



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

¡VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES!

**UNA MIRADA RETROSPECTIVA A LA
CONFIGURACIÓN DEL KATARISMO
Y SU VIGENCIA EN LOS PROCESOS
POLÍTICOS DE QULLASUYU BOLIVIA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

KATIA CISNEROS CASTILLO

ASESORA:

DRA. VERÓNICA RENATA LÓPEZ NÁJERA

CIUDAD UNIVERSITARIA

SEPTIEMBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A todxs aquellxs que luchan construyen y resisten todos los días por la vida, por su cultura, por sus recursos y por su memoria en cualquier rincón de Nuestra América

AGRADECIMIENTOS

Este proceso ha sido largo y sinuoso, pero también lleno de muchas experiencias enriquecedoras tanto en el ámbito académico, como el personal. Es por eso que quiero agradecer y dedicar esta tesis a todas esas personas que me han acompañado en este camino, apoyándome y animándome a no rendirme, a seguir persistiendo.

A mis padres Celina y José Luis que me han apoyado siempre, aunque a veces no estén muy de acuerdo con mis decisiones, pero que me han dejado ser. Gracias por todo el cariño y enseñanzas

A mi tía Rosi que ha sido un ejemplo de vida, enfrentándola siempre con sentido del humor y perseverancia, a pesar de los obstáculos y las negativas. Gracias por ser una mujer tan tenaz y alegre que me ha enseñado a no rendirme a pesar de todo.

A mi Abuelita Lala, que aunque ya no esté presente me hace recordar la importancia de los ancestros y sus enseñanzas. Gracias por todo abue, un poco tarde, pero aquí cumplida la promesa.

A mi Abuelita Gloria que sigue siendo un ejemplo de vida y de persistencia, de esas mujeres que han construido desde abajo y que continúan creando.

A mi Hermano Iván que siempre con su humor ácido me ha hecho la tesis menos pesada. Gracias carnal, por los favores, por las risas y la compañía

A mis primos y tíos que han sido esa comunidad con la que he crecido y aprendido

A Tita que siempre ha sido como una hermana, que me apoyó en los momentos en que no creía que podría culminar esta tesis. Gracias por los consejos, las risas y las desveladas platicando.

A Verónica López, mi asesora que desde que la conocí me ha apoyado en todos los sentidos

A Fabiola Escárzaga por el material prestado y por su atención que aunque fue por corto tiempo fue de valiosa ayuda.

A la profesora María del Rayo por ser la que me acercó por primera vez al mundo andino y sus saberes.

A Josué Sansón que con el Seminario y las enseñanzas compartidas encendió en mí esa chispa de curiosidad para esta investigación.

A mis sinodales Gabriela Iturralde, Beatriz Torres, Silvia Soriano y Javier Gámez por haberme leído y enriquecido mi investigación con sus aportes y sugerencias.

A mis amigas, las de siempre Luz, Chío, Isa, Itza, Adriana, Zitla y Yadira. Gracias por las tardes en el cuadro, los círculos de lectura, las pláticas extensas, las risas interminables, los llantos compartidos, por ser compañeras de vida. Gracias por ayudarme a construirme tal y como soy.

A las y los amigos de Latinoamericanos, Axel, Covián, Marisol, Griselda, Itzel, Zwuany, Xihunelli, Corina, Tobe y todos los que ahora se me escapan sus nombres y con los que compartí salones, discusiones, viajes y experiencias sobre Nuestra América.

A todos los Universos: Norma, Xochi, Arturo, Chela, Angie, Mario, Chucho, Monse. Gracias por compartir nuevas experiencias en el Universo y en la vida. Gracias Norma y Xochi por ser compañeras de vida y de hogar, fue enriquecedor compartir espacios, vida y conocimientos.

A Antonia por escucharme, aconsejarme, apoyarme y porque desde que comencé a verbalizar el dolor, el amor, el error, la culpa y todo eso guardado este trabajo se fue construyendo.

A ti Ángel, por apoyarme, por llegar en el momento justo a compartir. Gracias por ser compañero de vida y por lo que hemos vivido juntos.

A Don Arturo por ser una experiencia viva de lucha y perseverancia, por seguir enseñándonos que la lucha continúa, que defender lo propio es una forma de vida y que callarnos no es una opción.

A todos esos amigos y compañeros que se van forjando a lo largo de la vida y que quizás las distancias y tiempos alejan, pero que se encuentran siempre en la memoria y el corazón.

Gracias a todos y cada uno de ustedes...

Katia

Septiembre, 2014

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO 1. LA MEMORIA, RESISTENCIA CULTURAL Y SUBALTERNIDAD: UN ACERCAMIENTO A LOS PROCESOS DE QOLLASUYU- BOLIVIA	
Introducción.....	5
1.1 La memoria como categoría histórica y cultural.....	6
1.2 La resistencia cultural.....	17
1.3 ¿Subalternidad y autonomía en los movimientos sociales?.....	28
Conclusiones.....	34
CAPITULO 2. TUPAC KATARI: REBELIÓN PAN-ANDINA Y CRISIS COLONIAL	
Introducción.....	35
2.1. Crisis de la Administración colonial y Proyectos Anticoloniales en el siglo XVIII....	35
2.2 Luchas Anticoloniales previas a 1781.....	42
2.3 Rebelión Pan-andina: De Túpac Amaru a Túpac Katari.....	51
2.4 Levantamiento de Túpac Katari.....	61
Conclusiones.....	66
CAPITULO 3. KATARISMO: MEMORIA ACTUALIZADA E IMAGINARIO POLÍTICO ANTICOLONIAL	
Introducción.....	68
3.1 Orígenes del katarismo.....	68
3.2 Planteamientos del indianismo-katarismo en la obra de Fausto Reinaga.....	85
Conclusiones.....	92
CAPITULO 4 EL KATARISMO CONTEMPORÁNEO: HORIZONTES, RESTRUCTURACIÓN Y CAMBIOS	
Introducción.....	93
4.1 Presencia y tensiones del katarismo contemporáneo: 1970-1990.....	93

4.2 ¿Cooptación estatal del katarismo?: Convergencia, crisis y resignificación del katarismo (1990-2000).....	110
4.3 Las movilizaciones del 2000 y la presencia katarista.....	117
CONCLUSIÓN.....	136
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.....	141

INTRODUCCIÓN

En Qollasuyu¹- Bolivia, los procesos sociales vividos en fechas reciente como: la guerra del agua en Cochabamba(2000), la guerra del gas (2003),el ascenso a la presidencia de Evo Morales (2005) y el proceso de la nueva constituyente(2006-2009) reavivó la memoria y trajo nuevos aires de esperanza para Latinoamérica, en gran medida por el ascenso de un indígena al gobierno Boliviano, que a pesar de tener la mayor población indígena² de América latina había sido gobernada por mestizos-blancos.

Es importante destacar que todos estos acontecimientos en Bolivia no hay que pensarlos como hechos aislados o fortuitos, sino como un proceso de larga data, como son las luchas sociales de los pueblos de Qollasuyu-Bolivia, que es parte de esta investigación.

Mi acercamiento a Bolivia fue a partir del presente- ahora pasado- aquel del 2005 en el que las noticias informaban que un indígena había llegado a la presidencia de Bolivia, un hecho único en la historia de Latinoamérica y que despertó en mi mucha curiosidad y preguntas. Trataba de comprender porque en los albores del siglo XXI resultaba de suma importancia que un indígena estuviera en el gobierno. Sin embargo mi investigación no se quedó en el plano del análisis sobre el gobierno de Evo Morales, sino que intente ir más atrás tratando de comprender los procesos históricos que transcurrieron a lo largo de los años en la historia de los pueblos del Tawantisyuyu.

Entonces comencé a centrar mis investigaciones y trabajos en la generalidad de ese país tan complejo y diverso que es Bolivia, teniendo especial interés en el katarismo, como movimiento político-cultural, aglutinador de diversos movimientos sociales en Qollasuyu-Bolivia. Esta investigación partió de un ejercicio de reflexión del tiempo actual por lo tanto mi mirada hacia los procesos históricos de Bolivia fue en clave del presente, pero con la perspectiva de la larga duración.

¹ El hablar del Qollasuyu es parte de este quehacer de recuperar y reivindicar los conceptos propios, en este caso nos remite a la forma de nombrar el territorio por los aymaras antiguamente y que actualmente comprende el estado-plurinacional de Bolivia. Es preciso aclarar que mi afán no es el de la mera reivindicación ancestral y estática ,o lo que algunos han llamado el *pachamamismo*, sino más bien el de la reivindicación política, económica y cultural de lo que implica este concepto

² En el último censo de población y vivienda realizado en 2001 por el Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia el total de la población boliviana es de 8.274.325 y la población indígena con la denominación de Autoidentificación con Pueblos Originarios o Indígenas de la Población es de 5.076.251 lo que representa el 61.349% de la población total. Sin embargo este censo fue cuestionado por distintos sectores entre ellos el mestizo, ya que en la encuesta no se incorporaba la categoría mestizo en la pregunta, lo que para algunos resulta ya un sesgo.

Es importante mencionar que esta investigación es documental, basada en libros, artículos de internet y revistas digitales. Las limitantes de este trabajo de investigación radican en la imposibilidad de viajar a Bolivia para obtener más fuentes bibliográficas y conocer la realidad boliviana.

En el primer capítulo de este trabajo se aborda el tema de la memoria histórica, dado que es parte fundamental del devenir histórico y social de los pueblos de Nuestra América. Esta permite remitirnos a nuestra historia y traerla al presente para su reconstrucción, no sólo centrada en el ser individual, sino trascendiendo al plano colectivo.

En Qollasuyu - Bolivia la memoria de las colectividades indígenas se construye y reconstruye a través de sus luchas y experiencias cotidianas, por lo tanto el abordar el tema de la memoria se encamina a mostrar la importancia y relevancia que tiene este concepto para los pueblos, específicamente el aymara.

Considerando que para estos pueblos indígenas la memoria asume un sentido cultural y significativo para dar cuenta del devenir de su propia historia es que tomo la categoría de cosmovivencia de Carlos Lekensdorf entendiéndola desde el sentido de resignificación de una cultura ancestral que aún pervive y que por lo tanto no se le debe mirar como una cultura muerta o estática, sino más bien como una cultura que resiste y existe a pesar de los tiempos y los embates de los sistemas históricamente opresores. La cultura será entendida entonces como una categoría en constante construcción, con cambios y permanencias.

A la par de la memoria, también se aborda otra categoría: *resistencia cultural* que sustento en las ideas de Amílcar Cabral³, tratando de rescatar algunos elementos para conformar un concepto de resistencia cultural en la lógica de que “traducir es transpensar”⁴. El ejercicio que pretendo llevar a cabo no es un trasplante de significado de categorías, sino el rescate de una idea de cultura que creo pertinente y que me resulta útil para explicar el fenómeno del katarismo contemporáneo en Bolivia.

³ Revolucionario africano fundador del PAIGC (Partido Africano para la Independencia de Guinea Bissau y Cabo Verde)

⁴ Frase que enuncia José Martí que aparece en “Traducir *Mes fils*” consultado en: www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/traducir-mes-fils/ " Traducir es transcribir de un idioma a otro. Yo creo más, yo creo que traducir es *transpensar*", en esta frase se hace referencia a la traducción como un proceso que va más allá de traducir frases o palabras, significa “pensar en español lo que en el otro idioma se pensó, traducir es estudiar, analizar, ahondar”

El retomar a Amilcar Cabral puede parecer anacrónico en el contexto que presentamos, sin embargo es un ejercicio importante para reaprender y retomar en la academia a esos pensadores que no son teóricos propiamente, pero que aportan visiones diversas que enriquecen a las ciencias sociales.

La resistencia que señalamos es entonces una resistencia cultural que implica la puesta en marcha de mecanismos y repertorios que sirvan para hacerle frente a un sistema dominador, con las limitantes que esto implica, como puede ser que los pueblos se aprisionen en sí mismos, poniendo límites para la liberación. Es por eso que aquí la idea de cultura permitirá hacer una dupla con la resistencia englobando aspectos económicos, políticos y sociales; comprendiendo estas dos palabras de manera más integral. Al no intentar separar cada uno de estos aspectos como se hace en el concepto de cultura tradicional; que relaciona cultura con procesos de civilización frente a la “barbarie,” podemos mirarla no solo como costumbres, sino como una totalidad que permite precisar las acciones de los pueblos desde sus peculiaridades

En palabras de Amilcar Cabral la cultura es la “síntesis dinámica de la realidad material y espiritual de la sociedad y que expresa las relaciones tanto entre el hombre y la naturaleza, como entre las diferentes categorías de hombres en el seno de una misma sociedad”⁵

La resistencia cultural que planteamos implica entonces la puesta en práctica de relaciones que el ser humano establece con su entorno y cómo esas relaciones dan sentido y pertenencia a un grupo, lo que finalmente permitirá que ese andamiaje pueda hacerle frente material y espiritualmente a la fuerza opresora.

En este ejercicio los sujetos llamados subalternos tendrán un papel importante, en tanto que serán los forjadores de esa “otra cultura”, sujetos que existen mientras la dominación persista. Aunque su historia ha tratado de borrarse y ha pretendido que ni siquiera su figura sea parte de la historia de su propio pueblo. Existen en Qollasuyu-

⁵ Varela Barraza Hilda, *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, Ediciones Caballito, 1985, p. 28

Bolivia la experiencia de grupos encargados de reconstruir su propia historia, entre los cuales encontramos al katarismo e indianismo, donde “Katari fue tomado como un símbolo galvanizador en los círculos indianistas y kataristas, y dejó de estar circunscrito a un limitado círculo de historiadores, artistas y políticos radicales criollos”⁶, del cual nos ocupamos a lo largo de la investigación.

En fechas recientes el Taller de Historia Oral Andina (THOA) inició un importante proceso de reconstrucción de las historias de los de abajo en Qollasuyu-Bolivia para dar contundencia a la existencia de los grupos y movimientos que nos ocupa.

En el capítulo dos exploramos la figura de Tupac Katari, primero se plantea una retrospectiva a los movimientos de lucha anticolonial que se conformaron a lo largo del siglo XVIII, destacando aspectos relevantes de esas experiencias que nos permitan dilucidar características propias de su lucha y que tienen relación con la que lideró Túpac Katari. En segundo lugar se expone la rebelión panandina enmarcada en un contexto más amplio, en el que se distinguen las principales características de la lucha de Túpac Amaru y de Túpac Katari, para posteriormente finalizar con el desarrollo de la rebelión de Túpac Katari, subrayando las formas propias de su lucha e ideales de Katari, que a decir de Felipe Quispe⁷ serán: la lucha anticolonial y la reivindicación de lo propio, los que en gran medida se destacaran a lo largo de la investigación.

En el capítulo siguiente se aborda los orígenes del Katarismo, haciendo un breve análisis histórico de la revolución del 52, sus implicaciones y consecuencias en los pueblos del Qollasuyu. Se explorarán los alcances que tuvieron los sindicatos en las comunidades frente a la organización comunal que existía en dichas comunidades, así como los cambios que trajo el movimiento revolucionario para los campesinos e indígenas. Después de explicar los orígenes del movimiento katarista mencionando a las principales organizaciones y dirigentes que conforman al movimiento, abordaremos uno de los

⁶ Sinclair Thomson <<“Serpiente resplandeciente” o “Monstruo de la humanidad”? :Tupaj Katari y las comunidades aymaras de La Paz>>, Colectivo 2 (versión sin corregir), No 5 Jallupacha 2011- 2012

⁷ Quispe Felipe, “*Túpac Katari. Vive y vuelve...carajo*”; Bolivia, Ediciones Pachakuti, 2007

documentos que delinear y postulan los principales preceptos del katarismo: el Manifiesto de Tiawanaku; para finalizar con los principales planteamientos indianistas postulados por Fausto Reynaga considerado el principal teórico de dicho movimiento.

En el cuarto capítulo se hace un análisis del katarismo en la época contemporánea, rastreando la participación de actores kataristas en la política boliviana durante finales de los 70 y después de la llamada restauración de la democracia en 1982. Respecto al distanciamiento que comienza a darse entre dos ideologías convergentes: el indianismo y el katarismo se hace un análisis para dilucidar los cambios dentro de ambos movimientos y cómo su relación ha ido cambiando a lo largo del tiempo, a pesar de compartir preceptos e ideas.

La participación política de los actores kataristas se encontrará en distintos niveles y se entrecruza con el indianismo, mostrándonos la diversidad de proyectos dentro de un mismo movimiento social-sindical-indígena.

Finalizamos con el análisis de las movilizaciones del 2000, 2003 y 2005, en el que se vislumbran esos elementos culturales que permiten hacerle frente y resistir a los embates de un sistema dominante neoliberal. En estas movilizaciones participan diversos actores políticos, aquí resalto la participación de los actores indianistas- kataristas aymaras, ubicando la importancia de la memoria, de la identidad y de la figura de Katari junto con sus principales reivindicaciones liberadoras.

1. La memoria, resistencia cultural y Subalternidad: Un acercamiento a los procesos de Qollasuyu- Bolivia

“Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad,
compañeros hay que cambiar de piel,
desarrollar un pensamiento nuevo,
tratar de crear un hombre nuevo”
Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*

Introducción

En los derroteros de la memoria se entrecruzan diversas formas de interpretarla, en este capítulo exploró el concepto de memoria en su carácter social, que va interrelacionado

con la memoria individual, dado que se necesita de ambas para la reconstrucción de los recuerdos y por lo tanto de la memoria. De hecho, la memoria tiene un carácter social desde su mismo origen, dado que a pesar de que se pueden tener recuerdos individuales, estos parten de la relación con los otros y las distintas visiones que se tengan de un mismo suceso.

La memoria en los pueblos del Área andina cobra mayor importancia si tomamos en cuenta su tradición ágrafa y prevalencia de la historia oral, en donde la memoria resulta fundamental para la reconstrucción de su historia, de su cultura e identidad.

En la primera parte de este capítulo se transita por los caminos de la memoria, su reconstrucción e implicaciones a nivel cultural y social, como es el uso y abuso de la memoria mencionado por Todorov. Así mismo la forma en que la memoria se entrelaza con los pueblos del Qollasuyu

Más adelante se aborda la categoría de resistencia cultural con la definición de Amílcar Cabral y su transversalización con los procesos de liberación de los indígenas. Además se plantea la puesta en práctica de algunos elementos culturales que permiten la resistencia e insubordinación.

Concluye el capítulo con el análisis de la categoría de subalternidad. Exponiendo la visión gramsciana enunciada por Massimo Modonessi y la de los estudios subalternos; intentando vislumbrar de que manera la categoría de Subalternidad y los supuestos que implica intervienen en el contexto de las luchas de los kataristas e indianistas.

1.1 La memoria como categoría histórica y cultural

La memoria en este trabajo será entendida como una construcción y proceso ligada a los seres humanos y sus colectividades que permite reconstruir desde un contexto específico los hechos, actos y acciones de ellos mismos y de sus congéneres¹. Esta concepción de memoria destaca su carácter histórico- situando a la memoria en un contexto y parte de un proceso que recorre el presente, pasado y futuro- y cultural.

