.- Reorganización del MITKA.
- 7.- Clausura del Congreso.”⁶²⁸

El II Congreso fue convocado para el 1 de diciembre de 1979 en Tolata, departamento de Cochabamba.

La convocatoria lleva los nombres de Jaime Apaza, secretario General, Luciano Tapia Q., segundo secretario General, Felipe Quispe H., secretario de Organización y Calixto Jaillita Nina Huanca, secretario de Relaciones. De nuevo no firma ni es citado Constantino Lima. En esta convocatoria resalta el punto 6: “Reorganización del MITKA”, que en lenguaje político significa cambiar de jefatura (lo que parece ser el motivo principal para la realización de este evento). La iniciativa de ese Congreso y la difusión de la convocatoria fueron sobre todo iniciativa de Jaime Apaza, según relata en su autobiografía Luciano Tapia.⁶²⁹

Todo da a entender que en la II Convención Nacional y en el I Ampliado Nacional se definieron los términos de la división que explotaría poco después. De ahí que algunas expulsiones preventivas

628 “Convocatoria al II Congreso Ordinario del Movimiento Indio Tupaj Katari”. Fotocopia.

629 Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa* (Así es nuestra vida), p. 416.

se diesen a partir del 20 de septiembre, por parte del MITKA liderado por Constantino Lima, quien no había sido depuesto de su cargo.

En un documento firmado por Lima como Mallku ejecutivo del MITKA y fechado el 20 de septiembre de 1979, se comunica que el señor Felix Tarqui, quien tiene un programa en Radio San Gabriel y cuyo trabajo revela la recepción de respaldo financiero, estaba tramitando otro financiamiento para su programa “aprovechando su calidad de militante del MITKA.”⁶³⁰ Asumiendo que el MITKA no puede servir de cobertura para actividades en beneficio personal, se resuelve:

1. Encargar al Tribunal de Honor, formado por el Ampliado Nacional del día 15 de septiembre de 1979, juzgar este caso de corrupción y escoger la sanción definitiva a quienes resultaren culpables, además de la persona citada.
2. En tanto dictamine el Tribunal de Honor se le suspende a Felix Tarqui su calidad de militante de MITKA.
3. Prohibir a Felix Tarqui usar el nombre de MITKA en su persecución personal de enriquecimiento privado a través de financiamientos, nacionales o extranjeros, originalmente destinados a promocionar intentos sociales.”⁶³¹

Hemos visto ya que el tema del dinero, de los financiamientos, ha sido un aspecto de difícil tratamiento en el MITKA, y no únicamente por el tema administrativo, sino por las pugnas políticas que genera y que en una organización joven son fatales. Hasta nuestros días este tipo de conflictos es casi “normal” en las organizaciones indígenas; el reciente caso de corrupción en el Fondo Indígena es por demás elocuente. Sin embargo, el asunto del dinero y los financiamientos no es en sí tema que cause la ruptura. Tal parece que la corrupción es al mismo tiempo tema de escándalo y práctica aceptada como una “fatalidad inevitable”. Cuando surge como argumen-

630 Documento: “Responsabilidad primer del Consejo de Mallkus es cortar de raíz todo contagio de corrupción moral en MITKA...” Copia a carbón de un original escrito en máquina de escribir.

631 Documento citado.

to, entonces, es cuando existen otros elementos de conflicto, generalmente cuestionamientos a la dirección de alguno de sus miembros. Al parecer Lima hizo referencia al tema económico cuando su posición y papel en el partido fueron cuestionados. Recordemos, además, que Félix Tarqui trabajaba en Radio San Gabriel, emisora de la Iglesia Católica que tenía amplia relación con los grupos de izquierda y en la que, además, trabajaba Jaime Apaza. El ataque en contra suya parece ser un acto de Lima contra el sector que buscaba sacar a este de la dirección del MITKA.

Luciano Tapia regresó a Bolivia junto con el golpe de Natush Bush, el 1 de noviembre de 1979. En su regreso notó que Jaime Apaza “había endurecido una posición de desconocimiento a Lima”. Tapia indica:

“Restablecida la normalidad en el país [el golpe de Natush Bush duró apenas 16 días] hice un informe de mi viaje a Europa a la dirección del MITKA. Noté que durante mi ausencia algunos miembros de la dirección, especialmente Jaime Apaza, había endurecido una posición de desconocimiento a Lima (...) Lo que estaba proponiendo directamente Jaime Apaza era destituirlo a Lima, pero a mí no me parecía correcto eso. Yo más bien quería que las cosas fueran por el camino correcto, es decir a través de un congreso que justamente estaba por realizarse en Tolata, tal como se había decidido en la segunda Convención del partido.”⁶³²

Es en reacción a esa convocatoria al Congreso del MITKA, que fue redactada, como ya vimos, el 18 de noviembre, fue hecha pública el 26 de noviembre de 1979, con la firmas de Constantino Lima C., como Mallku Ejecutivo Nacional, y de Julio Tumiri A., como Mallku Diputado Nacional. Uno de los considerandos de ese documento indica que: “la paciencia de los dirigentes y militantes del MITKA ha sido confundida con la debilidad y pasividad. Los infiltrados en las últimas dos elecciones han pugnado por hacer aparecer a nuestras

632 Luciano Tapia, op. cit., págs. 415, 416.

organizaciones amarradas a la cola de cualesquiera partidos tradicionales, opuestos a la liberación del Pueblo Indio.”⁶³³

La parte resolutive de dicho documento indica:

“Primero.- Expulsar ignominiosamente a JAIME APAZA CHUQUIMIA por su conducta política inmoral, tráfuga y oportunista, por el deshonesto manejo de fondos y apropiación ilícita de las pertenencias de la organización, y a LUCIANO TAPIA QUISBERT por traición a los principios ideológicos de la organización, por encubridor y cómplice de los hechos dolosos del anterior.

Segundo.- Desautorizar a que ninguno de ellos debe usar el nombre ni representar a la organización. A partir de la fecha todo cuanto digan privada o públicamente, será solamente la opinión de sus ‘amos’ que los utilizan.

“Tercero.- Comunicar a toda la militancia en particular y a la opinión pública en general que MITKA es ajeno a cualquier evento prefabricado por las castas dominantes a través de estos elementos expulsados, los cuales con el fin de justificar intenciones censurables, se han movilizado para reclutar gente que pueda avalar un hecho fraudulento.

“MITKA vanguardiza la lucha del Pueblo en base a su propia ideología e independiente del control de las políticas de Derecha e Izquierda, ambas empapadas del racismo antiindio.”⁶³⁴

Es significativo que se haya expulsado solamente a Jaime Apaza y a Luciano Tapia y no a Felipe Quispe y a Calixto Jaillita, que también firmaron la convocatoria al Congreso de Tolata.

Parece ser que para Constantino eran más peligrosos los primeros: Apaza y Tapia. Tapia por el peso simbólico que tenía y porque esto, aunado a la larga rivalidad que había sostenido con Lima, lo convertía en el sustituto natural de este en la dirección del MITKA. Jaime Apaza, porque era un activista con múltiples contactos con la

633 Documento “MITKA, POR LA LEALTAD Y DISCIPLINAS MILITANTES”, mimeografiado.

634 Documento citado.

izquierda y un enemigo real a la línea que Constantino mantenía bajo la influencia ideológica de, principalmente, Ramiro Reynaga.

La dimensión de Jaime Apaza resulta fácil de entender cuando se sabe que al año siguiente, a raíz de otro golpe militar, este, junto a Demetrio Barrientos, máximo dirigente de la Confederación de Colónizadores de Bolivia, instauraría un efímero y poco conocido “Gobierno de Resistencia Popular”, en el que Demetrio fungía de Presidente y Jaime de Vicepresidente.⁶³⁵ Posteriormente, Demetrio Barrientos y Jaime Apaza estarían en el origen de una iniciativa que terminaría en el viaje a Cuba y la estadía en un campo de formación político militar de varios militantes del MITKA, entre ellos Felipe Quispe Huanca.

Por otra parte, Felipe Quispe indica que Jaime Apaza fue quien gestionó el financiamiento del Congreso de Tolata, a través del “amigo Miguel”, el chileno que se atribuía ser mapuche, del cual hablamos en el capítulo 11 del presente trabajo:

“Jaime Apaza, en su condición de segundo hombre del MITKA, recibe dinero de manos de Alejandro Rodríguez para el ‘Congreso de Tolata’, en la plaza del estadio ‘Hernando Siles’. Con ese medio económico se hace los preparativos para dicho evento. Se comunica a Luciano Tapia y al escuchar se alegra porque era un momento propicio para capturar la dirección del MITKA y consagrarse como el Mallku Mayor.”⁶³⁶

El Congreso de Tolata se llevó a cabo el 1 de diciembre de 1979 y en el mismo participaron los partidarios de Luciano Tapia. Constantino Lima no se hizo presente y sus seguidores boicotearon el Congreso, lo que condujo a una trifulca entre partidarios de uno y otro líder. Dado que en esa población había una guarnición militar, su comandante envió una patrulla militar en el momento más álgido del enfrentamiento; la patrulla se llevó como detenido a uno de los más vocingleros, un incondicional de Constantino Lima, Honorato Sánchez Medina, quien se encontraba repartiendo volantes a favor de su jefe.

635 “Proclamación del Gobierno de Resistencia Popular de Bolivia”, fotocopia.

636 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, p. 48.

Ese contratiempo quitó lustre y legitimidad al Congreso. Además impidió que el mismo se desarrollara con normalidad, por lo que no alcanzó resultados respecto a las intenciones expuestas en la convocatoria. Tapia señalaría: “Con todos estos incidentes el Congreso fue entorpecido y no se cumplieron todos los puntos de la convocatoria.”⁶³⁷

Dado que ese Congreso estaba diseñado para demoler a Constantino Lima y, luego, apartarlo de la dirección del MITKA, para tal efecto los contrarios a Constantino se remitieron al expediente de siempre: denunciar corrupción y mal manejo de dinero. El “Informe del Ejecutivo Nacional” planteado en la convocatoria era una formalidad para dar paso a la “Reorganización del MITKA” y para ello se buscaba sacar provecho del efecto que causan los rumores el manejo de recursos económicos. Tapia escribe en su autobiografía:

“Informé sobre las cuestiones que había escuchado en Europa, de los apoyos económicos que la organización recibía sin que nada se sepa aquí, y de las arbitrariedades de grupos que decían que eran de apoyo al movimiento indio, pero que en realidad no eran indios, sino exiliados bolivianos que no habían salido por indianistas, sino por comunistas, por miristas y de otros partidos que traficaban a nombre del indio y habían adquirido su situación a título de movimiento político de los pueblos originarios de Bolivia.”⁶³⁸

Así se hicieron famosos, entre otros, Pedro Nolasco (Nolasco Mamani) y Pedro Portugal, quienes animaban en París uno de los comités de refugiados que, en coordinación con otros comités asentados en Alemania, España, Suecia y Bélgica, especialmente, conformaron un “Centro de coordinación de ‘indios’ de las Américas residentes en Europa”⁶³⁹, cuya sede estaba en Bruselas, a cargo del huancaíno Andrés Sihuyay. Estas personas fueron presentadas como de fuente abundante e inagotable del dinero que Constantino Lima

637 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 417.

638 *Op. cit.*, p. 417.

639 En ese centro estaban delegados de los siguientes países: Bolivia, Perú, Chile, Ecuador y Guatemala.

habría recibido, sin informar de ello a sus bases. Luciano Tapia, ingenuo y malicioso a la vez, buscaba fundamentar el descabezamiento de Lima a partir de lo que “había escuchado en Europa”.

En realidad, Constantino Lima nunca recibió dinero en las cantidades y frecuencias con que fantasmearon sus impugnadores, quienes ajenos a las dinámicas que se daban en Europa entre los comités de apoyo, dejaban volar su imaginación. La influencia que él tuvo en Europa y su impacto fue más bien ideológico, lo que, paradójicamente, le ocasionó un fracaso real en sus intentos por vincularse con importantes fuentes de financiamiento, ya que éstas, dirigidas generalmente por organizaciones y personas vinculadas a las iglesias y a la izquierda internacional, eran reacias a considerar las ideas de Lima. El gran “capital” que Lima logró en Europa fue simbólico y fundamentalmente entre grupos de indígenas exiliados. Por el contrario, su propia postura le impedía ser alguien tratable para los organismos que brindaban apoyo económico. Lima era una gran figura, importante entre quienes no disponían de grandes recursos, pero sus ideas espantaban a las entidades financiadoras.

Para colmo de males, de la misma manera que el discurso de Constantino repelía a la izquierda, contradecía también a la derecha. Ni en uno ni en otro extremo político encontraba acogida. Lima era un fracasado en Europa, desde el punto de vista del financiamiento. Quizás una de sus pocas referencias eran esos pequeños comités de exilados, donde logró formar un prestigio que alimentó su ego. Sin embargo, el apoyo económico que éstos alguna vez le dieron no tenía ninguna comparación con las quimeras que de ello se hacían algunos indios en Bolivia.

El conflicto que anidaba dentro del MITKA era político, pero ello no se trató en el congreso de Tolata. Contradictoria y curiosamente, se atacaba a Lima porque supuestamente recibía dinero de Europa, presentando a sus supuestos financiadores como “comunistas” y “miristas”; sin embargo, esos eran también los argumentos de los partidarios de Lima para atacar a Tapia y sus adherentes (además de

tildarlos de “trotskistas”). Unos y otros se acusaban mutuamente de estar vinculados o de ser infiltrados de alguna organización q'ara. Las denuncias sobre mal manejo económico por parte de Lima, al no poder ser probadas, dieron paso a mutuas descalificaciones.

El tema del dinero en la organización india fragilizaba la capacidad política que podía tener el MITKA (consideración que se generaliza a todas las organizaciones indias, incluidas las de la vertiente katarista). No porque no existiesen financiamientos o porque éstos fuesen innecesarios, sino porque la manera en la que se enfocaba este problema alejaba a los grupos políticos indios de los mismos. Entre los grupos racializados el tema del manejo económico genera una susceptibilidad enorme y causa pleitos internos, pero ello por la situación histórica, que provoca el total desconocimiento de los procedimientos administrativos institucionales. Ahí se entiende la fuerza y vigencia en Bolivia de las organizaciones intermediarias de los “campesinos”, “indígenas” y “sectores populares”: para ellos son otros quienes consiguen y manejan los recursos económicos.

Volviendo a este tema en el Congreso, la presentación de los pequeños comités de exilados como la fuente financiadora de la cual robaba dinero Constantino Lima fue solamente un intento, totalmente insuficiente, de impugnarlo. Felipe Quispe escribe:

“(P)ero sus informes [de Luciano Tapia] no se basaban en el campo político, económico y social, sino que hablaban de sus viajes a Europa y las peleas protagonizadas en su domicilio de Pedro Portugal en Francia. Era una cuestión doméstica para los congresistas, lo objetan, querían ver que aclare su comportamiento (...), no ha podido responder.”⁶⁴⁰

En realidad, el problema fundamental era que Jaime Apaza y Luciano Tapia estaban en desacuerdo con el rumbo que Constantino Lima le daba al MITKA y perfilaban que en el Congreso podía sacarlo del

640 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 49.

cargo de máximo dirigente de la organización, para dar paso a un líder “más aceptable”: Luciano Tapia. Pero éste decepciona a los militantes en ese Congreso, al no objetar a Constantino Lima la ideología y la estrategia política, sino solamente asuntos “domésticos”.

Dado que se había puesto el asunto de dineros recibidos por Constantino como el punto central para motivar su destitución como jefe del MITKA, en los meses siguientes hubo un frenesí para encontrar pruebas contundentes de la supuesta conducta de Constantino.

El 20 de febrero 1980, Jaime Apaza envió una carta a “K”athe Meentzen (sic)”, de Alemania, una persona que conocieron en Bolivia y con la que conversaron “Felipe [Quispe], Calixto [Jaillita] y Jaime [Apaza]”. En esa carta Apaza escribe:

“Señora, queremos informar también sobre las actividades políticas. Ud. debe estar informado muy bien sobre la política del Movimiento Indio Tupaj Katari, una organización política nueva con visiones sumamente renovadoras y moderno. En esta organización a través de dos Congresos ha sido renovado el directorio, los congresos se llevó a cabo en Tolata Cochabamba el 1 de diciembre y 15 de diciembre en Oruro, en la oportunidad fueron elegidos los nuevos dirigentes a la cabeza esta el ñieto de Julián Apaza. Su nombre es Jaime Apaza Chuquimia o sea la persona que te remite esta carta. Constantino Lima Chávez ha dejado de sus funciones, porque traicionó a la causa del indio aprovechándose miles de dólares en favor de sus propios beneficios, es la razón para que se elija un nuevo directorio en el Movimiento Indio Tupaj Katari. Dicho partido hoy está trabajando incansablemente para constituirse un partido de la nueva alternativa política de Bolivia. Por tanto Constantino Lima Chávez no tiene ninguna autoridad moral para representar a los indios de Bolivia, señora si Ud. conoce algunos contactos de Constantino por favor informar sobre todo lo que estamos comunicándola, en la próxima oportunidad te seguiré escribiendo, de los acontecimientos que ocurra en Bolivia...”⁶⁴¹

641 “Carta de Jaime Apaza a K”athe Meentzen”, del 20 de febrero de 1980.

La forma en que se presenta Jaime Apaza, como “nieto de Julián Apaza [Tupaj Katari]”, parece buscar que su palabra tenga “más valor”, pues estaría siendo dicha por un “descendiente” de Katari. Además, con tal supuesta autoridad, denuncia a Lima porque: “traicionó a la causa del indio aprovechándose miles de dólares en favor de sus propios beneficios, es la razón para que se elija un nuevo directorio en el Movimiento Indio Tupaj Katari”. Nunca se probó que Lima estuviera “aprovechándose miles de dólares”, pero Apaza no dice nada de ello. Su convencimiento es tal que le pide a la destinataria de la carta: “señora si Ud. Conoce algunos contactos de Constantino por favor informar sobre todo lo que estamos comunicándola”. Es decir, que Apaza estaba seguro de que Lima recibía dinero de sus contactos a favor del MITKA, dinero que nunca llegaba a beneficiar a la organización, sino únicamente a Lima.

Luciano Tapia no se quedó corto en eso de enviar cartas a personas y organizaciones de Europa. No tanto para averiguar si Constantino Lima recibió dinero, sino, en vista de las próximas elecciones que se avecinaban, para tratar de obtenerlo él mismo. El 8 de mayo de 1980 escribió una carta a Karsten Soltau, representante de la organización danesa IWGIA, carta que finaliza de la siguiente manera:

“En este momento en que afrontamos por tercera vez, un proceso electoral la esperanza siquiera de lograr una representación en el poder legislativo requerimos un apoyo efectivo para sostener nuestra lucha de liberación cu (texto cortado en la fotocopia) y económico social, para mayores informaciones y efectos de coordinación (texto cortado en la fotocopia) ditamos facultades, a nuestro hermano Héctor Alarcón, a cuya persona segu (texto cortado en la fotocopia) te ya conosen Uds, por ser él, el gestor de vuestra solidaridad hacia MITKA.”⁶⁴²

La situación económica de una organización política joven, compuesta por gente que no venía de las familias que gobernaron Bolivia casi

642 “Carta de Luciano Tapia a Karsten Soltau”, del 6 de mayo de 1980.

hereditariamente y que por lo mismo no tenían un cumulo de experiencias y conocimientos transmitidos de generación en generación, era simplemente pobre, casi hasta la miseria. Por ello no extraña que Tapia pidiera “apoyo efectivo”, es decir que buscara “apoyo *en efectivo*”. El asunto es que tanto Tapia como Lima, y en general todos los militantes del MITKA, tenían la preocupación de buscar apoyo económico, aunque sus formas de hacerlo no fueran las mismas y, en general, desconocieran los mecanismos adecuados para obtenerlo.

El Congreso de Tolata, con los roces y fricciones que se habían dado entre sus dos corrientes, terminó nombrando una comisión para que se entrevistara con Constantino Lima y lo invite a definir todos los asuntos pendientes en un congreso extraordinario que debería reunirse en Oruro, en diciembre de ese mismo año.

Sin embargo, como ya hemos visto arriba, Constantino no estaba dispuesto a ninguna transacción, pues, preventivamente, ya había expulsado a Jaime Apaza y a Luciano Tapia del MITKA mediante documento público del 26 de noviembre de 1979.

El Congreso de Oruro (15 de diciembre de 1979) se reuniría, pero nuevamente solo con simpatizantes de Luciano Tapia, aun cuando también participaron militantes que después se irían con el sector de Constantino Lima, como Zenobio Ayala y muchos otros. Ese Congreso fue presidido por Pedro Cruz. El informe de la Comisión encargada de contactar y convocar a Constantino Lima indicó que se agotaron esfuerzos para ubicarlo, sin ningún éxito. En consecuencia, la resolución principal de este Congreso fue la expulsión de Lima y de otros adeptos suyos:

“[En el Congreso de Oruro] Se entró en un debate sobre la conducta de todo el grupo de Lima, se identificó a las personas que estaban llevando por mal camino a la organización quienes eran [Constantino] Lima, [Julio] Tumiri, [Ramiro] Reynaga y [Samuel] Coronel y todos ellos fueron separados de la organización mediante una resolución de congreso. Ahí se decretó oficialmente la división de MITKA.”⁶⁴³

643 Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 418.

Luciano Tapia precisa que en el MITKA que salió del Congreso de Oruro se quedaron como dirigentes: “Jaime Apaza, mi persona, Sandy Guzmán, Felipe Quispe, Calixto [Jaillita] y otros.”⁶⁴⁴

Para Felipe Quispe el Congreso y la división que produjo significó una verdadera calamidad para el MITKA: la división era algo que se podía haber evitado:

“Si Lima hubiera actuado con inteligencia y con humildad ante la Comisión; si se sentaba en el banquillo de los acusados como cualquier militante de base y desde esta tribuna hubiera develado sobre el mal manejo del fondo económico de otros miembros del Consejo. Estoy seguro que lograba la unidad en torno a su persona.”⁶⁴⁵

Se podría entender que la inasistencia de Lima a los congresos de Tolata y Oruro prueba temor y cierta culpabilidad. Pero creemos que la razón de la ausencia de Constantino Lima en esos congresos no se originó en que el tema del dinero lo atemorizara, pues no había pruebas contundentes de malos manejos, sino el estar en una posición débil, en cuanto a adherentes, para contrarrestar lo que a todas luces era una estratagema para desplazarlo de la dirección de ese movimiento. El problema era fundamentalmente que Constantino Lima podía ser desplazado de su cargo por obra de simples rumores y entonces tal vez cálculo que no valía la pena correr el riesgo, y prefirió expulsar a quienes buscaban su cabeza. Tengamos en cuenta que Quispe afirma que: “Si Lima hubiera actuado con inteligencia y con humildad ante la Comisión... Estoy seguro que lograba la unidad en torno a su persona”. El problema de Constantino era que tenía una conducta en extremo personalista y siendo él mismo consciente de ello y de que nunca logró articular al grupo, vio perdida la batalla contra Tapia y Apaza. Pero el discurso de Lima, a pesar de su personalismo, seducía a muchos militantes del MITKA y le daba ventaja frente a sus detractores. Lima desde su accionar caudillista y

644 Op. cit., p. 418.

645 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 51.

personalista no podía ver hasta qué punto había logrado adhesiones, lo que Quispe sí pudo percibir.

Después de consumada oficialmente la ruptura, siguió entre ambos bandos una guerra de declaraciones y de comunicados, cada una reivindicándose como el verdadero MITKA e insultando y difamando al contrario. Ambos bandos utilizaron el mismo nombre y sigla, lo que duraría hasta las vísperas de las elecciones de 1980, cuando Constantino Lima refundó su organización con el nombre de MITKA-1.

Las diferencias políticas subyacentes en la ruptura y camufladas en esos debates, surgirían explícitamente después. En un documento de fecha 14 de enero de 1980, que lleva como autor al Consejo Nacional de Mallkus: Luciano Tapia Q, Mallku de Relaciones; Jaime Apaza Ch., Mallku Ejecutivo Nacional; Favio Herrera, Mallku 1er. Secretario General y Eufronio Vélez, Mallku 2do Secretario General, se lee lo siguiente:

“En un país de estructura capitalista como Bolivia, la burguesía debía haber desempeñado su papel histórico, en este y otros campos de la actividad, la ausencia de esta acción, demuestra que en Bolivia, no ha existido nunca burguesía nacional propiamente dicha, los grupos de poder del país, constituyen la sustancia y presencia de grupos foráneos, que en última instancia, se desempeñan como agentes directos del imperialismo capitalista occidental. Así se explica la naturaleza y características tradicionales de estos grupos de explotación y saqueo nacional.

“Como necesidad fundamental de dominación colonialista, surgen teorías y partidos políticos de derecha e izquierda, con la naturaleza de lobos de una misma madriguera, que invariablemente operan en servicio incondicional de los designios de sus amos foráneos. Creemos que nuestros hermanos están sacando conclusiones de las iniquidades de los partidos tradicionales, que en este momento se exhibe.”⁶⁴⁶

646 “Pronunciamento del Movimiento Indio Tupac Katari MITKA”, fotocopia, 4 páginas, p. 3.

El documento tiene un sentido claramente identificable: el discurso de la izquierda de esos tiempos que buscaba, de manera tosca, interpretar la realidad india con los clásicos parámetros marxistas. No se trataba de una creación original ni de un esfuerzo teórico innovador, aunque fuera en base a consideraciones clásicas. Se podría creer que la angustia por encontrar apoyo material hacía que los del MITKA de Tapia acentuaran su aproximación caricatural y dogmática a los principios de la izquierda marxista. Era una especie de coqueteo dirigido a atraer algún apoyo financiero. Intento vano, pues a nivel nacional e internacional la izquierda ya apoyaba a la CNTCB y al MRTK que, por lo menos, eran más originales en sus enunciados; además que sus conflictos internos (que también los tenían) eran menos escabrosos.