El estudio de la memoria, ubicado en el campo de la historiografía es tratado por Josefina Cuesta, que plantea que “la cuestión de la memoria en las ciencias humanas camina al compás del siglo xx”² registrando el interés sobre el tema empezando con el estudio de Halbwachs, Bloch, Le Goff y Hobsbawn. Cuesta reconoce que “una notable expansión del análisis de la memoria se produce entre los historiadores, en la década de los ochenta, en Francia, en toda Europa y en Estados Unidos”³.

Los estudios que se han hecho sobre memoria en América Latina versan alrededor de las desapariciones forzadas y el genocidio que se experimentó durante los regímenes dictatoriales, haciendo referencia a autores como Hannah Arendt. Una autora de relevancia en este tema es la argentina Pilar Calveiro, la cual en sus trabajos aborda el tema de la memoria y los usos que han hecho de ella los regímenes políticos del cono sur para la legitimación de los mismos.

El tipo de análisis que se pretende abordar aquí se refiere a explicar el término de *memoria recuperada por los pueblos andinos*, específicamente en la zona de sublevación de Tupac Katari y de qué manera al operar esta memoria, se ejecutan procesos de insubordinación y liberación.

Ya sea memoria social, memoria popular o memoria colectiva estas concepciones nos hablan de la memoria como un ejercicio comunitario, cada una tiene sus especificidades, pero lo que comparten es la idea de que la memoria no es un proceso individualizado, sino mas bien que se crea y recrea en el seno de una comunidad.

¹ Este concepto fundamentado partiendo de las lecturas de Halbwachs, Lienhard y Todorov.

² Cuesta Bustillo Josefina “Memoria e historia. Un estado de la cuestión” en *Memoria e Historia*, Marcial Pons, Madrid 1998,p.203

³ *Ibíd.* p. 205

La memoria colectiva es concebida como “la selección, interpretación y transmisión de ciertas representaciones del pasado a partir del punto de vista de un grupo social determinado”⁴ La memoria que se reconstruye a partir de una colectividad y un territorio determinados precisa de la interacción de los distintos miembros de la sociedad para que el proceso de reconstrucción sea llevado a cabo, a decir de Halbwachs “siempre llevamos con nosotros y en nosotros una cantidad de personas diferentes”⁵ que son las que promueven que ese proceso de reconstrucción se conduzca de modo más fiel. Lo que es cierto es que no basta con los testimonios de los otros, sino que “hace falta que no haya dejado de concordar con sus memorias y que existan los suficientes puntos de contacto entre una y las otras para que el recuerdo que nos generan pueda ser reconstruido sobre un fundamento común”⁶

La memoria se describe por Halbwachs como un proceso de reconstrucción a partir del presente, no es vista como la acumulación de datos que estaban almacenados y que basta con traerlos al presente de la “bóveda” de la memoria; sino más bien un proceso necesariamente social en el que para poder reconstruirse existen marcos referenciales de los grupos que los reconstruyen, y en este proceso algunos componentes no serán recordados con precisión lo que llevará incluso a construir concepciones que tienen que ver más con situaciones que ocurren en nuestro presente. Por lo tanto: “Es necesario que esta reconstrucción se opere a partir de datos o nociones comunes que se hallan tanto en nuestro espíritu como en el de los otros, porque pasan permanentemente de éstos a aquel y recíprocamente, lo que solo es posible si han formado parte y continúan formando parte de una misma sociedad”⁷.

En el caso que aquí se estudia se encuentra patente ese proceso de construcción y reconstrucción de los hechos históricos significativos para el pueblo del Qollasuyu, actualmente llamado Bolivia, específicamente en los levantamientos indígenas del presente, donde se “construyen y reconstruyen permanentemente sus símbolos, discursos e

⁴ Montesperelli Pablo, *Sociología de la memoria*; Buenos Aires, Nueva visión, 2005, p. 14

⁵ Halbwachs Maurice, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2011, p. 68

⁶ Ídem, p. 77

⁷ Ídem

identidades en forma de repertorios”⁸, dichos repertorios servirán de referente para las acciones emprendidas y así mismo para una memoria social compartida. Uno de estos símbolos que se encuentra manifiesto es el uso de la wiphala, como emblema de resistencia, dado que los colores y distribución de ellos tiene un sentido ancestral que es la reconstrucción del Tawantisuyu. Este símbolo y el sentido ceremonial serán comprendidos y compartidos por un grupo social definido.

Es importante mencionar que la memoria es selección, que no son hechos guardados con plena fidelidad en un archivo, sino que como seres humanos podemos recordar detalles con más precisión que otros, marginar detalles que nos parezcan insignificantes e incluso olvidar⁹. Esta selección no es en sí el problema o dificultad, sino el uso que se hace de esta selección, ahí estivan los mayores problemas:

“ha sido preciso escoger entre todas las informaciones recibidas, en nombre de ciertos criterios; y esos criterios, hayan sido o no conscientes, servirán también, con toda probabilidad, para orientar la utilización que haremos del pasado. Los usos que se han hecho de la memoria es un punto fundamental cuando de hablar de memoria se trata”.¹⁰

Cuando hago referencia al uso que se hace de la selección, se refiere al mal uso que han hecho los gobiernos de los estados en “pro de la nación”, creando mitos, símbolos y héroes que muchas veces también han implicado el ocultamiento, marginación u olvido de lo propio para legitimar su régimen. En otros casos, como el que nos ocupa, el uso de la memoria ha tomado otra configuración, dado que la recuperación de la misma la hacen los propios sujetos marginados o subalternos y que en la historia oficial de Qollasuyu- Bolivia no tenían cabida más que como una masa cuasi uniforme, es decir como una categoría genérica, sin diferencias, no como sujetos con identidades específicas. Justamente un aspecto que toma en cuenta el katarismo en los años 70 del siglo XX consiste en la recuperación de la historia propia, con el rescate de la oralidad, aunado a la inclusión de indígenas aymaras en la educación universitaria, lo que permitirá que se vayan creando intelectuales orgánicos de las luchas y resistencias del Qollasuyu.

⁸ Mamani Ramírez Pablo, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*, La Paz, Aruwiyiri-Yachaywasi, 2004, p. 17

⁹ Todorov Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, ediciones Paidós, Barcelona, 2000, p. 16

¹⁰ *Ibíd*, p. 17

Para algunas corrientes historiográficas¹¹ este proceso de reconstrucción de la memoria será percibido como poco confiable y sin rigor científico, por lo que se menosprecia el sentido de la memoria colectiva y se pondera ante ella la memoria histórica, delimitando estos dos conceptos y situándolos incluso como opuestos. Sin embargo esta caracterización de conceptos y su diferenciación muchas veces resulta del ejercicio de un historiador o científico social que observa la realidad y su estudio bajo perspectivas de objetividad, a la usanza de los estudios positivistas, donde el objeto de estudio es un ente diferenciado del sujeto que lo estudia . Ante esta visión Valcuende del Río plantea una cuestión de suma importancia al enunciar “no toda la memoria es Historia, pero toda la Historia sea escrita, oral o mixta, es memoria. En ese sentido, hacer historia es una forma de posicionarse”¹²

Posicionarse haciendo historia para algunos investigadores resulta perder objetividad, sin embargo es precisamente el situarse lo que permite comprender a cabalidad el ejercicio del científico social. El posicionamiento está presente en la historia, tanto que incluso el que argumenta su nula postura, esta ya posicionándose.

La otra concepción de memoria en voz de Martin Lienhard es la “memoria popular”, la cual “remite a las diferentes memorias colectivas de los sectores que la sociología de ascendencia gramsciana llama <<subalternos>>”¹³ Esta concepción de memoria resulta más abarcadora y define los sectores a los que se refiere, que en este caso serán los denominados “subalternos”. Es importante entender que la memoria popular funciona como un depósito de elementos ocultos que recién se revelan. La representación de los elementos de una cultura se manifiesta de diversas maneras, pero

¹¹ Me refiero al historicismo, el positivismo y la escuela metódica que trataban de buscar leyes generales, sin las cuales no sería posible hablar de una verdadera ciencia histórica y por lo tanto trataban de adecuar la metodología de las ciencias naturales a la de historia y otras disciplinas sociales. Ver más en: Aurelli Cardona, Jaume ; *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernistas*, Valencia ,Universitat de València, 2005

¹² Acosta Bono Gonzalo, Del Río Sánchez Ángel, Valcuende del Río José María coord.; *La recuperación de la memoria histórica : una perspectiva transversal desde las ciencias sociales* ; Sevilla ,Ed. Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 30

¹³ Lienhard Martin, coord. Gabriela Stockli y Mari Serrano, colab.; *La Memoria popular y sus transformaciones .A memoria popular e as suas transformacoes* ; Madrid, Iberoamericana, 2000, p. 13

tomando en cuenta que los sujetos subalternos se encuentran en un contexto de opresión la cultura será manifestada solo en algunos espacios, o se encontraran formas implícitas de conservarla. Estas formas de conservar la memoria y manifestarse en algunos momentos los encontramos en los levantamientos indígenas de Qollasuyu, que se expresan mediante símbolos, imágenes, lugares, objetos y acciones que Pablo Mamani caracteriza como “repertorios para la acción”¹⁴, donde se muestra como en momentos clave salen a la luz estos elementos culturales que parecían olvidados. Este bagaje simbólico e iconográfico permite que entendamos con más precisión cómo es que los movimientos de insubordinación tienen un sustento, un subsuelo simbólico y no son revueltas improvisadas con elementos ajenos.

Lo anterior tiene relación importante con otro concepto que desarrollaremos más adelante que es el de *resistencia cultural*, en el que la cultura es el bastión que permite o posibilita (aunque no siempre se logra) salir de la condición de opresión existente.

Al igual que en la memoria colectiva, la memoria popular apela a la comunidad, entendiendo que si bien no se puede desdibujar la individualidad, esta tiene que apoyarse en un soporte mayor, la cual “es tan decisiva para la vida social como lo es la individual para cada uno de nosotros. Si a raíz de algún trauma histórico una sociedad pierde núcleos importantes de su memoria colectiva, pierde ipso facto la capacidad de orientarse en su presente o de imaginar y construir su futuro”¹⁵ Sin embargo estos “traumas” orientados a su análisis, muchas veces pueden también coadyuvar al cuestionamiento y construcción de su presente y futuro; que es, por ejemplo lo que Fanon intenta hacer a través de su labor de análisis psico-social con el colonizado: desentrañar las afecciones psíquicas que le provocó el proceso colonizador y darle opciones de acción frente a estas, que para él será la lucha descolonizadora.

Dado que la memoria tiene que ver necesariamente con la identidad, es importante dilucidarla y definirla. La identidad es una construcción social, un proceso dialéctico en el que existe la necesidad de afirmarnos y diferenciarnos del otro, donde la negación y carencia están presentes. Además la identidad al ser proceso puede ser transformada por los

¹⁴ Mamani Ramírez, óp. Cit.; p. 17

¹⁵ Ibíd., p. 16

sujetos actuantes, aunque algunos rasgos le otorguen perdurabilidad en el tiempo como es el territorio, el lenguaje y la cultura. Es por eso que la identidad forma parte importante de la construcción de la memoria individual y colectiva de los pueblos.

Es importante precisar que no necesariamente por un trauma se olvida o se pierden partes de la memoria, sino que existen factores de tipo político y social que pueden llevar a olvidar de forma deliberada. Los mecanismos para el olvido pueden venir de los aparatos del sistema dominante, que generan con violencia “disimulada” el olvido colectivo para fines específicos como la legitimación del poder hegemónico.

La memoria popular, al ser una construcción y reconstrucción humana no es un objeto acabado, ni completamente sistematizado, ni “equivale ni se reduce a una ideología”¹⁶, por eso “no se le podrá atribuir de antemano una tendencia revolucionaria (...) ni tampoco una inclinación conservadora congénita (...) la memoria popular evidencia formas y contenidos que no siempre pasaron por algún proceso de decantación, sistematización o racionalización”¹⁷

Sin embargo, a decir de Lienhard las manifestaciones populares a menudo se convierten en:

“la formulación explícita o implícita de protestas, proyectos reformistas o utopías. La posibilidad de que surjan tales elementos de un discurso <<contra hegemónico>> depende de numerosos factores entre los cuales destaca el grado de antagonismo que existe entre el grupo <<subalterno>> considerado y los sectores hegemónicos, y la conciencia que éste tiene de su propia historia y su situación presente”¹⁸

En el caso del pueblo aymara, específicamente del Qollasuyu encontramos que el antagonismo existente entre los grupos hegemónicos y los subalternos es de larga data y que se expresa en muchos sentidos, uno que podemos explicitar es la diferenciación que hacen los aymaras frente al dominador blanco al cual nombran q´ara,¹⁹ entrando en esta

¹⁶ *Ibíd.*, p. 18

¹⁷ *Ídem*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 18

¹⁹ Expresión que significa “pelado”, como sinónimo de incivilizado, que no se ha ganado lo que tiene, sino que lo ha tomado de otros. Esta expresión hace clara referencia a los colonizadores españoles que llegaron a robarse y despojar a los originarios. Sin embargo la expresión q´ara actualmente denota una identificación más amplia que la de la colonialidad

categoría el dominador blanco, pero también el indígena que adopta la cosmoviviencia²⁰ del dominador, rechazando a sus congéneres. Así mismo el antagonismo es claro cuando nos encontramos con que en Bolivia- Qollasuyu más de la mitad de la población²¹ es considerada indígena y hasta hace unos años era dominada políticamente por grupos oligárquicos, que obviamente no velaba por los intereses de la mayoría india, sino por la de su reducido grupo.

Además de lo anterior podemos encontrar en los usos de la memoria la formación de diversos proyectos y cosmovivencias que parten de la recuperación de su historia, donde se pueden crear discursos y prácticas, que en este caso si llevan implícita una ideología emancipadora, como es el katarismo.

Este concepto de memoria popular, al referirse al conjunto de memorias colectivas de los sectores subalternos, nos permite explicar sus usos dentro de estos sectores. En el caso que nosotros abordamos, que es el de los aymaras en Qollasuyu y su reconstrucción de la figura de Tupac Katari, el concepto de memoria popular nos permite explicar cómo la manifestación de sus expresiones populares están en constante operación, no solo en un plano de exhibición o performance, sino actuando en la política. Es decir que en la vida cotidiana operan sus expresiones culturales, tales como son: la forma de organizarse en las asambleas, la complementariedad expresada en múltiples manifestaciones como son: las autoridades comunales que precisan de un complemento femenino.

Es importante entender, que las formas en que los aymaras se refieren al tiempo y espacio son muy distintas al modo occidental, estas dos categorías se unen explicándonos que el pasado vendrá de frente, estará siempre con nosotros y que el llamado “futuro” al no conocerlo viene detrás, es a lo que se le denomina “Ñawpax manpuni” que significa: un mirar hacia atrás que también es un ir hacia delante. Aquí ya encontramos formas distintas de entender el tiempo y el espacio, estos modos de referencia de la memoria serán formas

²⁰ Concepto acuñado por Carlos Lekensdorf, el cual la utilizaba como categoría de acción, es decir entendiéndola más allá de la cosmovisión-que pareciera en momentos estática o acabada-, dándole mayor sentido por su actuación en lo cotidiano, en cuanto su carácter presente y vivencial.

²¹ En el último censo de población y vivienda realizado en 2001 por el Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia el total de la población boliviana es de 8.274.325 y la población indígena con la denominación de Autoidentificación con Pueblos Originarios o Indígenas de la Población es de 5.076.251 lo que representa el 61.349% de la población total

alternas y propias de plantear la historia y su reconstrucción, a diferencia del modo hegemónico-occidental que nos plantea hechos aislados y en línea recta, con miras al progreso; aquí se apela a la memoria de larga duración que es el sustento de muchos hechos actuales y a la memoria a corto plazo que apela a los acontecimientos más recientes, en un proceso dialéctico en el que el pasado se reconstruye constantemente.

Planteando esta visión de reconstrucción y recreación de la historia, los levantamientos indígenas se entenderán como luchas y formas de organización de larga duración que representan mucho más que la simple rebelión de hombres y mujeres. Es una lucha en la que se tiene presente romper con la dominación ya sea la colonial, republicana o la neoliberal y retomar lo propio, en una clara forma de defensa de la identidad, no pensando en el sentido occidental de propiedad individual. Actuando contra la realidad impuesta, su lucha se basa en el derecho a ser creadores de su propia historia, la que siempre les había pertenecido, pero que el colonialismo material e interno no les permitía apropiarse.

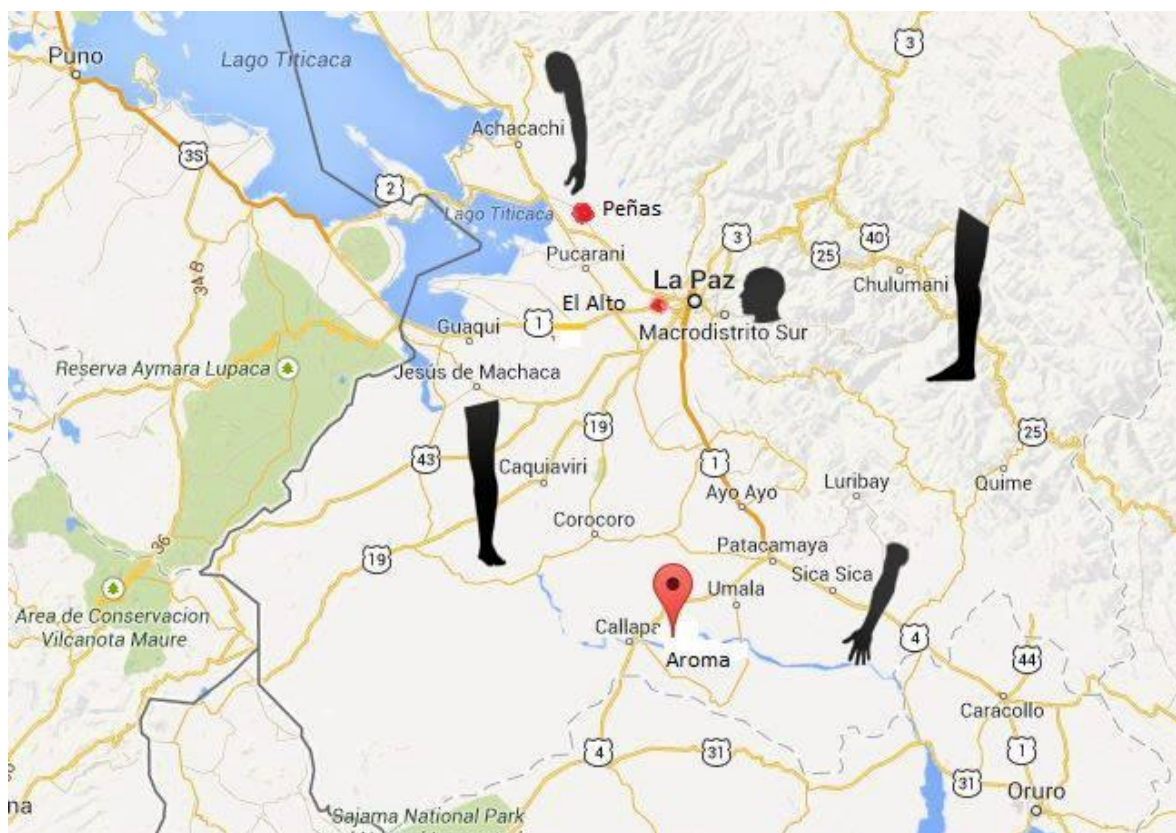
El cuestionamiento del orden hegemónico mundial, del sistema capitalista y la forma de las relaciones sociales, políticas y económicas actuales son puestos en cuestión y confrontados con la cosmovisión indígena aymara y quechua²². Mamani habla de un quiebre histórico que rompe y pone en debate el diseño del estado y sus instituciones²³. En este sentido es donde la idea de revolución está presente desde siempre, en el *pachakuti*²⁴ que simboliza la re-evolución cósmica, donde todo se inaugura, es una destrucción creadora, donde todos y cada uno son participantes de su historia. Se rompe con las imposiciones coloniales y se instaura lo propio, lo útil a las necesidades materiales, económicas, políticas y espirituales del pueblo andino. Aquí encontramos un elemento cultural importante que no solo remite a lo ancestral y a un elemento estático de la cultura, sino que se pone en práctica y opera en el presente.