Por el lado de Constantino Lima, éste también hacía público su pensamiento, ya sin la molestia de sus detractores internos. Ese pensamiento, sin embargo, no contiene disquisiciones de filosofía política al estilo de Carnero Hoke, sino que busca atraer la adhesión de los indios presentando al MITKA-1 como el baluarte de su identidad política, mientras sus enemigos optaron por rendirse ante el enemigo q'ara. En posteriores documentos se percibiría en algo la influencia del cosmovisionismo de Carnero Hoke, que seguramente llegó a través de Ramiro Reynaga, pero estaría diluido en las tesis históricas del indianismo. El discurso plenamente pachamamista en Bolivia, como voz de las organizaciones indias, se construiría después, como veremos en el próximo capítulo. El documento de Constantino empieza de la siguiente manera:

“El presente documento será para conocimiento de nuestros hermanos indios del campo, minas, fábricas, constructores, k'jateras, varitas, carabineros, comerciantes, estudiantes, profesionales y toda la mano de obra en general, más el mundo lector; aquellos que aún confían en los engañosos que siguen usurpando nuestros derechos desde la invasión de 1492. Hay hermanos que todavía creen en la mentira de los blancoides, que formando la simple minoría, campean con sus

falsedades y demagogía hasta llegar al humillante extremo de alzar en hombros al propio verdugo”.⁶⁴⁷

La manera en que Constantino Lima busca concientizar a los indios sobre su propia identidad y apartarlos de la ignominia de “alzar en hombros al propio verdugo” es confeccionando una lista de nombres responsables de “dichos y hechos de la actualidad, que ningún K’ara se animará a discutir por ser casos comprobados”.

Constantino hace una lista de 15 personajes de entonces y de sus “dichos y hechos”. Reproducimos lo indicado sobre las primeras personas de esa lista:

“Waldo Cerruto y Sra.- En una entrevista periodística mientras era embajador de Banzer en México dijo: ‘El indio come más y rinde menos’. La señora... ‘Estamos llevando Rodesianos a Bolivia para mejorar la raza, el indio es una raza que no sirve’.

Jorge Guzmán Santiesteban.- Presidente de la corte departamental de Cochabamba 1979.- En una reunión informal entre ADN, MNR, UDP y otros dijo ‘si el indio, el campesino o MITKA quiere gobernar al país, entonces que gobiernen también los animales y los insectos’.

Edwin Rodríguez.- Siendo ministro de planeamiento durante el gobierno de Banzer dijo: ‘la medida de la ley electoral sobre la multa de los tres mil pesos bolivianos al partido o frente que no alcance los 50.000 votos, es precisamente para eliminar a los pequeños como MITKA’.

Marcelo Quiroga Santa Cruz.- Falangista comprobado por el pueblo, por demagogía se hace socialista, en el congreso americanista de antropología en París, 1978, dijo: ‘No hay indios en Bolivia, que el congreso no tiene porque preocuparse’ (conste el 85% de habitantes somos legítimos indios)

Casiano Amurrio.- Ayer de Ultra izquierda, hoy de la derecha; será campesino con hacienda, pero no es indio: en un comentario entre

647 “MITKA y la verdad ante sus opresores en el presente”, mimeografiado.

políticos y gobiernistas, 1978 dijo: ‘Hermanos; no hay que permitir que los indios se unan, hay que hacer cualquier cosa, tenerlos siempre divididos, porque entonces estaríamos arruinados.’⁶⁴⁸

Ese documento termina de la siguiente manera: “GANAREMOS LAS PROXIMAS ELECCIONES. Constantino Lima Chávez... Presidente. Honorato Sanchez Medina... V. Presidente.” Es difícil saber en qué medida propaganda de ese tipo ayudó a Constantino Lima a sumar votos. No es imposible, más bien, que haya tenido el efecto contrario.

Aparte de la discutible eficacia de ese tipo de propaganda, el documento de Constantino ilustra un tipo de actitud, bastante expandida en el indianismo, que consiste en considerarse el único representante de la verdad, y al resto un conglomerado indistinto de todos los adversarios de diverso matiz y pensamiento, que lo único que tienen en común es no aceptar la “grandeza” y el dominio de quien así los junta. El indio verdadero es Lima y el auténtico indianismo proviene de él; por lo tanto, quien está con él está con el indio y con su ideología; los demás son solo neófitos “occidentales” u “occidentalizados” que no pueden ver lo que Lima percibe.

De ahí que es “bonito” hacer una lista de esos enemigos, en la que en realidad se podría incluir a todo el mundo. Fausto Reinaga despuntaba en ese género político literario, pero tuvo muchos émulos, en diversas categorías y especialidades. En este sentido, Lima – aún cuando manifestara menosprecio por Fausto Reinaga– era un buen seguidor suyo.

Se aproximaban las elecciones de 1980. Constantino Lima fue proclamado por el Consejo Departamental de La Paz como candidato a la presidencia el 3 de marzo de ese año. Firmaron el documento de proclamación Zenobio Ayala, como Mallku Departamental, y René Khana K., también como Mallku Departamental.⁶⁴⁹

648 Documento citado.

649 “Movimiento Indio Tupak Katari. Proclamación a la primera magistratura del país”, mimeografiado.

Cuando se procedió a la inscripción de Constantino Lima y Honorato Sánchez como candidatos del MITKA, la Corte Electoral encontró otra solicitud de una organización política con el mismo nombre, pero que postulaba a Luciano Tapia y Eufronio Vélez. La solicitud de Lima estaba avalada por el único diputado que ese partido tenía en el Parlamento, Julio Tumiri, lo cual era un apoyo de peso. Sin embargo, para la Corte serían más importantes los antecedentes legales: Se descubrió que en los documentos de registro, inscripción y otras formalidades, no figuraba el nombre de Constantino Lima. De esta manera, Luciano Tapia y Eufronio Vélez fueron reconocidos como candidatos del MITKA y Constantino Lima y Honorato Sánchez, para poder participar en las elecciones, tuvieron que inscribirse con otra denominación: MITKA-1. Al parecer Lima estaba tan entusiasmado después del Congreso fundacional del MITKA (abril de 1978) o se sentía tan triunfalista ¡que ni siquiera se fijó en el *pequeño detalle* de que los documentos de inscripción no llevaran la firma del jefe del partido!

La campaña electoral estuvo fuertemente marcada por una “guerra civil” entre estas dos organizaciones, pasando casi a segundo plano su identidad común respecto a las organizaciones q’aras. Casi era más importante atacar al otro MITKA que entablar una lucha partidaria con las otras organizaciones políticas. Luciano Tapia, siempre victimizándose y acomplexado por su ineficacia para conseguir recursos económicos, señala: “Ellos [el MITKA-1] tenían los recursos para pagar solicitadas de prensa y hacer propaganda en las radioemisoras desprestigiándonos con calumnias y amenazándonos con insultos.”⁶⁵⁰

También recuerda:

“Constantino hizo una labor constante de sabotaje en nuestras proclamaciones. Así ocurrió, por ejemplo, en un acto de la plaza 16 de Julio de El Alto de La Paz, que siempre había sido un sitio de baluarte para nosotros. Cuando teníamos que hacer nuestra propaganda,

650 Luciano Tapia, op. cit., p. 420.

él empezó a hacer una propaganda muy nutrida por los altavoces, pidiendo que nos apedrearán, diciendo que éramos gente comprometida con la masacre de Tolata y con Natush Busch, y otras calumnias que empezó a inventarse en su baja y en su mezquindad.”⁶⁵¹

A pesar de ese desgaste, MITKA Y MITKA-1 lograron superar, en conjunto, los votos obtenidos en las anteriores elecciones. MITKA-1 tuvo 17.023 votos (1,30 %) y MITKA 15.852 votos (1,21 %)⁶⁵². Como dato curioso señalemos que el Partido Revolucionario de la Izquierda Nacionalista-Auténtico (PRIN-A), que postulaba a los antes gloriosos dirigentes del MNR Juan Lechín Oquendo y Aníbal Aguilar Peñarrieta, estuvo debajo de MITKA-1 y de MITKA con 15.724 votos (1,20 %).⁶⁵³ Ambos partidos tuvieron un diputado cada uno: Constantino Lima por el MITKA-1 y Luciano Tapia por el MITKA. El 17 de agosto de 1980 se produjo otro golpe de Estado, el tristemente famoso de García Mesa, así que solo en 1982, una vez normalizada la democracia, Lima y Tapia podrían asumir sus funciones de parlamentarios.

La participación de algunos indianistas en el golpe de García Mesa fue lo que más contribuyó a desprestigiar a esta tendencia política. Quien estuvo ligado a esta corriente por su literatura política, Fausto Reinaga, no tardó a manifestar su apoyo activo a este gobierno militar, tratando de sumar adhesiones en el bando indígena. No tuvo gran efecto, por el distanciamiento que había entre él y las organizaciones políticas indianistas, distanciamiento que ya databa de tiempo atrás. Sin embargo, es posible que haya sido él quien facilitara el apoyo del candidato a la vicepresidencia de Luciano Tapia a García Mesa, pero eso lo veremos más adelante.

Falto de real arrastre popular, el apoyo de Fausto Reinaga al gobierno de García Meza fue eminentemente “teórico”. Se plasmó en

651 Op. cit., p. 420.

652 En las elecciones de 1979 MITKA tuvo 28.344 votos. En las de 1980, MITKA-1 y MITKA sumaron 32.875 votos.

653 Wilhelm Hofmeister y Sascha Bamberger, Bolivia, p. 79. Documento electrónico. Se puede consultar en: biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2052/9.pdf

su libro *Bolivia y la Revolución de las FF.AA.*, editado en 1981. El contenido de ese libro dañó irreparablemente el prestigio que aún tenía este escritor en los círculos vinculados al estudio social y político del indio. Reinaga terminó dándose el tiro de gracia con ese libro, no solo por el descarado apoyo que dio al dictador militar, sino por la crudeza con que en él se refiere al indio, quizás al haberse convencido que sus organizaciones no seguirían las consignas que daba. En ese texto encontramos las siguientes declaraciones:

“El indio aymara de La Paz, verbi gratia, es un antropoide que resuma odio asesino o humillación de perro castrado o de prostituta pordiosera (...) El indio es una lacra social; y como tal, elemento propicio para la conquista de Bolivia por la URSS (...) He aquí el problema de problemas de Bolivia. Si el indio era un problema racial, ahora, el indio es un peligro soviético”.

“He aquí la causa de las causas, la causa profunda del ser de Bolivia... Hay que arrancar de raíz el odio y el miedo, y en su lugar hay que poner amor y valor... Hay que poner en el indio y en el mestizo amor y valor. Amor a la patria y valor de triunfo por la patria. He ahí el santo y seña de la Revolución del 17 de julio de 1980. ¡He ahí el imperativo cósmico!

“La Revolución del 17 de julio de 1980 tiene el imperativo categórico: sacar del cerebro de Bolivia a Cristo y Marx.”⁶⁵⁴

El indianismo en el pensamiento de Reinaga ya había muerto y lo que se expresaba tan crudamente en aquel libro eran sus postulados amáuticos.

Eufronio Vélez era el candidato a vicepresidente de Luciano Tapia. En su autobiografía éste trata de desvincularse de aquel, presentándolo como un amigo de Constantino Lima que después terminó a su lado y finalmente, como su compañero de fórmula. Vélez consiguió para MITKA una oficina en el edificio Tobías, en La Paz.

654 Citado en: Juan Manuel Poma Laura, *Fausto Reynaga o la frustración del programa indio*, Ed. Textos Marxistas, Bolivia, 2011, págs. 230, 231, 232.

De qué manera lo consiguió, Tapia confiesa que no se enteró (en realidad, Tapia se presenta en su autobiografía como quien nunca se enteraba de nada). En esa oficina atendía sobre todo Eufronio Vélez, con ayuda de su hermano.

En esto llega el golpe de García Meza. Tapia escribe:

“En medio de la brutalidad de la dictadura de García Meza, el asalto a la COB, el apresamiento y tortura de dirigentes políticos y sindicales, lo peor de todo para nosotros fue que mi acompañante de fórmula, el tal Eufronio Vélez, apareció comprometido con el golpe... Fue para mí tan triste, realmente indignante el verlo por la televisión cómo aparecía con el nombre de MITKA apoyando a García Meza. Pero no fue solamente eso: en los días que siguieron al golpe, los dos hermanos Vélez se convirtieron en agentes del Ministerio del Interior y con todo descaro me mandaban encargos de que me estaban buscando para agarrarme.”⁶⁵⁵

Luciano Tapia maldice textualmente a Constantino Lima, por –supuestamente –haberle metido en esos trances: “Francamente yo he maldecido a Lima por haberme metido esa clase de gente: porque, como he dicho, Vélez entró a MITKA como amigo de Constantino Lima.”⁶⁵⁶

Esa pusilanimidad de Luciano Tapia nos lleva a las siguientes consideraciones. Hemos visto en anterior capítulo que Luciano Tapia hablaba de Eufronio Vélez como de alguien que conoció en prisión (ver capítulo 16 de este trabajo): era pues su amigo, tanto como de Constantino Lima. El asunto de Vélez también fue motivo para que sectores de izquierda descalificaran al MITKA, como si MITKA hubiera apoyado a la dictadura militar, cuando la palabra de Vélez y compañía, al apoyar a García Meza, dejaba ver claramente un distanciamiento del MITKA, a cuyos militantes incluso llegaron a amenazar. Los izquierdistas veían a Vélez, pero aparentemente no

⁶⁵⁵ Luciano Tapia, *op. cit.*, p. 422.

⁶⁵⁶ *Op. cit.*, p. 422.

entendían lo que decía. Valga la pena recordar entonces que Vélez, antes de ser militante del MITKA, lo fue –según los testimonios presentados en este trabajo– del Ejército de Liberación Nacional, el grupo guerrillero que reivindicaba las banderas del Che Guevara.

Hay un testimonio, sin embargo, más esclarecedor sobre el asunto de Vélez. Felipe Quispe escribe: “me quedé bastante sorprendido y horrorizado al ver la presencia de Eufronio Vélez Magne, Medrano Vélez Magne, Víctor Machaca Quispe, Lucio Ayza, Gloria Zurita, etc., por las pantallas televisivas, hablando ‘sobre la salvación de Bolivia del extremismo y dando su apoyo incondicional al gobierno de la reconstrucción nacional’. Nos conmina a los Mitkistas con ‘extirparnos los testículos’, luego nos invita a ‘abandonar el país e irnos a la Unión Soviética y Cuba’. Si hacemos caso omiso tendríamos que atenarnos a las consecuencias en nuestras Comunidades y Ayllus.”⁶⁵⁷

¿Qué podía explicar esa actitud de amenaza y de rencor tan virulento hacia la organización de la cual procedían estos tráfugas?

Es el mismo Felipe Quispe quien nos ayuda a responder esa pregunta:

“Eufronio Vélez, Víctor Machaca y otros habían ejecutado el Programa de Gobierno del MITKA para las elecciones del 29 de junio de 1980. Esta se tenía que divulgar por el matutino Presencia y otros medios de comunicación oral y escrita. El documento previamente fue deliberado y aprobado por la militancia de bases en una reunión instalada en el edificio Tobías.

“Tapia, por su carácter ególatra se exacerbaba por su publicación, lo mandó a retirar y lo cambia con la suya. Esta posición soliviantada, es porque no le gusta que lo sobrepasen, nadie ningún militante. Por tanto, se consideraba como el único cerebro privilegiado que definía la posición política e ideológica en la organización india.

“Cuando un domingo de 1980 aparece por la prensa el documento elaborado a la rápida y mal articulada de Tapia. Desde ese día, el

657 Felipe Quispe Huanca, op. cit., p. 53.

grupo de Vélez y Machaca se salen de MITKA. Su rabia no era tan poco –fue gravísimo– hasta el extremo de engrosar a las filas del gobierno dictatorial de Luis García Meza en busca de obtener los bienes económicos para satisfacer sus necesidades personales.”⁶⁵⁸

La versión de Quispe ilustra no solo el problema con Vélez, sino la forma de actuar de Tapia, que por lo que dice Felipe, no era muy distinta a la de Lima. Víctor Machaca, Eufronio Vélez y otros elaboraron un programa, el cual “previamente fue deliberado y aprobado por la militancia de bases en una reunión”. Sin embargo, a pesar de que fue discutido y aprobado por las bases, Luciano Tapia no lo aceptó y “un domingo de 1980 aparece por la prensa el documento elaborado a la rápida y mal articulada de Tapia”. Este asunto “fue gravísimo”, según Quispe, pues por él Vélez llegó “hasta el extremo de engrosar a las filas del gobierno dictatorial de Luis García Meza”, lo que afectaría la imagen de los indianistas.

Cuando llegó a su fin el período dictatorial, Luciano Tapia y Constantino Lima ejercieron sus funciones de diputados con altibajos. Para Felipe Quispe, la participación de Tapia en el Parlamento fue intrascendente. Considera que “estaba sentado como un triste monolito de Tiwanaku y no pasaba de ser un ‘alza mano más’.”⁶⁵⁹ En cierta medida esto es explicable, pues Tapia no reaccionaba rápidamente en ambientes nuevos y desconocidos para él, ya lo hemos visto cuando relatamos su participación en Europa en la Conferencia internacional contra el racismo (ver capítulo 16 de este trabajo). Por otro lado, él no contaba con un aparato político que pudiera colaborarle.

Por el contrario, la participación de Constantino Lima como diputado deslumbró a Quispe por la forma en que les hablaba a los “q’aras”: “Lima era el único Diputado que hablaba y hasta el extremo de hacerle temblar a los q’aras.”⁶⁶⁰ En realidad, lo más impor-

658 *Op. cit.*, p. 53, 54.

659 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 55.

660 *Ibid.*, p. 56.

tante del desempeño de Lima consistía en sus frases altisonantes. Quizás ese alzar la voz disimulaba sus limitaciones, aunque atreverse a gritarles en la cara a los q'aras en aquellos tiempos fue un hecho importante, si bien a todas luces insuficiente. En el parlamento, Tapia y Lima fueron dos expresiones de las limitaciones de los movimientos indianistas. La forma en que ejercieron el cargo de diputados los fue alejando de sus bases, lo que fue agravando los problemas internos en el MITKA y el MITKA-1.

Sin embargo, aunque en la trayectoria de Lima y Tapia, así como de los militantes indianistas en general, resaltan más las insuficiencias, ello se debe a que la población y la clase política esperaban más. Un discurso grandilocuente y provocador debía ir acompañado de propuestas claras e iniciativas transformadoras concretas. Sin embargo, esto solo podía ser producto de un trabajo orgánico que ni el MITKA ni el MITKA-1 lograron tener; así como del desarrollo de una ideología, lo que tempranamente se frustró.

A pesar de ello, estas organizaciones abrieron caminos nuevos en la lucha política, al constituir organizaciones propias y, a partir de ello, perforar el Parlamento blancoide, y al inaugurar un nuevo enfoque teórico sobre la descolonización en Bolivia. Con todo y sus contradicciones, limitaciones y problemas, tuvieron la virtud de hacer el trabajo más duro: preparar el terreno para las nuevas generaciones. El caso de Lima es destacable, pues como parlamentario pronunciaba sus discursos con gran agresividad y entusiasmo, y enteramente en idioma aymara. Los parlamentarios no entendían lo que decía, pues ellos no hablaban el idioma; el mismo hecho de hacer un discurso de esa naturaleza fue para su tiempo un verdadero acto rebeldía.

Lima y Tapia trataron de impulsar sus organizaciones desde el Parlamento. Sin embargo, el MITKA y el MITKA-1 estaban ya en la pendiente que los conduciría al eclipsamiento y, con ellos, al de la corriente política indianista.

Organismo de difusión de "Indios" de las Américas residentes en Europa.



Nº 1
JULIO 1979

ABYAYALA



El etnólogo M. Robert Jaulin, rector de la universidad de Jussieu en París, discute con estudiantes europeos interesados en la problemática del indio de las Américas. El profesor Jaulin es autor de la obra "LA PAZ BLANCA". Libro donde él denuncia el etnocidio como arma principal del imperialismo.

El nacimiento de este periódico está en relación con las inquietudes de los indios que nos encontramos lejos de nuestras tierras y con la necesidad de activar una transmisión más intensa del conocimiento e información; es indudable que ello servirá para concentrar nuestra acción de apoyo en beneficio de nuestros pueblos.

La creación de este órgano de difusión del CENTRO DE COORDINACION DE "INDIOS" DE LAS AMERICAS EN EUROPA ha sido iniciativa del MINCA, contando con el apoyo de diversas personas y agrupaciones indias que existen en Bélgica, España, Francia, Suiza, Suecia, etc.

La dirección y redacción estará estrictamente a cargo de miembros nativos de nuestro continente teniendo como objetivo por una parte, reflejar la ideología de la liberación de la indianidad y por otra, transmitir a las culturas europeas, asiáticas y africanas nuestro mensaje de paz, armonía y equilibrio, en dos palabras: el MENSAJE COSMICO.

Los gastos de edición, distribución y traducción, ha iniciativa de WIZA de Bélgica, estarán a cargo de agrupaciones europeas pro indias.

Para darle personalidad social, ha este recién nacido periódico indio, lo identificamos con el nombre del continente ABYA YALA mal conocido como América, después que se vistieron ha instalar las oleadas de bárbaros (extranjeros). Debido es que a partir de 1492 "los etnistas" han sucesivamente denominado a nuestro continente ABYA YALA como Indias Occidentales, Nuevo Mundo, Nuevo Continente hasta que finalmente, estos se pusieron de acuerdo para colocar su antojadizo nombre de "América".

La tendencia de Abya Yala no se aborota al contrario, es decir, hacia todos los pueblos del mundo, en este caso por el análogo contacto con los pueblos europeos y africanos. Aspiramos así romper el obligado silencio en que vivimos, primero a causa de la feroz colonización ibérica (española-portuguesa) y a continuación agudizada por la pseudo independencia reflejada en la creación de Estados artificiales montados sobre la estructura colonial de invasos metropolitanos.

Esta usurpación dio como grave consecuencia su metamorfosis monstruosa en apátridas inconscientes. Crueles e inhumanos destructores de la identidad de los pueblos, no solo de América sino también del mundo (incluida Europa).

EL NACIMIENTO DE UN PERIODICO "INDIO"

✱ ✱

Así pues nuestra posición será también de romper el actual aislamiento que ha sido provocado con la misma mentalidad opresora del invasor, para distorsionar la situación real de nuestros pueblos. En sus delirios etnocidas niegan constantemente la existencia de los indios, adulterando estadísticas o tomando caprichosas apreciaciones, esta falta imagen está promovida por los mismos apátridas asesinos que no cesan de emitir vidas, culturas, costumbre y tradiciones, únicos valores auténticos en el continente, que bien les podrían brindar la oportunidad a estos infelices, de abandonar su triste condición de apátridas en constante crisis de identidad y que los hace débiles y frustrados delante de las comunidades de los pueblos del mundo.

La foto ilustra la visita a nuestra redacción de Constantino Lima, portavoz del MITKA (Kollasuyo)



Los comités de exilados indianistas en Europa jugaron un rol de apoyo importante. En la foto el primer número del órgano periodístico de la Coordinadora de "Indios" de las Américas residentes en Europa. En la foto se distinguen, de izquierda a derecha, a Pedro Portugal Mollinedo, Constantino Lima, Andrés Sihuay, Fernando Untoja, Nolasco Mamani y un representante del Ecuador. Fuente: Chitakolla

21. EL OCASO... Y EL PRELUDIO DE ALGO NUEVO

La división dentro del MITKA tuvo muchas consecuencias. Principalmente, la emergencia de nuevas agrupaciones indianistas y kataristas. A partir de 1980 surgió gran cantidad de organizaciones, todas pequeñas, que reproducían siglas y discursos, algunos de ellos fantasiosos, que perdían claridad política. Se puede decir que se entraba ya de lleno en la decadencia del indianismo. De esta manera, el indianismo del MITKA, sus problemas y limitaciones, permitieron el nacimiento de grupos que hicieron del pachamamismo cosmovisionista su ideología política; pero también dieron lugar a que una de las corrientes mitkistas buscara la construcción de un aparato político-militar para luchar por que el indio llegue al poder mediante la acción violenta y revolucionaria.

El primer desgaje que tuvo el MITKA fue el del Partido Indio (PI), que no tuvo nada que ver con el PIB de Fausto Reinaga⁶⁶¹. Se trató de una organización conformada sobre todo de jóvenes (y algunos ex militantes del MITKA, ya adultos) que ante la inoperancia del MITKA y el lamentable espectáculo que ofrecían sus pugnas y conflictos internos, decidieron crear una nueva organización política.

661 Felipe Quispe hace notar el error de Diego Pacheco cuando en un trabajo suyo publicado en *Textos antropológicos*, de 1992, presentó al PI como una división del PIB. En los cuadros que presenta en su libro *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Pacheco comete el mismo error. En realidad es al MITKA y no al PIB a quien se puede atribuir el "mérito" de ser genitor de esta y otras dispersiones del indianismo katarista.

Algunos de los fundadores del PI, como Sebastián Mamani Nina, habían ejercido cargos en la estructura del MITKA. Mamani Nina, que fue luego el principal animador del PI, dejó su militancia en el MNR-I (del que era jefe nacional de juventudes) y juró como nuevo militante del MITKA en el Congreso de la Ciudad de las Piedras, en 1978. A partir de entonces ejerció el cargo de responsable de las juventudes. En el MITKA, Sebastián Mamani se sintió incómodo, porque percibió que no podía desarrollar todas sus potencialidades, así que organizó en la Universidad Mayor de San Andrés, donde estudiaba, una agrupación con el nombre de Juventud India del Kollasuyu (JIK). Mamani Nina estudiaba en la UMSA, pero se ganaba la vida como vendedor de helados (hay quienes recuerdan que iba a pasar clases con su caja de helados, sin avergonzarse por ello). La JIK dejó pronto el ámbito estudiantil para plantearse la construcción de una organización política que pudiera llenar el espacio vacío que, ya se veía, iba a dejar el MITKA.

El 20 de mayo de 1979, en el marco del Primer Congreso de la JIK, se fundó el Partido Indio, a un año y un par de semanas de la fundación del MITKA. Este nuevo partido aunaría tanto a los miembros de la JIK, como a otros del Movimiento Indio Julián Apaza y a militantes dispersos del MITKA.

El MUJA que se integra al PI constituye la segunda generación de universitarios que interviene en la constitución del indianismo. Uno de los principales animadores de esta segunda generación fue Germán Choque Condori, que después adoptaría los nombres de Germán Choquehuanca, K'ara Chukiwanka e Inka Waskar Chukiwanka. Germán Choque Condori marcaría la línea ideológica de esa organización y, en general, de lo que generalmente se entiende ahora como reivindicación indígena, al impregnarla de un pachamamismo inexistente hasta esa época en las organizaciones indias. Fue, entre otras iniciativas, el propugnador de lo que se conoce ahora como "Año Nuevo Aymara" y el diseñador de la actual wiphala. Germán Choque tuvo mucho que ver con la "amautización" de

Rufino Paxi, personaje que a pedido de los jóvenes indianistas dirigió las primeras ceremonias del año nuevo aymara y que hoy es considerado un “sabio indígena.”⁶⁶²

Germán Choque Condori jugó también un papel preponderante en la creación de un “Consejo de Amautas” en Tiwanaku, Consejo conocido principalmente por su función en los festejos del “Año Nuevo Andino Amazónico”. Este Consejo, al igual que los sabios andinos, son creaciones de esos jóvenes indianistas, quienes buscaban recrear un mundo imaginado “amautizando” a algunos yatiris, pero a partir de referencias que dio el MITKA.

Felipe Quispe escribe sobre Choque Condori:

“[D]entro de ellos había hombres honestos y de extraordinaria capacidad intelectual como Germán Choquehuanca, que no se hizo influir con la falsa prédica indianista. Choquehuanca, es el autor que desenterró las wiphalas de multicolor y multinación.”⁶⁶³

Ese criterio de Felipe Quispe contiene mucha verdad, pero corresponde a un momento en que ambos eran compañeros en la CSUTCB (y después lo serían en el Movimiento Indio Pachakuti). Luego, siguiendo la fatalidad indianista, ambos terminarían siendo acérrimos rivales.

El acta de fundación del PI, firmada por Sebastián Mamani Nina, Ramón Conde Mamani, K’ara Chukiwanka [Germán Choque Condori], Zenón Quispe C, Juan Quispe Alejo, Juan Quispe M., Martín Poma L., Macario Alejandro Quispe, Aurora Conde, Benedicta Mamani Apaza, Rigoberto Atahuichi y varios otros, indica especialmente:

662 El año 1977 el Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado (CIPCA) organizó un concurso de poesía. Felipe Quispe, quien ya trabajaba en la consolidación del MITKA, cuenta: “En este concurso participé con un pequeño poema y gané el premio de una miserable picota para mi trabajo agrícola” (Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, La Paz, 1999, p. 20), lo que muestra el valor que para los organizadores tenía un “indio” poeta. Pero, además, los mitkistas que trabajaban entonces en CIPCA vieron ese concurso como una oportunidad para reclutar militantes. Convocaron a una reunión a varios que habían participado en ese concurso y los pusieron al tanto del MITKA y de que dicha organización había nacido “para reivindicar, los innumerables problemas socioeconómicos y políticos” (ibid., p. 22). Los poetas concursantes que asistieron a tal reunión fueron, entre otros: Ascencio Bautista, Celestino Choquehuanca, Fermín Apaza, Manuel Mamani, Adolfo Chambi y Rufino Paxi (quien tiempo después sería transformado en “amauta”). Fue así que Rufino Paxi empezó su relación con los indianistas y el camino que lo conduciría a ser “sabio indígena”.

663 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, p.50.

“Después de largos debates donde se analizó, criticó y censuró a los partidos políticos, la Juventud congresista propuso fundar el Partido Indio, sobre las bases de la Juventud India del Kollasuyo (JIK), Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) y otros que han venido trabajando incansablemente, y frente a la total carencia de representatividad, inmadurez y seriedad política de los grupos políticos respecto al Indio, que constituye una aplastante mayoría de Bolivia.”⁶⁶⁴

El PI fundamenta su existencia en un imperativo de continuidad histórica:

“El partido Indio (PI) es el instrumento de lucha que tiene que conducir la lucha y mandato de los Apus Mallkus, Inkas, hasta la reconstrucción del Tawantinsuyu y el Kollasuyo en particular, Atawallpa, Manko II, Tomás Katari, Tupaj Katari, Tupaj Amaru, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Gregoria Apaza, Pedro Willka Apasa, Pedro Pablo Atusparia, Pedro Ignacio Muyba, Tubicha Apiyawaykli, Willka Sarati, Nuku Waji, Domitila Quispe, Ruminaki, Eduardo Nina Quispe, Santos Marka Tola, Laureano Machaca, Raymundo Tambo, et., etc.”⁶⁶⁵

El PI logró que se le reconociera su personería jurídica, mediante resolución de la Corte Nacional Electoral 48/80 del 12 de mayo de 1980⁶⁶⁶, lo que le permitió participar en cualquier elección nacional o local en Bolivia. A pesar de ello, el PI no participó en ninguna contienda electoral, lo que muestra que se pueden tener herramientas formales de participación política y no poder hacer uso de ellas por fallas e insuficiencias internas. Podría decirse que el PI, con todo y el entusiasmo de los jóvenes que trataron de llevarlo adelante, tenía los mismos problemas que ellos veían en el MITKA: “carencia de representatividad, inmadurez y seriedad política”.

664 “Acta de fundación del Partido Indio”, fotocopia.

665 Documento citado.

666 Diego Pacheco. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, p. 42.

Lamentablemente, el PI no pudo resolver las deficiencias y yerros del MITKA, sino que los reprodujo e, incluso, los acrecentó aún más. Rigoberto Atahuichi, fundador y Mallku de Organización del PI, se desmarcó de esa organización para formar el Movimiento para la Liberación Kechua y Aymara (MPLKA), organización –como la generalidad de las que vendrían después– de escasa consistencia y de efímera duración.

En 1983 se dio una primera gran división en el seno de PI. Un grupo disidente encabezado por Germán Choquehuanca, Ramón Conde, Carlos Mamani C., Ramón Calamani y Eloy Chavez C., expulsaron al fundador Sebastián Mamani⁶⁶⁷. Las razones de esa expulsión fueron “haber traicionado los postulados del Partido y por haber pactado y traficado al margen de la Dirección Nacional con elementos derechistas y con los agentes de la derecha europea, encaramados en la pseudo agrupación CHITAKOLLA, manejada por Pedro Portugal, quien después de 10 años de amaestramiento recibido en Europa, ahora maneja una institución a nombre del INDIO y a dirigentes indios como a Sebastián Mamani Nina en pro del imperialismo gringo, en desmedro del movimiento indio en general.”⁶⁶⁸

En aquellos años las peleas entre distintos grupos indianistas llegaron a tal punto que si el miembro de un grupo cruzaba palabras con el de otro grupo, ello se entendía como traición. El hecho de reunirse con otras organizaciones, cosa normal entre quienes asumen la política de forma madura, era ya ser “un traficante”. En tal escenario, los grupos que nacieron a partir del influjo del MITKA fueron atomizándose y perdiendo rumbo, al calor de mutuas acusaciones y descalificaciones.

En 1984 el I Congreso Nacional Ordinario de uno de los PI postuló a Sebastián Mamani como candidato a la presidencia por esa organización política. Sin embargo, habiendo en la Corte Nacional Electoral conflicto sobre cuál de los PI tenía reconoci-

667 Diego Pacheco, op. cit., p. 45.

668 “Nota a la HCE, 7 de diciembre de 1983”, citado en: Diego Pacheco, op. cit., p. 46.

miento legal, ello paralizó la intervención de ambos partidos en la actividad electoral nacional. Sin embargo, el 13 de diciembre de 1984, la Corte Electoral ratificó la personería jurídica, a nombre de Ramón Conde Mamani.

Luego, en 1985, Eloy Chávez Ch., que fue Mallku Nacional de Organización cuando el PI expulsó a Sebastián Mamani, se separó del PI, formando el Partido Indio del Kollasuyu (PIK), junto al mismo Sebastián Mamani. Esa organización, según Felipe Quispe, solamente sirvió para llevar el símbolo de la wiphala a otras organizaciones q'aras, como CONDEPA y el MBL.⁶⁶⁹

En 1988, Germán Choque Condori y su grupo se desprendieron del PI fundando el Partido Indio de Liberación (PIL), junto a Emmo Valeriano Thola, que en 1985 era Mallku de Relaciones Internacionales del PI. En esa organización jugó un papel importante Eloy Chávez.

Posteriormente, Ramón Conde, uno de los fundadores del PI, fundó el Frente Indianista de Liberación Tupaj Katari (FLITKA).

En 1988 varios miembros del PI se reencontraron y constituyeron el Movimiento Indianista de Liberación Wiphala (MIL-WIPHALA), en el que se manifestaron tensiones entre los que provenían del PI y los que lo hacían del PIL, así que estos últimos se unieron al MRTKL de Víctor Hugo Cárdenas y los otros al FULKA de Jenaro Flores.

En fin, una mezcla de nombres de personas y de organizaciones que se crean, recrean, inventan e improvisan. Ese panorama nos muestra que el deseo de algunos jóvenes de solucionar los defectos que tenía el indianismo del MITKA creando una organización nueva, no solamente no mejoró el panorama, sino que lo empeoró, al reproducir las peores caricaturas de la anterior organización indianista. Eso es perceptible en la cadena de descalificaciones y expulsiones mutuas. Diego Pacheco, en su libro *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, reproduce los términos de un comunicado del FLITKA, que se refiere a algunos indianistas de entonces:

669 Felipe Quispe, op. cit., p. 51.

“De igual manera busca pegas, sirvieron de rodillas a estos q’aras y defendiéndolos incluso a puñete y patada limpia como son Q’ARA CHUKIWANKA, EL PAJALA CONDORITO, EL MESTIZO PACHACUTI, EL DEBIL SENALEP, K’UMITU, TUNUPA y otros malandrines que utilizan la sagrada causa india para saciar sus asquerosos apetitos personales.”

Esos términos son dirigidos a otros indianistas. Pero respecto a los kataristas, los del FLITKA no eran más gratos: “Corrompedores de jóvenes aymaras que pudieron ser grandes cuadros revolucionarios, hoy son busca plata y cobardes que maman del ‘Centro Marka’, pero lo más grave de V.H. Cárdenas... hoy un triste payaso utilizado por nuestros opresores.”⁶⁷⁰

Fue un período en que las siglas de partidos indios superaban la cantidad de personas interesadas en esta corriente. Citamos de memoria algunas otras siglas: FIAT, FINA, MRRK, EIRT... Por supuesto que sería un error creer que todos esos grupúsculos y figurantes fueron casos relevantes del indianismo katarista. Solamente sirven para ilustrar cómo el ocaso del MITKA generó la repercusión que suele tener el residuo cuando el contenido sustancial desaparece.

Un caso que es importante analizar con mayor detenimiento es el de Sebastián Mamani Nina. Éste, fundador del PI y tempranamente expulsado de la organización que generó, fue exponente de la sinceridad y profundidad con que algunos elementos jóvenes acogieron el mensaje indianista. Su experiencia, sin embargo, prueba que el fracaso del MITKA no se debió solamente a la mala voluntad de sus principales expositores, sino que intervinieron en ello otros factores, que también fueron reproducidos en las experiencias que quisieron sustituir a este partido. Citamos algunas enseñanzas que se desprenden de este análisis y que creemos importantes: que los dirigentes políticos no solamente deben tener legitimidad, sino también calificación para

670 Boletín FLITKA, febrero 1990; citado en: Diego Pacheco, op. cit., p. 55, 56.

ejercer su cargo; que los cuadros políticos indianistas deben superar la complacencia que les ocasiona el ser exponentes de un pueblo sometido, sufrido, dominado y con “pasado milenarista”, complacencia perversa que les impide afrontar las condiciones y retos de la situación contemporánea; que el ideario político de una organización indianista debe ser el análisis de las situaciones históricas y las sociológicas concretas, para poder proponer alternativas que justifiquen una lucha por el poder, y no el regodeo de una retórica que justifica la ausencia de una ideología con esas características, y que la reemplaza con frases ampulosas y justificaciones etéreas, de las cuales el actual pachamamismo es su mejor exponente.

Sebastián Mamani fue el ejemplo de un dirigente que tendía a lo anterior, pero que por la mediocridad de su entorno y las difíciles condiciones en que se desarrolló, terminó enterrado políticamente. Al “encontrarse en la soledad y huérfano de militancia”⁶⁷¹, esbozó salidas cada vez más penosas, hasta terminar en un autoexilio en Canadá, donde vive actualmente.

Una de esas salidas desesperadas fue la constitución de dos organizaciones, fruto solamente de la honesta desesperación y la su iniciativa solitaria de Sebastián, pero que perfilaron caminos que más tarde otros transitarían, entre ellos Felipe Quispe. Se trata de “Sendero Indianista” y del “Ejército de Liberación Indio”. Sendero Indianista (SI), surgió en la época en que era noticia la actividad de Sendero Luminoso en el Perú. Sebastián Mamani se imaginaba una organización que uniendo lo político con lo militar, y teniendo al indio como grupo dirigente y militante al mismo tiempo, pudiese desarrollar en Bolivia la lucha armada para purgar y exorcizar los males que sufre esta sociedad. El fracaso de la experiencia de organización política y los sinsabores que le hicieron experimentar los mismos indios con los cuales quería constituir el PI, eran los materiales que justificaban sus ensueños sobre el SI.

671 Felipe Quispe, *op. cit.*, p. 51.

De su otra iniciativa, el Ejército de Liberación Indio, solo quedó algún pintado de paredes y un “Comunicado N° 1”, en el cual se indica que hoy el indio continúa sufriendo la misma cruel opresión y explotación racial que fue iniciada hace quinientos años; que se intentó a sangre, fuego e ideología eliminar al indio; que ese sentimiento es el mismo actualmente, cuando además se viven intentos de exterminio cultural; que el indio es el verdadero productor o generador de riqueza nacional... Ese documento concluye con los siguientes puntos:

“5.- También es cierto que con nuestros sudor se compra armamentos como también que los cuarteles se nutren de tropa india y para colmo los oficiales y generales siempre han sido y son blancos y ni un general indio y si los hay solamente tienen el rostro blanqueado pero indio con el cerebro más blanco que el propio opresor y lo más lógico sería o tiene que ser y cumplirse el siguiente lema: PARA TROPA INDIA OFICIALES INDIOS.

6.- Que para poner fin a todo lo anteriormente enunciado y para conseguir la real y verdadera Liberación de la nación Quechua Aymara y para que nosotros mismos nos gobernemos y hagamos hondear nuestra sagrada Bandera cual es la Wiphala y un día no muy lejano por cierto estemos entonando nuestro propio himno del Tawantinsuyu y en vista de que lo anterior no se ha de conseguir por la vía pacífica, menos electorera. El E.L.I. DECLARA: Guerra a ¡MUERTE! a las minorías blancas y burguesas y a su perro guardián las Fuerzas Armadas Racistas y asesinas de la Nación India hasta su total destrucción y aniquilamiento y después una vez conseguido la victoria total del que estamos seguros, porque somos millones y millones para construir una sociedad justa y digna y sin racismos, donde todos los hombres seamos iguales.

VICTORIA INDIA O MUERTE”⁶⁷²

Sebastián Mamani reproduce el análisis indianista sobre la estructura racializada del Ejército boliviano y sobre la necesidad de formar

⁶⁷² Op. cit., p. 52.

un gobierno propio. Pero, su planteamiento de guerra a muerte a “las minorías blancas y burguesas” (una especie de lectura etno-marxista, por lo menos en este punto), lleva a pensar que sus planteamientos, más que la expresión de una opción política de lucha, son solo formulaciones emitidas en el interés de parecer más radical que quienes lo expulsaron y, en general, que los demás indianistas.

El ocaso indianista hizo que algunos militantes decidieran “poner en suspenso las dos siglas, tanto el MITKA como el MITKA-1” y emprendieran la construcción de una alternativa de salida radical a la postergación india. Ese fue el camino que llevó a la creación primero de la Ofensiva Roja de Ayllus “Tupakataristas” y luego a la constitución del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), ambas organizaciones dirigidas por Felipe Quispe Huanca. Se puede decir que Quispe optó por formar una guerrilla aymara cuando el discurso pachamamista ya estaba ganando terreno entre algunos izquierdistas y más aún entre los propios indianistas, por lo que Felipe buscó llevar el indianismo a un nivel más radical, para alejarlo del culturalismo y devolverle el sentido de lucha política. Sobre este personaje aymara y las organizaciones citadas (que son más cercanas a nosotros, temporalmente hablando) se ha escrito mucho y de manera variada. Nosotros las evocaremos solamente en el marco del tema de este trabajo.

En ocasión del VIII Ampliado Extraordinario de la CSUTCB, que se llevó a cabo en Sucre del 24 al 28 de febrero de 1986, se reunieron varios antiguos mitkistas, entre ellos Felipe Quispe Huanca, en una casa de Clemente Pimentel. Allí se planteó la necesidad de superar la sigla MITKA para construir otra organización que fuera instrumento de lucha de los militantes del MITKA y del MITKA-1. Estos rompieron radicalmente con Luciano Tapia, con quien habían estado vinculados durante su conflicto con Constantino Lima. Tapia se refiere a esa ruptura indicando que:

“Aprovechando que fue encargado de hacer la reinscripción de MITKA, Felipe quiso hacer aparecer como si él fuera el representante legítimo de la organización y yo por supuesto reclamé ante la Corte la legítimi-

dad de la representación. De esta manera se dio ya un enfrentamiento de tipo legal ante la Corte Electoral en la cual naturalmente Felipe perdió su pretensión y así se marginó. Nunca hubo una expulsión oficial de la organización, en contra de él, ni siquiera una sanción de disciplina partidaria; Felipe se autoexpulsó por sus intransigencias. Desde ese momento empezó a alejarse del MITKA; se llevó unos dos dirigentes muy activos y de mucho valor dentro de nuestra organización⁶⁷³ y aparecieron con la denominación de Ayllus Rojos.⁶⁷⁴

Felipe Quispe responde esa versión, sobre todo a la última parte de la misma, indicando:

“Tapia no tiene autoridad moral de cuestionar, desconocer y desmerecer a un valeroso comunero que construyó el MITKA. Mi persona no se ha ‘autoexpulsado’, solo se separó de aquellos corruptos que estaban destruyendo la organización política india (...) También es una falacia infundada que se fueron dos llunk’us de él, sino todos se fueron conmigo: comenzando de los Consejos Políticos Comunales, Cantonales, Provinciales y Departamentales.”⁶⁷⁵

Los “Ayllus Rojos” se conformaron, en consecuencia, como una superación del MITKA. El aspecto distintivo de estos Ayllus Rojos, cuya actividad estuvo circunscrita al terreno de la organización comunal y sindical, fue su referencia a la inevitabilidad de la lucha armada. Ese tema no era nuevo para Felipe Quispe y para el MITKA en general. La referencia a la lucha armada salpica muchas declaraciones de Constantino Lima y de Luciano Tapia, pero tiene en Felipe Quispe a su más claro expositor. En el periódico *Collasuyo* escribió:

“El campesinado cree en su derecho indiscutible de la Revolución libertadora del Collasuyo hasta la restitución del poder por el poder

673 Los dirigentes que se fueron con Felipe parecen haber sido Fernando Surco, así como José Aramayo y su esposa, de acuerdo a: Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, p. 23.

674 Luciano Tapia, op. cit., p. 436.

675 Felipe Quispe, op. cit., p. 59.

mismo, para cuya concreción asume la responsabilidad de lucha para alcanzar la concientización de sus hermanos y extremar si es necesario a la lucha armada.”⁶⁷⁶

La fundación de Ofensiva Roja de Ayllus “Tupakataristas” es asumida como la fundación del “Ejército Tupakatari”. Los fundadores fueron Felipe Quispe Huanca, Tomás Apaza Choque, Agustín Hachakollo Vargas, Juan Carlos Quisbert, Zenobio Alavi Patzi y Fernando Surco Calle.⁶⁷⁷ Esa fundación fue ritualizada con la redacción de un documento y su rúbrica con la sangre de los fundadores. Ese documento tenía el siguiente texto:

“Yo Felipe Quispe Huanca firmo con mi sangre hasta la revolución de ‘Ayllus’. Revolución o Muerte. ¡Venceremos! Tomás Apaza apunta lo que viene: ‘Yo no traicionaré al Ejército ‘Tupakatari’ y busco el reencuentro de mi raza aymara y quechua. Por el Dios Sol’. Agustín Jachakollo anota así: ‘Me comprometo a luchar hasta la victoria y el socialismo de ayllus. Soy un miembro del Ejército Tupak Katari y Bartolina Sisa. ¡Volveré y Seré Millones!’. Juan Carlos Quisbert subraya estas palabras: ‘Me comprometo luchar por mi causa y por la liberación de nuestra nación Aymara. Nuestra nación será hasta ¡¡¡Vencer o Morir!!!’. Finalmente, Zenobio Alavi ‘se compromete a luchar por la revolución aymara’ y Fernando Surco en su espacio designado no escribe nada, solamente realiza la rúbrica con su sangre.”⁶⁷⁸

Los *Ayllus Rojos* adoptaron el nombre de *Ejército Guerrillero Tupak Katari*, EGTK, a fines de 1989, en una reunión realizada en locales de la sede sindical de la comunidad de Ajaría Grande, cantón Ajllata, provincia Omasuyos del departamento de La Paz.⁶⁷⁹

676 *Collasuyo*, año I, n° 1, mayo de 1978, p. 4.

677 Ayar Quispe, op. cit., p. 28.

678 Op. cit., p. 29.

679 Op. cit., p. 30.

El EGTK comenzó sus actividades ejercitando a sus integrantes en la faena militar. Necesitando armas, en octubre de 1988 Felipe Quispe y Fernando Surco se dirigieron a las oficinas de la Embajada de Cuba en La Paz. Allí se entrevistaron con Santiago Salaz, consejero político de esa embajada. Felipe Quispe le indicó que poseían 30.000 dólares para comprar armas, a lo que, sorprendido, el consejero político le respondió: “¿Qué es este gesto? Desde la muerte del Che nunca he visto poner dinero aquí en Bolivia, pues los partidos de izquierda siempre pedían plata a Cuba para realizar la lucha armada.”⁶⁸⁰ Ante la reticencia del consejero, Felipe Quispe le dijo, seguramente para que entrara en confianza, que él había estado en Cuba y que allí recibió entrenamiento militar. El consejero les pidió regresar en tres meses. Al cabo de ese tiempo, los militantes del EGTK recibieron la noticia de que Cuba no les podía vender armas: El consejero les dijo que por ser Bolivia un país mediterráneo era difícil traer armas. Pero les facilita el contacto con un encargado del Movimiento Revolucionario Tupaj Amaru (MRTA), del Perú. Pero tampoco por esa vía el EGTK podría conseguir armas. Esta dificultad sería la que ocasionaría el arresto de los miembros del EGTK, que cayeron en una trampa urdida por el Ministerio del Interior de Bolivia, bajo el pretexto de que un “contacto” podía facilitarles la adquisición de armamento, y la posterior desarticulación de esa organización.

Felipe Quispe se dirigió con confianza a la Embajada de Cuba pues ya antes había estado en la isla, recibiendo formación política y militar. Cuando el MITKA empezó a descomponerse, Felipe Quispe reactivó los contactos que tenía con el Ejército de Liberación. Felipe señala que ya tenía un grupo combatiente, al que llama el “pelotón Tupak Katari.”⁶⁸¹ En ese trajín tomó contacto con el Negro Omar, que había sido el segundo comandante en la guerrilla de Teoponte (1970). Llegó a un acuerdo con Omar para que este se

680 Op. cit., p. 39.

681 Entrevista a Felipe Quispe, el 12 de septiembre de 2014.

ocupara del trabajo en todo el altiplano, desde Apolo hasta Oruro. Felipe relata:

“Entonces nosotros estábamos trabajando conscientemente, porque estábamos conscientes de hacer trabajo político para hacer lucha armada de nuestro país y ellos [los del ELN] se perdieron, casi nos han dejaron seis meses. Entonces, de ahí comenzamos a discutir. Yo me encontré en un congreso minero allá en Oruro al negro Omar; nos sentamos así de frente a frente, de hombre a hombre, y yo le dije: ‘Mirá compañero, yo estoy trabajando de verdad, yo no estoy haciendo turismo, no soy turista para viajar al exterior y conocer y volver aquí y no hacer nada’.”⁶⁸²

La respuesta de Omar a la recriminación de Felipe fue la que lo encauzaría en la creación de una organización de guerrilla específicamente india. El negro Omar (cuyo nombre es Jorge Reyes Paz) le indicó que él venía socialmente “de arriba”, que su familia era burguesa: Víctor Paz era su tío, Jaime Paz, su primo, y el Motete Zamora otro pariente suyo, todos personajes políticos de distinta filiación. Siendo así, Omar declaró que es a Felipe Quispe a quien, como explotado, le corresponde liberarse: “Entonces trabajen, entonces trabajen, libérense porque vos eres discriminado explotado. Te toca hacer el trabajo. No a nosotros”. Felipe Quispe recuerda: “Esa palabra nos ha dolido mucho, nos ha golpeado hasta el tuétano, porque dice: trabajen porque ustedes son explotados discriminados. Tenía razón, porque no podíamos estar manejados por un burgués.”⁶⁸³

Cuando Felipe Quispe dice a Omar que “yo no he ido, yo no estoy haciendo turismo, no soy turista para viajar al exterior y conocer y volver aquí y no hacer nada”, se refiere a un viaje previo a Cuba junto a Jaime Apaza y otra personas, en total alrededor de cincuenta personas. Jaime Apaza, por sus “roces internacionales” (probablemente a

682 Entrevista citada.

683 Entrevista citada.

través de Demetrio Barrientos, que en esa época era líder máximo de los colonizadores en Bolivia), fue quien gestionó ese viaje.