²² Aquí incluimos lo quechua debido a que en Bolivia junto con la etnia aymara, son los grupos de mayor importancia, aunado a que Evo Morales es de origen quechua lo que destaca que en Bolivia existían más grupos étnicos con cosmovisiones propias.

²³ Mamani Ramírez Pablo; Op. Cit. , p. 23

²⁴ Anuncia periodos de transformaciones radicales

En esta puesta en práctica de los elementos culturales, tienen especial importancia los espacios y lugares, que estimulan el ejercicio de la memoria y dotan de significado e identidad un espacio, lugar y territorio. Cuando los sujetos se encuentran con lugares que en épocas anteriores fueron cuarteles generales de luchas insurreccionales o donde se libraron batallas contra los opresores, la memoria prevalece y se le dota al espacio de significación. En el caso de Qollasuyu-Bolivia podemos encontrar tres espacios de gran significación: el primero es la Ciudad de el Alto, en Bolivia, escenario de cercos, protestas y de luchas ancestrales. El otro es el lugar donde mataron a Tupac Katari, en Peñas, provincia que pertenece al departamento de la Paz. En este lugar se ubica una estatua de Túpac Katari y cada 15 de noviembre se conmemora la muerte de Katari. Así mismo la provincia de Aroma resulta de suma importancia porque de ahí provienen varios de los más destacados indios que han estado presentes en la lucha deliberación india, entre ellos Katari, Willka.



Mapa 1. Extraído de Google Maps y editado

Los sitios donde se dice fueron enterrados los miembros del cuerpo de Katari son: Sica Sica, Chulumani, Omasuyos, Pacajes y Larecaja, los cuales se encuentran rodeando la

capital y que confluyen en momentos de insurrección, como la que se desarrolla en 1781. Esto resulta de gran significación, dado que se hace referencia al Mito del Inkari²⁵, donde se supone que el Rey Inca volverá cuando sus restos sean reunidos y entonces emanará del subsuelo para volver a gobernar. Este mito tiene mucho sentido, dado que las comunidades donde se esparcieron los miembros confluirán en La Paz en la insurrección de 1781, pero también lo harán en otros momentos, como es el proceso de movilización del 2000. Para muchos puede parecer una mera coincidencia, sin embargo estos sucesos tienen que ver con la memoria histórica de un lugar, donde confluyen personas que se identifican y que van dotando de sentido los lugares y las luchas que encabezan.

Ahora bien, después de plantear la importancia de la memoria en la lucha y emancipación de los indios en Quollasuyu- Bolivia, resulta necesario también hablar de los riesgos que corre “abusar” de ella. Tzvetan Todorov en su libro “*Los abusos de la memoria*” habla de los usos y abusos de la memoria que pueden llevar a resultados completamente distintos de los que enunciamos en líneas anteriores.

Todorov nos menciona que exacerbar el pasado “nos permite desentendernos del presente, procurándonos además los beneficios de la buena conciencia”²⁶ Este uso del pasado permite que olvidemos o ignoremos lo presente, o que en nombre del pasado sean reivindicadas causas que en otro tiempo hubieran sido juzgadas o satanizadas por los mismos actores que hoy las reivindican. Esto es claro cuando se conmemoran acontecimientos como la Revolución Mexicana, donde se enarbolan actores históricos como Zapata, Villa y Madero, los cuales en su tiempo eran considerados peligrosos y rebeldes. Fueron considerados peligrosos porque cuestionaban y atacaban al orden dominante, lo que suponía un riesgo para el *estatus quo*.

Todorov alerta sobre el uso de la memoria para, posicionarse como víctimas y por lo tanto obtener privilegio de esa situación El papel de víctima da el derecho de quejarse, de protestar y pedir, el problema es cuando no se pretende salir de esta denominación y al contrario resulta cómodo mantenerse con los privilegios de ser víctima, sin enfrentar o aceptar la reparación del daño. Quizás este uso que menciona Todorov no fue puesto en

²⁵ El Mito del Inkari es anterior a Katari y forma parte de la mitología andina

²⁶ *Ibíd.*, p. 53

práctica en Qollasuyu- Bolivia por los indios en su totalidad, pero en la época del Pacto militar-campesino, en la región del Oriente Boliviano algunos indígenas fueron más fácilmente cooptados y se colocaron en una posición de “comodidad” y “negociación” frente al estado Barrientista. Esta situación de los indios de Oriente los posiciono como aliados del gobierno de Barrientos que sólo pretendía utilizarlos como carne de cañón y sujetos votantes para el ascenso al poder en una clara posición paternalista del gobierno frente a los indígenas que aceptaban las prebendas ofrecidas por el gobierno como una forma de “reparación” o paliativo a los daños y perjuicios causados desde tiempo atrás.

La conclusión de Todorov manifiesta que:

“tenemos que conservar viva la memoria del pasado: no para pedir una reparación por el daño sufrido si no para estar alerta frente a situaciones nuevas y sin embargo análogas. El racismo, la xenofobia, la exclusión que sufren los otros hoy en día no son iguales que hace cincuenta, o cien o doscientos años; precisamente, en nombre de ese pasado no debemos actuar en menor medida sobre el presente”²⁷

De este modo la importancia de la que hemos dotado al pasado no debe olvidar al presente, entendiéndolos más bien como parte de un proceso dialéctico en el que se encuentran interrelacionados ambos. Es importante tener presente que el propósito no es hacer una apología de la memoria y el pasado para los pueblos indios de Qollasuyu-Bolivia, como un ejercicio meramente antropológico, sino entenderlo como parte de su cosmovivencia y por lo tanto operando en lo concreto y práctico en la actualidad. Así mismo que nos permita comprender el subsuelo político en los levantamientos en la Bolivia contemporánea.

1.2 La resistencia cultural

Muchos son los contenidos semánticos que se le han dado al termino RESISTENCIA, llegando a ser una categoría que pareciera omnicomprendiva, por eso me parece importante señalar algunas precisiones. El autor que resulta un referente en estos estudios es James Scott y su libro *“Los dominados y el arte de la resistencia”*, donde habla de la resistencia de pueblos oprimidos y sus formas de comportarse frente al dominador, haciendo analogías respecto al arte teatral comparándolo con la forma de comportarse del

²⁷ *Ibíd.*, p.59

dominado frente al dominador. Scott propone darle mayor importancia a las formas de resistencia cotidianas, que son las que según él, llevan verdaderamente a marcar el cambio en las relaciones de dominación y que por lo tanto no son veladas; este ejercicio lo hace oponiendo esta resistencia a las formas explícitas de resistencia y por lo tanto más violentas. Si bien aquí abordamos las prácticas de resistencia cotidianas también hablamos de la resistencia puesta en acción en momentos de quiebre, donde se puede entender más bien como insubordinación, por lo tanto van interrelacionadas. El autor deja de lado la resistencia explícita y más consciente. Según Viola²⁸ posiciona a las rebeliones como “situaciones excepcionales, que casi siempre fracasan, y que cuando consiguen triunfar inevitablemente dan lugar a una traición de la población campesina por parte de los líderes”. La visión de Scott de resistencia resulta ser unidimensional, donde los dominados y dominadores son descritos de una manera simplista y más aun cuando sus relaciones se limitan a lo cotidiano, reduciendo las relaciones de poder, “como si todas las formas de dominación fueran equivalentes, y en definitiva, como si existiera algo así como una esencia subalterna universal”²⁹.

Frente a esta visión, mi investigación sobre resistencia, se orientó hacia el concepto que plantea Amilcar Cabral³⁰ y que resulta de más utilidad para mi análisis, debido a que se enmarca a la resistencia cultural como una categoría amplia y con determinaciones políticas y esta perspectiva me parece que es la que actúa en los movimientos de insurrección del Qollasuyu- Bolivia. Así mismo es importante precisar que la resistencia cultural relacionada con el tema eje de esta investigación que es el pueblo de Qollasuyu- Bolivia tiene dos momentos que debemos aclarar, uno que es la resistencia cultural que se va gestando en un largo proceso histórico y otro que es el de la insurgencia indígena que se origina en momentos más específicos o coyunturales. La resistencia cultural funcionará, como el subsuelo en los levantamientos y estará siendo reconstruida en los momentos de la insurgencia. Entendiendo entonces que la resistencia cultural no será solo oponerse, rechazar o contener, sino que justo el sentido es resignificarla y reivindicarla como lo hizo

²⁸ Viola Recasens Andreu. Usos y abusos del concepto de resistencia En Lavina Javier, Orobítz Gemma, coords.; *Resistencia y territorialidad : culturas indígenas y afroamericanas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, p. 66

²⁹ *Ibíd.*, 74

³⁰ Revolucionario africano nacido en Guinea Bissau. Ingeniero, agrónomo, guerrillero y poeta fue el fundador del PAIGC (Partido Africano para la Independencia de Guinea- Bissau y Cabo verde).

Amílcar Cabral. Para el autor no existe una diferencia, ya que la lucha anticolonial frente a Portugal está sucediendo en el momento en el que él se encuentra escribiendo en la inminencia de los sucesos, mostrándonos otra versión de lo que es resistir culturalmente.

Por lo tanto la idea de resistencia cultural que aquí abordamos es la de Amílcar Cabral, el cual en su labor de liberación nacional fue planteando-en un ejercicio de praxis-la cultura cómo un elemento fundamental cuando se trata de luchas de liberación. El planteamiento principal de Cabral consiste en entender cómo la cultura de un pueblo puede coadyuvar al proceso de liberación des-colonizadora. Si bien este concepto se crea en la lucha de liberación del pueblo de Guinea- Bissau³¹, lo importante aquí es recuperar conceptos y traerlos al caso del Quoyasullu en Bolivia, lo que no implica retomarlos acríticamente, sino entendiendo los contextos y comparando en tanto que son procesos de colonización distinta, pero al final parte de un proceso de opresión-liberación en el marco del sistema-mundo.

La concepción de cultura entendida como sinónimo de civilización o de “desarrollo intelectual y económico” es la que prevalece hasta nuestros días en ámbitos cotidianos. Esto implica que quien no se encuentre en los parámetros que la civilización impone resulte ser incivilizado y atrasado. La definición que Amílcar Cabral utiliza nos habla de una cultura distinta, entendida como la “síntesis dinámica, en el nivel de la conciencia del individuo o de la colectividad, de la realidad histórica, material y espiritual, de una sociedad o de un grupo humano, de las relaciones existentes tanto entre el hombre y la naturaleza, como entre los hombres y las diferentes categorías sociales”³² Esta definición no remite a conceptos esencialistas de cultura en los que la condición material sea el único determinante para hablar de verdadera civilización frente a la “barbarie”, sino que permite comprender la cultura como un concepto más integral, que nos habla de realidades materiales, pero también espirituales y la relación que el hombre tiene con la naturaleza en todos sus niveles, tanto económico, político y social.

³¹ Guinea Bissau era la más pobre de las colonias portuguesas en África y que fue dominada por Portugal, en 1959 se crea el PAICG (Partido Africano por la Independencia de Cabo Verde y Guinea Bissau) como movimiento de liberación en contra del colonialismo portugués.

³² Varela Barraza Hilda, *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, Ediciones Caballito, 1985, p. 28

Amílcar Cabral cuando nos habla de cultura lo hace en un marco de guerra colonial contra el dominador-colonizador que llegó a irrumpir en el proceso cultural de un pueblo-Guinea-Bissau y Cabo Verde específicamente –lo cual tiene consecuencias palpables, como son: la pérdida de identidad³³, la explotación colonial, el antagonismo y conflicto entre los nativos aculturados como elite autóctona frente a sus compatriotas en resistencia o en franca oposición a los colonizadores. Todas estas consecuencias en el seno de una cultura dominada tienen que ser tomadas en cuenta cuando hablamos de resistencia cultural.

La negación de lo propio lleva a conflictos identitarios que subyacen en la explotación por medio del colonizador o bien en formar “alianzas” que recorren desde lo político, económico y obviamente lo cultural. La deshumanización es un proceso que lleva a cabo el dominador, otorgándole al colonizado ciertas características que lo encasillan, lo someten y definen. Fanon nos habla acerca de ellas refiriéndose específicamente al negro y a los estereotipos que se hacen de él, particularmente con la expresión “petit negre” la cual remite a “hablar como los indios” con un sentido claramente despectivo y peyorativo. Esta expresión la describirá Fanon como: “Hablar en *petit-negre* es expresar esta idea: <<Tú quédate en tu lugar>>”³⁴, es decir no te muevas de mi determinación que te hace inferior y de la cual solamente yo como ser superior puedo liberarte. Y continúa Fanon diciendo: “Hacerlo hablar *petit-negre* es anclarlo a su imagen, encolarlo apresararlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable (...) Hablar *petit-negre* es encerrar al negro, es perpetuar una situación conflictiva en la que el blanco infesta al negro de cuerpos extraños extremadamente tóxicos”³⁵. Lo que en definitiva nos muestra Fanon es que la determinación del colonizado le quita al hombre su categoría plena de humanidad y por lo tanto la dominación, sea la que sea, tiene que ser eliminada del seno de la humanidad. Por lo tanto, el racismo impuesto siempre debe ser entendido desde ambas partes, es decir desde el dominador y el dominado, desde el mistificado y mistificador. Entendiendo entonces que: “La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: *el racista crea al inferiorizado*”³⁶, por lo tanto existe uno si existe el

³³ Sería importante precisar su cambio, más que la pérdida total de ella.

³⁴ Fanon Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*; Madrid, Akal, 2009, p. 59

³⁵ *Ibíd.*; pp. 60-61

³⁶ *Ibíd.*, p. 99

otro, es un proceso dialéctico, en el que en definitiva no podemos pensar que el subalterno está determinado a ser dominado o sometido.

Estas determinaciones hacen que el sujeto parezca encontrarse ante una disyuntiva: o se asemeja al hombre blanco o desaparece. El aliarse o asemejarse al hombre blanco, supondría una igualación, sin embargo dada su condición impuesta por el blanco, esto no sucederá. Este dilema no pone en perspectiva ninguna condición de cambio o permanencia de su ser y justamente esto lo trata de refutar Fanon expresando lo siguiente: “si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole <<guardar las distancias>>; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir frente a las estructuras sociales”³⁷. Fanon da opciones y las clarifica al final de su obra, se trata de cambiar las estructuras de fondo, de luchar y “emprenderá o continuara esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque sencillamente, no podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre”³⁸

En este sentido, un primer aspecto a rescatar es la importancia que tiene la identidad en un pueblo colonizado. La identidad de un individuo y del grupo en el que se desenvuelve es “una cualidad biosociológica independiente de la voluntad de dicho individuo o grupo, pero adquiere significación nada más cuando se expresa en relación con otros individuos o grupos humanos”³⁹. Esta caracterización hace de la identidad una categoría dialéctica que diferencia e iguala, es decir que un individuo o grupo solo puede definir su identidad si es igual a otros individuos y al mismo tiempo diferente de otros. La identidad por lo tanto permite que un grupo y los individuos que lo componen se identifiquen con ciertas características que en un plano más amplio serán las condiciones materiales, espirituales y políticas de un espacio determinado, es decir la cultura. Identificarse culturalmente en una sociedad dominada o colonizada toma un papel de suma importancia en tanto que permite hacer frente a lo que no es propio, a lo que esta de manera artificiosa en el seno de la

³⁷ *Ibíd.*, p. 104

³⁸ *Ibíd.* 185

³⁹ Varela Barraza Hilda; *op.cit.* ; p. 27

sociedad. Amilcar sabe que la identidad vista de esta manera, más que por la mera identificación biológica, permite unir y hacerle frente a la fuerza colonial.

Un aspecto que no pierde de vista el análisis de Cabral es el económico, entendiéndolo dentro de las relaciones con la naturaleza y por lo tanto enmarcado e interrelacionado con la cultura. Este aspecto lo analiza Babakar Sine cuando nos habla de la cultura popular como base de un auténtico desarrollo de los países del tercer mundo, en donde cada persona tenga el control de los medios productivos para acceder y enriquecer su cultura, utilizándolos al mismo tiempo hacia la promoción de la cultura hacia dentro, sin esperar que la cultura sea difundida por los grandes medios o por las instituciones “especializadas”. Aquí Babakar está haciendo una crítica a la Sociología del Desarrollo que sostiene que el obstáculo para el desarrollo de las naciones “subdesarrolladas” o dependientes tiene que ver con la supervivencia de sus tradiciones culturales y abandonarlas ayudaría a salir del “subdesarrollo”, frente a esto afirma de forma muy contundente: “Lo que realmente es decisivo para el desarrollo es más bien la política y económica, tal y como Amilcar Cabral lo afirmaba”⁴⁰.

Otro aspecto que es importante mencionar es el del proceso de aculturación⁴¹. En este proceso se dan alianzas entre las elites nativas aculturadas y miembros del sistema colonial, pero también entre población aculturada en general, al final existen distintos niveles de aculturación y esta diferenciación permite entender el verdadero papel de la cultura en el proceso de liberación y cómo es asumido por cada uno de estos sectores. La forma en que divide Cabral a estos grupos va desde la minoría que se aferra al sistema dominante por no perder sus privilegios, los indecisos hasta la minoría que participa en el movimiento de liberación.