Si bien viajaron juntos, regresaron desunidos. Al retorno del viaje a Cuba Jaime Apaza se distanció de sus antiguas relaciones y rompió con Felipe Quispe. No está claro qué motivó esta ruptura. Según Apaza, la idea de contactar a los cubanos le surgió después del golpe de García Meza. Estuvo, indica, ocho meses en la isla:

“Ha sido [un] amigo que nos ha abierto la puerta para que podamos ir a Cuba; a Felipe mismo lo he reclutado ¿no? Había otro de Aroma, primero mi tío Apaza y muchos de mi comunidad también les he dicho vamos, por ejemplo a Ricardo Montevilla. Después ellos no quisieron ir. Al mismo José Aramayo y de Omasuyos Felipe Quispe se decidió y había dos amigos de la familia de Cosmos que ellos también han ido conmigo a Cuba.”⁶⁸⁴

Jaime Apaza señala que las circunstancias precisas que precedieron su viaje a Cuba fueron los enfrentamientos al interior del MITKA. Evoca cómo Constantino Lima lo expulsó del MITKA a instancia de Ramiro Reynaga, quien lo había acusado de ser comunista y de estar comprometido con un chileno (el “amigo Miguel”, que evocamos en capítulos anteriores). En los congresos de Tolata y de Oruro no se pudo lograr la unidad. Entonces, “en [el congreso de] Oruro me nombraron como jefe político del Movimiento Indio Tupak Katari, con ese título yo fui a Cuba.”⁶⁸⁵

Según Apaza, en Cuba se enteró de que Felipe Quispe y otros se “habían pasado” al ELN. Se produjo cierto distanciamiento en la isla, pues Apaza representaba al MITKA y los otros no. Jaime Apaza relata: “saqué en el aniversario de la muerte del Che Guevara un pequeño periódico mural y es donde yo puse ‘MITKA rinde también homenaje a Che Guevara’. Eso creo que molestó a los instructores y me llamaron a mí solito; creo que eran 12 personas de la policía o

684 Entrevista con Jaime Apaza, el 4 de septiembre de 2014.

685 Entrevista citada.

del centro de investigación, que serán ellos, ¿no? Entonces me preguntaron a mí ¿qué es lo que quieres?, me dicen ¿no? ¿Por qué manejas el nombre de MITKA?”⁶⁸⁶

Jaime señala que a raíz de ese incidente los cubanos le demostraron inquina, lo que incluso lo hizo temer por su seguridad. Así, parece claro que, aunque Jaime Apaza viajaba como jefe del MITKA, sus anfitriones cubanos no lo sabían. El resto del asunto es bastante confuso. La consecuencia fue que, desde su regreso de Cuba, los destinos políticos de Jaime Apaza y de Felipe Quispe serían divergentes.

En julio de 1986 el EGTK pasa, de ser una organización de composición exclusivamente india, a constituirse en un movimiento en el que hay también combatientes de extracción q'ara. Se integró a ese proyecto un grupo dirigido por Álvaro García Linera. Ayar Quispe indica que: “Sobre esta base empieza a funcionar al unísono dos corrientes ideológicas contradictorias y diferentes: el tupakatarismo revolucionario y el marxismo.”⁶⁸⁷ Sin embargo, es legítimo preguntarse si alguna vez el pensamiento y acción indianista de Felipe Quispe se disoció realmente del marxismo. Es también plausible suponer que el marxismo le dio nuevos insumos para renovar el indianismo. Existen elementos que pesan sobre esta reflexión: las claras referencias marxistas en los documentos del MITKA en los que intervino Felipe Quispe; las relaciones con el “amigo Miguel”, con Omar; el viaje a Cuba; el fondo ideológico de la ruptura entre el MITKA y el MITKA-1... Es posible que el prurito de que el indianista no puede ser al mismo tiempo marxista se deba a la influencia de Fausto Reinaga y su frase: “Sacar a Marx y a Cristo de la cabeza del indio”. Además de este rechazo ideológico, pero no vivencial, del marxismo, sucede algo parecido respecto al cristianismo. El vehemente rechazo al cristianismo se encuentra en gran cantidad de líderes indígenas, ¡pero justamente se descubre en aquellos que tenían procedencia cristiana!; en especial y en lo que concierne al

686 Entrevista citada.

687 Ayar Quispe, op. cit., p. 42.

MITKA, procedencia adventista. No hay que olvidar que Constantino Lima fue, incluso, pastor de la iglesia evangélica cristiana.

Por otro lado, en una entrevista publicada en la red mundial, Felipe Quispe indica:

“Nosotros salimos de la escuela marxista. Estaban hablando de Marx, de Lenin, de la lucha armada, de la lucha de clases, y nuestra gente no entendía nada, entendía cero, ni jota, las orejas totalmente metidas. Pero pronto nosotros hemos cambiado de discurso, hemos empezado a hablar de nuestros incas, de nuestros antepasados, de Tupaj Amaru, de Tupaj Katari, del ayllu comunitario, y la gente comenzaba a levantar la cabeza y se ponían como las llamas, con las orejas para arriba.”⁶⁸⁸

El EGTK provocó conmoción por la naturaleza de su organización y lo novedoso de sus planteamientos. Su impacto fue menos fuerte en el terreno militar propiamente dicho. Finalmente, en agosto de 1992, Felipe Quispe fue arrestado.

Sin embargo, el verdadero momento de gloria de Felipe Quispe no se dio en este período de lucha armada, de acciones deslucidas y de triste fin; ni cuando luego se presentó a elecciones nacionales como candidato del Movimiento Indio Pachakuti (MIP)⁶⁸⁹; sino cuando a la cabeza de miles de indios y en su calidad de Ejecutivo de la CSUTCB condujo, los años 2000 y el 2001, uno de los más grandes levantamientos indios, y el 2003 protagonizara un cerco a La Paz que culminó con la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada a la presidencia de Bolivia⁶⁹⁰. En esos años fue el Mallku –el jefe– de un pequeño grupo clandestino, sino de un movimiento multitudinario que en muchos espacios anuló al Estado boliviano y lo deterioró grandemente.

688 Martín Cuneo, entrevista con Felipe Quispe: “Nosotros nos consideramos seguidores y continuadores de Tupaj Katari”. En: *El Viejo Topo*, se puede consultar en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=138247>

689 En las elecciones del 2002 como candidato a la presidencia por el MIP obtuvo 169.239 votos (6,1 %). En las elecciones del 2005 obtuvo 61.833 votos, el 2,16% del total.

690 Quispe narra el cerco a La Paz del año 2003 en su libro: *La caída del Goni. Diario de una huelga de hambre*. Ediciones Pachakuti, La Paz, 2013.

Esos acontecimientos son tanto más relevantes cuando que fue laborioso convertir a la CSUTCB de un conglomerado colaboracionista con el poder de turno, en un instrumento de lucha dispuesto a encarar transformaciones trascendentales. Felipe recuerda: “En el año 1998 asumí como (secretario) ejecutivo de la Confederación (...) En esos años yo no tenía nada, ni un militante.”⁶⁹¹

A pesar del tremendo impacto de la movilización india que se produjo entre los años 2000 y 2003, Felipe Quispe no pudo concretar ningún logro de poder. En el momento en que el pueblo, que se manifestaba impactado por su personalidad y sus planteamientos, pudo decidir a través del voto, lo hizo favoreciendo a su rival, Evo Morales del MAS.

Felipe Quispe fue, en consecuencia –con esos altibajos, esos triunfos y derrotas–, la culminación de los logros en la vertiente indianista: Su mejor exponente, tanto en su grandeza como en sus limitaciones.

La vertiente katarista siguió el mismo derrotero general que la indianista: divisiones, desorganización y un destello de triunfo con la transformación de Víctor Hugo Cárdenas en vicepresidente de Bolivia, en tanto aliado del MNR y compañero de Gonzalo Sánchez de Lozada en las elecciones de 1993.

Entre indianismo y katarismo hubo siempre conflictos y antagonismos. El indianismo privilegiaba la construcción de una alternativa propia de liberación india, porque ello respondía a las condiciones de una sociedad racializada y de tinte colonial. Se trataba de romper un esquema que hacía daño tanto a los indios como a los criollos, pues se concretaba en la realidad de un país ficticio e injusto, sin igualdad entre sus componentes ni destino común que pueda movilizar esas dispares energías. Esa propuesta necesariamente debía incomodar a los poderes establecidos: el indianismo arremetía –con complacencia casi iconoclasta– para quebrar esa realidad, mientras que el katarismo pensaba utilizarla en provecho de su propia política: Esa era la diferencia radical entre indianistas y kataristas de esa época.

691 Felipe Quispe Huanca, “Dos repúblicas en Bolivia”. En: *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Vol. II, Raquel Gutiérrez, Fabiola Escárcaga (coordinadoras), México, 2007, p. 56.

Felipe Quispe recuerda algunas aseveraciones de los kataristas. Ellos decían: “que en aquí hay que ser tácticos, estratégicos, ser inteligentes y hacer el ‘entrismo’ a los partidos políticos de izquierda y derecha. Estar en sus filas y aprender como manejar el país.”⁶⁹² A ese entrismo los kataristas denominaban *laq'ontar*, que es una castellanización de *laq'ontaña*, que significa agusar, es decir el trabajo de un gusano que se introduce a un producto para medrar de él y, finalmente, corromperlo.

Las relaciones entre indianistas y katarista eran a veces violentas (ya lo hemos visto en un capítulo anterior respecto al grupo de choque de Jenaro Flores). Frecuentemente había enfrentamientos cuando los indianistas portaban la wiphala, algo que para muchos kataristas era insoportable, lo mismo que el uso de términos como *indio* y *Qollasuyu*. Hoy muchos ven los símbolos indianistas como kataristas, siendo que los kataristas rechazaban tales emblemas.

El MRTK participó en las elecciones nacionales hasta 1980, pero como aliado de otros partidos. Para las elecciones de 1979 un grupo apoyó (el dirigido por Jenaro Flores y por Víctor Hugo Cárdenas) a la UDP y el otro (el dirigido por Macabeo Chila) a la alianza A-MNR. Esto hace que sea difícil calcular su peso político electoral específico. En las elecciones de 1985 el MRTK se presentó dividido, entre MRTKL de Jenaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas, que tuvo 31.678 votos (2,1 %) y MRTK de Macabeo Chila, que tuvo 16.269 votos (1,1 %). En las elecciones de 1989 se presentaron también divididos: el MRTKL (de Víctor Hugo Cárdenas) tuvo 22.983 votos (1,6 %) y el FULKA (de Jenaro Flores Santos) 16.416 votos (1,2 %).

Los kataristas también sufrieron agudos conflictos internos. Pero estos estaban mediados por la influencia externa de grupos, instituciones y personajes q'aras. Moisés Gutiérrez recuerda que la Iglesia Católica intervino de alguna manera en los conflictos internos del MRTK, no para apoyar a una tendencia, sino como sostén a deter-

692 Felipe Quispe Huanca, *El indio en escena*, p.32.

minadas personas, como por ejemplo a Víctor Hugo Cárdenas, quien trabajaba en CIPCA.⁶⁹³

El hombre emblemático del MRTK, primero, y luego del MRTKL era Jenaro Flores. Sin embargo, para 1989 el aparato del MRTKL prácticamente se desembarazó de él, y este, para sobrevivir políticamente, fundó el Frente Único de Liberación Katarista (FULKA), con el cual se presentó a las elecciones de ese año.

Veamos cómo se generó esta situación. Para poder “nutrir la parte intelectual del MRTKL” Jenaro llamó a Fernando Untoja, quien estaba exilado en Francia, lo que empeoró en el MRTKL la situación conflictiva por el liderazgo. Víctor Hugo Cárdenas, Walter Reynaga y Simón Yampara eran figuras prominentes de ese partido y no simpatizaron con la inclusión de Untoja. Esta situación favorecía a Jenaro Flores, pues él era el punto de referencia común y quien, en definitiva arbitraría la situación.

El frágil equilibrio entre los dirigentes del MRTKL se rompió en ocasión del Segundo Cabildo del partido, que tuvo lugar en Llallagua. Según Moisés Gutiérrez, Jenaro Flores llegó debilitado a este Cabildo, con su prestigio devaluado, por las acusaciones que recibió en el III Congreso de la CSUTCB en Cochabamba sobre mal manejo de recursos y de proyectos: “En Llallagua cayó de maduro el alejamiento de Jenaro.”⁶⁹⁴

¿Cómo se da el abatimiento de Jenaro, a quien cualquier observador lo consideraba inamovible? No es el caso de una estructura política madura y responsable que puede promover la renovación de liderazgo. Walter Reynaga evoca una ocasión en que Lidia Anti, una de las pocas mujeres activistas del MRTKL, solicitó hablar con él en forma reservada. Lidia regresaba del Congreso de la CSUTCB en Cochabamba. Ella deseaba asumir el cargo ejecutivo en la Federación de Mujeres Bartolina Sisa⁶⁹⁵. Jenaro Flores le había prometido ello, pero, al pare-

693 Entrevista con Moisés Gutiérrez, el 9 de septiembre de 2014.

694 Entrevista citada.

695 En el capítulo 15 de este trabajo narramos el nacimiento de esa organización femenina.

cer, en Cochabamba había decidido que continúe en ese cargo quien hasta entonces dirigía esa Federación. Decepcionada y resentida, Lidia Anti le comunicó a Walter que Jenaro Flores había recibido, el año 1985, gruesas cantidades de dinero del Ministerio del Interior, dando a algunos dirigentes una pequeña parte de estas sumas. Anti añadió que no era la primera vez que Jenaro hacía esto.

Walter recibió esta información con cautela, pero la registró. Él ya desconfiaba de Jenaro. Recuerda que el 15 de noviembre de 1984, en ocasión del aniversario de la muerte de Tupak Katari, conmemorado en la comunidad de Jenaro, en la provincia Aroma, lo encontró en su vehículo, al lado de su chofer. Flores le sirvió cerveza a Reynaga y le dijo a su chofer: “Walter Reynaga, él va a ser nuestro jefe”. Walter reflexiona: “Años después me di cuenta que ese tipo de expresiones son útiles para manipular y utilizar a la gente y nuestros líderes, nuestros dirigentes tienen esas habilidades (...) La mentira, la manipulación se ha hecho un método de liderazgo.”⁶⁹⁶

Reynaga relata que en septiembre de 1985, luego de posesionarse como diputado, recibió una llamada telefónica de un amigo del partido, Javier Medina, quien le informó que le estaba buscando un holandés de la organización CEBEMO. Así que se reunieron en la casa de Medina el holandés, Simón Yampara y Walter Reynaga. El holandés les dijo: “ustedes son lo único rescatable de la izquierda en las últimas elecciones, queremos apoyarles, pero no podemos apoyarles como a partido, está prohibido por reglamento, consíganse una ONG y les vamos a dar apoyo.”⁶⁹⁷ Años antes Reynaga fundó con Román Crespo el Centro Marka, a través del cual se canalizaría una ayuda de 30.000 dólares para formación política. Parece ser que la ejecución de ese proyecto causó disgusto a Jenaro, por la manera en que se llevó a cabo. Sin embargo, al poco tiempo Jenaro hizo llamar a Walter y le indicó que había conseguido un proyecto y que quería el aval del Centro Marka, pues no podían darle el dinero a él personalmente. Se trataba

696 Entrevista con Walter Reynaga, el 8 de septiembre 2014.

697 Entrevista citada.

de un financiamiento de 21.000 dólares para la compra de un jeep Toyota, destinado al uso de Jenaro en tanto ejecutivo de la CSUTCB.

Ese financiamiento provenía de la organización Pan para el Mundo, cuyo responsable en Bolivia era el sacerdote belga Eric de Wasseige, a quien ya evocamos con el asunto de la redacción del Manifiesto de Tiahuanaco. Después de algunos meses de esa reunión, Eric de Wasseige entregó el cheque en las oficinas del Centro Marca. Walter le preguntó cuáles era sus obligaciones como Centro respecto a este fondo, a lo que el sacerdote respondió que debían escoger el vehículo, comprarlo y entregarlo a Jenaro y, cuando él dejara de ser ejecutivo de la CSUTCB, avisar a la financiadora. El mismo día Jenaro hizo llamar a Walter con su chofer. Walter le informó del procedimiento, a lo que Jenaro Flores respondió: “Ah no, ustedes quieren agarrarse la plata. Eso me lo he ganado yo. ¿Qué tienen que ver ustedes? ¿Qué tiene que ver ese gordito Crespo? No, eso no acepto. Andá dile al Crespo que voy a volver otro día y que quiero el cheque.”⁶⁹⁸

Luego de tres meses de estar sin comunicación con Flores, los del Centro Marca deciden informar mediante telex a la financiadora que no han logrado contactarse con el beneficiario. Pan para el Mundo les pide entreguen ese cheque a la religiosa Amparo, española que administraba una ONG en la zona de Llojeta. Una semana después Jenaro llamó a Víctor Hugo Cárdenas, indicándole que deseaba hablar con él y con los del Centro Marka. En esa reunión Jenaro les preguntó cuánto querían por entregarle el cheque; al enterarse de que el mismo ya había sido destinado a otro beneficiario, montó en cólera y los insultó. Para Walter, ese fue el inicio de la ruptura con Jenaro.

Dos o tres meses después Jenaro los llamó a reunión en oficinas del Centro Marca. Flores llegó con Licia Anti, su chofer y sus matones. El pánico ganó a Víctor Hugo Cárdenas y los del Centro Marka, por la fama de los esbirros de Jenaro. Cárdenas presentó una excusa y abandonó la reunión, pero Reynaga se acordó de la informa-

698 Entrevista citada.

ción que le dio antes Lidia Anti y le espeto a Jenaro: “Usted tampoco es claro”. Al enterarse los matones del dinero supuestamente recibido por Jenaro, se olvidaron de los del Centro Marca y solamente se lamentaban: “Este Jenaro así siempre nos hace, tanta plata ha recibido y para nosotros nada.”⁶⁹⁹

Si en el MITKA el recibir financiamiento era un fantasma que asustaba aunque gustaba, en el MRTKL parece haber sido una realidad patente. En ambos casos, motivo de discordia y desestructuración.

Jenaro Flores fue al Cabildo de Llallagua, antes de las elecciones de 1989, ya disminuido. Allí los militantes del MRTKL lo desestimaron y eligieron otro primer conductor. La sorpresa fue que eligieran a Walter Reynaga y no a Víctor Hugo Cárdenas, que era el segundo hombre del MRTKL. Según Moisés Gutiérrez, en el cabildo de Llallagua se había decidido también el alejamiento de Víctor Hugo Cárdenas. Tal alejamiento no se había concretizado por la intervención de Gutiérrez a favor de Cárdenas.⁷⁰⁰

¿Por qué esa orfandad de apoyo para Víctor Hugo Cárdenas? Teófilo Layme Ajacopa, que en esa época trabajaba a medio tiempo en el Centro Marca, lo atribuye al tratamiento desdeñoso y distante que Víctor Hugo tenía para con los militantes de base.⁷⁰¹ Era un buen político, con gran diplomacia, pero de preferencia para con aquellos que estaban arriba que él.

Sin embargo, Walter Reynaga defraudaría a quienes lo eligieron. No supo ejercer el mando de la organización, renunció poco después no solo a la función de jefe sino también a la militancia en el MRTK, dejando así expedito el camino a Víctor Hugo Cárdenas, quien después sorprendió a todo el mundo presentándose como aliado del MNR y candidato a vicepresidente de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Entretanto, MITKA-1 buscaba mantener su vigencia política. Del 11 al 15 de noviembre de 1983 se realizó el II Congreso Ordinario

699 Entrevista citada.

700 Entrevista con Moisés Gutiérrez el 9 de septiembre de 2014.

701 Entrevista con Teófilo Layme Ajacopa el 11 de septiembre de 2014.

Nacional Ideológico en La Paz. Su Declaración Final indica:

“Este Congreso fue el CONGRESO DE LA UNIDAD y de la reafirmación ideológica. Congreso de Unidad porque se selló la reconciliación entre los hermanos Mallkus nacionales evitando así todo peligro de esición y dando una prueba de madurez política. (...) Congreso de reafirmación ideológica porque esta unidad se ha sellado en torno a los principios INDIANISTAS, comprometiéndonos todos a condenar toda desviación a la derecha o izquierda política.”⁷⁰²

Evidentemente en ese Congreso estuvieron varias figuras importantes e históricas además de Constantino Lima, como Zenobio Ayala, Jesús Colque, Alejandro Bedoya, Claudio Paye, Sabino Navarro, Víctor Fernández y Marcos Marín. Sin embargo, el impulso estaba quebrado y pronto surgieron nuevas disidencias.

Del 10 al 13 de septiembre de 1984 se llevó a cabo el “Primer Congreso Nacional Extraordinario del MITKA-1”, como un último intento para encaminar esa fuerza política. Después de varias disputadas sesiones se eligió a Nicolás Calle como Mallku Nacional. Fue el último ejecutivo del MITKA-1.

Para participar en las elecciones de 1985 y ante el veto de la Corte Electoral al MITKA y al MITKA-1, los hermanos enemigos Constantino Lima y Luciano Tapia decidieron unirse y formar el MITKA Unido, pero la Corte no aceptó ese recurso y definitivamente el MITKA nunca más se presentó en elecciones en Bolivia.

Los MITKA y MRTK abandonaron lentamente el terreno político. Se perfilaban en el horizonte otras iniciativas, que ya hacían su prueba en la CSUTCB, antagonizando con Felipe Quispe. Evo Morales y el MAS asomaban con una incógnita: ¿serían culminación o solución de continuidad en la tarea que asumió el indianismo katarista?

En diciembre del 2005, Evo Morales Ayma ganó las elecciones presidenciales con más del 50% de los votos. Fue electo como el primer presidente indígena en Bolivia. El hecho fue noticia mundial.

⁷⁰² *Documentos y Conclusiones del II Congreso Ordinario Nacional Ideológico. MITKA, p. 31.*

El 2006 empezó la gestión del nuevo gobierno con una fuerte campaña mediática destinada a promover la imagen indígena del presidente y del gobierno. En enero se realizaron dos actos de posesión, uno, “ancestral”, en Tiahuanaco, y otro, “occidental”, en la ciudad de La Paz.

La elección y posesión de un indio como presidente tuvo fuerte implicación simbólica: Había un contraste fuerte entre la imagen de Evo Morales y los rasgos físicos de los que hasta ese entonces habían ejercido el cargo de presidente en este país. El poder había tenido hasta entonces un color, unos rasgos, “una cara”, que no eran los de la mayoría de la población en Bolivia; Evo no tenía ni esa cara ni ese color ni esos rasgos... no provenía de la casta dominante. Su elección como presidente de Bolivia fue un terremoto simbólico cuyos preludios se dieron en los años 60, cuando la emergencia de los movimientos indianistas y kataristas empezaron a trabajar el terreno para que un indio gobernara este país.

Esta identidad física, epidérmica, de Evo con los indios jugó, indudablemente, un papel importante en su victoria electoral. Pedro Portugal recuerda:

“De las comunidades ubicadas en las alturas de la Segunda Sección de la Provincia Murillo del Departamento de La Paz, bajaba más gente que de costumbre en acontecimientos similares. Era el domingo 18 de diciembre, en la mañana, y se trataba de las elecciones presidenciales de 2005. Un grupo pasa cerca de mí. Son, evidentemente, de la misma familia. Dos adultos sostienen al centro una anciana de caminar endeble y pausado. ‘¿Por quién van a votar?’, les pregunto. ‘Por Evo Morales’, me responden. ‘¿Y por qué por él?’, insisto. ‘Porque es como nosotros’, contestan, mientras, paso a paso, se alejan.”⁷⁰³

En MAS se esforzó por aplicar los efectos de esa imagen indígena. Los rasgos físicos, la trayectoria sindical, la vida en general del

703 Pedro Portugal M., “Descolonización y multiculturalismo en Bolivia: Perspectivas y riesgos”. En: Esther del Campo (ed.), *Interculturalidad, democracia y desarrollo en Bolivia*, Catarata, Madrid, 2012.

nuevo presidente fue algo muy bien explotado mediáticamente, para dar también una imagen “indígena” al gobierno.

Si bien la utilización de la figura del líder es central e irremplazable, cosa tan común en la política del país, el gobierno desarrolló también otros elementos para reforzar esa imagen indígena: se impulsó como política transversal la descolonización, por ejemplo. Pero el MAS, en esa trayectoria, no se insertó en la historia del movimiento indianista y katarista ni tampoco pudo desarrollar un discurso original sobre la descolonización. Las referencias para el discurso masista estuvieron en el pachamamismo y en el culturalismo que fue política de Estado ya durante el último gobierno de Sánchez de Lozada.

Básicamente, la aproximación del MAS a lo indígena se hizo a partir de sus bases cocalera y de la lucha de éstas contra la erradicación de la que desarrollaron distintos gobiernos, en su empeño de congraciarse con las imposiciones norteamericanas, lo que acordaba con su discurso antiimperialista. La identidad indígena en el discurso del MAS se vinculó con la práctica ancestral de consumo de la hoja de coca. Por otro lado, el discurso descolonizador del gobierno se fundamentó en la versión culturalista y posmoderna desarrollada sobre todo por teóricos contemporáneos extranjeros, desvinculándose así de la historia concreta anticolonial en Bolivia.

Los sindicatos cocaleros, con la influencia de activistas de izquierda, entre ellos de Filemón Escóbar, quien estuvo relacionado por un tiempo con el katarismo, lucharon para defender sus cultivos con un discurso cultural y antiimperialista. Trabajaron en la formación de un brazo político, lo que les permitió llegar al Parlamento y desde ahí defender sus intereses sectoriales. El MAS no tuvo como eje el que los indios gobernasen en Bolivia, pero ¿cómo es que, entonces, Evo Morales llegó a ser el primer presidente indígena?

El año 2000 Bolivia vivió una crisis política y económica, en la que el desprestigio de la clase política alcanzó su punto crítico. Por otro lado, no se sentía en la economía nacional los beneficios de la llamada “capitalización” (privatización de las empresas públicas), ni,

en el aspecto social y político, las ventajas de las medidas de corte culturalista y populista que el gobierno de Sánchez de Lozada había implementado respecto a la población en general e indígena en particular (la “participación popular”, la “reforma educativa”, “las organizaciones territoriales de base”, entre las principales). Lejos de tranquilizar a los sectores populares, esas medidas habían acentuado aún más su histórica disconformidad.

Ese año, en el altiplano de La Paz y regiones adyacentes, los aymaras –en especial de la provincia Omasuyos– anularon al Estado boliviano durante varios días y pusieron sobre el tapete de discusión el carácter colonial del Estado. La movilización aymara más grande en casi un siglo, dirigida por la CSUTCB, puso en cuestión no solo la sumisión de Bolivia a gobiernos extranjeros, sino también la racialización del poder en Bolivia. En esa movilización la figura más sobresaliente fue la de Felipe Quispe. El Mallku planteó el tema de las “dos Bolivias”, poniéndose, de hecho, como el presidente de una de ellas.

El tema de la identidad adquirió sentido político. En el mundo rural y las zonas urbanas de fuerte población aymara, por ejemplo El Alto, se dio una indianización acelerada. Quienes se creían “blancos” pasaron a definirse como “mestizos”. Buscaban, además, cómo defenderse de la indiada sublevada. Aquellas movilizaciones pusieron al desnudo los problemas y contradicciones coloniales aún vigentes en Bolivia. La wiphala, que el culturalismo de los anteriores gobiernos ya había reconocido y legitimado (en eventos folklóricos y como adorno en la fachada de la Prefectura de La Paz, por ejemplo), recobró el carácter de bandera de guerra que había tenido en los años 60.

Las movilizaciones del año 2000 y 2001, fueron algo así como el “momento glorioso” del indianismo y del katarismo, que irrumpía en un escenario donde no se vislumbraban alternativas, donde el proletariado no tenía fuerza de movilización, ni sus organizaciones podían guiar las acciones colectivas.

En 2003 y 2005, años en los que cayeron varios gobiernos, el indianismo fue el que dio sentido a las luchas y esperanzas a la población.

El control de los recursos naturales, la exportación del gas y la situación de pobreza se explicaron a partir de la colonización, de la dominación de una minoría blancoide en Bolivia: “Desde hace 500 años no somos dueños de nuestros recursos naturales”, “desde la colonización no tenemos un gobierno propio”. El indianismo fue interiorizado y comenzó a dar sentido político a las relaciones sociales. Empezaron a emerger nuevas generaciones bajo el influjo de esta corriente, las cuales fueron activos participantes en las movilizaciones. El orgullo de ser indio, de ser aymara, se expresó no solo en los discursos políticos, sino en expresiones de toda índole, como el *rap* en aymara que desarrollaron los jóvenes, en El Alto principalmente.

Se dio un inusitado despertar de orgullo étnico, incitado con el ejemplo que daba el Mallku Felipe Quispe. Recordemos que él dejó varias veces *con los crespos hechos* a los representantes del gobierno que no asistían con puntualidad a las reuniones acordadas con la CSUTCB: Si no llegaban a la hora, él simplemente se retiraba. No era el típico dirigente “campesino” al que estaban acostumbrados los funcionarios del Estado. Él se veía a sí mismo igual al presidente, y eso era una herejía para la casta blancoide y un ejemplo para los indios. La autoestima que desde los años 60 trataban de establecer indianistas y kataristas, se habñía convertido en una manifestación palpable. La forma en que desde el año 2000 fue cambiando el sentido de lo indio puede apreciarse con una anécdota:

“[F]ue en Achacachi, no había problema que sea resuelto si no estaba Felipe Quispe, él tuvo la oportunidad de resolver un problema que había con la cooperación japonesa, y ahí estaban el Prefecto de aquel entonces y el Ministro de Asuntos Campesinos, [Wigberto] Rivero. Entró Felipe Quispe, el Prefecto se levantó y dio por inaugurada la reunión, y Felipe Quispe dijo; ‘un momentito, ¿quién dirige esta reunión aquí, tú o yo?’. Le dijo [el Prefecto a Quispe]: usted, y Felipe dijo: ‘entonces, ¿quién ha dado la orden para que empiecen? Siéntese’. Ahora es común que haya cierta autoestima indígena política, pero [en] esa época, otros dirigentes lo miraban con la boca

abierta: ¡un indio que hacía sentar al Prefecto! Y donde se muestra la mayor fuerza que ha tenido, [es] en la reacción del Ministro de Asuntos Campesinos, porque después volvió hablar el Prefecto y Felipe le dijo: ‘un ratito, quítate los lentes oscuros, a mí me gusta la gente que mire directamente a los ojos’, y el Prefecto se tuvo que quitar. Después, cuando le tocó el turno de hablar al Ministro [este] también se quitó [los lentes] y dijo: ‘ante Felipe Quispe yo no solamente me saco los lentes, sino también el sombrero’. O sea, el *llunk’erío* criollo hacia quien tiene poder.”⁷⁰⁴

Si bien el liderazgo personal de Quispe fue decayendo ya en el 2003, los elementos políticos que había desatado seguirían vigentes y en espera de solución, a tal punto que algunos serían tomados por el MAS, que en aquellos años, en La Paz y El Alto, no tenía la aceptación que hoy tiene. En las movilizaciones del año 2005, por ejemplo, el Movimiento al Socialismo no tenía una postura coherente sobre el tema del gas y de hecho era identificado como “tibio”, y no tenía gran respaldo en El Alto.

La crisis desatada el año 2000 llegó a su punto culminante en 2005. Este año quedó claro que no había líderes ni organizaciones que pudieran conducir al pueblo movilizado. Ni Jaime Solares, ni Abel Mamani, ni Evo Morales lograron ponerse al frente de las movilizaciones. Tampoco Felipe Quispe, quien era percibido como muy radical por los mismos sectores que movilizaba, y racista por los que él combatía. Es posible que el desgaste del Mallku se hubiera debido a su obcecación de querer reeditar la gesta de Tupak Katari –el cerco a la ciudad de La Paz– hasta en sus detalles, sin tomar en cuenta los cambios históricos y sociales sustanciales ocurridos entre 1781 y 2005⁷⁰⁵.

704 Exposición de Pedro Portugal, en: *Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia*, p. 58. Evento realizado entre la Fundación Friedrich Ebert (FES) y la Fundación Pukara, en La Paz, el 20 de julio de 2013.

705 Pedro Portugal Mollinedo, “*La caída de Goni*, el último polémico libro del Mallku”. En: Periódico Pukara, septiembre, año 7, N° 85, La Paz, p. 8. Se puede acceder ingresando a: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-85.pdf>

Cayó Goni y luego cayó Carlos Mesa; la sucesión constitucional condujo a la convocatoria de elecciones generales en el mes de diciembre de 2005. Esa fue la hora del MAS. El MAS formó alianza con distintos sectores e invitó a Álvaro García Linera para ser el candidato a la vicepresidencia. Seguramente quien introdujo el tema étnico con fuerza en el MAS fue García Linera, quien venía de un experiencia de lucha junto al sector más radical del indianismo, el EGTK. En su campaña electoral, el MAS tuvo un fuerte tono étnico, que se acentuó aún más durante los primeros años de su gobierno.

Ya en funciones de gobierno, el Movimiento al Socialismo puso en marcha una campaña mediática dirigida a posicionar la idea de “gobierno indígena”, “gobierno de los movimientos sociales” y “descolonización”, etc. Sin embargo, no asumió el proceso histórico de lucha por un gobierno indio en la línea indianista y katarista, sino que basó su accionar en estereotipos pachamamistas generados en los años 80. Ello se reflejó en la posesión de Evo Morales en Tiahuanaco.

Es indudable que la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia tuvo que ver con la voluntad política de los sujetos racializados; sin embargo, tanto él como su equipo soslayaron la importancia de ese hecho y se aferraron a la moda que entendía al indígena como sola esencia cultural. Así se fueron normando actos oficiales con la presencia de “sabios” y rituales “ancestrales”, muchos de ellos inspirados en los estereotipos que se tiene de los “pieles rojas”.

Demostrando la inanidad del pachamamismo, el verdadero asunto indígena se reveló de manera cruda: la “Nación Camba” mostró al gobierno y a Bolivia que el problema del indio no era cuestión de rituales ni de sabios indígenas, sino de poder, como lo sostuvieron en sus mejores años indianistas y kataristas. El ordenamiento racializado, puesto en evidencia el año 2000, fue nuevamente actualidad, esta vez por la reacción de la elite cruceña ante un gobierno presidido por un indio. Si había aún quienes negaban rotundamente que en Bolivia existiera el racismo, las acciones desarrolladas por la “Nación Camba”, en especial por medio de la Unión Juvenil Cruceñista, les demostró

lo contrario. Agresiones racistas sumamente violentas se dieron no solo en la “Media luna”, sino también en Cochabamba y en Sucre.

La situación de confrontación política, que tenía como eje la racialización del orden social, llevó a parte de la oposición a desafiar al MAS en un referéndum revocatorio, el cual fue ganado por el gobierno. En su primera gestión, Morales tuvo que enfrentar una oposición sin ideas, muy ocupada en desvestir y exhibir sus propios prejuicios racistas; una oposición empeñada en sacar al “indio” del gobierno. La ciudadanía, la gran mayoría compuesta por migrantes e hijos de migrantes de las áreas rurales, asumieron las agresiones racistas como agresiones contra ellos: los rasgos físicos y el color de piel que tenían las personas víctimas de las agresiones les recordaban al padre o la madre, los llevaban a contemplarse ellos mismos. Así, al ratificar a Evo en el referéndum revocatorio, mucha gente expresó su indignación por los actos racistas de la oposición.

En su segunda gestión, el MAS no encontró una oposición, sino varias. Atomizada y sin capacidad de articulación, la oposición solo podía hacer berrinches ante las medidas del gobierno. Sin un rival fuerte al frente y después de deshacerse de su aliado (el Movimiento Sin Miedo, MSM), surgieron otro tipo de problemas. Ello se evidenció en dos hechos: la promulgación del decreto que nivelaba los precios de los carburantes en Bolivia al precio internacional, el 26 de diciembre del 2010, y el tema de la construcción de la carretera por el TIPNIS. El primer problema llegó en plena fiesta de fin de año, y el gobierno tuvo que retroceder. El otro, el de la carretera, “estalló” en el rostro del “gobierno de los movimientos sociales” en un momento en el que la oposición no sabía qué hacer, sino tratar de asumir el discurso indigenista ambientalista que antes criticaba al gobierno.

La política de los “territorios indígenas” fue diseñada en el primer gobierno de Sánchez de Lozada, con trazos liberales, culturalistas y posmodernos. El gobierno del MAS la asumió entusiasta. Ese diseño interpreta al indígena como complementario con el paisaje natural. El MAS adhirió a ese discurso en su desconocimiento de los antece-

dentes indianistas y kataristas. Al fracasar, en ese sentido, el pachamamismo como proyecto político, los intelectuales promotores del “buen salvaje” se desvincularon del gobierno.

El MAS, al no ser consciente de los procesos reales de la lucha india y al pasar por alto las experiencias concretas que posibilitaron incluso su llegada al gobierno, se entrampó en la moda intelectual sobre el indígena. Los ministros indígenas, como David Choquehuanca, Abel Mamani y Félix Patzi, fueron parte de ese entrampamiento. Choquehuanca, junto a su asesor Fernando Huanacuni, elaboraron la sinfonía cosmovisionista que Mamani y Patzi se ocuparon de desmentir: los dos últimos salieron del gobierno, en distintas circunstancias, al mostrarse demasiado humanos y poco cósmicos, con el tema del alcohol de por medio. En resumen: La forma en que el MAS asumió lo indígena, dejando de lado la experiencia histórica del indianismo y el katarismo, tuvo efectos contra el propio gobierno.

Hoy Evo Morales y el MAS inician su tercer período de gobierno en un contexto en el que se desvanecen las ilusiones pachamamistas, (aunque queda su impronta en la Constitución Política del Estado y otras leyes del país) y en el que se impone la presencia cada vez más importante del indio como sector laborioso, productivo y modernizante. Esas características del indio en Bolivia son ciertas, pero no únicas. El gobierno corre el riesgo de pasar, en lo que concierne al indio y la descolonización, de un extremo –el ilusionismo culturalista– a otro –el pragmatismo administrativo–. De ser así el MAS no sería la culminación del proceso enfrentado por los indianistas y kataristas, a partir de los años 60, sino un interregno en la todavía no alcanzada descolonización.

Evo Morales transitó de una posición que era “más campesinista”⁷⁰⁶ a otra pachamamista, para trasladarse ahora a una gestión modernizante. ¿Esos tránsitos podrán estabilizarse en una idea y una práctica verdaderamente descolonizadora?

706 Álvaro García Linera, *Biografía política e intelectual. Conversaciones con Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez y Mariestella Svampa*, Le Monde Diplomatique-edición boliviana, La Paz, 2009. p 19.

22. CONCLUSIONES

El proceso de dominación colonial dio origen a un orden social donde las diferenciaciones jerárquicas estaban condicionadas por la distinción entre colonizador y colonizado. En el lenguaje de aquellos años, al colonizado se lo denominaba *indio*; por lo mismo, ese término tiene un sentido fundamentalmente político. La división jerárquica colonial tenía un elemento ideológico importante: la racialización. Tal orden no fue vivido con resignación, sino que ocasionó movimientos de resistencia y de emancipación. Siendo que esas relaciones racializadas no fueran trastocadas en lo sustancial ni por la Independencia ni por “Revolución Nacional”, esos movimientos de resistencia y de emancipación se manifestaron a todo lo largo de la historia de Bolivia.

El indianismo y el katarismo son las formas que adquieren estos movimientos de resistencia y de emancipación en el período que va desde la Revolución de 1952, hasta el año 2005. Emergen como consecuencia de las limitaciones del “Estado del 52”. Por el efecto de las transformaciones sociales ocurridas entonces, se forma una nueva generación de aymaras que vive las frustraciones de la “Revolución Nacional”. A menos de 10 años de aquel hecho histórico, conforman el primer partido indianista, el Partido Agrario Nacional, Juan Rosendo Condori, José Ticona, Raymundo Tambo y Constantino Lima, entre otros. Fueron ellos quienes dieron inicio al movimiento indianista, logrando atraer a Fausto Reinaga, quien –en

uno de sus períodos ideológicos– elabora el discurso indianista de modo sistematizado y lo plasma en libros.

Desde que el indianismo emergió, dio lugar a la formación de organizaciones políticas y otro tipo de agrupaciones, e incluso penetró en el sindicalismo. Puede decirse que el Congreso Nacional de la CNTCB, en 1971, fue el escenario en el que el indianismo –con el impulso de Raymundo Tambo–, en su etapa inicial, ejerció su influencia más clara en el movimiento sindical campesino. Otra etapa similar se da a fines de la década de los noventa e inicios de la siguiente, cuando Felipe Quispe dirige la CSUTCB. En esa primera etapa, el golpe de Banzer pone fin al desarrollo del indianismo inicial en el ámbito sindical, pero lo impulsa en lo político.

A finales de los años 60, la formación de la primera asociación de profesionales indígenas, MINK'A, permitió que en sus instalaciones se vayan gestado lo que después serían el indianismo y el katarismo: el indianismo, expresado en el MITKA, y el katarismo, en el MRTK. Esa institución indígena no solo apoyó en infraestructura al naciente indianismo, sino que también ejecutó iniciativas ideológicas y políticas en ese sentido, como la publicación del libro *Tawantinsuyu* de Ramiro Reynaga, la organización de la inauguración del monumento a Tupak Katari en Ayo Ayo y la elaboración del conocido Manifiesto de Tiahuanaco.

El Manifiesto de Tiahuanaco (1973), el cual fue redactado por el padre Gregorio Iriarte con la participación de otros sacerdotes, a pedido de Teodomiro Rengel, muestra la influencia del indianismo formado en los años 60, pero de modo “domesticado”, y anuncia la aparición de la otra corriente, el katarismo. También a finales de los años 60, Teodomiro Rengel, que llegó a dirigir el MINK'A, relaciona a Raymundo Tambo con Jenaro Flores, trabajando por una corriente sindical independiente del gobierno.

Es importante insistir en el hecho de que la eclosión de la personalidad política india se hizo posible, porque en ese momento inicial los más capacitados y adaptados a esa tarea se pusieron en

actividad. No había aún la moda pachamamista, que entiende que el indio legítimo es aquel que menos dispone del conocimiento contemporáneo –con la ficción de poseer una esencia diferente–, lo que en definitiva explica la insuficiencia y medianía del indio en el poder político cuando debería suceder todo lo contrario.

Las elecciones de 1978 son determinantes para la formalización del MITKA y esta formalización acarrea también la conformación del MRTK. Las elecciones son afrontadas de distinta manera por cada una de estas corrientes. Los indianistas optan por ir solos, mientras los kataristas se suman a otros proyectos políticos. Las elecciones de 1979 están marcadas por la división del MITKA; además, ese año se dan los preparativos para la realización de un congreso en Cusco, el cual será de mucha importancia en el devenir del indianismo.

El Congreso de Ollantaytambo, donde se forma el Consejo Indio de Sud América, lejos de dinamizar las potencialidades del MITKA, sirve para acelerar sus contradicciones y sumirlo así en el camino de la extinción política. Ollantaytambo será el escenario en el que tiene su estrellato el discurso pachamamista, elaborado en gran medida por Guillermo Carnero Hoke. Ese discurso, propio de la decadencia de la vitalidad indianista, es asumido después por quienes, por su desconocimiento de los acontecimientos históricos indianistas y katarista, lo confunden con el verdadero discurso indianista.

Todo este proceso, iniciado en los años 60, vio sus mejores frutos en tanto fuerza social movilizada, en el año 2000, cuando uno de los fundadores del MITKA y también fundador del EGTK, Felipe Quispe Huanca, dirige la CSUTCB. Entonces, el discurso indianista va penetrando con fuerza, dando sentido a las problemáticas y posicionando una nueva autoestima indígena que repercute en la formación de una voluntad colectiva de transformación a partir del indio como sujeto político. El MAS tiene la habilidad de capitalizar ese logro y así llega al gobierno, mostrándose como un “gobierno indígena”. Esta fuerza política, sin embargo, sin conexión con las experiencias de lucha de los movimientos indianistas y kataristas, asume

y promueve una imagen del indígena como un ser ajeno a la modernidad, lo que le trae problemas en su segunda gestión y ocasiona el alejamiento del gobierno de varios personajes que hasta ese momento lo apoyaban. Mientras el gobierno promueve la idea de que el problema indígena es un tema cultural, la “Nación Camba” le muestra que la cosa no es así, sino que se trata fundamentalmente de un problema de poder.

Por su lado, el katarismo alcanza su máximo esplendor como MRTKL, cuando Víctor Hugo Cárdenas llega a ser vicepresidente de Bolivia, como compañero de fórmula del candidato del MNR, Gonzalo Sánchez de Lozada, en 1993.

Si bien es prematuro hacer un balance del gobierno del MAS, pues aún tiene una gestión por cumplir, se pueden emitir algunas consideraciones sobre lo que ha hecho hasta ahora en relación al tema que lo identifica a nivel mundial y que tiene que ver con los movimientos indianistas y kataristas: lo indígena.

El MAS se benefició de una lucha que se inició en los años 60 y que permitió abrir la posibilidad de la formación de un gobierno presidido por un indio. Los elementos simbólicos y discursivos de los movimientos indianistas y kataristas fueron asumidos por el gobierno, pero a partir de las premisas pachamamistas, lo que hizo que, en el tema indígena, se perdiera en acciones espectaculares y simbólicas. Al no tener claridad sobre este tema (lo que hubiera requerido un acercamiento mínimo a las experiencias que en este trabajo hemos esbozado), terminó perjudicándose y perjudicando a los indígenas. Sus discordancias y contorsiones sobre el conocido tema del TIPNIS son, a este respecto, sumamente ilustrativas.

Es resaltable que en el último tiempo los discursos oficiales tengan cada vez menos toques pachamamistas y estén centrados en aspectos más *terrenales* y *mundanos*. Se habla, por ejemplo, de becas para que los mejores estudiantes puedan salir del país con destino a universidades extranjeras. La preocupación por la educación es ejemplar respecto a las derivas del gobierno, originadas en

su falta de claridad sobre la problemática indígena. En su afán descolonizador, el gobierno estableció universidades indígenas en las que se pretende dar una educación basada en los valores y la cosmovisión indígena, que en gran parte es invento y en otra improvisación pura. Ello da por resultado una formación mediocre e insuficiente. Por ello, es sintomático que la hija del presidente Evo Morales no haya sido matriculada en ninguna de esas universidades, sino que estudie en la Universidad Católica San Pablo de la ciudad de La Paz. La elección de Evo Morales para la educación de su hija es la misma que haría cualquier aymara con posibilidades de elegir el tipo de educación que brindar a sus hijos. Y en esto no tiene papel ninguna “esencia” aymara, sino las condiciones históricas de dominación que conducen a encarar de manera individual esta y otras definiciones.

La descolonización educativa debería haber consistido en hacer que las universidades públicas, que están llenas de hijos de indígenas, tengan alta calidad en la formación que imparten. Es diferente entender a las culturas indígenas como parte de una diversidad, que considerar a esas diversidades como esenciales y, por tanto, distintas de los criterios globales. Solamente así los alumnos indígenas que estudian en cualquier universidad podrán ser competitivos para las becas que ahora ofrece el gobierno. Este es un tema aún pendiente, como otros.

El discurso pachamamista ha provocado, en el tema de la educación y en general en todos los ámbitos, ilusiones y falsedades. Por tocar solamente un caso: la recurrencia al concepto del *chacha warmi* ha encubierto situaciones horrendas de desigualdad y postulación de la mujer india.

En el movimiento indianista y katarista había también falencias en cuanto a la igualdad de género, pero no estaba disimulada por un discurso encubridor. En el MITKA fue grande la ausencia de mujeres. La percepción que tenían los militantes de esa organización sobre la participación de la mujer, la proyectaba como soporte y

compañera del hombre⁷⁰⁷. A pesar de ello –quizás por ello mismo– las pocas mujeres que podía desarrollar por ellas mismas eran altamente valoradas. Todos los entrevistados recuerdan, enalteciendo, a mujeres como Matilde Colque de Jach'aqullu, que jugó un rol destacado en el Congreso inaugural del MITKA, sobre todo cuando tiene la iniciativa de rechazar enfáticamente que la organización naciente lleve el nombre de “nacional”, en vez de “indio”.

Los militantes se acuerdan también de Camila Choquetijlla, miembro del MITKA y luego, cuando este movimiento desapareció, del MIP. Fue una de las fundadoras de la Federación de Mujeres Bartolina Sisa. Felipe Quispe dice de ella: “se puso a la cabeza de las mujeres y era la más respetada de los compañeros o hermanos que estábamos conformando el MITKA.”⁷⁰⁸

El respeto de Felipe, y de todos los hermanos del MITKA, se entiende por lo difícil que fue, y que es, para una mujer india trabajar social y políticamente. Felipe Quispe explica: “las mujeres no participan, no, pero creo que existe el machismo, porque el hombre no da esa libertad de hacer política a las mujeres. Entonces, yo he visto por ejemplo en la Federación de Mujeres, las que están ahí son mujeres que se han separado y algunas son viudas, otras son solteras que nunca han tenido su marido, algunas han perdido, pero esa gente participaba entonces eran dirigentes. Pero, sin embargo, Camila no era una soltera, ni separada, ni viuda, sino vivía con su marido; los dos militaban, su marido Calixto Jaillita Tankara era militante activo en esa época. Entonces, participaban marido y mujer. Pero yo pienso que había que hacer un trabajo de las mujeres para que participen en lo político porque en la política tiene que ser el marido y la mujer, *chacha warmi*, porque siempre hemos firmado desde la aparición del inca Manco Kapac y mamá Ocllo y así pasando por Tupac Amaru que estaba con Micaela Bastida y Katari con Bartolina Sisa y así sucesiva-

707 Entrevista con Felipe Quispe, el 23 de agosto de 2014; y entrevista con Nicolás Calle, el 3 de septiembre de 2014.

708 Entrevista citada con Felipe Quispe.

mente podemos hablar de muchos hombres y mujeres que ofrendaron su vida, han sido pares han trabajado los dos al mismo, marido y mujer tiempo ya han arriesgado sus vidas.”⁷⁰⁹

La idea del *chacha warmi* es distinta en el indianismo y en el pachamamismo. El indianismo acepta la existencia del machismo en el mundo andino y ve en el *chacha warmi* una posibilidad de solucionarlo. El pachamamismo cree que no existe el machismo entre los indios, que no hace parte de su “cosmovisión” y que no se manifiesta en la vida social. Una falacia entera. Una investigadora aymara contemporánea anota en uno de sus trabajos: “Un mallku me dijo un día: la mujer originaria es como ‘un animalito: *sirve solo para el sexo, las wawas y la cocina* [el subrayado es de la autora], por eso no saben nada y por eso es difícil que participen’.”⁷¹⁰ Esa visión es la de un mallku de San Pedro de Totora, Oruro, uno de los lugares que los pachamamistas consideran emblemático para las autonomías indígenas, el *tbaki*, el *muyu* y otras disquisiciones del mismo calibre.

Incluso la propuesta indianista sobre el *chacha warmi* puede no ser adecuada si ésta no es formulada, previa crítica, desde el lado de la mujer; esto, por la connotación negativa que tiene el polo femenino en la simbología andina, como lo vimos en el caso del feto hembra, en el ritual de antes del Congreso de la Ciudad de las Piedras.