Los primeros, los grupos de elite nativos, “viven material y espiritualmente la cultura del extranjero colonialista, con el cual tratan de identificarse progresivamente”⁴². Es entonces que se crea una “pequeña burguesía autóctona” que resulta de suma

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 153

⁴¹ “Es cuando una persona o grupo desarraigado de su propia cultura acepta sin criticar y sin reflexionar la forma de pensar y la cultura del país invasor (...) o bien la de un país más poderoso que le impone su forma de pensar a través, por ejemplo de la televisión, el raído y el cine” en Varela Barraza; *op.cit.* p.22

⁴² Varela Barraza Hilda, *ibíd.*, p.23

importancia para el sistema colonial, ya que esta aun mantiene relaciones con los pobladores autóctonos, sirviendo muchas veces como “mediador” entre los colonizadores y el pueblo. El colonialismo reconoce y recurre a la “clase dirigente” de la sociedad dominada, dotando de poder y prestigio, alienando para poder dominar de mejor manera, sin embargo esta idea de líderes o clase dirigente tiene que ver con las estructuras sociales y jerárquicas que la sociedad dominada tenía antes de la llegada de los colonizadores extranjeros; en el caso de Bolivia la idea de un líder indígena se encuentra presente, pero el líder no puede tomar decisiones unilaterales, sino que más bien su función es de portavoz de la comunidad; un caso donde se presencia esto es en la anécdota que cuenta Jorge Sanjinés en su libro “ *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*”⁴³ . La anécdota cuenta que para la filmación de *Yawar Mallku* se traslado el equipo a una población llamada Kaata a 400 km de la Paz. La llegada de los cineastas fue desconcertante para la población, el que los recibió y dio asilo fue el jefe de la comunidad, Marcelino Yanahuaya quien tenía una relación anterior al haber visto la película de *Ukamau*. El grupo de cineastas requería la participación de la población que fue pedida a Marcelino, sin embargo la población se encontraba renuente, los creadores no entendían el porqué si el jefe ya había aceptado, los demás no. Lo que no comprendían es que las decisiones en las poblaciones indígenas aymaras- quechuas no son solo relegadas al dirigente, sino que se habla entre todos y el jefe será solo el portavoz de las decisiones colectivas.

La decisión de si quedarse o no a filmar quedo en manos del yatiri (hombre sabio) y del jaiwaco (ritual de vaticinios) que es la ceremonia con la hoja de coca para preguntarle lo que vendrá. En la ceremonia el yatiri dijo que los cineastas estaban ahí por el bien y no por el mal, lo que permitió su estancia en Kaata con el apoyo de los pobladores.

Resulta interesante la anécdota, en tanto que nos muestra como para los aymaras es importante su cultura, así como la manera en que se presenta la “autoridad” o los líderes.

La clase indígena de elite que fue alienada, aunque se identifique con los valores colonialistas existirán limitaciones propias del mismo sistema colonial, que harán que se encuentre “prisionera de las contradicciones de la realidad cultural y social en que vive, ya

⁴³ Sanjinés Jorge; *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*; México, Siglo XXI, 1979

que no puede huir, en la paz colonial, de su condición de clase marginal”⁴⁴. Ante estas contradicciones la forma de oponerse a su marginalidad y formarse una identidad es el llamado “retorno al origen”, que significará la negación de la cultura dominante sobre la del pueblo dominando con el cual pretende identificarse, pero no como un acto de lucha, sino por la necesidad que surge del proceso de contradicción que vive. Este “retorno al origen sólo es históricamente consecuente si implica, no solamente un compromiso real con la lucha por la independencia, sino también una identificación total y definitiva con las aspiraciones de las masas populares, que no impugnan únicamente a la cultura del extranjero, sino también y globalmente la dominación extranjera”⁴⁵, de lo contrario si no existiese un compromiso real, será solo una forma de oportunismo político.

El otro aspecto importante a destacar es cómo la cultura se constituye en la base de la resistencia cultural, ya que al ser expresión de una sociedad determinada permite que aumente su propio conocimiento y el de la humanidad. La resistencia cultural entonces estará enmarcada en un proceso amplio y de larga duración, pero que se expresa en los momentos de crisis, llevando en muchas ocasiones a la insubordinación de los sujetos que pareciera surgen de la nada. De este modo irán enlazados resistencia cultural y proceso de insubordinación

Para Amílcar Cabral la resistencia cultural consiste en que “al mismo tiempo que liquidamos una cultura colonial y que eliminamos los aspectos negativos de nuestra propia cultura en nuestras mentes, en nuestro ambiente, tenemos que crear una cultura nueva, también basada en nuestras tradiciones, pero respetando todas conquistas realizadas hoy en día en el mundo con el fin de servir al hombre”⁴⁶. Resistir culturalmente por lo tanto no significa sólo hacer cosas que se hacían antes de la ocupación colonial, sino ser autocríticos y dejar atrás cosas de nuestra cultura que resulten aberrantes, retomar lo positivo de la cultura colonial⁴⁷, lo verdaderamente humano y así construir una cultura nueva y propia. Resistir culturalmente es entender la situación concreta de la tierra habitada y transformarla, es “entender que nosotros en nuestra tierra, tenemos derechos iguales a los

⁴⁴ Ídem

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 25

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 86

⁴⁷ Amílcar Cabral se refiere sobre todo a rescatar los avances científicos a favor de la humanidad y acabar con lo nocivo, como son las relaciones serviles, el alcoholismo, etc. que fueron traídas por los portugueses

de cualquier otra persona en su propia tierra”⁴⁸. Debemos darle contenidos nuevos, palabras nuevas, hechos y palabras que se habían olvidado, debemos dotar de un nuevo sentido y significado. En este tenor podemos identificar como en el katarismo, la palabra “indio” que hace referencia a una categoría racista, colonial y con un significado peyorativo es retomada por Fausto Reinaga con la frase “si como indios nos conquistaron como indios nos liberaremos”. He aquí un ejemplo de cómo el resignificar las palabras y su contenido permite que encontremos un sentido nuevo en el horizonte liberador.

Esta construcción y reconstrucción de la cultura precisa de sujetos dispuestos a asumir una actitud crítica frente a la cultura colonizadora y por supuesto frente a la propia, donde se combata la idea de que las cosas extranjeras son buenas por sí mismas y que por lo tanto deben aceptarse, se debe aplicar el principio de *asimilación crítica* que significa “aprovechar en forma crítica lo realizado por otros y que pueda servir para nuestra patria, diferenciándolo de aquello que no puede sernos útil. Acumular experiencia y crear”⁴⁹

En el caso específico de Qollasuyu- Bolivia y de su proceso de resistencia cultural es importante precisar los distintos momentos de la colonización. La primera manifestación de la “modernidad occidental” fue la colonialidad que fue implantada en Bolivia y en los pueblos “conquistados” de América Latina, la cual sustenta la explotación y dominación de los pueblos indígenas. Después vinieron otras formas de explotación que trajeron consigo la discriminación, el racismo y el genocidio.

Silvia Rivera nos habla de “tres grandes ciclos u horizontes históricos, que interactúan en la contemporaneidad boliviana”⁵⁰. Estos ciclos históricos son los que marcan el presente de Bolivia. El primer ciclo es el colonial que tiene muchas implicaciones en el presente, como es la interiorización de lo colonial y por lo tanto las formas institucionales y las relaciones sociales en las que a pesar de que ya no exista un agente externo como tal que ejerza la opresión o imponga modelos, estos se siguen reproduciendo y así se menosprecian las prácticas propias.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 90

⁴⁹ *Ibíd.*, 94

⁵⁰ Rivera Cusicanqui Silvia, “Democracia liberal y democracia de ayllu” en Mario Pacheco (comp.) *Bolivia a la hora de su modernización*, México, UNAM- Coordinación de Humanidades, 1993; p. 220

El territorio incaico antes de la llegada de los españoles no era un área uniforme y sin conflictos internos, sino que justo por sus amplios territorios y distintas zonas geográficas coexistían grupos diversos que compartían territorio y bases culturales semejantes. A la llegada de los españoles, las alianzas, resistencias y dominación por parte de la fuerza colonizada fueron una constante en el territorio, justo por esta diversidad de reacciones frente a los colonizadores no podemos pensar que el proceso colonizador se llevó a cabo de una manera lineal, unívoca y uniforme. Existieron regiones establecidas en la cordillera y cercanas al lago Titicaca que resistieron al invasor de una forma más frontal y haciendo uso de su situación geoestratégica en el espacio de más difícil acceso, justo esa zona es en la que centraremos nuestro objeto de estudio, que comprende actualmente la zona norte de Bolivia y que en la época incaica se ubicaba al sur del Cuzco, cerca del lago Titicaca y los valles adyacentes. En el siglo XVIII con la presencia colonizadora ya asentada en el territorio, así como con todo su aparato institucional, los colonizadores hicieron alianzas con nativos que constituyeron una nobleza nativa, fungiendo como vínculo entre los nativos y los colonizadores. Y es justamente en la región de la Paz que “el derrumbe de los grandes cacicazgos vino a partir de los 1740s como consecuencia de la lucha de los ayllus (comunidades aymaras) contra una nobleza nativa por entonces mayormente asimilada al aparato colonial”⁵¹

El rompimiento de estas relaciones, así como otros factores externos fueron conformando las grandes insurrecciones de la década de los 80 del siglo XVIII, creándose demandas propias de cada región, con estilos políticos y dinámicas distintas. Más adelante en el capítulo 2 ampliaremos este proceso en el que Tupac Katari y todos los indios que lo acompañaron, tienen un papel de suma importancia dado que sus demandas ya no iban solo dirigidas a la búsqueda de protección contra los abusos de la autoridad colonial, ni la legitimidad de las autoridades coloniales, sino al rompimiento y resistencia frente al sistema dominante.

⁵¹ Lavina Javier, Orobítg Gemma, coords.; *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, óp. Cit.; p. 275

El segundo ciclo del que habla Cusicanqui es el liberal, que se caracteriza por implementar reformas que afectan la formación comunitaria y que impone formas políticas, territoriales y sociales ajenas a las de los ayllus. En este horizonte histórico se promulga la “Ley de Exvinculación de 1874, por la cual, se decretó la abolición de la comunidad indígena o ayllu”⁵². En el ciclo liberal las ideas liberales de ciudadanía permean y así mismo el de la propiedad privada donde los indígenas quedan excluidos por no contar con las características para ser un ciudadano. El mismo “proceso de Independencia de Bolivia”, se presentará como un periodo de liberación frente al yugo español, que sin embargo como sucede en varias regiones de Latinoamérica se gesta cómo una incipiente liberación política donde siguen presentes la dominación económica y cultural⁵³.

El último ciclo que caracteriza Cusicanqui es el de la Revolución de 1952 como un proceso que dista mucho de ser una revolución porque mantiene practicas liberales, clientelistas y su objetivo es , por medio de los sindicatos, organizar a la población con un modelo que es ajeno y no adecuado a las necesidades de la población.

El sindicalismo llega a imponerse en algunas las comunidades-aunque en otras se pudo combinar con las formas de organización comunitaria- como un agente externo que llevo a invadir a los ayllus. El sindicato será la forma hegemónica y homogénea de control político. En este caso el sindicalismo se compaginó con formas precapitalistas. “En la constitución de estas formas de representación sindical se combinó entonces una cierta capacidad de expresar y resolver los conflictos a favor de la población sometida al dominio hacendal con una clara hegemonía cultural de los pueblos sobre el conjunto de los ayllus de la región”⁵⁴

El sindicalismo en Bolivia actúa como un agente externo, que, aunado al colonialismo y al liberalismo, imponen ideologías y prácticas culturales ajenas a los ayllus. En las poblaciones en que se ha llegado a imponer el sindicalismo como es el Norte del Potosí las formas de democracia combinada no resultaron.

⁵² Rivera Cusicanqui Silvia, Óp.; Cit.

⁵³ Ver más en Marta Irrozqui Victoriano (dir.), La mirada esquiwa. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Peru) siglo XIX, Madrid, CSIC, 2005, p. 385

⁵⁴ Ibíd; p. 226

De este modo la modernidad planteada por los de afuera, por los extranjeros atenta contra la “modernidad indígena”, la que llama Silvia Rivera “nuestra modernidad” que se basa en la “estructuración orgánica de circuitos de mercado interior, en la articulación entre el mercado y la reciprocidad, en el surgimiento de una ciudadanía chola e indígena que gana espacios económicos y políticos a pesar del Estado”⁵⁵ La economía se basa aun en pactos de confianza que se sostienen en la noción de prestigio de la persona ,en el hecho de ser reconocido por los otros, ser un jaqi: un ser humano, todo el dinero no valdría para recuperar el prestigio, ese se gana con las acciones.

Además de los circuitos económicos, la modernidad occidental atenta contra las formas ancestrales de impartir justicia, de territorialidad, de comportamientos sociales, es decir, atenta contra la cultura propia. Por ejemplo la introducción de términos como “propiedad privada” que para los aymaras resulta confuso, ya que ellos tienen el derecho de mirar de, uñt’a y establecer a partir de la mirada lo que es de su posesión, pero garantizándole el tránsito libre a los otros y a sus animales.

A pesar de que ya no exista la presencia colonial explícita, ni sus vejaciones, en la mentalidad de muchos de los antes colonizados perduran prácticas, ideas y representaciones de la cultura colonizadora, esto debido al intento de homogeneización cultural y su permeabilidad, que sin embargo no debe de perder de vista al sujeto agente de modificaciones y transformaciones de lo instaurado.

1.3 ¿Subalternidad y autonomía en los movimientos sociales?

“El indio no es, para los ajenos, una realidad histórica ni una postura social, sino un motivo turístico, no es un ser humano sino una sensibilidad objetiva. Un objeto que hace <<llamativo, precioso y lindo el paisaje>>. No es dolor, ni mucho menos, tiempo sin memoria, transcurriendo en nuestras montañas. No es grito sin voz. Brazo sangrante que levanta el humo colonial y feudal sin comprenderlo. Antes que una verdadera angustia de América es, para ellos, un motivo más para hacer agradable la vida de los visitantes que vienen a dormitar su tedio en este crisol humano y doloroso que se llama Latino América”.

⁵⁵ Rivera Cusicanqui Silvia, *Oprimidos pero no vencidos*, La paz Bolivia, THOA (Editorial del taller de historia Oral Andino), 2003, p. 23

Fragmento publicado en *La Prensa Gráfica*. 12/9/1955

El termino subalternidad y lo que se gesta alrededor de él han traído para las ciencias sociales debates y mucha tinta vertida. La idea de hablar de él en este trabajo no se enmarca en la labor de hacer una apología de los estudios culturales o la postcolonialidad, sino de retomarlo explicando cómo resulta de suma importancia para las ciencias sociales retomar la voz del que por años ha sido olvidado, rechazado, anquilosado, el que en términos generales llamamos el sujeto subalterno, pero que engloba a los campesinos, a los indígenas, obreros, desempleados, “desocupados”, favelados, todos aquellos seres que siempre han estado presentes y que a lo largo de la historia han sido explotados por las distintas configuraciones del capital y modos de producción, formando parte constituyente de la historia y que sin embargo no parecen figurar, o solamente como instrumentos para las elites o grupos gobernantes.

Un aspecto que resulta importante es el papel que los intelectuales han jugado en la configuración de la historia oficial, en la que hablan por y sobre el subalterno, lo que muchas veces remite a hablar por el otro. Creo que una manera de que en las ciencias sociales no se caiga en eso, es que la diferenciación de “investigador” y lo investigado no sea abismal, que se rompa con la pretendida objetividad decimonónica, con ese positivismo que en aras de la objetividad en las ciencias sociales hizo claras distinciones entre el sujeto y el objeto.

Para hablar de subalternidad es importante remitirnos a Antonio Gramsci, que fue el primero en hacer mención a dicho término,-aunque el más bien utilizaba el termino subalterno como adjetivo y no como sustantivo- en sus *Cuadernos de la Cárcel*. Massimo Modonessi marca el origen del término en el contexto “del análisis del poder de *dirección*, de la relación jerárquica de mando-obediencia y de la condición de subordinación”⁵⁶ Es decir en una correlación del subalterno respecto de su dominador.

⁵⁶ Modonessi Massimo; *Subalternidad, antagonismo, autonomía : marxismos y subjetivación Política*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 31

A partir de la nota 14 titulada: *Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas*, Gramsci comenzará de forma más explícita la reflexión teórica respecto al término y su interrelación con otros conceptos que desarrolla como son hegemonía y autonomía.

Entendamos entonces, desde la perspectiva de Gramsci “lo subalterno como expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación –en términos gramscianos, de hegemonía–”⁵⁷. La experiencia del subalterno tiene que situarse en correlación con su dominador para poderla entender, debido a que las clases dominadas no se encuentran al margen de la clase dominante, aun cuando están rebelándose. Es decir que la correlación existirá aun cuando este en proceso de insurrección, y que la forma de romper definitivamente con esta tiene que ser con la lucha armada y la destrucción de la clase dominante. Modonesi continúa diciendo que: “inclusive en la rebelión opera este dispositivo relacional, con lo cual rechaza implícitamente todo dualismo maniqueo que pretenda escindir a los sujetos reales a partir de la separación entre rebeldía y sumisión como momentos separados, de la misma manera rechazará más adelante el dualismo espontaneidad-dirección consciente”⁵⁸.

La autonomía se encontrará entonces entre la subalternidad y la nueva hegemonía, lo que implica que la autonomía, según Gramsci, necesariamente debe llevar a un cambio de dominación y poder hegemónico, en este caso el emprendido a través de la hegemonía por grupos subalternos. Es entonces que:

“la noción de *subalterno* permite centrar la atención en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía: la experiencia subalterna, es decir, en la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y de negociación permanente”⁵⁹

Entendamos entonces la subalternidad como un proceso, con contradicciones, supuestos, mezclas y en el que interactúan tanto la relativa aceptación de la dominación y su rechazo expresado en la resistencia, así como la dirección consciente y la espontaneidad.

La conceptualización de Gramsci es necesario entenderla como una construcción que tenía en perspectiva salir de la condición de subalterno por medio del uso de la fuerza

⁵⁷ *Ibíd.*; p. 30

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 34

⁵⁹ *Ibíd.*, p.37

ponderándose frente a la fuerza hegemónica como la nueva clase hegemónica. Los estudios subalternos si bien se basaron en las concepciones gramscianas, la principal crítica que hace Modonessi es la utilización del concepto de subalterno y Subalternidad de una manera esencialista y unidimensional, lo que hace de estos conceptos una generalidad, el propio Ranajit Guha define al subalterno << como cualquiera que estén subordinado “en términos de clase, casta, subalterna –históricos, sociales, culturales, políticos o económicos >>⁶⁰. Los estudios subalternos surgen en la India como un movimiento académico que le hacía frente al nacionalismo y al colonialismo imperante, con la idea de reivindicar las luchas de los grupos dominados históricamente.

Spivak integrante de dicho grupo escribe acerca de los subalternos haciéndose una pregunta ¿Puede hablar el subalterno?⁶¹ Spivak piensa que desde el momento en que habla el subalterno comienza a salir de la condición de subalterno y se encamina a la autonomía

En cambio para Gramsci la condición de subalterno existirá <<“siempre”, incluso cuando se rebelan, lo que indicaría que solo el “quiebre” definitivo –el hacerse Estado por medio de una revolución, el volverse clase dirigente, es decir hegemónica y dominante– marcaría el fin de la Subalternidad>>⁶². Esta concepción resulta interesante analizarla con miras hacia el tema que hemos desarrollado, el katarismo y los comunarios- indios aymaras. Si miramos hacia esos sujetos subalternos, la idea de autonomía junto con la de hegemonía del poder parece que no se enmarcan en los términos gramscianos, o más bien se complejiza.