En la vertiente katarista el machismo era igual de duro. Walter Reynaga indica cómo Jenaro Flores era el típico líder macho: prepotente y autoritario, que tenía a las mujeres que trabajaban en la CSUTCB y en el MRTKL como sus peonas, a su plena disposición.⁷¹¹

Al igual que con el *chacha warmi*, el pachamamismo ha obnubilado las relación del indianismo y del katarismo con las “ideologías de Occidente”, forjando una falsa realidad de antagonismo visceral

709 Entrevista citada.

710 Lucila Choque Huarín, “Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por Vivir Bien”. En: Fabiola Escárcaga et al. (coordinadores), *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*, Vol. III, III Jornadas Andino Mesoamericanas, CEAM, México, p. 430.

711 Entrevista con Walter Reynaga, 11 de septiembre de 2014.

de lo indígena con lo no indígena. Ya hemos visto cómo la izquierda (y luego la derecha) fueron activos elementos en la conformación y el desarrollo del MRTK, y de qué manera la militancia en partidos marxistas (o en las iglesias evangélicas fundamentalistas) fue inicial en los primeros y más importantes dirigentes del indianismo, y cómo la articulación con la izquierda fue definitoria en los momentos más álgidos de definición política.

El pachamamismo ha enturbiado la percepción de la realidad y por ello podemos afirmar que el tema indígena aún no ha sido afrontado con claridad por el actual gobierno, aunque puede darse un cambio al respecto, pues los tropiezos que esta administración ha ido cometiendo, guiada por el cosmovisionismo, parecen obligarla a ir dejando, de a poco, esa simulación. En ese camino, posiblemente encare de mejor modo la tarea de la descolonización. Es posible también que el peso de la administración de lo concreto aleje a este gobierno de la tarea emancipadora que en un principio había asumido, al menos en sus aspectos formales. Ello sería posible debido a que esa “administración de lo concreto” le revela a este gobierno aspectos y realidades que el discurso pachamamista encubría o deformaba. En ese caso la descolonización será tarea de generaciones futuras, de formas políticas que, ineluctablemente, deberán surgir o resurgir.

Como fuera, lo cierto es que el “problema indígena” ha sido una constante en Bolivia. Los diferentes procesos que debieron haber resuelto el asunto, solo fueron maneras de renovarlo, lo que explica los levantamientos y la formación de movimientos políticos contra el orden social racializado que inauguró la Colonia. Por lo mismo, la “Revolución Nacional” de 1952 que proyectó una nación mestiza (a ser lograda sin mezclarse con los indios, pues los negó al declararlos *campesinos*), dio pie a la formación de los movimientos indianistas y kataristas. Estos buscaron la forma de hacer política, formaron discursos y símbolos, se entraparon en problemas y confrontaciones. Desde el año 2000 todos esos esfuerzos dieron sus frutos,

los que fueron determinantes para que un indio llegara a ser presidente en Bolivia. Sin embargo, la forma en que el gobierno encaró el tema indígena, hasta el momento, deja el problema medio irresuelto, lo que en términos políticos puede ser catastrófico.

En cierto modo, el MAS ha cerrado el ciclo de los movimientos indianistas y kataristas. Históricamente, cada manifestación emancipadora y de empoderamiento indio, ha estado condicionada –como no puede ser de otra manera– por las circunstancias históricas, sociales y políticas en que se originó y a las que cuestionó. Antes de 1952, estaba vigente la forma simbólica de la ciudadanía cívica, que dio sentido a eventos tales como el Primer Congreso Indígenal de 1945. La “Revolución Nacional” instauró en la agenda el problema de la ciudadanía política que no podía hacerse efectiva. Es en ese marco en el que se desarrollaron los movimientos indianistas y kataristas que estudiamos en este trabajo. El MAS propugnó la ciudadanía plurinacional, que por sus interferencias culturalistas y pachamamistas parece encaminada también al fracaso. Ello crea nuevas condiciones que deben ser tomadas en cuenta. El ejercicio del poder por el MAS ha provocado transformaciones, aun cuando no sean plenamente exitosas, que modifican las referencias del movimiento descolonizador de emancipación. Son estas modificaciones las que darán forma a la emergencia de nuevas expresiones de la liberación india, si es que el actual gobierno no logra eliminar radicalmente la perversidad de la colonia y favorece la emergencia de un país con plena libertad e igualdad para todos.

Es para contribuir en esa reflexión que hemos trabajado en la exposición del tema del presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albo, Xavier,
2002 “Pueblos indios en la política”, Plural, La Paz.
- Alvizuri, Verushka,
2009 “La Construcción de la Aymaridad”, Editorial El País, Colección ciencias sociales/historia 16, Santa Cruz de la Sierra, 2009.
- Ari, Marina,
2006 “Jan axsariri warminaka”, en: *Pukara*, n° 8, del 7 de junio al 7 de julio del 2006.
- Arnade, Charles, W.,
1982 “La dramática insurgencia de Bolivia”, Librería Editorial Juventud, La Paz.
- Apaza Calle, Iván,
2011 “Colonialismo y Contribución en el Indianismo”, Ediciones Pachakuti.
- Barnadas, Josep M^a,
1975 “Los aymaras dentro de la sociedad boliviana”. *Cuadernos de Investigación* N° 12, CIPCA, La Paz.
- 1976 “Apuntes para una historia aymara”, CIPCA.
- Barragán Rossana, Ecobari Laura, Medinacelli Ximena (comp),
1992 “Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes”, HISBOL, IFEA, ASUR, SBH, La Paz.
- Callisaya, Pedro,
2012 *La vida de Laureano Machaca (1928-1956)*. Tesis para la obtención de grado, Carrera de Historia, UMSA, La Paz.
- Carnero Hoke, Guillermo,
1968 *Nueva Teoría para la insurgencia*, Editorial Amerindia, Lima.
- 1979 *El indio y la revolución*, Editora Prensa Peruana, Lima, 1979.
- Carnero Medina, Gaúl,
s.f.e. “Filosofía de la indianidad. Los dioses comunistas”, en: *Cuadernos Indios* N° 4.

- Choque Canqui, Roberto,
2005 *Historia de una lucha desigual*, Unidad de Investigaciones Históricas UNIH-PAKAXA, La Paz.
- 2011 “Proceso de descolonización”, en *Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el Cambio*, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, FBDM, La Paz.
- 2013 “Los aymaras y la cuestión nacional”, en: *El Estado desde el horizonte de nuestra América*, Coedición entre la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la Universidad Nacional Autónoma de México-Posgrado en estudios latinoamericanos, La Paz-Bolivia.
- Choque Huarín, Lucila,
2014 “Las mujeres en Bolivia y sus movilizaciones por Vivir Bien”, en: Fabiola Escárzaga et al (coordinadores), *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y transformación social*, Vol. III, III Jornadas Andino Mesoamericanas, CEAM, México.
- Condarco Morales, Ramiro,
1965 *Zarate el temible Wilka. Historia de la Rebelión indígena de 1899*, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz.
- Condori Uruchi, Juan,
1985 “Quienes somos en Qullasuyu”. En: *Boletín Chitakolla*, Año 2, n° 16 de enero.
- Cruz, Gustavo,
2011 “De José Félix a Rupaj Katari: El indianista escritor”. En revista *Willka*, n° 5, El Alto-Bolivia.
- Escárzaga, Fabiola, (compilación e introducción),
2014 *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Primera edición, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amaútica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz.

- Fanon, Frantz,
1963 *Los condenados de la Tierra*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- 1972 *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, París.
- García Linera, Álvaro,
2009 *Biografía política e intelectual. Conversaciones con Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez y Mariestella Svampa*, Le Monde Diplomatique-edición boliviana, La Paz,.
- Gonzales Cochi, Martha,
2010 “Y si la historia nos muestra [...] ¿Estado –Nación del q’ara? O ¿Estado Nación del jaqi? Y el Suma Qamaña”, en: *Yanatin, Revista semestral de la Comunidad de Bolivia*, Año 1, N° 1, Cochabamba.
- Hardman, Martha James, editora,
1975 *Los autóctonos americanos opinan*. State University Presses of Florida.
- Hurtado, Javier,
1986 *El Katarismo*, HISBOL, la Paz.
- Hylton, Forrest,
2013 “Tu tiempo se acabó, ahora es el nuestro’: Confederación insurgente, ‘Guerra de Razas’, y formación del Estado liberal en la guerra federal de Bolivia”, en: Revista *La Migraña*, N° 8, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Iturri, Jaime,
1992 *EGTK: La guerrilla aymara en Bolivia*, Editorial Vaca Sagrada, La Paz.
- Landívar Flores, Hernán,
1966 *Terebinto: drama nacional*, Segunda edición, s.e., La Paz.
- Lazo Z., Jhonny,
2010 *Historia del racismo en Bolivia, Régimen Político, Iglesia Católica, Pueblos Indígenas*, Editorial Educación y Cultura, Cochabamba.

- Liborio Justo (Quebracho),
1967 *Bolivia: La Revolución Derrotada*, Rojas Araujo Editor,
Cochabamba, Bolivia.
- Lima Ch., Constantino,
1977 “Abya-Yala: el verdadero nombre de nuestra América”, en:
Indígena, Vol 3, N° 1.
- Macusaya, Carlos,
2014 *Desde el sujeto racializado*, Ediciones MINKA, La Paz-Bolivia.
- Mamani Condori, Carlos,
1992 *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Aruwiwiri, Chukiyawu.
- Mamani, Pablo,
2012 “Entrevistas a los luchadores kataristas e indianistas”, en
Revista Willka, año 5, N° 5, El Alto, Bolivia.
- Mancilla, H.C.F.,
2014 *Una visión crítica sobre el indianismo y la descolonización*, Rincón Ediciones, La Paz-Bolivia.
- Mariátegui, José Carlos,
1958 *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Perú.
- Mejía de Morales, Lucila et al.,
1985 *Las hijas de Bartolina Sisa*. HISBOL. La Paz-Bolivia.
- Memmi, Albert,
1990 *Retrato del colonizado, precedido por el Retrato del colonizador*, ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Morán Varela, José Antonio,
2008 “La construcción occidental de los mitos sobre el indígena”,
en: *Pukara*, Año 3, N° 27, enero-febrero 2008, págs. 6-8.
- Moreno de la Quintana, Gabriel, el al.,
2014 *Carlos Mamani Chiliguanca. Vida y obras del comandante general del partido de Carangas y caudillo mayor de la patria (1804-1816)*. Ministerio de Culturas y Turismo. Viceministerio de Interculturalidad, La Paz.

- Muruchi Poma, Feliciano Félix et al,
2009 *Minero con Poder de dinamita, La vida de un activista boliviano*, Editores Plural, La Paz.
- Nehe, Borries E.,
2009 *Indianidad y programas étnicos, Los discursos del y sobre el Movimiento Indio en Bolivia a principios del siglo XXI*, UNAM, México.
- Oporto, Luís,
1994 “Fausto Reinaga Rupaj Katari. Político y filósofo amauta”. En revista *Pachamama*, n ° 1, La Paz-Bolivia, octubre.
- Pacheco, Diego,
1992 *El indianismo y los indios contemporáneos*, Hisbol/MUSEF, La Paz.
- Paredes, Alfonsina,
1977 *El Indio Laureano Machaca*. Ediciones Isla, La Paz.
- Pérez, Elizardo,
1992 *Warisata, la escuela Ayllu*, CERES-HISBOL, La Paz-Bolivia.
- Poma Laura, Juan Manuel,
2011 *Fausto Reynaga o la Frustración del Programa Indio*, Ed. Textos Marxistas, Bolivia.
- Portugal Mollinedo, Pedro,
1990 “Una experiencia de organización política india”, en: *Textos Antropológicos, Revista de la Carrera de Antropología-Arqueología*, UMSA, La Paz, mayo.
- 1992 “La República Aymara de Laureano Machaka”, en *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, N° 3, INDEAA, La Paz.
- 2008 “Memorias de un luchador indianista”, En Periódico *Pukara*, Año 3, Número 32, del 7 de junio al 7 de julio de 2008, La Paz.
- 2011 “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”, en: *Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el Cambio*,

- Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, FBDM, La Paz.
- 2011 “Visión posmoderna y visión andina del desarrollo”, en: Fernanda Wanderley (coordinadora) *El Desarrollo en Cuestión. Reflexiones desde Améroca Latina*, CIDES-UMSA, OXFAM, La Paz.
- 2012 “Descolonización y multiculturalismo en Bolivia: Perspectivas y riesgos”, en: Esther del Campo (ed.), *Interculturalidad, democracia y desarrollo en Bolivia*, Catarata, Madrid.
- Quispe, Ayar,
- 2003 *Indios contra indios*, Ediciones Nuevo Siglo, La Paz.
- 2009 *Los Tupakataristas Revolucionarios*, Ediciones Pachakuti, La Paz.
- 2011 *Indianismo*, Ediciones Pachakuti, Awqa, La Paz.
- Quispe Huanca, Felipe,
- 1999 *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu - Qullasuyu.
- 2007 “Dos Repúblicas en Bolivia”, en: Raquel Gutiérrez, Fabiola Escárzaga (coordinadoras), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Vol. II*. Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México.
- 2007 *Mi Captura*, Ediciones Pachakuti, La Paz.
- 2013 *La caída del Goni. Diario de la “Huelga de hambre”*, Ediciones Pachakuti, La Paz.
- Quispe, Zenobio,
- 2010 “Organizaciones y personajes históricos del movimiento Indianista Katarista”, en: *Historia, Coyuntura y Descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, Fondo editorial Pukara, La Paz, 2010.
- Reinaga, Fausto,
- 1953 *Tierra y libertad*, Ediciones Rumbo Sindical, La Paz-Bolivia.
- 1956 *Franz Tamayo y la Revolución Nacional*, Editorial Casegural, La Paz-Bolivia.
- 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, PIB, La Paz.

- 1980 *¿Qué Hacer?* La Paz: Comunidad Amáutica Mundial (CAM), La Paz,
- 1981 *El hombre*, Ed. Comunidad Amáutica Mundial, La Paz-Bolivia.
- 1981 *La Revolución Amaútica*, Ed. Comunidad Amaútica Mundial, La Paz-Bolivia
- 2001 *La Revolución India*, Segunda edición, Ediciones Fundación Amaútica, Fausto Reinaga, La Paz.
- 2012 *Mitayos y Yanaconas*, Impresión Wa-Gui, 2da edición, La Paz-Bolivia.
- 2014 *Mi Vida*, Fundación Amaútica Fausto Reinaga, La Paz.
- Reinaga, Hilda,
- 2004 *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, Ediciones Mallki, AP Impresores, El Alto-Bolivia.
- Reynaga, Wankar (Ramiro Reynaga),
- 2000 *Bloqueo 2000*, Ediciones Arumanti chachanaka, La Paz.
- 2005 *Tawa Inti Suyu, 5 siglos de guerra india*. 6ta. Edición, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia,
- 1983 “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’ 1970-1980”, en: René Zavaleta Mercado (editor), *Bolivia Hoy*, Siglo XXI editores, México D.F.
- 2010 *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara quechua 1900-1980*, Cuarta edición, La Mirada Salvaje, La Paz.
- Rocha Monroy, Ramón, et al,
- 2006 *Líderes contemporáneos del movimiento campesino indígena de Bolivia: Jenaro Flores Santos. Líder fundador de la CSUTCB y de resistencia a las dictaduras militares*, CIPCA, La Paz.
- Rodas Morales, Hugo,
- 2010 *Marcelo Quiroga Santa Cruz 1978-1980*, Plural Editores, La Paz.
- Salas, Erick M.,
- 2005 *Análisis al pensamiento de Fausto Reinaga*, Ediciones El Amauta, s. l.e.

Sejas Terrazas, Nicómedes,

2014 *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*, s.e., La Paz.

Shesko, Elizabeth,

2010 “Hijos del inca y de la patria. Representaciones del indígena durante el congreso indigenal de 1945”, Fuentes. *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, La Paz, Año 9, Vol. 4, N° 6.

Tapia Aruni, Eusebio,

2012 *Historia del MITKA y el Katarismo*, ediciones Qhananchawi, Bolivia.

Tapia, Luciano,

1995 *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, s.e., La Paz.

Thompson, Sinclair,

2013 “Un esbozo de una historia del poder y de las transformaciones políticas en el altiplano aymara”. En: *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Posgrado en estudios latinoamericanos-UNAM, La Paz, 2013.

2010 “‘Cuando solo reinasen los indios’: Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos (1740.1781)”. En: *Ya es otro tiempo el presente*, ediciones Mirada Salvaje, La Paz-Bolivia.

Ticona Alejo, Esteban, (comp).

2000 *Organización y liderazgo aymara 1979-1996*, Universidad de la Cordillera, AGRUCO, La Paz, Cochabamba.

2011 *Bolivia en el inicio del Pachakuti: La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*, Editorial AKAL, Madrid.

2013 “Eduardo Leandro Nina Quispe: El emancipador, educador y político aymara”, en: *La Migraña*, N° 7, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- Untoja, Fernando,
2012 *Katarismo. Crítica al indianismo e indigenismo*, s.e., La Paz.
- Uriarte Riqueza, Víctor,
2010 *Movimientos sociales y la sociología q'ara y el populismo q'ara seductor del indio*, Segunda edición, Ediciones Taipi, Alto Pata (El Alto).
- Valcarcel, Luis E.,
1972 *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, Lima.
- Valencia Vega, Alipio,
1948 *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. Editorial Juventud, La Paz.
- Zavaleta, René,
1978 *El poder dual*, Editorial Los Amigos del Libro, Bolivia.

Páginas web

- Ayar Quispe, "Indianismo y anti indianismo", en *Pukara*, N° 34, La Paz, 7 de agosto al 7 de septiembre de 2008, págs. 6, 7: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-34-articulo-del-mes.php
- Boletín N° 10, julio noviembre 2010, Centro Unesco, Asunción. http://www.corredordelasideas.org/unesco/doc/boletin_10.pdf
- Charles C. Mann, *Una Nueva Historia de las Américas antes de Colón*, traducción de Miguel Martínez-Lage y Federico Corriente: <https://es.scribd.com/doc/104519612/Mann-Charles-1491>
- Eduardo Ferreyra, "La declaración fraudulenta del jefe Seattle", en: *Pukara*, Año 4, N° 49, del 15 de enero al 14 de febrero de 2010: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-49.pdf>
- Elizabeth Shesko, Hijos del inca y de la patria. Representaciones del indígena durante el congreso indigenal de 1945.
- Esteban Ticona: Pueblos indígenas y Estado boliviano; La larga historia de conflictos. <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090410.pdf>

Frank Bracho, *Sesquicentenario de Seattle. El gran Profeta Indígena*. Se puede consultar en: <http://www.voltairenet.org/article123524.html>
Historia, Coyuntura y Descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia, Fondo editorial Pukara, La Paz, 2010, p. 28. *Edición electrónica*: <http://www.periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>

Jonathan Marks, “La race, théorie populaire de l’heredité : <http://www.larecherche.fr/savoirs/dossier/race-theorie-populaire-heredite-01-10-1997-88626>

Junta de Valladolid: http://es.wikipedia.org/wiki/Junta_de_Valladolid
Nelzon Gabriel Yapu Machicado, *Análisis lingüístico de los cambios de apellidos aymaras en La Paz*: <http://www.ifeanet.org/temvar/SII-ANT2.pdf>

Pedro Portugal Mollinedo, “La caída de Goni, el último polémico libro del Mallku”, en: *Periódico Pukara*, septiembre, Año 7, N° 85, La Paz, Bolivia, p. 8: <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-85.pdf>

Portugal Joffre, Sergio, INFORME RESUMEN SOBRE LAS VIOLACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS DURANTE LOS GOBIERNOS DE VÍCTOR PAZ ESTENSSORO Y HERNÁN SILES ZUAZO 1952-1964, La Paz, junio de 2001 <http://bolivianismo.blogspot.com/2011/11/informe-resumen-sobre-las-violaciones.html>

Puruchuco-Perú, descubrimiento de restos óseos sobre crónicas de la conquista: <http://www.forosla.com/la-verdad-sobre-la-conquista/>
Santiago David Domínguez-Solera, “Rituales de paso de los cazadores españoles actuales (Estudio Etnoarqueológico)”, en: *Arqueoweb. Revista sobre arqueología en internet*, 9(2), 2008, p. 45.: pendiente-demigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/9-2/santiago.pdf

Soto, César, *Historia del pacto Militar Campesino*, Cochabamba, CERES, 1994. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/ceres/20120830025841/soto.pdf>

Wilhelm Hofmeister y Sascha Bamberger, *Bolivia*, documento electrónico: biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2052/9.pdf

Fuentes

Boletines, revistas, periódicos y agencias de información

- Agencia Boliviana de Información, ABI.
 Amauta. Órgano de la Comunidad India Mundial.
 Boletín Centro UNESCO.
 Boletín Chitakolla, La Paz.
 COPAL. Solidaridad con los pueblos nativos.
 Cuadernos Indios.
 Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos.
 Época.
 Fuentes. Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
 IXIM. Notas indígenas.
 Ofensiva Roja Tupakatarista.
 Periódico Collasuyo, La Paz.
 Periódico El Diario, La Paz.
 Periódico Presencia, La Paz.
 Periódico Pukara, La Paz.
 Periódico Tupak Katari.
 Periódico Última Hora, La Paz.
 Pueblo Indio. Revista del CISA.
 Revista Equis X.
 Revista la Migraña.
 Revista Pachamama.
 Revista Willka.
 Winaymarca. Órgano del MITKA.
 Yanatin. Revista semestral de la Comunidad de Bolivia.

Entrevistas

- Entrevista a Felipe Quispe, el sábado 23 de agosto de 2014.
 Entrevista a Nicolás Calle, miércoles 3 de septiembre de 2014.
 Entrevista a Jaime Apaza, jueves 4 de septiembre de 2014.

Entrevista a Constantino Lima, lunes 8 de septiembre de 2014.

Entrevista a Ramiro Reynaga, lunes 8 de septiembre de 2014.

Entrevista a Teodomiro Rengel, martes 9 de septiembre de 2014.

Entrevista a Moisés Gutiérrez, martes 9 de septiembre de 2014.

Entrevista a Walter Reynaga, jueves 11 de septiembre de 2014.

Entrevista a Teófilo Layme Ajacopa, jueves 11 de septiembre de 2014.

Entrevista a Roberto Tambo, el miércoles 17 de septiembre de 2014.

Documentos

S.f.: Constantino Lima, "Abya-Yala", fotocopia.

S.f.: Alex Goosen. *La indianidad en Bolivia: Una frase hueca*.

Artículo manuscrito.

Agosto de 1971: Carta del Sindicato espontáneo agrario El Palmar Suapi, Alto Beni, dirigida al señor José Sanches C., Comandante del batallón de ingenieros Caranavi, Alto Beni, fotocopia.

Septiembre de 1971: Carta del Tcnl/DIM, José Sánchez Calderón a los señores representantes de las colonias del Alto Beni-Sector Belem y Junta de Vecinos del cantón Belem.

Septiembre de 1971: Comando de Ingeniería del Ejército, Batallón "Gral. Román" 2 de Ing., Caranavi-Bolivia. Comunicado a los colonizadores honestos del Alto Beni (Km. 73).

Febrero de 1972: Wilson Cantoni. Informe sobre las relaciones de los grupos étnicos autóctonos bolivianos con la sociedad nacional, preparado para la División de Ciencias Sociales Aplicadas, Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO. Santiago de Chile, mimeografiado.

Junio de 1972: Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, informe preliminar del Relator Especial, Sr. José R. Martínez Cobo, Consejo Económico y Social, Organismo de las Naciones Unidas.

Julio de 1975: Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, informe presentado por el Relator Especial,

Sr. José R. Martínez Cobo, Comisión de derechos humanos, 28º período de sesiones, ONU.

1977: MINK'A, "Tupac Catari y el Movimiento Indianista de Liberación", Chuquiapu (La Paz). Hoja mimeografiada.

Septiembre 1977: Declaraciones y documentos finales. Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas - 1977, 20-23 septiembre 1977, Ginebra, Suiza

1978: Convocatoria al primer e histórico congreso del Qullasuyu (Bolivia), mimeografiado.

1978: "Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari 'MITKA'", Kollasuyu Marka.

Abril de 1978: "I Congreso Político del Qollasuyu, 24-27 abril de 1978", MITKA, mimeografiado.

Mayo de 1978: "Convocatoria al I Congreso Político Provincial del Movimiento Indio 'Tupak Katari'.", mimeografiado, Santiago de Llalagua.

Junio de 1978: "50 familias racistas invadirán Bolivia", en: *Collasuyo*, Año I, Nº 2, La Paz. Bolivia, MINK'A, mimeografiado.

Julio de 1978: Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, informe presentado por el Relator Especial, Sr. José R. Martínez Cobo, Comisión de derechos humanos, 31º período de sesiones, ONU.

1978: Alejandro Guachalla. Imperio Aymara Kollasuyu, La Paz, Bolivia, mimeografiado.

Julio de 1978: Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, informe presentado por el Relator Especial, Sr. José R. Martínez Cobo, Comisión de derechos humanos, 31º período de sesiones, ONU.

1979: "Primera reunión de Movimientos Indios de América", mimeografiado.