La disyuntiva entre la autonomía y la hegemonía del poder, como aspectos contrapuestos me parece de suma importancia, dado que los aymaras oscilan entre ambas propuestas. Raquel Gutiérrez señala que:

“en el levantamiento contemporáneo se exhibe tanto la potencia de la autonomía *de facto* como también la impugnación al orden general abarcando un amplio abanico

⁶⁰ Pablo Salvador, comp. *Repensando la Subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/ Envió editores, 2010

⁶¹ Gayatri Spivak; *¿Puede hablar el subalterno?*; Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003; Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia; pp. 297-364

⁶² Modonesi Massimo; op. Cit.; p. 39

que va desde su desconocimiento -o ambición de “inversión”- hasta la demanda de nuevos <<términos>> de inclusión”⁶³.

Esto confirma la idea de ese zigzageo que existe entre la autonomía o la construcción de poder representado en un estado, podríamos relacionarlo con el carácter dual y de complementariedad que caracteriza la visión aymara, aunque finalmente me parece que la radicalidad que plantean también exige un posicionamiento claro y contundente.

La autodeterminación que puede resultar separatista, implica la puesta en el escenario político de la reivindicación de formas propias de vivir, de su cosmovivencia y de poder decidir. La autonomía entendida no como una categoría acabada y desvinculada de las relaciones de poder y subordinación existirá entre los movimientos populares aymaras, pero con un vaivén respecto a la cuestión de la toma del poder para establecerse como hegemonía. La cuestión es que aunque para los aymaras la idea de autodeterminación no sea un concepto acabado o incluso explícito, en los hechos se ha practicado y se ha llevado a cabo lo que se denomina *autonomía de facto*. Esta se practica en espacios comunitarios a todos los niveles; sin embargo no implica la total autonomía respecto al Estado, lo que pareciera pone en contradicción este concepto. Sin embargo lo que aquí está operando es ese zigzageo respecto a la idea de la condición de subalterno y la hegemonía del poder que tiene que ver con concepciones de lo político vinculadas con su cultura.

La idea que plantea Zibechi es la *dispersión del poder*, como una forma de que este no se concentre en un solo espacio o personas, sino que se expanda y en el caso de las luchas aymaras cómo forma de análisis. Ahora bien, se sabe que la idea de estado no existe en aymara, lo más cercano a ese concepto es la expresión *suyo* que se refiere a un conjunto de territorios que comparten características políticas y geográficas⁶⁴. Si tomamos en cuenta esto, la hegemonía del poder y la idea de Estado parecen reconfigurarse en la cosmovivencia aymara de modo tal que no podrían acoplarse las prácticas políticas aymaras a los conceptos mencionados; sino que tendríamos que entenderlos en clave complementaria e incluso como contradictorios.

⁶³ Gutiérrez Aguilar Raquel, *Los ritmos del Pachakuti : Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*; Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, BUAP, México ,2009; p. 147

⁶⁴ ⁶⁴ Zibechi Raul, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*; Taller Editorial La Casa del Mago, Cuadernos de la resistencia, México, 2006; p. 161

En este sentido la propuesta de García Linera de Nación multinacional, supone la articulación de las prácticas políticas comunitarias en conjunto con las prácticas liberales modernas, haciendo esta yuxtaposición y, a decir de Zibechi, cumpliendo “con la necesidad de <<completar>> lo que aun hoy las sociedades indígenas no tienen”⁶⁵ Eso que les falta es un Estado, y en este caso la propuesta de uno multinacional incluye a todas las etnias para que de este modo ya no sean de nuevo excluidas y sean parte de ese estado. La propuesta de Linera me parece que resulta unidimensional dado que el punto nodal de este es la construcción de un Estado y aunque menciona la inclusión de prácticas comunitarias estas tendrán que subsumirse a las liberales, porque incluso cuando habla del aspecto económico refiere que las estructuras productivas no capitalistas resultan un obstáculo para la constitución de sujetos iguales que asuman al mercado como fundamento⁶⁶ Finalmente él pretende inscribir lo indio a la lógica estatal de origen liberal, quizás en términos más equitativos, pero donde finalmente se precisará de la concentración del poder en un órgano llamado Estado, con todo lo que el engendra.

Ante este panorama me parece que el concepto de subalternidad precisa su reconstrucción y resignificación acorde con las luchas políticas y sociales contemporáneas en América Latina y el mundo. Esta tarea se ha ido construyendo en América Latina en diversos frentes y de forma explícita y tácita. Podemos encontrar por ejemplo al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que en ámbitos académicos ha puesto énfasis en la forma que se estudia al subalterno, los estudios latinoamericanos en Norteamérica y a partir de la deconstrucción de las epistemologías coloniales construir un puente para que los sujetos subalternos expresen sus propias ideas y cosmovivencia.

En Bolivia el ejercicio que el THOA (Taller de Historia Oral Andina) ha llevado a cabo es parte de esa reconstrucción de conceptos, epistemologías y cosmovivencia. Este ejercicio se basa en la recuperación de esa historia vilipendiada, olvidada, para la reconstrucción de otra historia y el replanteamiento teórico de la historiografía tradicional.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 170

⁶⁶ *Ibíd.* p. 172

CONCLUSIONES

En tanto que la memoria se reconstruye en lo social, ésta precisa de cierta identidad que aglutinará a un grupo determinado, lo que conlleva a que dentro de este existan prácticas, creencias, símbolos y una cultura específica que influirá en la reconstrucción de la memoria. La cultura será entendida en este trabajo de forma integral, construyendo un concepto que permita explicar la cultura de un pueblo tomando en cuenta sus aspectos sociales, económicos y políticos. Por lo tanto la cultura irá más allá de lo civilizado o del folcklore se enmarca más bien en términos políticos, económicos y sociales que finalmente la dotan de integralidad y relación entre las partes.

Hay que añadir que la cultura está operando en clave de resistencia por que las condiciones existentes precisan de una fuerza aglutinadora que le haga frente a la fuerza de dominación. La resistencia cultural implica la puesta en práctica del conjunto de cosmovisiones, imaginarios y formas culturales que se llamarán repertorios, estos se encuentran operando en las prácticas cotidianas, pero se exacerban o resultan más claros en momentos de crisis y quiebre. Es por eso que la resistencia cultural no será simple nostalgia o vuelta al pasado, sino reconfiguración para el presente. Específicamente en el caso que nos ocupa, el katarismo se posiciona como aglutinador de esa resistencia frente al opresor. Los sujetos que actúan frente a la fuerza de dominación colonial serán nombrados subalternos por la relación que mantienen respecto al poder hegemónico y con el que se encuentran en constante contradicción y vaivén. En el caso de Bolivia los sujetos subalternos o la llamada Subalternidad se complejiza por el carácter “abigarrado”⁶⁷ que caracteriza al Qollasuyu- Bolivia y a sus habitantes, aunado a las contradicciones que trajo el proceso de conquista y la imposición de formas de organización liberales y corporativas.

⁶⁷ Este concepto se desprende del análisis que hace Zavaleta Mercado de la sociedad boliviana y de su relación con los distintos modos de producción que se yuxtaponen y atraviesan en el proceso social y económico de la historia de Bolivia. Él lo nombra como *formación social abigarrada*, Luis Antezana clarifica el concepto diciendo que “se trata de la calificación mutua de diversidades económico-sociales de tal suerte que, en concurrencia, ninguna de ellas mantiene su forma (previa)” Antezana Luis ; *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación*, p.132 en www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf

2. Tupac Katari: Rebelión pan-andina y crisis colonial

¡Volveré y seré millones! así repiten los pechos vigorosos de los cóndores que vuelan, que saben que pronto se reunirán, que la lucha continua y que a la memoria no se le olvida todo lo vivido. Volando, mirando desde el Tiawanaku, ahí van los cóndores, ahí van los Amarus, los Katari, los Mallkus, resurgiendo y volviendo, porque en realidad nunca se habían ido. Vuelven y siempre son millones presentes en la lucha.

Autoría propia

Introducción

La crisis de la administración colonial española está relacionada con las rebeliones indígenas, aunque no únicamente, dado que la crisis del régimen colonial también responde a las reformas borbónicas y a la coyuntura social y económica por la que atravesaba la corona y sus colonias.

A las rebeliones se unieron otros sectores por demandas económicas y políticas, lo que en conjunto llevó al proceso de Independencia de las colonias de Hispanoamérica. Sin embargo es importante entender a las rebeliones como proyectos anticoloniales más amplios que en muchos sentidos contribuyeron a la independencia, pero que fueron “aprovechados” por grupos de poder dominantes que llevaron a otro cauce la lucha de liberación.

En este capítulo se exploran los distintos proyectos anticoloniales que llevan a lo que Thomson¹ llama la *Rebelión Pan-indígena*, donde se encuentra incluido Túpac Katari y su levantamiento que resulta violento y radical, pero que marcará la memoria de los pueblos aymaras que continúan con sus planteamientos anticoloniales.

2.1 Crisis de la Administración colonial y Proyectos Anticoloniales en el siglo XVIII

¹ Thomson Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la época de la insurgencia*. Muela del Diablo editores/ Aruwiyiri ; La Paz, 2006

La economía y el comercio en el Virreinato del Perú estaban sustentados principalmente por la producción minera de oro y plata, que desde el inicio de la colonización española habían sido la fuente de codicias por parte de los peninsulares, que alimentaban su ambición con leyendas sobre tesoros antiguos o ciudades perdidas hechas en su totalidad de oro, como el tristemente famoso mito de “El dorado”.

El virrey Francisco Toledo, como representante de la corona española, fue el encargado de organizar y administrar el Virreinato del Perú, durante los años de 1569 a 1581. En su gestión invocó al pasado incaico, enalteciendo a las autoridades incaicas y su organización lo que hace que “rescate” la *mita*² que había sido un modo de trabajo que ayudaba a los señores incas del antiguo Tawantisuyu. Esta apelación obviamente respondía solo a intereses económicos a favor de la corona, ya que era una forma de conservar estructuras de explotación, que al ser nombradas “antiguas” parecía que respetaban la cultura inca, sin embargo este argumento se contradecía con la idea que tenía Francisco de Toledo³ sobre que la naturaleza de los indios era servil, por lo tanto la conquista había sido una liberación de la tiranía inca. La importancia de Toledo se refiere sobre todo al auge de la minería, pero también en la reglamentación de la *mita*, del trabajo en las minas, del tributo indígena y la creación de la República de indios que hicieron que el virreinato del Perú se configurara bajo sus preceptos que durarían casi hasta el término del periodo colonial.

El significativo aumento de la producción minera, dependió de la innovación tecnológica, pero en mayor medida de la enorme movilización de indígenas que fueron forzados a trabajar en las minas. Ya que a los encomenderos se les había derogado el derecho de disfrutar de trabajos gratuitos de los indígenas⁴, la nueva estrategia fue la introducción de los repartimientos de labor, “por los cuales una proporción fija de

²Durante la época colonial se recupera el trabajo en las minas y la mita termina siendo un Servicio periódico obligatorio que arrancaba al indígena de su comunidad y lo entregaba para trabajar a cargo de autoridades españolas que lo explotaban, ya que la paga era muy baja.

³Fue el quinto Virrey del Virreinato del Perú, es considerado uno de los más importantes mandatarios del virreinato, por la labor de organización que ejecutó en el virreinato, consolidando las instituciones que permitirán la mayor explotación de la Región.

⁴La derogación se debió en gran medida a la denuncia de los abusos cometidos por los peninsulares a los indígenas, denuncia hecha por frailes como Fray Bartolomé de Las Casas. Esto se expuso en las “Nuevas Leyes” promulgadas en 1542, aunque en los hechos seguían las mismas condiciones. Finalmente en un decreto con fecha del 23/XI/1718 se suprimió la encomienda.

tributarios indios debían presentarse a trabajar en el sector hispánico, aunque ahora a cambio de un salario”⁵.

Como menciona Serulnikov “los grupos nativos fueron agrupados, con fines fundamentalmente fiscales y administrativos, en unidades llamadas repartimientos”⁶ Estas unidades organizativas tuvieron cierta continuidad con los antiguos señoríos incas, en tanto que además de la resistencia de los indios y la preservación de sus formas organizativas, para la administración virreinal traía beneficios económicos.

La estructura administrativa que rigió a nivel regional fueron los corregimientos que estaban administrados por los corregidores, lo cuales tenían entre sus principales funciones: cobrar tributo a los habitantes de su demarcación, guardar el orden del corregimiento y resolver y hacer cumplir las leyes. Estas atribuciones del corregidor permitían que el poder económico y político se concentrara en un solo hombre: el corregidor. Lewin menciona que el corregidor “era recluso de su situación, de la moral social y del régimen imperante. Por el desempeño de sus tareas ese funcionario colonial no recibía remuneración alguna, teniendo que correr con todo los gastos durante el quinquenio que gobernaba la provincia”⁷ El hecho de que no recibiera pago por su cargo, parecía una justificación para explotar a los indígenas, aunado al hecho de que detentaba un poder regional con el control económico, político y judicial que le facilitaba enriquecerse a base de los indígenas. El repartimiento también era administrado por dicho funcionario que se encargaba de la distribución de los indios en el trabajo en las minas, así como en la agricultura y obrajes.

Los kurakas o caciques indígenas que se mantuvieron como vínculo entre las comunidades y la administración virreinal, fueron responsables de “la recaudación

⁵ Brading David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república Criolla, 1492- 1867*; México, FCE, 1991, p. 158

⁶ Serulnikov Sergio, *Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la Provincia de Chayanta (siglo XVIII)* en Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Anuario de Estudios Americanos, No. 61-1, 2004, p. 72 consultado en: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/143>

⁷ Lewin Boleslao, *La insurrección de Túpac Amaru*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires , 1963, p. 14

tributaria y el despacho de la cuota de mitayos, las principales fuentes de ingresos fiscales y trabajadores para la industria minera potosina, respectivamente”⁸

La *mita*, el tributo indígena y los obrajes, fueron formas de explotación del indígena, que en primera instancia enriquecían al corregidor, pero también a autoridades menores como los alcaldes, tenientes y caciques indígenas, lo que hacía que el agravio hacia el indígena se perpetuara y lo atacara por varios frentes.

Al comienzo del siglo XVIII las reformas borbónicas implementadas por Carlos III comenzaban a entrar en vigor en toda América colonial, las cuales generaron el rechazo de distintos sectores de la sociedad colonial. Las reformas borbónicas, implicaban para los habitantes de las colonias cambios significativos en la administración política, en el clero y en la economía. Estas modificaciones intentaban aumentar el poder de la Corona- que se había ido perdiendo en años anteriores- creando un eficiente sistema administrativo, burocrático y económico.

Una de las reformas implantadas que afectó directamente a los indígenas fue la creación de nuevos tributos, así como el desplazamiento de los caciques “de sangre”, que para muchos significaba una autoridad legítima. Así mismo, la creación de aduanas, que eran órganos para la mejor recaudación de impuestos, afectaba tanto a criollos como a mestizos e indígenas, obviamente en mayor magnitud a estos últimos, que al ir perdiendo representatividad con sus caciques era más fácil que fueran vulnerados los limitados derechos que poseían. Así mismo la ejecución del censo realizado durante el establecimiento de estas reformas “amenazaba revelar las prácticas fiscales de carácter ilegal, así como las distorsiones demográficas”⁹ que se habían tejido a lo largo del periodo colonial.

Para los criollos y mestizos el hecho de que fueran desplazados de cargos burocráticos para poner en su lugar autoridades peninsulares fue uno de los principales agravios, así mismo la liberalización de la economía en la metrópoli afectó sobre todo a los comerciantes criollos que veían disminuidas sus ventas frente a la competencia inglesa o española. La creación de figuras jurídico-administrativas llamadas *intendencias* que además

⁸ Serulnikov Sergio, Óp. Cit., p.70

⁹ O’phelan, Scarlett; *Un siglo de rebeliones Anticoloniales: Perú y Bolivia 1700- 1783; Cusco- Perú*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998, p. 248

serían gestionadas por peninsulares, desplazaba de cargos administrativos a los criollos y eliminaban a autoridades como los alcaldes mayores para concentrar el poder en los peninsulares encomendados por la Corona.

A nivel estatal, la creación de un nuevo territorio, nombrado el Virreinato del Río de la Plata, implica la separación del Alto Perú del Virreinato del Perú y por lo tanto de su principal fuente de riqueza: los yacimientos del Potosí. Esto, aunado a la liberalización de la economía, va creando la crisis de la capital Cusqueña.

Así mismo la continuidad de regímenes como la *mita*, el tributo y los obrajes perpetuaban relaciones de poder económico y político que explotaban a los indígenas. La minería resultó ser el eje de la economía colonial, a pesar de que en esas épocas se hablaba de su crisis, porque en el siglo XVIII la producción en las minas más importantes del virreinato del Perú (Potosí y el Alto Perú bajo) disminuyó en comparación con épocas anteriores. Sin embargo a mediados del siglo XVIII la industria minera “comenzó a mostrar notables signos de recuperación en el periodo posterior a 1770”¹⁰. Al estar la producción minera relacionada con otras actividades económicas, como eran los obrajes¹¹ y la producción agrícola, mayor era la presión para los trabajadores cuando la producción minera crecía, en tanto que como centro económico requería que les suministraran productos para alimentación y vestido de los mitayos mineros.

La acumulación tanto de factores económicos, políticos y sociales fue creando el escenario para las rebeliones panandinas¹², estallando una cadena de levantamientos como expresión del descontento ante el abuso de autoridades coloniales y las reformas económicas. Se manifestaron distintas expresiones de protesta y descontento social por parte de las comunidades, para algunos podían ser rebeliones espontáneas y coyunturales,

¹⁰ *Ibíd.*;p. 28

¹¹ Los obrajes eran una unidad productiva, en la que se producían textiles, con mano de obra indígena, dado que eran mitayos

¹² Concepto que usa Sinclair Thomson para referirse a la Gran Insurrección en : Thomson Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la época de la insurgencia*. Muela del Diablo editores/ Aruwiyiri ; La Paz, 2006

pero según algunos autores, como Sinclair representaron una acumulación de movimientos que desembocaron en el levantamiento de Tupac Katari en 1781.

Los indígenas sufrían de manera patente y constante la corrupción, malos tratos y represión del corregidor, así como la imposición de caciques. Los indígenas organizados en comunidad generalmente recurrían al plano jurídico para resolver los abusos y los problemas que tuvieran con las autoridades coloniales, sin embargo sus demandas no eran resueltas o lo eran únicamente “en el papel”, pero no en los hechos concretos. Ante la falta de justicia en los tribunales, los comunarios decidieron tomar otras medidas, como cercos, protestas e insubordinación ante las autoridades coloniales, por lo tanto la insurgencia solo sería una de las distintas acciones, “las cuales en conjunto formarían el repertorio amplio de recursos políticos comunitarios”¹³

Para Sinclair Thomson en esta fase se formularon proyectos claramente anticoloniales, por las siguientes razones:

“ 1) Repudio o sustitución del rey de España (por ejemplo, por el rey inka); 2) rechazo de la subordinación política indígena (ya sea a través de la subordinación de los españoles o la equivalencia de los dos pueblos); 3) afirmación de la autonomía indígena (a través del rechazo a la corona española en territorios americanos, en este caso andinos)”¹⁴

El repudio implicaba que se tuviera un anhelo por el pasado y muchas veces por la restauración del reino inca, pero también el repudio a una figura que no era propia de la cultura inca, aunque Thomson menciona que el rechazo no implicaba en todos los casos el desconocimiento de la corona.