1979: "Delegación de MITKA informa "ENCUENTRO DE NACIONALIDADES QUECHUA Y AYMARA Y MINORÍAS

- NACIONALES”. A máquina de escribir, copia a carbón del original.
- 1979: Convocatoria a la 2da. Convención Nacional MITKA, mimeografiado.
- 1979: Convocatoria al II Congreso Ordinario del Movimiento Indio Tupaj Katari. Fotocopia.
- 1979: Responsabilidad primer del Consejo de Mallkus es cortar de raíz todo contagio de corrupción moral en MITKA...”, copia a carbón de original a máquina.
- 1979 Proclamación del Gobierno de Resistencia Popular de Bolivia, fotocopia.
- Noviembre de 1979: MITKA, POR LA LEALTAD Y DISCIPLINAS MILITANTES”, mimeografiado.
- Noviembre de 1979: Documento: “Al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios con sede en Cuzco 15 de noviembre 1979”, copia a carbón del original escrito en máquina de escribir.
- Noviembre de 1979: Carta de Ramiro Reynaga a Mario. Copia papel carbón, máquina de escribir.
- 1980: Carta a los delegados del Congreso Indio de Cusco “INVOCACIÓN COMUNERA”. Escrita a máquina, copia a carbón.
- 1980: Teoría y práctica de la indianidad, ponencia presentada por Guillermo Carnero Hoke por encargo del Consejo Supremo del MIP”, mimeografiado.
- 1980: ¿Qué es el Movimiento Indio? Autor: Guillermo Carnero Hoke, mimeografiado.
- 1980: Independencia Política clave para la victoria india, documento presentado por Wankar (Ramiro Reynaga Burgoa), mimeografiado.
- 1980: Propuesta hecha por el Coordinador General por Sudamérica del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas: Nilo Cayuqueo, mimeografiado.
- 1980: Conclusiones I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica en Ollantaytambo, 27 de febrero-3 de marzo 1980” Cuzco, Perú. Mimeografiado.
- 1980: Balance de gastos efectuados por el MIP para el Congreso del

Cusco, durante 5 meses hasta la fecha a Solicitud del señor Nilo Cayuqueo del C.M.P.I. Fotocopia.

1980: Reglamento General del Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica.

1980: MITKA y la verdad ante sus opresores en el presente”, mimeografiado.

Enero de 1980: Pronunciamiento del Movimiento Indio Tupac Katari MITKA, fotocopia.

Febrero de 1980: Carta de Jaime Apaza a K̄athe Meentzen, fotocopia.

Marzo de 1980: Movimiento Indio Tupak Katari. Proclamación a la primera magistratura del país, mimeografiado.

Marzo de 1980: I Conferencia cantonal Viacha MITKA, mimeografiado.

Mayo de 1980: Carta de Luciano Tapia a Karsten Soltau, fotocopia.

Agosto 1980: Documento: Informe s.a. del 30 de agosto de 1980, fotocopia.

Noviembre 1980: 1980: Informe de Ramiro Reynaga sobre su gira en Europa como coordinador del CISA, fotocopia.

Diciembre de 1981: Marie Chantal Barre, *Políticas Indigenistas y Reivindicaciones Indias en América Latina 1940-1980*, trabajo para la reunión de expertos sobre el etnodesarrollo y el etnocidio en América Latina de la UNESCO, organizada en colaboración con la FLACSO, San José, Costa Rica, mimeografiado.

Noviembre de 1982: Conclusiones del IX Ampliado campesino de la Provincia Camacho, Federación de Trabajadores Campesinos de la provincia Camacho “Tupja Katari”, mimeografiado.

Noviembre de 1983: MITKA-1 llama a la unidad de indianistas y kataristas, copia carbón máquina de escribir.

Enero de 2011: Apu Mallku Dr. Constantino Lima Chavez= Takir Mamani Larkha, “Una aclaración necesaria respecto a Fausto Reynaga”, El Alto, fotocopia.

2013: Memoria Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos

políticos en Bolivia, Fundación Friedrich Ebert, DyCA PUKARA.
Septiembre de 2014: Marina Ari, *CHITAKOLLA: semillero de indianismo y katarismo*, Ponencia en el I Congreso Multidisciplinario de la Carrera de Historia de la UMSA.

Anexos

ANEXO 1

MANIFIESTO DEL MOVIMIENTO INDIO TUPAK KATARI.

" M I T K A "

El Movimiento Indio Tupak Katari, "MITKA", al plantear su lucha antioccidentalista y anti-colonial-imperialista, lo hace por encima de consideraciones puramente sentimentales y sectaristas; mas bien, lo hace con un examen analítico de toda la problemática nacional, pero, como organización política de esencia y presencia "INDIA", establece definitivamente que, su fuerza de sustentación y gravitación, son las masas autóctonas, el GRAN PUEBLO INDIO, los trabajadores mineros, constructores, fabriles, etc., etc.; quienes estos últimos, conservando su estrato racial indio, socialmente son mestizos como consecuencia de las estructuras y la influencia de la alienante cultura occidental. La clase media, especialmente la empobrecida, ahogada en un medio ambiente sin perspectivas, traducido en el empleado público que desfila en todas las demostraciones de apoyo para todos los gobiernos de diferentes cortes ideológicos, para su propio bien, no tiene otra alternativa que ser aliado de la Revolución India, sin descartarse, que con una toma de conciencia nacional histórica, pueda contribuir a la gran lucha de reivindicación y liberación nacional.

Para un estudio coherente del Pueblo Indio racialmente oprimido y económicamente aplastado, dividimos los estratos sociales por sus particularidades, empezando por aquellos que tienen mayor relación con la realidad histórica, socio-económica y político.

EL INDIO CAMPESINO:

Así pues, el indio, que en sí mismo es la raíz y el tronco histórico de la "nacionalidad boliviana", no obstante, de que la "Constitución Política del Estado" consagra los Derechos Humanos y ciudadanos, en la realidad de los hechos concretos, el indio es un ciudadano sin Estado, con obligaciones concretas, pero sin derechos reales, así lo confirma el hecho de que, mas de 150 años de vida republicana, el indio campesino no tenga el mas mínimo servicio de protección social del Estado. Si al presente se ha promulgado el "seguro social campesino", sin financiamiento integral ni previa consulta y participación efectiva del indio campesino, ello demuestra que se ha inspirado en mezquinos intereses políticos circunstanciales que convierten esa medida en instrumento de vil engaño y explotación, que finalmente, solo será el mantenimiento de una planta burocrática mas, con nombre de seguro social campesino y el embolsamiento ilícito de donaciones e empréstitos internacionales por parte de las jerarcas del gobierno anti indio y de orientación foránea.

El indio, siempre ha sido el gobernado, pero nunca el gobernante; el soldado, el asistente doméstico, pero no el oficial; la base militante de los partidos políticos, pero no los dirigentes; la sumisa grey de las iglesias cristianas, pero no el sacerdote; el ignorante, el atrasado, pero no el técnico o académico; el juzgado, pero no el juez; el permanente tributario y constructor de la riqueza nacional, pero no el hacendista; el patriota anónimo, pero nunca el héroe de las glo

2.-

riss patrias, enumerando mas, tendríamos material para un tratado, pero es menester concretarnos a este enfoque político.

En estas deplorables condiciones, practicamente, el indio ha sido convertido en mendigo y extranjero en su propia patria ancestral; a estas alturas de las "civilizaciones" del siglo XX, la lacerante realidad del indio semi-siervo, sumido a la ignorancia, la miseria y víctima de sañada persecución racial, en su mudo lenguaje es la mas vehemente acusación contra las castas poseedoras del poder económico y político del ayer y del presente, no solamente porque hicieron a un pueblo víctima de su perversión moral y depravación espiritual; sino, que con su actitud racista y para sitaria, originaron una de las principales causas de la frustración nacional, aun en el presente, se lo mantiene sujeto dentro de las formas feudales, ya que desde un punto de vista socio-económico, el indio campesino sigue siendo fuerza de trabajo gratuito de diferentes maneras, aparte de que en las ciudades el indio es cargador, el barrendero, el sirviente doméstico; en el campo no es dueño siquiera del fruto de su trabajo, que le son despojados por toda laya de asaltantes que van desde las aduanas departamentales y municipales hasta el último intermediario de los monopolios de explotación emperados en la muy sañada "iniciativa privada", esta situación, por demas álgida es agravada por la acción gubernamental, que a travez de su policía tan inescrupulosos como los intermediarios, imponen precios arbitrarios, que no tienen relación con los costos de producción, ni con el costo de vida imperante, de esta manera, el indio campesino, no solamente contribuye pagando impuestos directos e indirectos como productor y consumidor, sino mas, subvenciona anónimamente a la economía nacional, al recibir solamente un 30% del valor real de sus productos por término medio.

Para ejemplo tomamos una familia campesina de tres miembros productivos:

Costo de producción anual : EGRESOS.

Semillas de papa y cebada	\$b.	1 700.-	
Herramientas y otros	\$b.	500.-	
1 095 jornales c/j 50.-	\$b.	54 750.-	56 950.- (1)

Renta anual total de tres miembros: INGRESOS.

1 cabeza de vacuno	\$b.	5 000.-	
5 cabezas ovino, c/u \$b. 250.-	\$b.	1 250.-	
10 quintales de papa c/u \$b. 160.-	\$b.	1 600.-	
2 cabezas porcino c/u \$b. 500.-	\$b.	1 000.-	
Venta, chuno, artesanía y otros	\$b.	500.-	9 350.-
Déficit o pérdida anual	\$b.	47 600.-	

Nota (1): No tomamos en cuenta impuestos, transporte, insumos y amortización del capital invertido, depreciaciones.

Así, el indio campesino subvenciona y sostiene la economía nacional, a costa de su propia miseria; mientras la agroindustria burguesa del algodón y el azúcar reciben toda atención y protección del gobierno,

3.-

hasta el extremo de que, el campesino autóctono es eliminado físicamente en Santa Cruz, Beni y Pando por los hacendados ganaderos; es despojado y sumido en una situación de miseria criminal que no le permite mejorar y ampliar su producción.

Gracias a este sistema feudal esclavista y al tren de endeudamiento del Estado, los gobiernos reaccionarios pueden apuntalar la economía nacional, en momentos de crisis del capitalismo internacional y permitir en tiempos normales; acentuar la explotación del pueblo y el saqueo de las riquezas naturales con bajísimos costos para los parasitarios y foráneos "burguesía nacional" y el colonial imperialismo yanqui en particular.

Si tenemos en cuenta que el "hermano campesino", no recibe ninguna clase de bonos, prestaciones familiares, sin aguinaldo alguno y con una renta anual de \$b. 3 115.00 para afrontar las necesidades de alimentación, vestuario y educación de los hijos; su situación es sencillamente dramática, inhumana, en comparación con el funcionario de gobierno subalterno, que en solo un mes puede ganar \$b. 20 000.00 más o menos. Esta relación explica la miseria e ignorancia en que está sumido el pueblo indio, como también la prostración y dependencia del país.

Sin duda, los ultra conservadores dirán que hacemos libelo, los adictos a las fórmulas metafísicas concluirán que el mundo siempre fue así, algunos Generales ofrecerán que el supuesto "pacto militar campesino" es la solución; nosotros nos concretamos a demostrar hechos consumados y a plantearnos un camino de reivindicación.

En la realidad del presente en que vivimos, especialmente en los últimos siete años y mas de dictadura militar Benzer-Pereda, inmediatamente que el Gral. Benzer, se instala en el defacto gobierno de la Nación, bajo la Ley de Servicio Obligatorio, se recluta en forma extra oficial y violenta a campesinos del altiplano pascense, orureño, potosino, y campesinos de los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija, para trasladarlos a Santa Cruz, no para cumplir el específico y sagrado deber de servir a la Patria, sino, para cosechar el algodón de la nueva casta de la burguesía agraria de Santa Cruz, en condiciones tan lamentables de alojamiento, alimentación y trato, que sobrecojidos hace recordar a los mit'ayos de Potosí, en el coloniaje español, que finalmente ni siquiera reciben la libreta de servicio militar. Hecho que solo se tradujo en la explotación del "hermano campesino", con la participación directa de los militares predicados. - res del pacto militar-campesino, por otro lado, mediante el favoritismo político se desalojan a campesinos y se invalidan títulos ejecutoriales de Reforma Agraria, a simple requerimiento policial o subprefectural.

Extremos que fue de conocimiento repetido de Victor Paz Estensso, promulgador de la Ley de Reforma Agraria y entonces prominente jerarca de la "Trinidad política" del frente Nacionalista, en su claudicante oportunismo solo puede recordar paciencia, porque éramos hermanos nacionalistas; ELLOS fueron hermanos en el oportunismo y la desvergüenza política, hermanos en la traición al pueblo y a los intereses de la Patria; como si esto fuera poco, se consuma la MASACRE CAMPE-SINA DE TOLATA, con todo el despliegue brutal del aparato militar.

4.-

Los coordinadores militares se encargan de ocultar y silenciar la verdad de ese macabro genocidio, mediante la persecución y encarcelamiento de los dirigentes que no vendieron su conciencia y la instrumentación de la ahora mercenaria Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

"El Gobierno de las Fuerzas Armadas" y único usufructuario del pacto militar-campesino, reúne un ampliado nacional campesino y bajo la vigilancia de guardia armada, presenta un informe, que entre otras cosas, sostiene "no haber matado ningún campesino, sino solamente a tres comunistas".

En la verdad de hechos reales, los más de doscientos cadáveres indios de aquella masacre, fueron recogidos como leños en las volquetas militares y enterrados en fosas comunes. Las huellas de tamaño genocidio, necesariamente tenía que ser limpiado y borrado por los sanguinarios discípulos del Hitlerismo Nazi-facista, quedando como epílogo, que las fuerzas armadas de hoy, sobre la sangre campesina de Tolata, han añadido la de Ceripata, mancha con que la mancillaron los Generales de Tolata y que difícilmente podrán limpiar su estandarte.

Ante la horfandad de apoyo popular, los estrategas de Tolata, instrumentan la explotación de un pacto inexistente, mientras los sectores asalarados fueron mantenidos en receso sindical, con dineros del pueblo y la subversión del colonial imperialismo, se instrumentaron congresos campesinos para dar aparente validez al pacto militar-campesino, a través de mercenarios, que han vendido su conciencia y de hecho suplantan al campesinado, apoyados por el fusil homicida de las fuerzas armadas.

El ficticio pacto se traduce en una nueva forma de chantaje y explotación política del indio campesino. Con este instrumento, los gobiernos Banzer-Peredax solo comparables al melgarejismo, han encubierto todos sus desaciertos políticos y métodos brutales, como la devaluación de la moneda, subida o elevación de los precios de artículos de primera necesidad (que desemboca en la Masacre de Tolata), la encarcelación, persecución y tortura de los verdaderos dirigentes representativos, la imposición de zonas militares en el campo y los centros mineros, la improvisación de la traición de Charaña, el desastroso endeudamiento del Estado, el fraude electoral planificado, el autogolpe de Estado desde los cuarteles de Santa Cruz, los sucesos de Ceripata, el servilismo a los intereses de la antipatria y la aplicación indiscriminada del calificativo de comunistas como burda justificación olvidando que para el indio humanista y comunitario, le son extraños y desconfortables la interpretación dogmática del marxismo como también la ideología del imperialismo colonial yanqui, esta última, guía foránea del actual régimen militar.

Este enfoque no podría quedar completo, sino no señalaríamos otra clase de masacre, que por sus características y alcance, es verdaderamente alarmante, nos referimos a la esterilización de la mujer india, mediante diversas formas anticonceptivas; últimamente instituciones religiosas y la prensa internacional, han denunciado la constatación de anti-conceptivos en los alimentos de ayuda extranjera, campañas del control de natalidad, etc., ante esta denuncia el gobierno anti-

5.-

indio ha restado impotencia y concluye con el silencio culpable.

El Movimiento Indio Tupak Katari, denuncia a los gobiernos Banzer-Pereda, como servil instrumento de los designios del imperialismo capitalista euro-yanki, en un hecho de exterminio racial, que en sí no es solamente un diabólico plan de exterminio de la raza autóctona, sino, la liquidación de todo un pueblo y una Nación, cuya complementación y corroboración, es el plan de inmigración blanca racista desde África del Sur, Namibia, Rhodesia y finalmente del Salvador, fincado por Alemania Federal y otros países europeos relacionados a través del Comité Intergubernamental para las Migraciones Europeas, CIME.

Cabe hacer notar, que si se traspasa el país, inmigrantes extranjeros que objeto tiene los planes de control de la natalidad? Por otra parte, antes que traer gente extranjera, que no siente ningún amor por esta patria morena, por qué no se facilita el retorno de los miles de bolivianos que viven en el extranjero?

Hemos expuesto hechos resumidos e incompletos, pero incontrastables que invitan a un examen de conciencia y a un análisis crítico que debe traducirse en compromiso, mientras tanto, nosotros, el Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA, planteamos una interrogante y una respuesta, frente a una realidad que se siente, se la palpa y se lo ve, en su mudo lenguaje de hambre y miseria, de niños indios abandonados a la vera de los caminos de suplica de linces, frente al absurdo de ser un pueblo dueño de ingentes riquezas naturales y vivir en permanente hambre, miseria, opresión y despojo secular. QUE ALTERNATIVA LE QUEDA AL INDIO CAMPESINO EN PARTICULAR Y AL PUEBLO TRABAJADOR EN GENERAL?

El Movimiento Indio Tupak Katari, intransigentemente plantea, como única alternativa para la liberación de la dominación, del colonial imperialismo yanki y sus sirvientes incondicionales, LA GUERRA DE REIVINDICACION TOTAL.

Sector de los trabajadores Mineros:

El trabajador minero, importante factor de la economía colonial y republicana, por un trágico y cruel destino recoge las infamantes cadenas del mit'ara de las minas de Potosí, y las hace suyas por la bestial y traidora imposición de las castas dominantes y sus amos.

En la realidad neocolonial del presente, periódicamente es masacrado por los gendarmes incondicionales de la antipatria, a través de generaciones con voz entrecortada por la silicosis clamorosa justicia, de sus heridas emana su sangre generosa que da brillo a las divisas que los verdugo despilfarian y lo saquean, mientras el minero, sigue distraído su hambre con la coca, la Nacionalización de las minas que rubrica con su sangre, para ser traicionado por quienes, asesinaron el ideal del pueblo, enriquecen mas su experiencia.

Gracias a su propio altruismo generado por sus sufrimientos, hoy, se define como una de las vanguardias de conciencia racional, que en día no lejano, conjuncionará en pensamiento y acción con el indio campesino

no y otras ramas del histórico ser nacional. Realizará la VERDADERA REVOLUCION que en base a nuestros valores morales ancestrales instaura el Estado Socialista, Humanista y Comunitario del Kollacuyo, la vigencia de una sociedad nacional, sin discriminaciones raciales ni económico-sociales.

A más de 25 años de la Nacionalización de las minas nos planteamos la interrogante. A quiénes ha beneficiado la nacionalización de las minas? Qué frutos ha dado la Reforma Agraria? Hecho el balance, el saldo solo se traduce en otra frustración nacional para el pueblo; las minas siguen beneficiando a los barones del estanco a través de indemnizaciones serviles y claudicantes, y por ende al capitalismo internacional.

Los frutos de la Reforma Agraria, solo es la demagogia, el campesino autóctono sigue viviendo marginado y aplastado, solo se ha aprovechado de ella la nueva casta de la burguesía agraria. La reforma Agraria, no ha aportado ninguna tecnología ni apoyo económico financiero planificado y racional para impulsar la industria agropecuaria nacional.

A partir de la contrarrevolución restauradora de Barrientos, el imperialismo yanqui libre las puertas de la Nación, para la explotación, el saqueo y el exterminio mediante la instauración de regimenes que cumplen cabalmente sus designios, cuya corroboración son, las reducciones impositivas, la libre inversión de capitales, la fuga de divisas, los créditos de rehabilitación condicionada, las relaciones inequivalentes en el intercambio comercial, el mantenimiento de salarios de hambre y la planificación de dominación a todo nivel, que finalmente pone bajo su control absoluto toda la vida económica y política de la Nación.

En estas condiciones, la nacionalización de las minas, se traduce en un grosero fraude político que esteriliza el futuro del pueblo y de una Nación.

La COMIBOL, en la realidad objetiva, queda reducido a un feudo, ambaicionado por todos los oligarcas de turno en el gobierno. El manejo financiero de la Comibol, ha sido un incógnito premeditado para encubrir el uso arbitrario y desviaciones de sus fondos. Consecutivamente, en el gobierno de Banzer, la opresión del trabajador minero revase toda forma precedente, a tal punto, que los centros mineros prácticamente son campos de concentración, regidos por el terror organizado y la cortina de la metralla asesina, de esta suerte al trabajador minero y su inocente familia se le niega el derecho de pedir un aumento de pan, sino mas, se atropella y conculca sus derechos humanos y ciudadanos inherentes.

Por una cruel ironía, las Fuerzas Armadas, depositarias de la soberanía nacional y los altos intereses de la patria, en la realidad de los hechos, invariablemente oprime y masacra periódicamente a los diferentes sectores del pueblo, en última instancia se define en su triste papel de gendarmes de la anti-patria.

Sector fabril y obreros asalariados:

El trabajador fabril, en la actualidad, es un sector que defiende su medio de trabajo, vale decir, su medio de vida, como otros sectores, teniendo que llegar incluso, a actuar como gestor promotor de la rehabilitación de la industria manufacturera, con el objeto de no perder sus fuentes de trabajo. No obstante esta actitud conciliadora para el beneficio de los patrones, cuando estos afrontan crisis financieras, tanto por la incidencia del contrabando como por su rapacidad e ineptitud industrial.

A pesar de esta actitud humillante, tampoco ha sido raro que las fuerzas de represión Benzer-Perediana intervengan en los conflictos laborales con una exhibición de poderío militar, que van desde los carros de asaltos y tanques, hasta los perros amaestrados, pero lo que mas ha remachado la resignada explotación del fabril y los aplaga en sus aspiraciones, bajo el gobierno de Benzer, ha sido la suplantación de sus verdaderos dirigentes, por los llamados coordinadores, que instrumentaron en todos los sectores laborales, quiénes en su actitud servil, ya sea por falta de valor civil o por intereses a las migajas del gobierno militar, traicionaron a su clase y a su propia realidad, que se traduce en inseguridad, cesantía en masa como forma de masacre blanca, bajos salarios que no tienen relación con el costo de vida, dominación cuartelaria y conculcación de todo derecho.

En el momento actual, si bien el gobierno militar de Pereda, adopta una aparente actitud de respeto por las masas trabajadoras y declara la vigencia de la Constitución Política del Estado, esto, no debe hacernos olvidar su naturaleza, que en cualquier momento que las circunstancias económicas y políticas se impongan, puede quitarse su careta y mostrarse tal cual es; en razón de estas consideraciones, se hace necesario que el pueblo trabajador esté prevenido y sepa adoptar las medidas que mejor aconseje sus intereses.

Por el lado patronal, se conserva una economía financiera fragmentada y débil, inequias en desuso en su mayor parte, dependencia de materias primas importadas, producción ínfima en cantidad y calidad, sin perspectivas de competencia con los productos importados y con menos posibilidades de competencia en el mercado internacional. Por supuesto que los créditos de rehabilitación van a engrosar sus cuentas bancarias en el exterior.

Este esueto e incompleto resumen nos da una idea de la capacidad financiera e industrial de la llamada "burguesía nacional", y por, las características determinantes de la dinámica de este sector fabril, planteado por las circunstancias políticas especiales en que vivimos, o sea, la realidad neo-colonial obrera, mantenida y profundizada por la oligarquía militar y sus amos imperialistas.

El obrero constructor:

Otro sector que no podemos dejar de lado, por su importancia en una rama de la actividad económica y por su gran número dentro de la población laboral.

La mayor parte no tiene organización ni servicio de protección social no reciben aguinaldo ni bonos, con excepción de los que trabajan para las grandes empresas. El valor de su fuerza de trabajo, es decir, su salario, tiene relación íntima con la demanda y oferta de mano de obra, sufriendo despidos en masas, formando legiones de desocupados. El peón tiene salario tan bajo que lo ha habituado a hacer su almuerzo con un pan y una botella de coca-cola, gozan de una situación más aceptable los maestros mayores y destajistas. El obrero constructor, conservando su conciencia y sentimiento de raza y cultura, en las ciudades, especialmente en La Paz, es el prototipo del proletariado de la sociedad capitalista en una realidad neo-colonial; su situación flotante entre el campo y la ciudad y viceversa, el trato discriminatorio que recibe en la ciudad contribuye a retardar su colonización cultural, manteniéndose entre sus valores ancestrales y la influencia de la alienante cultura occidental.

Clase media:

La clase media, conformada por dos ramas, la pudiente y la empobrecida, en lo social se consideran dominantes, en lo político es variable, a pesar de que es la principal víctima de la colonización cultural de occidente.

Es instrumento alienante de la misma, irradiando su desnaturalización a todos los estratos sociales que conforma el pueblo, mantiene sus prejuicios y actitud racista que caracteriza a la burguesía, de esta manera se identifica con la casta reaccionaria y dominante; sin embargo, puede aportar valiosos elementos humanos a la gran gesta de reivindicación del pueblo.

La clase media, que conforman las plantas burocráticas de la administración pública, se encuentran en una situación de crisis moral, como consecuencia de los vicios y la política irresponsable de los gobernantes de los gobiernos corruptos. En la actualidad la justicia es una mercancía de finidos desalmados; la policía y las aduanas, son la delincuencia institucionalizada; toda repartición de la administración pública, se ha convertido en un cubil de cohesión y chantaje, resultado lógico, si se tiene en cuenta que los grandes crímenes y negociadosse han planificado en el Palacio de Gobierno.

Magisterio urbano y rural:

Los programas y planes de la educación boliviana, no solamente adolecen de un atraso pedagógico, sino más, sirve y es utilizado para una dominación integral del pueblo, mediante una aculturación sistemática, la aceptación de un sistema económico-social foráneo, el sometimiento a estructuras políticas y jurídico militares de occidente, agravado por una refinada discriminación racial, impuesto a la niñez y juventudes indies del Kollasuyo, en la encrucijada histórica, de ser libres o esclavos, toca al esforzado maestro, que vive y comparte los sufrimientos del pueblo, ser el apóstol de una nueva conciencia nacional, especialmente el maestro rural, en su humilde condición y situación, está en sus manos el hacer lo que los doctores y los generales no han hecho hasta ahora.

Fuerzas Armadas:

La institución armada, al igual que el pueblo, arrastre ante la historia su pesada cruz de dominación imperialista, a lo largo de su existencia no puede producir una estrategia militar de los quilates de Andrés de Santa Cruz, no puede ofrecer como ejemplo uno solo siquiera de la talla de Eduardo Abaroa, uno solo que hubiera recogido la charretera en el campo de batalla con la constancia y heroísmo de un corneta MAMANI.

Las Academias militares solo han producido generales de San Juan, Tolata, reaccionarios oligarcas militares, en función de servilismo incondicional y alienación foránea. Hora a querido ser ejército de Napoleón, hora ejército prusiano y finalmente ejército ranger yanqui, pero, nunca ejército nacional en su pensamiento y acción.

El medio ambiente desnaturalizado de la casta dominante de donde procede la mayoría de la "oficialidad", la estrategia interesada de los asesores extranjeros, la actitud de las oligarquias que la mantuvieron y corrompieron, ha hecho que el ejército nacional se transforme en gendarme incondicional de los "intereses de la anti-patria" y del colonialismo imperialista.

El oficial, cualquiera sea su jerarquía, en la actualidad, a perdido el sentido de honor militar y dignidad humana, descendiendo a la condición de mercenarios, que sólo buscan el ascenso fácil, las prebendas del poder o el asalto a la hacienda fiscal: tanto la oficialidad como la tropa, en acción mecánica y alienada, periódicamente son convertidos en asesinos de sus propios hermanos (Masacre de San Juan y Tolata), ante la vergüenza y resentimiento del pueblo; por otro lado, el júbilo de las fuerzas imperialistas y sus sirvientes.

Hoy con su record de asonadas y cuartelazos demuestra ser el principal agente perturbador de la vida nacional. Cada régimen militar ha carecido de un objetivo político concreto y consiguiente que en los hechos se justifique ante la historia y el pueblo. Ante la experiencia de regimenes militares obsoletos, dentro de la lucha de reivindicación nacional, cabe al pueblo INDIO liberar y rescatar prioritariamente a la Institución Armada, ya que es principal víctima e instrumento de dominación imperialista y discriminación, cuyo ejemplo es la victimación de un grupo de conscriptos indios en el centro minero de Catavi; reorientar al oficial que le corresponde en la conciencia del pueblo y el todo de nuestra bendita Pachamama, dándole nuevas formas estructurales y un depurado espíritu de patriotismo, honor militar, constancia y subordinación ante la augusta soberanía del pueblo, su único señor.

Régimen militar de los generales Benzer- Pereda:

Al hacer un balance de la gestión gubernamental del régimen dictatorial de las fuerzas armadas, precedida por los generales Benzer y Pereda, concluimos en las siguientes consideraciones:

10.-

- a. El alzamiento militar del 21 de agosto de 1971, con toda evidencia fue preparado por el imperialismo yanqui y la burguesía oligárquica, como instrumento de la contrarrevolución mas ultra-reaccionaria de los últimos tiempos, caracterizado por su hegemonía nazi-facista.
- b. Una vez en el gobierno, carente de un programa político popular que lo justifique ante el pueblo, improvisa una política de corte facista, sirviéndose del oportunismo servil de las fracciones políticas del MNR pazestenssorista y FSR Gutierrista.
- c. En política internacional, igualmente improvisa, el "abrazo de Chacraña", explotando un sentido muy arraigado en el pueblo, cual es la reivindicación marítima, una política tan inconsecuente con la historia, los intereses y dignidad nacional, traducido finalmente en una política intrascendente y traidora, por simple identificación con un régimen igualmente totalitario y criminal.
- d. Implantación de un régimen de terror organizado, como norma de gobierno con evidente desquiciamiento de la Constitución Política del Estado, mediante la conculcación de los derechos humanos y ciudadanos, la violación de los intereses y soberanía nacional, utilizando a la institución armada, como instrumento de opresión y explotación del pueblo trabajador, y el saqueo de las riquezas nacionales con abandono de su misión específica en las fronteras.
- e. Implantación de un orden económico-social y político, que cumple los designios del imperialismo capitalista y las fuerzas reaccionarias de la burguesía parasitaria, cuya máxima expresión está contenida en la nueva ley de inversión del capital extranjero.
- f. Práctica de métodos brutales que reactualiza el melgarejismo aoldeseco e imita al musolenismo-hitleriano como norma y razón de prácticas políticas, cuya corroboración consumada son la Masacre de Tolata, transformación de los centros mineros en campos de concentración con características esclavistas, complicidad con hechos de exterminio racial (esterilización de la mujer india), complementado con el establecimiento de colonos blancos racistas de Rho desía, crímenes políticos de todo género que sucesivamente se desgloran en el fraude electoral, el autogolpe de Estado y el genocidio de Coripata.
- g. Políticas económicas irresponsable, que hunde al país en un tren de endeudamiento que remacha la vida nacional a la dominación imperialista, cuya consecuencia a corto plazo será una crisis económica-social y político incontenible.
- h. Instrumentación del pacto militar-campesino, como recurso de continuidad en el poder que se traduce en un insulto, humillación y vejámenes contra el pueblo indio de aimaras, kechuas, y tupiguaranies del Kollasuyo, con métodos similares al repartimiento de los indios en la colonia española regidos por la cruz y la espada.

11.-

Democratización del País ?

El Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA con sobrada experiencia ya repudia la grotesca comedia democratizadora del gobierno militar de Pereda, que mansamente como su antecesor, prepara un chantaje político para constitucionalizar la dictadura militar con sucesión de tipo totalitario.

Consideramos que un proceso verdaderamente democrático en la constitución de los poderes del Estado, exige imperiosamente, fuera de todo subterfugio, la vigencia real de la Constitución Política del Estado, el levantamiento de zonas militares, libertad y garantías plenas para el ejercicio de los derechos ciudadanos, inmediato señalamiento de fecha para la realización de nuevas elecciones y el retiro de los militares a los cuarteles. De no cumplirse estos requisitos, será evidente desde ya, el chantaje político consumado por una oligarquía reaccionaria de las Fuerzas Armadas.

La instrumentación de comunicados y proclamas oficialistas, viciadas de corrupción, el oportunismo y los mezquinos intereses de los Pizarros y Almagros blanco-mestizos del presente, no conducirá a nada positivo, ya que los gobiernos pseudo-nacionalistas de todo cuño, han colocado al país, en una situación en que la justicia, es mercancía de desalmados finiquitos; la policía y los aduanas, es la delincuencia institucionalizada, donde el gran criminal, es honrado y el ladrón refinado es condecorado, la administración pública, aparte de su ineficiencia por la corrupción establecida, donde los grandes negociados y los mas viles crímenes de lesa humanidad y lesa patria, siempre se han planificado en el Palacio de Gobierno, con aval de las Fuerzas Armadas, en nombre de los intereses del pueblo, de la Patria y del nacionalismo de los judas.

El Movimiento Indio Tupak Katari, frente a una sociedad desnaturalizada, racista y opresora; frente a una oligarquía militar de la "antipatria"; frente al occidentalismo y el imperialismo capitalista; D E C L A R A su posición de intransigencia hasta VENCER O MORIR !

M E N S A J EMENSAJE DE AIMARAS, KECHUAS Y TUPIGUARANIS DEL KOLLASUYO.

Pueblo del Kollasuyo (Bolivia), hermanos trabajadores del campo, de las minas y de las ciudades; juventudes, hermanos aimaras, kechuas y tupiguaranis de las selvas tropicales del gran Tawantinsuyo, ante un presente sin futuro; frente a la dominación del colonial-imperialismo, el MOVIMIENTO INDIO TUPAK KATARI, sostiene:

Que, la reivindicación racial(cultural) y socio-económica, son banderas de lucha, que necesariamente se complementan y forman el instrumento objetivo de liberación y reivindicación nacional .

Que, la simple reivindicación de clase, como lo sostienen los dogmáticos repetidores del Marxismo, debilita nuestra lucha y la encierra a esquemas foráneos, que pueden ser aplicables a otras realida-

des, pero no en el Kollasuyo, demostrando un desconocimiento de las verdaderas contradicciones existentes en nuestra tierra oprimida y oprimida.

Que, la lucha de reivindicación nacional, en base a la reivindicación racial y socio-económica, dinamizada por una toma de conciencia de identidad nacional e histórica, de su realidad neo-colonial, de sus valores ancestrales y milenaria, llevará al pueblo al triunfo sobre las fuerzas colonialistas reaccionarias y facistas, formadas por las oligarquías civiles y militares, mas sus amos imperialistas foráneos.

Que, las inmensas reservas humanas del pueblo indio y la potencial disponibilidad de riquezas naturales, una vez liberados, se convertirán en el factor determinante de la real independencia económica, social y política de nuestra Pacha Mama.

Que, por sobre el sectarismo ideológico y el dogmatismo paralizante, constituirá el verdadero comunitarismo humanista del pueblo al poncho y lluch'u, el socialismo ancestral.

El Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA, plantea en su esquema de gobierno, que el arranque y separte de la verdadera reivindicación nacional, será una profunda Revolución Agraria; paralelo a una Revolución Cultural que liquide toda forma de discriminación racial y socio-económica, como fundamento de unidad moral y material del pueblo Kollasuyo, cuya consecuencia y secuencia deberá ser un instrumento práctico de liberación de la dominación imperialista, expresión consciente de un nacionalismo, basado en nuestros valores ancestrales, su cultura y el reencontro con su historia.

Hermanos indios del Kollasuyo (Bolivia): NO TENGAMOS MIEDO A LA LIBERTAD, PORQUE NUESTRA VOLUNTAD ES LIBERARNOS DE PIE Y NO DE RODILLAS, COMO HOMBRES Y PUEBLO DEL Kollasuyo, NO TENEMOS NADA QUE PERDER, pero sí, UNA PATRIA Y UN FUTURO QUE GANAR !!

! VENCER O MORIR !

MOVIMIENTO INDIO TUPAK KATARI

" M I T K A "

Kollasuyo Marca, 1970.

DECLARACION DE PRINCIPIOS DEL

MOVIMIENTO INDIO TUPAK KATARI " M I T K A "

El Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA, denuncia ante la faz del mundo y para conocimiento de todos los sectores del pueblo, corrientes ideológicas políticas de derecha y de izquierda, de nuestra tierra morena, que el INDIO no es simplemente una "clase social" dentro de la realidad histórica.

No ! El Indio como masa popular es la raíz y tronco histórico de la nacionalidad boliviana, es una historia milenaria ocultada por occidente, una cultura humanista y comunitaria silenciada, un pueblo truncado en su realización humana, una gran Nación disgregada, un derecho nacional conculcado por la opresión racial. Una raza, que con orgullo puede mostrar la misteriosa grandeza de Tiwanaku y el glorioso esplendor del Kuku Inkásiku; frente al letrocínio, la depravación, el saqueo secular de las hordas blanco-gringas de occidente.

El Indio por encima de simples denominaciones sociales es el Kollasuyo y el Tawantinsuyo históricamente irreversibles.

El Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA en reafirmación de sus principios declara que enarbola la sagrada WIPHALA de Tupak Katari, como blasón de derecho nacional del pueblo indio del Kollasuyo, como estandarte de justicia, paz y libertad; pero también, como bandera de guerra hasta vencer o morir.

Principios fundamentales:

1. LA PERSONA HUMANA, SEA CUAL FUERE SU RAZA Y CONDICION, ES LO PRIMERO Y FUNDAMENTAL DENTRO LA CREACION DE LA NATURALEZA.
2. LA SOCIEDAD HUMANISTA Y COMUNITARIA, ES LA RAZON DEL INDIVIDUO Y EL ESTADO.
3. EL DERECHO A LA VIDA, LA LIBERTAD, LA JUSTICIA, EL TRABAJO, LA FELICIDAD, SON ATRIBUTOS INALIENABLES Y SAGRADOS DE LA PERSONA.
4. EL AMA SUA, AMA LLULLA, AMA KELLA, SON PRINCIPIOS MORALES FILOSOFICOS DE ORGANIZACION SOCIAL Y PERFECCION HUMANA.

ANEXO 2

Periódico *Presencia*, La Paz 23 de mayo de 1978

TRIBUNA POLÍTICA

EXPONE: MOVIMIENTO INDIO TUPAJ KATARI-MITKA

El Movimiento Indio Tupak Katari se fundó porque, a lo largo de la vida republicana, no ha habido un ente político que expresara y representara los intereses y anhelos de las nacionalidades nativas.

Desde nuestro punto de vista la República de Bolivia es una prolongación de la Colonia Española con otro ropaje jurídico-político-administrativo que escamoteó la victoria de la guerra de la Independencia. Los realistas de ayer se convirtieron en los republicanos de ayer y sentaron las bases de una explotación y opresión más despiadada y sin los frenos de la Corona Española. Los caudillos políticos civiles y militares, letrados o iletrados y los partidos que les suceden en el ejercicio del poder son la sombra y proyección de la imagen de Pizarro y Almagro que impulsados por la misma ambición y codicia fueron ensangrentando nuestro territorio. Las ideologías enarboladas no era otra cosa que velos mentales e ideaciones que cubrían y encubrían la misma pasión y motivación. El cristianismo, el liberalismo, el nacionalismo y todo otro ismo fueron palabras sistematizadas que han apuntalado el feudalismo como expresión republicana del Repartimiento y las Encomiendas coloniales.

En realidad nuestro Movimiento constituye la institucionalización política moderna de un movimiento antiguo iniciado desde el asesinato del Inca Atahualpa. La rebelión y la resistencia continuó y continúa desde entonces para liberar a los pueblos de las naciones subyugadas porque se les arrebató su independencia y soberanía. A

lo largo del tiempo y a lo ancho de nuestro territorio se han librado numerosas más batallas de una guerra inconclusa en la que se ofrendan cientos de miles de vidas de seres humanos. Al influjo y con el impulso de esa lucha fue posible la independencia de Bolivia porque si en 1.780 no se daba la sublevación de Tupaj Katari, no habría estallado la guerra de la independencia en 1.809 y, en consecuencia, no habría habido un 6 de agosto de 1.825. Pero la nueva república se estructuró con representantes que carecían de representatividad o que sólo representaban a una casta o población minoritaria dispuesta a usufructuar la victoria de la guerra. Ellos constitucionalizaron su etnocentrismo y racismo erigiendo la cultura hispana como la cultura oficial del Estado Boliviano. Así impusieron la dictadura cultural y la tiranía lingüística que sumió en el silencio y acalló brutalmente al 80 % de la población total. Esto determinó un estatus político-administrativo que facilitó la opresión política, el marginamiento social, y la explotación económica de las nacionalidades nativas mayoritarias, pero poseedoras de otra cultura y de diferentes idiomas.

NACIONALISMO Y COLONIAJE

Esta estructura racista y alienante del Estado boliviano ha generado con el tiempo una ciudadanía enferma de racismo, clasismo, regionalismo, partidismo y caudillismo. Estos rasgos caracterológicos, temperamentales y actitudinales del boliviano medio, han hecho imposible una sociedad solidaria, fraternal y comunitaria, unida y fuerte. Por eso Bolivia no pudo ni puede resistir los embates bélicos, ideológicos y económicos que le han causado el cercenamiento, el enclaustramiento, la frustración y la miseria. Esa misma estructura constitucional recorrió el telón de un escenario político donde se mueven las caretas ideológicas de los mismos personajes que ofrecen espectáculos tragicómicos. Se los ha escuchado y aun se los escucha hablar de

‘democracia’ como a los filósofos griegos se los escuchaba perorar de democracia en medio de una masa de esclavos.

Dentro de ese marco general ha surgido también el nacionalismo que para nosotros constituye una expresión más de colonialismo. El colonialismo latinoamericano que coloniza a Indoamérica. Ayer en la Argentina hoy en el Brasil, Latinoamérica con tecnología norteamericana oprime y suprime a Indoamérica. Ahora, a la hora nona, cuando Latinoamérica se siente discriminada y oprimida, cínicamente le propone alianza y le pide ayuda a Indoamérica para luchar contra el imperialismo yanqui. Nosotros estamos de acuerdo con la liberación nacional, pero vemos que un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre.

Indoamérica está bajo doble opresión, el colonialismo latinoamericano interno y el imperialismo norteamericano externo.

El nacionalismo boliviano es la manifestación local del nacionalismo latinoamericano. Constituye pura ideología porque no hay tal Nación boliviana. Esta es una ficción y una aspiración que las elites opresoras tratan de forjar mediante la integración nacional basada en la desintegración de las naciones nativas. Este nacionalismo desnacionalizante ha montado altares cívicos con símbolos, emblemas y héroes con el fin de forjar una mística histórica que más parece una mistificación histórica que oculta la brutal realidad del lento genocidio físico y cultural de las naciones nativas. Este nacionalismo de moda es la forma almibarada de políticas etnocidas bien financiadas con el Presupuesto Nacional so pretexto de desarrollo económico, progreso, civilización, etc., con el cautivante pretexto de culturización se implementan planes de aculturación masiva con el consiguiente resultado de despersonalización cultural y disolución de la consciencia colectiva histórica. Pero para Bolivia esto resulta suicida porque está visto que pueblos despersonalizados y aculturados no pueden constituir naciones dignas, integradas psicológicamente y robustas económicamente.

El nacionalismo colonialista es el común denominador de partidos de larga y corta trayectoria. En consecuencia, todos adolecen de estas limitaciones y condicionamientos mentales que maravillan a propios y extraños por la admirable contradicción entre postulados y resultados.

Después de cuatro siglos de nacionalismo en el poder, todavía no estamos muy seguros a qué nacionalismo se refiere ese nacionalismo porque lo único que prospera y disfruta en el sistema son las colonias extranjeras.

ASPECTOS DOCTRINALES

Adecuándose a la limitación de espacio diremos que el Movimiento Indio Tupaj Katari tiene el indianismo como base ideológica. El indianismo es una ideología constituida por el aporte de centenares de científicos de toda nacionalidad que desde diferentes ramas del saber y a través de sus investigaciones han aportado al esclarecimiento de la realidad humana e histórica. En efecto, la arqueología, la antropología, la psicología social, la lingüística, la historiografía, etc., han estudiado este continente y, al hacerlo, han desenterrado templos, palacios, desentrañando misterios, interpretando acontecimientos y así han hecho aflorar una conciencia histórica y un pensamiento milenario que ahora tratamos de restaurar con criterio práctico y visión futurista. Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo como confundir arte con comercialización del arte.

Hay un aspecto especial del indianismo. No es sólo un pensamiento sino también un sentimiento y hasta un instinto.

Se parece a la diablada. No se enseña en los colegios ni en las academias ni en las universidades. Emergió en las entrañas de la tierra y se expresó a través de un pueblo soterrado. Sin embargo, es una manifestación coreográfica que atrae la admiración por su vita-

lidad y originalidad. Las elites intelectuales y sociales de Bolivia no saben bailararlo pero el pueblo sí. Así al indianismo, las elites no la aprecian, pero las naciones nativas lo expresan con su silencio.

Filosóficamente, el indianismo está más allá del materialismo y del espiritualismo porque de acuerdo al pensamiento americano tradicional, materia y espíritu son la expresión de una misma y única realidad. No rechazamos el pensamiento ni la conceptualización, pero afirmamos más la vida. La vida en comunión con la naturaleza como forma de civilización y cultura. En nuestra cultura no hay libros, (Biblia, Corán, Vedas, Capital), no hay letra porque lo importante es la vida.

El único libro es la creación donde están escritos el pensamiento y la vida del creador.

La sociología política del indianismo afirma y sostiene que la lucha de clases no es el único motor de la historia. Para nuestra historia concreta, primero está la lucha de naciones: las oprimidas contra las opresoras. Nosotros no reclamamos solamente mayor bienestar económico. Nos interesa fundamentalmente la reconquista de nuestra soberanía política usurpada a la que como naciones tenemos derechos. Por eso enarbolamos la wiphala de las naciones y no sólo las banderas de clase.

Rechazamos tanto el liberalismo capitalista, egoísta e individualista como el socialismo estatista y colectivista. Postulamos, en cambio, el comunitarismo socio-económico como canal de realización de la dimensión social de la persona humana.

Políticamente, afirmamos que la única fuente legítima de poder político debe ser la voluntad del pueblo expresada democráticamente a través de elecciones limpias que reflejen el sentir y el pensar de los pueblos. El pluralismo partidario e institucional es otra premisa básica de nuestra concepción política.

Históricamente, tanto el comunitarismo social como la democracia política modernos tienen sus raíces en la cultura americana pre-colombina. Comunitarismo democrático es la esencia de nuestra

historia. Postulamos un Estado boliviano basado en la confederación de sus naciones que libre y voluntariamente conformen un Estado Plurinacional y Pluricultural. Solamente así se desencadenarán las energías creadoras y los impulsos sociales de pueblos que reeditarán hazañas.

PROGRAMA DE ACCION

Generalmente los programas de gobierno son letra muerta. Las cosas se hacen porque hay necesidades inmediatas e intereses de clase y de partido no confesados por inconfesables. Ya nadie cree en los planes visibles y todos se preguntan por los planes no publicados. Nosotros nos limitamos por ahora a anunciar una revolución agrícola que será el eje de transformaciones socio-económicas, político-administrativa en función de objetivos básicos de fortalecimiento nacional de todos los pueblos de Bolivia. Sin improvisación, pero con previsión llevaremos adelante una revolución tecnológica, administrativa, social y económica que nos habilite frente a los desafíos de un mundo en crisis.

DIFERENCIA CON GRUPOS AFINES

MITKA NO tiene afines entre los grupos tradicionales. Los otros movimientos Tupaj Kataristas si son tales, son carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre. Las diferencias entre nosotros no son sustanciales y hacen referencia a táctica o estrategia de lucha y a énfasis en distintos postulados. En realidad la participación de movimientos Kataristas obedece al sentido y voluntad pluralista que ánima nuestra pensar y actuar político. Por ahora nos limitamos a alertarlos respecto de las manipulaciones de partidos que todavía están pensando en el pongueaje político, valiéndose del pongueaje

ideológico y de la corrupción moral. Nosotros no olvidaremos cómo nuestro cuerpo social histórico se ha desangrado por las luchas intestinas provocadas, equipadas y capitaneadas por el caudillo criollo. Laines y Jucumanis, cliceños contra ucureños se enfrentaron, como antes aymaras contra quechuas al servicio de liberales contra conservadores.

NUESTRA VISION

No obstante que el 80 por ciento de la economía está en manos del Estado, aquí no hay ni socialismo de Estado ni capitalismo de Estado. Entonces... ¿qué hay?. La estructura real del sistema vigente es del Estatismo Burocrático, secante y paralizante basado y alentado por un burocratismo parasitario y presupuestívoro que cual mafias pizarristas y almagristas se han repartido el botín de la administración pública para servirse del pueblo, exprimirlo y oprimirlo con toda clase de tributos, multas, exacciones, despojos, depredaciones, confiscaciones, incautaciones. Estas mafias constituyen las mafias burocráticas nacionalistas de todo cuño que manejan con la mayor impunidad los ingresos y los gastos públicos. Ese burocratismo parasitario es la epidemia de todas nuestras Instituciones. El ejército, la administración pública y todos los entes sociales están afectados de esta lepra que amenaza dejar en huesos Bolivia.

Corresponde rescatar a nuestras instituciones de ese mal antes de que sea tarde. Los pueblos nativos, el pueblo indio es la víctima que gime, suda y sangra bajo este sistema, alimentando el trapiche social que la burguesía entreguista y servil se encarga de convertir en dinero, poder y placer. El pueblo aymara, quechua, guaraní, cambia, chapaco, guarayo, movima y todos los pueblos nativos son las víctimas del Estado Estadista Burocrático. En su variante campesina, minera, obrera: como constructor, agricultor, artesano, el pueblo indio ha subvencionado el costo y el estándar de vida de la clase opresora.

Paralelamente, mientras imponen precios ridículos a la producción agraria, sueldos miserables a los mineros, salarios de hambre a los obreros; en el exterior enarbolan nuestros harapos, exhiben nuestra desnutrición, esgrimen nuestra ignorancia para obtener préstamos astronómicos que luego se dilapidan e invierten en proyectos dudosos por medio de negociaciones misteriosas. Así han depauperado el país y debilitado de tal modo que Bolivia tambalea peligrosamente por la pésima conducción política, la calamitosa organización social y el escandaloso manejo de la economía nacional.

Ante esta dramática urgencia y necesidad, surge el Movimiento Indio Tupaj Katari como respuesta política histórica, como el alarido de un cuerpo social herido, como grito de un pueblo oprimido, como voz que clama en el altiplano, valles y llanuras reclamando un poco de sentido común, de responsabilidad patriótica y de sensibilidad humana; surge, en fin, como clarín de esperanza que, en esta oscura hora, anuncia la alborada. Bolivia cuenta la riqueza y variedad de sus recursos naturales, pero tiene además la suerte de contar con la riqueza y variedad de sus pueblos: el gran pueblo aymara, el gran pueblo quechua, el gran pueblo cambia y los demás dignos, heroicos y ejemplares pueblos nativos. Desde esta prodigiosa tierra y con estos admirables pueblos, el HOMBRE habrá escrito desde Bolivia las más grandiosas páginas de la historia de la humanidad y de la cultura. Boliviano... ¡DESPIERTA!

Por el Comité de Prensa
Isidoro Copa



La representación política de los pueblos indígenas en Bolivia es una reivindicación que está presente desde que comenzó la colonización. Se fue plasmando a lo largo de los siglos en un pensamiento político que dio lugar a movimientos y estructuras políticas indígenas en el siglo XX: el katarismo y el indianismo. ¿Cuáles son sus demandas? ¿Cuáles sus (o)posiciones? ¿Cómo se relacionan con la democracia existente, de raíces coloniales y republicanas? ¿Cómo se relacionan con la izquierda?

Los autores han entrevistado a personajes clave y analizado documentos de los movimientos políticos históricos de estas corrientes, con el fin de presentarnos en este imprescindible texto una mirada de la historia más allá de mitos y memorias personales.

Pedro Portugal Mollinedo, boliviano de origen aymara, es historiador sin licencia. Es autor de varios ensayos y trabajos sobre los pueblos indígenas. Fue militante del MITKA, fundador y director del Centro Chitakolla. Actualmente dirige el periódico digital *Pukara*.

Carlos Macusaya Cruz nació en la ciudad de El Alto en 1979. Estudió la carrera de Comunicación Social en la UMSA. Es miembro del grupo MINKA (Movimiento Indianista Katarista). Es autor de dos importantes textos sobre Fausto Reina y escribe habitualmente en *Pukara*.