Para Scarlett O’Phelan resulta erróneo “describir los levantamientos del siglo XVIII estrictamente como <<rebeliones indígenas>>, porque (...) en las dos coyunturas más importantes tanto los mestizos como los criollos estuvieron comprometidos en los sucesos”¹⁵. Sin embargo esta visión más incluyente, no toma en cuenta que los sectores criollos y mestizos aunque estuvieron presentes en las rebeliones, su participación era condicionada por los cargos que ocupaban e incluso por un oportunismo político. O’phelan

¹³ Hylton Forrest, et. al; *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena* ; Muela del Diablo, La paz, 2005, p. 8

¹⁴ *Ibíd.*; p. 43

¹⁵ O’phelan, Scarlett; *Óp. Cit.* ; p.293

menciona las tres distintas coyunturas de importancia para los movimientos insurreccionales de 1780, que son:

1. De 1726 a 1737. Esta coyuntura se da “durante el gobierno de Castelfuerte, cuyos decididos esfuerzos por incrementar los ingresos de la Real Hacienda, principalmente a través del tributo indígena y la mita minera generaron una ola de descontento social”¹⁶

2. De 1751 a 1756. Etapa en la que se legaliza el reparto, “aunque como resultado de esta medida económica solo parecen haber estallado revueltas desarticuladas y, fundamentalmente, en áreas que se hallaban bajo presión económica por otros factores como la mita minera y los diezmos”¹⁷

3. De 1777-1780. Esta coyuntura “estimulada por las Reformas Borbónicas llevadas a cabo por el visitador José Antonio Areche (...)afectaron a la mayoría de los sectores sociales y entre ellos a los más dinámicos cuyo resentimiento contra la Corona culminó con la Gran Rebelión de 1780-81”¹⁸

El hecho de que merme la participación de los indígenas al decir que la segunda coyuntura “afectó principalmente a la población indígena y, en un menor grado, a los mestizos que realizaban actividades económicas”¹⁹ y que por lo tanto “los indios, tomados como un grupo social aislado, demostraron la incapacidad para generar un movimiento de largo alcance”²⁰, ya nos muestra cómo para esta autora la participación indígena no resulta determinante, aunque a lo largo de su obra hable de las comunidades indígenas como actores centrales para la rebelión de Túpac Amaru. Me parece que su visión justo parte de la idea de que los criollos y mestizos tenían mayor cohesión y que su participación permitió que trascendieran las rebeliones. Si bien esto podría parecer cierto, lo que no toma en cuenta es que la mayoría de la población era indígena y que aunque fuera un sector menospreciado ellos eran la fuerza productiva y con mayor descontento social acumulado a lo largo de dos siglos

¹⁶ *Ibíd.*; p.290

¹⁷ *Ídem*

¹⁸ *Ídem*

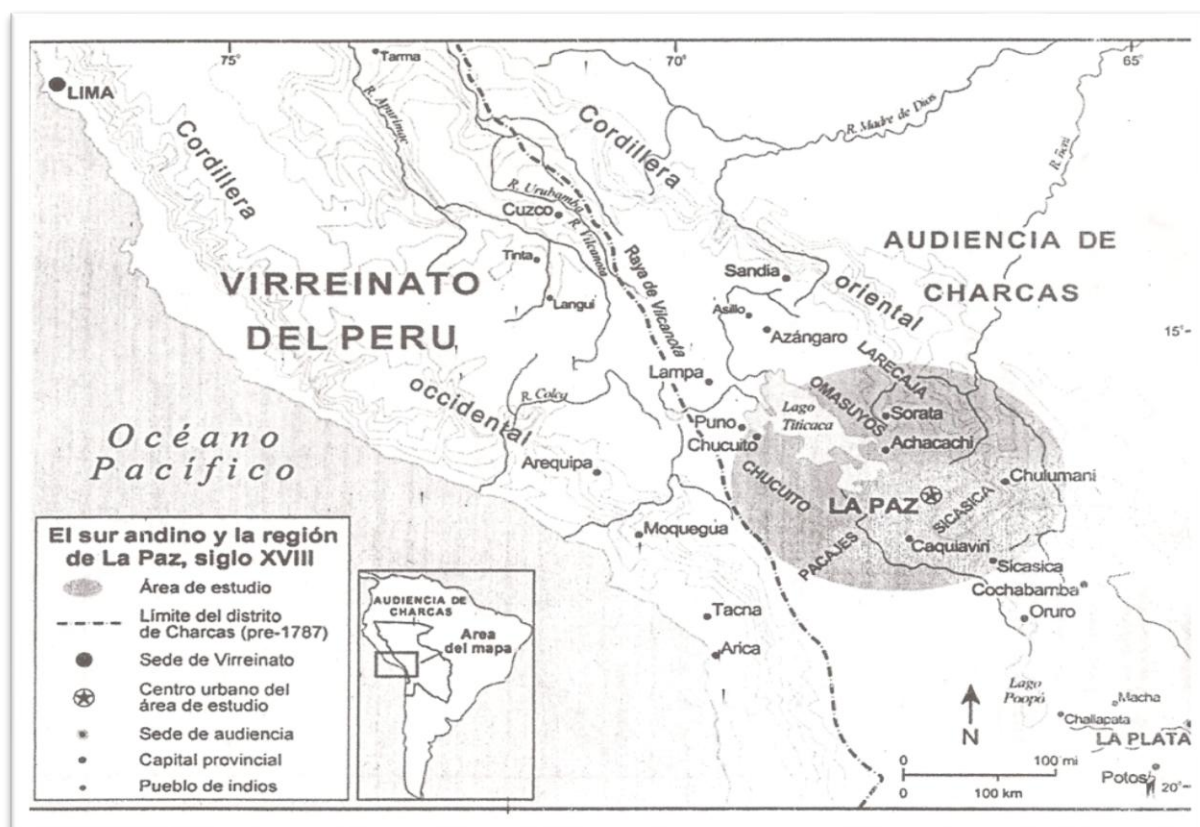
¹⁹ *Ibíd.*; p. 291

²⁰ *Ídem*

El hablar de proyectos anticoloniales implica dos cosas: primero, que se denote una idea de conciencia política en el indio- sujeto político- para idear un plan o proyectar una idea y segundo que la idea de anticolonialidad este presente como perspectiva de cambio. Thomson pone de manifiesto que las insurrecciones anteriores a la de Tupac Katari en 1781 son importantes porque contribuyen a definir el universo político de la gran insurrección.

2.2 Luchas Anticoloniales previas a 1781

Ahora bien, hablaremos de las principales luchas comunales anticoloniales previas a 1781, que se desarrollaron en Chuani de Ambará en la provincia de Larecaja; en Chulumani y en Pacajes en la provincia de Caquiaviri.



Mapa 2. Extraído de Thomson Sinclair (2006)

A mediados del siglo XVIII en el poblado de Ambará, específicamente en la estancia de Chuani, los indios rechazaron a las autoridades civiles y eclesiásticas, difundiendo mensajes de redención del pueblo, con un claro sentido de volver al mando.

Los indios de Chuani llevaron la insurrección más allá del plano político, lo trasladaron también a la esfera eclesiástica, con acciones concretas como: dejar de pagar el diezmo, negarse a asistir a misa, enterrar a sus muertos e incluso el no reconocer al cura de

la parroquia. Cabe resaltar que esta insurrección tuvo amplios alcances organizativos contra el ámbito religioso, en contraste por ejemplo con el posterior movimiento de Túpac Amaru que conservó el culto católico.

En el caso de Chuani “la libertad política coincidía con libertad religiosa”²¹, en tanto que las autoridades religiosas representaban a la figura de poder local más clara y directa.

En esta insurrección se pueden observar varios rasgos importantes, entre ellos la idea de redención en los comunarios y en sus caciques, la supresión de las autoridades eclesiásticas y políticas; así como una posición radical frente a la institución religiosa y sus representantes. Estos rasgos van marcando el camino para las posteriores insurrecciones y se sumaran a los aspectos relevantes de las demás.

La otra movilización de carácter anticolonial importante fue la de Chulumani en 1771, la cual fue organizada principalmente por autoridades comunales frente al abuso de poder del corregidor Villahermosa y su teniente Larrea²². La comunidad determino dejar atrás las acciones legales después de la imposición de un gobernador indio, el cobro ilegal del reparto y la detención de dos alcaldes. Así fue como emprendieron acciones directas contra el corregidor, con cercos y movilizaciones en el pueblo. Las acciones fueron premeditadas y organizadas por los habitantes de la comunidad que organizaron asambleas para determinar si debían entrar en ofensiva o no. La organización que mantuvieron aún cuando sus demandas inmediatas fueron resueltas nos habla del carácter más profundo de esta movilización. Sin embargo la llegada de refuerzos por parte del corregidor no permitió el avance de la movilización al pueblo, lo que culminó con la detención y ejecución de autoridades indias, así como el asesinato de más de 30 indios²³. Lo que podemos destacar en esta insurrección es el hecho de que la comunidad insurrecta tenía en perspectiva el cambio de autoridades coloniales a autoridades indias, dado que durante el transcurso de la movilización se comenzaron a asumir títulos propios, pensando en el gobierno autónomo. Esta idea de volver a las autoridades propias nos habla de un movimiento insurreccional con ideas concretas basadas en el rescate de su cultura, de su identidad, rasgos que le son propios.

²¹ Hylton Forrest; Óp. Cit.; p. 48

²² Thomson Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la época de la insurgencia*. Muela del Diablo editores/ Aruwiwiri ; La Paz, 2006, p. 177

²³ Hylton Forrest; Óp. Cit.; p.55

Por último tenemos la insurrección de Pacajes que se llevó a cabo en noviembre de 1771, quizás una de las más significativas en cuanto a su contenido y propósitos. En esta región se levantaron en contra de su corregidor- una de las autoridades más directas- y tomaron el poder de la capital Caquiaviri, matando al corregidor y a varios de sus ayudantes. Durante la toma de la ciudad se presentaron episodios de violencia contra los soldados que habían sido enviados para contener la toma; así como contra los vecinos que avanzaron hacia el pueblo de Jesús de Machaca apoyando al corregidor. Empezaron tomando presos a los soldados, los indios proclamaron: “Muerto el corregidor ya no había Juez para ellos sino que el REY era el común por quien mandaba ellos”²⁴ Thomson hace un análisis de tan significativa frase, donde “se mezclaban dos nociones distintas. En primer lugar, la comunidad (el común) decía representar al rey y gobernar en ausencia de la autoridad colonial ilegítima ya difunta. En segundo lugar, la comunidad se llamaba a sí misma Rey (...) la soberanía había sido recuperada por el pueblo”²⁵ Una vez tomada la ciudad de Caquiaviri y sin autoridad colonial que dominara comenzaron a amenazar a los vecinos²⁶ y a encarcelarlos. Las amenazas giraban en torno a matar españoles, que funcionaba solo como amenaza por los riesgos políticos que implicaban en ese momento.

Es importante resaltar que la violencia, las muertes, las amenazas, etc. no fueron una simple respuesta espontánea de una comunidad actuando impulsivamente, sino más bien, parte de un proceso político para la aniquilación de la dominación española, que tomaba en cuenta la eliminación de los rasgos de dominación, es decir las autoridades peninsulares y las instituciones. Esto se muestra en la deliberación colectiva que se hacía en asambleas comunales mencionada por Thomson, donde se hablaba sobre las diferentes pautas de acción posibles, antes de decidir cual tomar.

Una problemática con la que se encontraron los comunarios en el levantamiento fue la cuestión religiosa, porque algunos vecinos del pueblo se refugiaron en la iglesia y también hombres aliados del corregidor, por lo que los indios fueron a sacarlos, ante este acontecimiento, el cura recurrió a exponer la eucaristía, como símbolo de lo poderoso y emblemático que resultaba la invocación del señor, persuadiendo a los comunarios a

²⁴ *Ibíd.*, p.182

²⁵ *Ibíd.*; p. 187

²⁶ Los vecinos de la comunidad de indios generalmente eran españoles, criollos o mestizos y lo que sucedía a menudo era la generalización de estos llamándolos españoles en contraposición con los indios.

detenerse por voluntad de dios. Esta acción hizo que los insurrectos se mostraran con “cierta renuencia a violar el santuario cristiano, sin embargo los imperativos políticos se sobrepusieron a la vacilación”²⁷. El dilema entre repudiar a Dios y la iglesia o a rendir culto estuvo presente en los levantamientos posteriores y nos muestra cómo la institución religiosa penetró de manera profunda en las mentalidades de los comunarios que si bien en muchos momentos salieron adelante, en otras dividió, contuvo y manipuló a la población. Este fenómeno puede explicarse como parte de la penetración cultural que trajo el proceso de colonización, donde la iglesia fungió como parte imprescindible para la contención de las rebeliones indígenas y como mecanismo de ideologización para la población indígena. Además si tomamos en cuenta que la iglesia y sus clérigos dentro de las comunidades indígenas tenían un papel paternalista explicaría en gran medida el respeto que se le concedía.

Un aspecto sobresaliente de esta insurrección es la propuesta de mancomunidad de parte de los comunarios, que podría ser entendido como un proceso de aculturación, pero a la inversa, partiendo del dominado hacia el dominador y que podría ser considerado como el mestizaje cabeza abajo²⁸, pero que en el caso de Caquiaviri resulta excepcional, porque “este es el primer caso conocido de una política comunal para los no indígenas, que incluía la residencia en la comunidad, la adopción del vestido étnico y la asimilación cultural”²⁹, lo que no implicaba la eliminación del otro sino la incorporación a una nueva identidad, bajo la condición de que acogieran nuevas formas, normas y responsabilidades sociales. Esta nueva construcción de relaciones sociales tuvo como resultado “el surgimiento de una nueva comunidad de españoles subsumida dentro de una formación política comunal mayor y mas abarcante”³⁰, que implicó la integración a una nueva sociedad donde “habiendo

²⁷ Hylton Forrest, et. al; óp. Cit. :p. 62

²⁸ Expresión usada por Javier Sanjinés en su artículo titulado: *"Mestizaje cabeza abajo: la pedagogía al revés de Felipe Quispe "el mallku"* en Walsh Caterine, Schiws Freya y Castro Gomez Santiago; *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectiva desde lo andino* , Quito, Universidad Andina Simon Bolivar Editores Abya- Yala, 2002, p. 135-156

²⁹ Thomson Sinclair, op. cit., p. 190

³⁰ Ibid.; p. 191

adoptado los códigos culturales y políticos de la comunidad, asumen una identidad india”³¹, donde incluso se les promueve a participar como autoridades.

Esta apelación a intervenir como autoridades incluye una idea de mando muy distinto al que estaban acostumbrados los españoles, mestizos y criollos; un mando que parte de la comunidad y no de autoritarismos, donde la autoridad esta para servir y dar cuentas claras a la comunidad, tomando decisiones no unilateralmente, sino partiendo de asambleas comunitarias que al final eran las que decidían. Esta experiencia sobre el mando desde abajo llevan a una cuestión de suma importancia y que Sinclair Thomson menciona que sería “la revelación de una nueva cultura política”, proceso incipiente si tomamos en cuenta que era la época de crisis cacical en territorio andino, configurándose nuevas formas de organización y replanteándose la figura del cacique. Esta “nueva cultura política” incluye las practicas de las comunidades, como puede ser la coerción, como pieza del proceso de negociación política o “del logro de una correlación hegemónica de fuerzas emergente de una situación de conflicto”³².

Sin embargo es importante también ubicar el conflicto con el que se encontraron los indígenas una vez que el poder local quedó vacío, así como los avances, titubeos y reflujos que implicó la autoridad cristiana representada en el cura.

Esta incorporación de los vecinos criollos y mestizos a la comunidad nos muestra un aspecto que mencionamos en el capítulo anterior, respecto al sujeto subalterno y su condición. En la idea que planteaba Antonio Gramsci la *subalternidad* acaba cuando se crea un nuevo estado hegemónico, en el que el punto intermedio es la autonomía. En el proceso de Caquiaviri encontramos esta noción presente, la creación de un nuevo estado hegemónico indígena, donde se instó por un levantamiento contra el sector hegemónico local, sin embargo las precisiones que podemos hacer es que esta construcción de otra hegemonía tuvo sus avances, retrocesos y contradicciones, como es el hecho de no saber qué hacer una vez que habían acabado con las autoridades coloniales locales. Así mismo, el papel que jugaba para los comunarios la autoridad eclesiástica, a la cual se le tiene respeto a pesar de que esta forma parte de la estructura colonial y que sin embargo en un proceso de asimilación interna los comunarios no logran distanciarse o apartarse del todo de sus

³¹ Ibid. ;p. 192

³² Ibid. ;p.190

mandatos. Además de que en los hechos la autoridad eclesiástica tenía injerencia en los cabildos indígenas, ya que estos también asignaban a los mayordomos y cofradías de las celebraciones religiosas, lo que permitía su intromisión en el Cabildo indígena. Cuando los curas no encontraban apoyo en los alcaldes, recurrían a los caciques, que en muchas ocasiones pudieron aliarse en contra del corregidor. Esta rivalidad existente entre la autoridad política colonial y la eclesiástica se redefinirá más adelante con la política borbónica, que limitó “la influencia del clero sobre las comunidades, como parte de la estrategia de la Corona de recortar el ascendiente ganado por la Iglesia en las colonias”³³

Por último, un aspecto que también cruza e interviene en este proceso es el de la figura del cacique indígena. El cacique indígena en el Virreinato del Perú fungía como mediador entre las comunidades indígenas y el estado colonial, así “el rol de los caciques fue el resultado de la confluencia de las estructuras políticas andinas y europeas”³⁴. Como mencionábamos antes, el uso de la figura del cacique y de otras formas incaicas funcionó a intereses económicos coloniales, en tanto que permitía que se pudiera reproducir el sistema colonial con formas ya establecidas por el imperio incaico.

El cacique originalmente provenía de la elite indígena incaica, con algún linaje que los manifestara como “señores naturales”, lo que los dotaba de “legitimidad” frente a las comunidades indígenas pero también frente a la autoridad colonial.

Los caciques indígenas se encargaban de comercializar los excedentes de las tierras cultivadas por las comunidades, entre muchas otras funciones, lo cual hace que en los hechos, los caciques sobrepasen la función de intermediarios entre las comunidades y la corona. Además de la figura del cacique, a nivel regional se crea la del cabildo indígena, que según escribe O’phelan, surge como un canal necesario para tener contacto con las comunidades, alternativo al que se tenía con los caciques³⁵. Se trataba de una forma de organización española a nivel municipal, que fue impuesta a las sociedades indígenas, donde además de alcalde, se nombraban cargos religiosos para las festividades católicas, como la Semana Santa. Ophelan menciona que el ser alcalde representaba estar exento de

³³ O’Phelan, Scarlett; *Kurakas sin sucesiones : del cacique al alcalde de indios: Perú y Bolivia, 1750-1835* Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997, p. 28

³⁴ Serulnikov Sergio, Óp. Cit., p. 70

³⁵ O’Phelan, 1997, p.13

pagar tributo y *mita*, lo que motivaba el interés por parte de los indígenas que querían ocupar ese cargo. La formalización del cabildo pretendía limitar las funciones del cacique, aunque esto en hechos concretos no funcionó así, ya que “la jurisdicción de los alcaldes, cualquiera que fuera lo dispuesto en la legislación colonial, nunca pareció extenderse a cuestiones económicas vitales, como la repartición de parcelas a los miembros de la comunidad, la recaudación de las tasas o la elección de mitayos”³⁶ Por lo tanto las ordenanzas toledanas, en lo práctico no eran respetadas en su totalidad, lo que nos permite observar procesos más allá de lo administrativo y legal, sobre todo en la cuestión regional.

Un aspecto que comenzó a transformar la figura del cacique, en la segunda mitad del siglo XVIII fue la legalización del reparto, ésta fue creando las condiciones para cambiar la adjudicación del título del cacique. Los caciques considerados de estirpe tenían concesiones frente a la corona y tenían que ser respetados por sus “súbditos”, por lo que se tenía que demostrar su linaje y títulos de nobleza. Sin embargo con la institucionalización del reparto, estos procedimientos de legitimación del cacicazgo fueron más laxos, ya que los candidatos a caciques no necesariamente tenían una genealogía noble, estos eran elegidos más bien por el corregidor. Este fue un conflicto que estuvo presente a lo largo del siglo XVIII, en el que las comunidades y los caciques de “sangre” reclamaban a los corregidores la legitimidad del cacique, que sin ningún título estaba al frente de las comunidades.

En el Norte del Potosí, menciona Serulnikov, los repartimientos no funcionaron, como se concibió, ya que estos estuvieron conformados por varias etnias, y era a través de sus caciques que se hacían responsables de su tributo y de trabajadores mitayos. Esto les daba cierta autonomía política y fiscal a las comunidades inscritas en repartos multiétnicos.

El reparto por lo tanto contribuía a acrecentar el poder de los corregidores, lo que le daba también el “poder” de elección de los caciques, ya que estos además comenzaron a nombrarse como caciques- cobradores. El cacique que contara con mayores recursos económicos aunque no tuviera un origen noble, funcionaba para estar al frente del

³⁶ Serulnikov, óp. Cit.; p. 76

repartimiento, ya que podría pagar las deudas del repartimiento y además responder a los intereses del gobierno colonial.

De este modo podemos observar un fenómeno que fue en aumento: los caciques interinos. Esta figura de caciques “interinos”, le “traía ciertas ventajas al Real Erario, ya que el sueldo de un cacique <<interino>> era la mitad del asignado a un cacique <<propietario>>”³⁷

Este tipo de caciques aun no tenían confirmado su cargo, lo que hacía que compitieran frente a los propietarios y que procuraran reunir los meritos necesarios para ser ratificados en el cargo. Esta “designación por parte de los corregidores de caciques interinos capaces de facilitar los repartos forzosos de mercancías llevó a una gradual disminución del número de caciques propietarios”³⁸

Estas figuras fueron ilegítimas para las comunidades, lo que fue creando la figura de caciques legítimos e ilegítimos, que a decir de O´phelan “sería más conveniente hablar de la presencia de dos ramas paralelas de caciques, una legítima, de linaje y otra ilegítima impuesta por el corregidor”³⁹. Para Serulnikov:

“Este proceso trajo aparejada una transformación fundamental en las nociones indígenas de autoridad. El descredito de la aristocracia nativa se trasladó al principio mismo sobre el que se fundaba su poder: los indios dejaron de considerar los derechos de sangre como fundamento suficiente (o necesario) de la autoridad caciquil”⁴⁰

La transformación en la noción de autoridad caciquil en las comunidades indígenas, Serulnikov la centra en el norte potosino, lo que nos permite observar que el sistema caciquil no operaba de forma unívoca y lineal. O´phelan reafirma este argumento cuando menciona que “dentro del mismo Obispado del Cuzco había provincias donde el cargo se adjudicaba por sucesión, y otras donde se otorgaba con carácter temporal a los indios más acaudalados”⁴¹. Así mismo Serulnikov menciona que “aquellos caciques que aún provenían de antiguas familias de señores andinos lejos de simbolizar la memoria histórica

³⁷ AGN, Derecho Indígena C364 (1775) en O´phelan, *Kurakas sin sucesiones : del cacique al alcalde de indios: Perú y Bolivia, 1750-1835* 1997, p. 20

³⁸ Serulnikov; óp. Cit. ; p. 89

³⁹ O´phelan (1997); óp. Cit.;p.21

⁴⁰ Serulnikov; óp. Cit. ; p. 89-90

⁴¹ O´phelan (1997) óp. Cit.;p.22

y la autonomía política de la comunidad, eran los más integrados a las estructuras de poder colonial”⁴²

Un agravante en la imposición de caciques por parte de corregidores fue el hecho de que estos además de no tener linaje, comenzaron a ser mestizos. Esta imposición de caciques por parte de los corregidores ayudó en el corto plazo a intereses económicos del estado colonial, ya que estos ayudarían a la mejor recaudación al estar del lado de las autoridades. En el largo plazo ayudó a arrancar del cacicazgo los vínculos de nobleza que poseía.

Empero, las comunidades comenzaron a protestar ante la presencia de caciques mestizos que en muchas ocasiones fueron sinónimo de caciques “intrusos”. Esta caracterización que daba la comunidad, se basaba en el hecho de que muchos de estos caciques eran déspotas y trataban mal a los indígenas, lo que no haría un “natural” de la región, ya que este los entendería más y no se comportaría así con sus congéneres. Para los indígenas era importante que su cacique los representara, así mismo que velara por sus intereses.

Aunado a la presencia de caciques “interinos”, mestizos o “intrusos” se agregó el hecho de que los corregidores comenzaron a destituir caciques legítimos para imponer a algún cacique aliado. Todas estas condiciones fueron debilitando el sistema cacical, aunque también cambiando para muchas comunidades la noción de este.

En Chayanta el conflicto por el control de los cacicazgos creció entre los indios y las elites rurales. En Jukumani ignoraron la autoridad de su cacique y eligieron a otro para pagarle tributo. El cacique oficial Umacaya convocó al recién nombrado cacique por la comunidad y le dijo que fuera su cobrador (como una manera de encubrir que se le salía de control la situación de liderazgo), sin embargo el líder indio le dijo que tenía que ver si la gente del allyu quería que fuera su cobrador.⁴³

Esto nos muestra que tanto la riqueza personal, como el linaje no fueron necesariamente un signo de legitimidad política, por lo menos en el área del norte potosino

⁴² Serulnikov; óp. Cit.; p.89

⁴³ Ibíd.; p.91

que es el que describe Serulnikov. El cacique por lo tanto será un mero administrador, ni jefe, ni productor. Resumiendo, la conclusión que nos presenta Serulnikov es que “la creciente agitación social contra los jefes étnicos (...) no fue tanto la consecuencia de cambios en el peso o en la naturaleza de las exacciones económicas, como [si] de su pérdida, percibida o real, de utilidad”⁴⁴

En cambio lo que concluye Ophelan es “que la legalización del reparto y la gran rebelión, [fueron] dos componentes coyunturales cuya presencia se conjugó en el siglo XVIII, [y que] influyeron incuestionablemente en precipitar el declive de la institución cacical”⁴⁵

Las distintas conclusiones a las que llegan los autores tienen que ver con el carácter que toma el cacicazgo y la zona de estudio, mientras para Serulnikov las estructuras caciquiles y territoriales no se modifican significativamente en el norte del potosí⁴⁶; para Ophelan en cambio la caracterización está basada en el Bajo Perú que perdió más fácilmente sus estructuras indígenas, y donde la figura de cacique fue más bien oficial, ya fuera “de sangre” o impuesta por la autoridad.

Aunque no podamos homologar al cacique o pensar que este operaba de la misma forma en toda el área andina, lo que sí podemos mencionar es que en la rebelión panandina es importante tomar en cuenta estas distintas caracterizaciones, ya que vislumbran lo que más adelante ampliaremos, respecto a las dos etapas de dicha rebelión. Por un lado la liderada por Túpac Amaru y por otro la que lidero Túpac Katari. Ambas con características distintas que precisamente tienen que ver con la estructuración que se fue dando a lo largo del dominio colonial.

2.3 Rebelión Pan-andina: De Túpac Amaru a Túpac Katari

Hasta aquí se ha hablado de los procesos de rebeliones indígenas anteriores a 1781, ahora se hablará de la llamada “Rebelión Panandina” que se fue agolpando a lo largo de la región Andina. En territorio andino circulaban ideas sobre “la llegada inminente de un tiempo crítico de total revuelta (hambruna, enfermedad y humillación para los indios), que

⁴⁴ *Ibíd.*; p.96

⁴⁵ Ophelan (1997); *Óp. Cit.*; p.39

⁴⁶ Serulnikov, *óp. Cit.*; p.100

permitiría la expulsión de los españoles del Perú y el retorno legítimo del Inka a su trono”⁴⁷ Esta idea será la que Tupac Amaru tendrá presente en su proclamación como rey, cuando reclame lo que es suyo dado su linaje, y que fue arrebatado por los españoles. Esta acción, no era más que retomar lo que ya era suyo, por eso los indígenas lo consideran legítimo.

Los principales movimientos indígenas que conforman esta “Rebelión pan andina” se sucedieron en Chayanta, en manos de Tomas Katari; en Cusco liderado por Túpac Amaru y en La Paz, liderada por Túpac Katari, que al final conformaba una zona que ancestralmente había estado unida, en el Tawantisuyu.

Comencemos hablando del movimiento en Chayanta-provincia alto peruana- que fue conducido por Tomas Katari, el cual desde 1777 lidiaba con las autoridades regionales y locales abusivas. Hacia 1780 “las comunidades obligaron a renunciar a los caciques ilegítimos que actuaban en complicidad con el corregidor”⁴⁸, dejando el terreno para que Tomas Katari ejerciera su poder, prácticamente de forma autónoma dentro de la Provincia. El tributo indígena resulta de suma importancia en el conflicto de Chayanta, dado que algunos hablaban de que Katari pretendía abolir dicho impuesto a los indígenas y de esta forma atraerlos a su rebelión. Sin embargo Tomas Katari negaba dicha abolición o rebaja del tributo y más bien hacía referencias a la corrupción de las autoridades regionales, los cuales hacían uso indebido de los tributos y de esa manera eran desleales a la corona; así como el uso del poder arbitrario de los corregidores, al cambiar caciques sin tomar en cuenta su linaje heredado. Scarlett O’phelan nos relata como “Tomas Catari, junto con los caciques de Pocoata y Macha, lideró una revuelta con el fin de dar muerte al cacique intruso Florencio Lupa, quien venía perpetrando abusos de las comunidades locales”⁴⁹. Tomas Katari demostraba que el conflicto era con las autoridades corruptas más directas y que por lo tanto no se consideraba desleal a la corona, en tanto que no contemplaba dejar de pagar el tributo ni de cumplir con la *mita*.

Esta lealtad a la corona y apego a sus normas pone en cuestión si el movimiento de Tomas Katari en realidad pretendía desligarse de las autoridades coloniales o más bien si sólo quería evitar los abusos de las autoridades regionales, lo interesante aquí es que Katari

⁴⁷ Thomson Sinclair; op. cit., p. 197

⁴⁸ *Ibíd.*; p. 198

⁴⁹ O’phelan Scarlett (1988) *óp. Cit.*; p. 258

detentó el poder político en ausencia de una autoridad legítima para los indígenas, construyendo cierta autonomía y que esto representó una afrenta para el orden colonial establecido.

Para O'phelan "La protesta de Tomas Catari estuvo dirigida principalmente contra el tributo y la mita minera, lo cual explica la fuerte participación indígena en el levantamiento"⁵⁰

Katari fue asesinado en enero de 1781, Thomson menciona que después de su asesinato "el nuevo liderazgo adoptó abiertamente una postura anti-española y reconoció a Tupac Amaru como su soberano nativo"⁵¹

Hablemos entonces de la rebelión de Tupac Amaru, que es una de las más reconocidas en cuanto a su labor de difusión y trascendencia para la posterior independencia de América Latina. Es importante que resaltemos que esta evocación que se hace de la rebelión de Tupac Amaru muchas veces resulta de una construcción nacionalista, en la que la rebelión solo tiene trascendencia o se toma en cuenta, en tanto que pueda ser integrada al nacionalismo, recordando que fue el momento de "unión de distintos sectores sociales", como son los criollos, mestizos e indígenas y que esto permitió la construcción de la nueva nación. Sin embargo esta visión olvida que estos sectores tenían intereses económicos, políticos y sociales diferenciados, que si bien en un momento pudieron tener puntos de encuentro-sobre todo en el aspecto económico que comenzó a afectarlos-, cada uno de estos grupos luchó por ideales distintos, donde además muchas veces los criollos y mestizos tenían una postura oportunista dentro de las insurrecciones.

O'phelan menciona que: "Curas y criollos apoyaron inicialmente a Tupac Amaru y cuando se dieron cuenta de que la rebelión iba a fracasar retiraron su apoyo. Es más, en los últimos momentos incluso llegaron a respaldar a los españoles en algunas instancias, con el fin de mejorar sus imagen y demostrar su lealtad"⁵² Esto muestra la posición oportunista de estos sectores, además de que ellos al fin y al cabo pertenecían a una institución colonial, que si bien pudieron cuestionar muchos de ellos, no optaron por desligarse o desconocer.

⁵⁰Ibíd.; p. 258-259

⁵¹ Thomson Sinclair, Óp. Cit.;p.200

⁵² O'phelan Scarlett (1988) Óp. Cit. ; p.243

José Gabriel Condocarqui, conocido como Túpac Amaru comienza luchando en la provincia de Tinta, que es su lugar de nacimiento. Aquí comienza movilizándolo “a su dirigencia básicamente de Tinta (Canas y Canchis)”⁵³, sin embargo la rebelión fue alcanzando a otras regiones difundiendo también “a la Provincia de Quispicanchis y, en menor grado, a las provincias de Paucartambo, Chumbivilcas, Lampa y Chucuito”⁵⁴.

Muchos de los implicados en la rebelión tenían como labor la de arrieros, que consistía en transportar mercancías de un lugar a otro, recorriendo largas distancias, arriando a las mulas que generalmente era el animal utilizado para transportar. En la zona andina también se le llamaba trajinante⁵⁵. Justo el hecho de que recorrieran distancias y geografías apartadas permitió que la rebelión también se extendiera y tuviera relación con los circuitos comerciales predominantes. Es por eso que “existió una conexión entre la propagación geográfica del movimiento y el territorio comprendido en el circuito comercial de Potosí que conectaba al Bajo con el Alto Perú”⁵⁶

Es de este modo como “Túpac Amaru se movía eficientemente a dos niveles: como cacique suministrando hombres y provisiones para la rebelión y como arriero, asegurando la efectiva expansión del movimiento”⁵⁷

Aunado a lo anterior, Amaru tendrá contacto con el grupo “ilustrado limeño”, que tiene ideas “progresistas”, afines a la ilustración europea que se está desarrollando en esa época. “Su contacto con el <<ilustrado>> noble limeño José Baquijano y Carrillo, parece haberse producido gracias a una carta de presentación escrita en el Cusco por el clérigo Ignacio de Castro, amigo de ambos”⁵⁸. Amaru se empapa de estas ideas y según señala Valcárcel, Amaru “supo captar lo esencial del mensaje foráneo, pero logró sacudirse del interesado paternalismo limeño”⁵⁹ Amaru visita la capital limeña, pretendiendo ser escuchado, lo que hace que la afrenta cada vez sea más directa y este dirigida a las

⁵³ *Ibíd.*; p. 228

⁵⁴ *Ídem*

⁵⁵ Ver más en Glave Testino Luis Miguel, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial s. XVI-XVII*, Instituto de Apoyo agrario, Lima 1989.

⁵⁶ M Mörner (1976) cit. en O'phelan Scarlett; *Óp. Cit.*; p. 232

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ Valcárcel, Daniel Carlos; *Rebeliones coloniales Sudamericanas*; México, FCE, 1982, p.72

⁵⁹ *Ibíd.*; p. 73

autoridades coloniales que con sus “malos gobiernos”, sus injusticias han hecho que se acumule la rabia y el descontento social.

También es importante mencionar el papel de la *mita* en la organización de la insurrección, donde “la región surandina, y especialmente las provincias afectadas por la *mita*, estaban más dispuestas a gestionar una movilización masiva de la población indígena, comprometiéndola a una insurrección de largo alcance”⁶⁰. Lo que nos habla justamente de que ese descontento social definitivamente tenía que ver con las formas productivas prevalecientes en el Virreinato del Perú, que eran injustas e inhumanas y que condujo a movilizar muchas personas, en este caso indígenas mitayos del Potosí.

El 4 de noviembre de 1780 inicia el movimiento liderado por Tupac Amaru, quien capturó y ejecutó al corregidor Arriaga de la Provincia de Tinta, su detención y posterior ejecución la justificó diciendo “que poseía una Real cedula que le ordenaba ese ejemplar castigo. Era la sanción moralizante contra las autoridades coloniales que utilizaban el poder en beneficio propio”⁶¹

Estas declaraciones fueron muchas veces repetidas por Amaru, quien quería dejar constancia que él actuaba como un encargado de los intereses de la corona para extraer el mal gobierno de las colonias. De esta manera “en lugar de desafiar directamente la noción del poder del Rey de España, con sus aspectos temibles y benévolos, Tupac Amaru prefirió asumir ese poder para sí mismo, haciéndose pasar por un agente del rey”⁶². Pero estas ideas se sabe que incluso eran reafirmadas por gente cercana a él y que además resultaban venir de autoridades legítimas, como era “Antonio López de Sosa, cura de Pampamarca, [quien] alentó activamente a José Gabriel para que se rebelara”⁶³. El cura le habló de su genealogía, alentándolo a reclamar ese derecho legítimo frente a los corregidores que lo menoscababan.

Tupac Amaru- al igual que Tomás Katari- tomaba una posición crítica frente a las autoridades coloniales locales, las cuales ejercían un mal gobierno y que lo único que él hacía era contribuir para llevar a mejor puerto las comunidades coloniales. Este discurso

⁶⁰ O’phelan Scarlett (1988); Óp. Cit.; p. 231

⁶¹ Valcárcel, Daniel Carlos; Óp. Cit.; p. 75

⁶² Thomson Sinclair, Op. cit., p.202

⁶³ O’phelan Scarlett (1988) Óp. Cit.; .p. 241

funcionaba como una justificación frente a autoridades de mayor rango colonial, sumado al hecho de que él tenía ascendencia del soberano inca que lo posicionaba como una voz legítima.

Aunado a la ejecución del corregidor, Amaru promulgó la supresión de la *mita* del Potosí y la extinción de los repartos mercantiles. Estas dos medidas las ejecutó en nombre de la autoridad que le confería ser un descendiente de los incas, pero también “efecto de una honda sensibilidad humana, más que producto de cálculos políticos o contingenciales”⁶⁴.

Túpac Amaru comienza a avanzar a Quiquijana-Provincia de Quispicanchi-, Sangarara, Lampa y Azángaro, culminando con el sitio de Cusco. Regresando de Quiquijana, Tupac Amaru promulgo el Bando de Libertad de los esclavos, que resulta para muchos el documento, precursor del antiesclavismo.

Túpac Amaru rodeó Sangarara en la madrugada del 18 de noviembre de 1780, esta batalla fue descrita como “una desesperada lucha sin cuartel, quedando aniquilado el ejercito virreinal e incendiada la iglesia”⁶⁵. Una vez siendo vencedor liberó a las autoridades eclesiásticas y donó dinero para la reparación de la iglesia, que fue una forma de restituir y mostrar respeto a las autoridades y a la institución eclesiástica. Esta acción concluyó con la excomunión de Túpac Amaru por parte del obispo Juan Manuel de Moscoso, quien se cree que “estuvo implicado en la rebelión, ya que esperó toda una semana después de que Arriaga fuera ejecutado para notificar al virrey”⁶⁶

Amaru envió cartas al obispo donde le declaraba su lealtad a la iglesia, con lo que pretendió persuadir y subsanarse frente a ella, sin embargo esta no solo lo rechazó, sino que lo combatió.

El papel del clero como se muestra fue de vital importancia, dado su papel “ambivalente en lo que respecta a su actitud hacia la rebelión de Túpac Amaru”⁶⁷ Esta ambivalencia hacia, que mientras unos curas apoyaban la lucha y se unían, de otros

⁶⁴ Lewin Boleslao; Op. Cit.; p. 100

⁶⁵ Valcárcel, Daniel Carlos, op.cit., p. 78

⁶⁶ O’phelan Scarlett (1988) óp. Cit.; p. 243

⁶⁷ Ibíd.; p. 237

organizaron a las comunidades para hacerle frente a los rebeldes. El apoyo de los curas con la lucha muchas veces se relacionaba con los lazos de compadrazgo con los rebeldes.

Túpac Amaru fue avanzando hacia el Cusco, pasando por las provincias de Lampa y Azángaro, teniendo victorias militares notables. Simultáneamente a estos acontecimientos Diego Cristóbal Túpac Amaru era enviado a dominar las provincias de nororiente y luego marchar al Cusco y cerrar el cerco. El avance de Tupac Amaru en las diversas regiones tuvo mucho que ver con las relaciones de parentesco y compadrazgo que resultaron de suma importancia para la organización de la rebelión en la zona panandina, esto lo podemos observar en los líderes de la rebelión como Tupac Amaru o Tupac Katari, que reclutaban a sus parientes en las tropas rebeldes y designaban en muchos casos sucesores, que eran sus familiares, dejando un legado. Así mismo las alianzas creadas partían de la relación de compadrazgo con gente de otras regiones, lo que permitía la expansión y difusión de la insurrección. “Es posible afirmar, entonces, que el sistema de parentesco junto con los lazos de compadrazgo favorecieron una relación de confianza y solidaridad, que fue utilizada ventajosamente para organizar el movimiento rebelde”⁶⁸

Así mismo Amaru confiaba en la solidaridad de los caciques, que con el sustento de hombres apoyaba a unir la suficiente fuerza para la rebelión, aunque había algunas excepciones, como era el caso de los caciques de las provincias de “Coporaque y Sicuani, quienes desde el principio permanecieron apartados del movimiento”⁶⁹, debido quizás a conflictos locales previos ya que el cacique de Coporaque era el cobrador del corregidor Arriaga, lo que ya suponía intereses personales que tenía que resguardar.

O’phelan argumenta que:

“la rebelión provocó el recrudecimiento de antiguas rivalidades étnicas, y los caciques como líderes de estos grupos étnicos estuvieron consecuentemente envueltos en la lucha. Este hecho podría explicar la división que se creó entre los caciques rebeldes y leales y que fue lo que contribuyó a la desintegración del movimiento”⁷⁰.

El conflicto respecto a los caciques sobre todo tuvo que ver con los llamados “caciques interinos”, los cuales estaban de lado de los españoles por el deseo de certificar

⁶⁸ *Ibíd.* p. 241

⁶⁹ *Ibíd.* p. 228

⁷⁰ *Ibíd.* p. 236

que su nombramiento fuera reglamentado, como era el caso de Sinayuca cacique de Coporaque que como mencionamos líneas arriba, no apoyo a Túpac Amaru desde el principio de la insurrección.

A pesar de eso, podemos apuntar que “en los lugares donde confluyó el respaldo de los caciques con el de los curas, la rebelión se propagó más fácilmente (...) [y] mientras el apoyo del clero se disolvió en la fase temprana de la lucha, los caciques, en general, respaldaron la rebelión hasta que esta fue sofocada”.⁷¹

Ahora bien, el cerco de Cusco se llevo a cabo el 2 de enero de 1781, sin embargo no tuvo los resultados esperados, que era hacerse de una de las ciudades bastión del orden colonial. Para Valcárcel entre las causas del fracaso del cerco de Cusco están: “la escasez de armas de fuego, la traición del peninsular Figueroa que dirigía su artillería, aunado a la noticia de que el Cacique Chokewanca avanzaba con doce mil hombres y el progresivo desbande de sus hombres”⁷² Para Lewin, la principal causa de la retirada de Amaru fueron los refuerzos que había enviado el cura Feliciano Díaz- los datos difieren si fueron 7000, 8000 o 9000- que marcaban una ventaja frente a sus tropas.

Una de las formas que adoptó el ejercito realista en el conflicto, “fue la de reclutar indígenas y crear escuadrones de indios nobles”⁷³ que funcionaba impidiendo que mas indígenas se unieran a las fuerzas subversivas, haciendo que lucharan contra sus congéneres y que además se sumaran más refuerzos a las huestes realistas.

En el caso de la fuerza rebelde, para O’phelan Scarlett la organización militar tupamarista era elitista. Esto basado en el hecho de que “los cargos de capitán y comandante fueron ocupados mayormente por mestizos, caciques indios y algunos criollos”⁷⁴. Así mismo que “muchos criollos se ocuparan en labores estratégicas dentro del movimiento (como escribanos, administradores, armeros), pudo haber influenciado en las

⁷¹ *Ibíd.*; p. 242

⁷² Valcárcel, Daniel Carlos, *op.cit.*, p. 82

⁷³ Leon Campbell, 1978 p.109, cit. en O’phelan; *Óp. Cit.* ; p.236

⁷⁴ AGI, Audiencia del Cuzco cit. en O’phelan (1988); *óp. Cit.* ; p.244

medidas económicas adoptadas por Túpac Amaru, que respondían más a las demandas coyunturales de los criollos que a las de los indios”⁷⁵

Y esta preeminencia de los criollos en puntos estratégicos muestra la dirección que fue tomando la rebelión que sin embargo aun fue sustentada por los indígenas, mulatos y negros que al final eran los que combatían y morían en los campos de batalla. “muchos soldados de a pie, quienes si bien fueron consignados como <<mestizos>>, necesitaron de un intérprete durante el juicio”⁷⁶ Este hecho es importante mencionarlo porque aunque en los documentos se les declara mestizos y tuvieran apellidos españoles seguían conservando su lengua y muchos en verdad no eran mestizos, sino indios.

Scarlett O’phelan señala que es probable que tuvieran origen indio por parte de la madre y que por eso el apellido del padre era español, además de que algunos de ellos se declarasen como mestizos los hacía pensar que no serían relegados por su origen indio y que quizás obtendrían algún privilegio en cuanto a su condena. Así mismo se observó que el autonombrarse mestizos podía ser una forma de evadir presiones fiscales como el tributo y la mita que no eran cobrados a los mestizos⁷⁷.

Retomando, el retiro del Cusco de Amaru para muchos aun resulta un enigma, pero la idea que más documentada es la de que Amaru dimensionó la ventaja que representaba el bando realista frente a su ejército, que aunque numeroso, no era comparable con los refuerzos que comenzaban a asestar sus adversarios⁷⁸.

⁷⁵ J. Fisher, La rebelión y el programa imperial, p.116 citado en O’phelan,p.245

⁷⁶ *Ibíd.*; p. 246

⁷⁷ “... en 1787 el intendente Mata Linares censó a la población de la intendencia del Cusco como medio de examinar las consecuencias demográficas de la rebelión de Tupac Amaru (...) [esta] mostro un incremento de 12821 indios tributarios, elevando el número total de indios tributarios a 37 729; de los cuales el monto recolectado por conceptos de tributo alcanzo 281, 346 pesos” ; J. Fisher, *Government and Society*, p. 112 cit. en O’phelan (1988); *óp. Cit.*; p.247. Lo anterior sugiere que aproximadamente el 30% de la población indígena en edad de tributar habían estado evadiendo el pago de tributo. Esto tiene sentido si lo relacionamos con el hecho de que las reformas borbónicas pretendían censar a la población para un mayor control de impuestos fiscales. El aspecto económico de las reformas borbónicas suministró a los distintos sectores afectados- indios, criollos, mestizos, zambos y mulatos- de un común denominador alrededor del cual agolparse para luchar.

⁷⁸ Véase: Lewin Boleslao (1963), La rebelión de Tupac Amaru (1972) y Valcárcel, Daniel Carlos (1982)

Un rasgo que me parece importante destacar es el hecho de que Túpac Amaru, aun en el cerco del Cusco, envió una comisión a las autoridades civiles y eclesiásticas donde explicaba las razones del cerco. El oficio demandaba la rendición de la ciudad y “aseguraba que los sitiadores no se proponían vulnerar los privilegios de la Iglesia ni las prerrogativas del monarca, sino suprimir el empleo del corregidor, terminar con el vicioso reparto y con otros abusos”⁷⁹ Esta formalidad aunque para Amaru significaba no conducir al rechazo de facciones criollas, ni de la iglesia, en realidad fue un “diálogo con sordos”, en tanto que la administración cusqueña no lo consideraron como un parte militar, sino como la misiva de un rebelde. Y esta acción les dio más tiempo a los realistas para hacerse de refuerzos provenientes de Lima, lo que al final es una de las causas que hacen que Amaru se retire del cerco de Cusco.

Ante este panorama Amaru retorna a Tungasuca donde tiene su cuartel general, preparándose para las próximas batallas. Sin embargo ahora el cerco vendría de las fuerzas españolas, las cuales comenzaran a avanzar hacia Tinta donde es capturado a principios de abril de 1781. Amaru fue traicionado por su compadre Francisco Santa Cruz, que estaba entre los condenados a la horca.

Cuando Amaru es detenido se le encuentra en sus ropas un documento con el “bando de coronación” donde lo proclamarían rey el 18 de mayo de 1781. Areche manda decapitarlo la misma fecha en la que se pretendía ser coronado, acto simbólico que quería demostrar el poder de Areche frente a Túpac Amaru decidiendo sobre su vida y su muerte.

La muerte de Túpac Amaru II es muy conocida la cual fue brutal, acompañada de la muerte de su esposa, familiares y colaboradores.

Intentaron descuartizarlo como era común en esa época, atando de cada extremidad un caballo que jalaría cada uno hacia un lado, sin embargo por la complexión de Amaru, este resistió el suplicio, no sin profundos rasgos de tortura, debido a esto es que Areche ordena que le corten la cabeza y las extremidades repartiéndolas por distintas zonas del altiplano peruano.

⁷⁹ Lewin Boleslao, *La insurrección de Túpac Amaru*, p. 44

Una vez muerto Túpac Amaru el mando militar paso a manos de su primo Diego Cristóbal Túpac Amaru, quien instalo su cuartel general en Azángaro, cerca del lago Titicaca.

2.4 Levantamiento de Túpac Katari

La rebelión de Túpac Katari se ha considerado como la segunda etapa en los levantamientos pan- andinos, después de la muerte de Túpac Amaru. Túpac Katari se ha mostrado como la antítesis de Túpac Amaru, por las diferencias en cuanto a sus programas políticos, ya que Túpac Katari es visto como radical y violento, mientras que a Amaru se le concibe como un conciliador. René Zavaleta distingue dos tendencias en el movimiento insurreccional, una que llama “campesina o ecuménica a toda la sociedad colonial (...) que es la que encarnan Condorcanqui mismo pero también los Rodríguez y aun Tomás Katari (...) De otro lado un ala milenarista, militarista, y etnocéntrica, que se resume de un modo directo y un tanto feroz en la figura de Julián Apaza”⁸⁰.

La caracterización que se hace de Katari mucho tiene que ver con estereotipos y prejuicios, pero también con “su identidad y legitimidad política, su cultura guerrera y su violencia, y su poder e identidad espiritual”⁸¹, tomando en cuenta estas consideraciones podríamos entender qué representó Túpac Katari y el porqué de algunas de sus acciones y comportamientos tan criticados por algunos historiadores.

Los objetivos del programa de lucha Túpac Katari son descritos por Felipe Quispe⁸². El primero se refiere a realizar la guerra comunitaria en el Tawantinsuyu; el segundo a reivindicar la sociedad comunitaria derrocando a la propiedad privada y su engranaje; el siguiente se refiere a liquidar la cultura europea, el cuarto a fortalecer los idiomas propios del Quollasuyu y el último prohibir el deber cristiano y extranjero. Estos puntos del programa reivindicarían lo propio del pueblo del Qollasuyu en detrimento del colonialismo y marcarán el proceso emprendido por las comunidades y Túpac Katari.

La identidad política de Túpac Katari tiene una clara influencia de los movimientos insurreccionales que se llevaron a cabo en la segunda mitad del siglo XVIII, cerca de la provincia donde nació, que era Sicasica. Así mismo la influencia explicita de Tomas Katari

⁸⁰ Zavaleta Mercado Rene, *Lo nacional –popular en Bolivia*, SigloVeintitunoEditores, 1986;p. 87

⁸¹ Thomson; óp. Cit. ; p. 226

⁸² Quispe Felipe, “*Túpac Katari. Vive y vuelve...carajo*”; Bolivia, Ediciones Pachakuti, 2007

y de Túpac Amaru expresada en el hecho de que Túpac Katari tomará los nombres de ambos líderes rebeldes de la zona andina (Túpac de Túpac Amaru y Katari de Tomas Katari de Chayanta) nos muestra la influencia e importancia que tiene para el líder andino. Incluso Thomson dice que Túpac Katari se declaró la reencarnación de Tomas Katari después del asesinato de este. Otra versión habla de que Julián Apaza retuvo una carta de Tomas Katari, que había enviado para Túpac Amaru, antes de morir y en la que cree que había documentos que autentificaban la identidad de Tomas Katari, Apaza se apropia de ellos para reclamar el derecho de autoridad del fallecido⁸³. He aquí que se le ha tachado a Julián Apaza como un usurpador, sin embargo esta fue una estrategia para legitimarse frente a los indígenas, que tenían conocimiento de Tomas Katari y de su movimiento anti tributario. Mas que embaucar, Apaza adoptó estrategias, recursos políticos y símbolos para la legitimación de su lucha. El hecho de presentar títulos y escritos en nombre del Inka Túpac Amaru o de Tomas Katari, tiene un claro sentido de legitimación frente al pueblo, pero también frente a autoridades coloniales; en tanto que los caciques o líderes indígenas se recurría a ellos como mediadores entre la comunidad y las autoridades coloniales.

El nombre que adopta resulta muy significativo en tanto que aparte de retomar el nombre de dos líderes insurreccionales, el significado de Túpac es “el que encuentra” de origen quechua y el de Katari es “serpiente” en aymara y quechua. Estas dos referencias tienen gran significación en el área andina e incluso en Mesoamérica donde tenemos a Quetzalcóatl, figura que encarna a un líder que es una serpiente alada. En un principio se presentaba como “Tomas Túpac Katari, Rey Inka”, conforme fue avanzando la lucha abandonó el nombre de Tomas, pero mantuvo la asociación con el inka. Cuando se encuentra con Andrés Túpac Amaru este le otorga el título de Gobernador, al que le agregara “Julián Tupac – Katari Inga”. La acción de otorgarle un título se hace “a fin de garantizar una alianza que hiciera posible la propagación del movimiento hacia el Alto Perú, (...) y que condujera las tropas altoperuanas con poca interferencia exterior”⁸⁴

⁸³ *Ibíd.*; p. 227- 228

⁸⁴ AGI Audiencia de Buenos Aires cit. en O’phelan Scarlett (1988); *óp. Cit.*; p. 259

Túpac Katari se llamaba en realidad Julián Apaza, se sabe que era originario de Sicasica que era una ciudad, ubicada en el Departamento de la Paz, donde se desempeñaba como comerciante, lo que hacía que recorriera grandes distancias, alejándose de su hogar por largos periodos. “Tupac Catari utilizó su experiencia como trajinante para organizar un comercio clandestino de coca y vino, cuyas ganancias no sólo fueron empleadas para abastecer a las tropas del Alto Perú, sino también para ayudar a la financiación del movimiento”⁸⁵

Estaba casado con Bartolina Sisa, mujer que también participó en el movimiento insurreccional; de hecho de ella se tomaron testimonios en los que aseguraba que Túpac Katari había estado planeando la insurrección desde hacía ya diez años, además de que sí había conocido a Túpac Amaru dado que una vez que se ausentó largo tiempo al regreso le dijo que venía de Tungasuca, donde había entrevistado con Túpac Amaru⁸⁶

El cerco a la ciudad de La Paz en el altiplano boliviano comenzó el 13 de marzo de 1781 con una duración de 109 días, bajo el mando de Túpac Katari, el cual se desempeñó como líder político y militar de la insurrección, junto con su esposa Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza. Durante este tiempo fue bloqueado el principal acceso a la ciudad: la zona denominada El Alto.

Aquí es donde se muestra el temple aguerrido de Túpac Katari, aunque muchos más bien calificaran como un indio violento, como Fray Borda, que fue el clérigo asignado a la zona de la insurrección que describe a Apaza como un “tirano, indómito y carnívoro humano”, dado que presencia la ejecución tanto de enemigos, como de miembros de su ejército, Borda lo atribuye al alcoholismo y deshonestidad de Apaza. Es significativo que esta visión provenga de un fraile, dado que tiene una carga de preconcepciones acerca del indio, que además tiene el agravante de rebelarse frente al sistema dominante, el problema es que estas visiones formaron la imagen de Katari como indio violento y borracho, sin tomar en cuenta el contexto histórico y cultural. El hecho por ejemplo de hablar del

⁸⁵; *Ibíd.* ; p. 263

⁸⁶ Lewin Boleslao (1963); *óp. Cit.*; p. 64- 65.

alcoholismo de Katari, no toma en cuenta que el consumo de alcohol era de uso ritual en fiestas religiosas, pero también en épocas de guerra. Además, ¿cómo podría un jefe militar ebrio organizar a un ejército en plena guerra, si estuviera permanentemente bajo los influjos del alcohol?

Así mismo el carácter violento de Katari que incluso se compara con el carácter pacífico de Túpac Amaru, tiene que ver con el orden social incaico, donde específicamente en el altiplano boliviano se llevan a cabo prácticas rituales consideradas “violentas”, entre ellas está el *tinku* que es un enfrentamiento entre los miembros- hombres, mujeres solteras y niños- de dos comunidades, ofreciendo la sangre derramada de los combatientes a la *Pachamama*. Aunque estas prácticas puedan ser vistas por occidente como “salvajes” e incivilizadas, son parte de una cosmovivencia, donde “bajo la forma de pelea, se lleva a cabo en ocasiones excepcionales, cuando la vida cotidiana se suspende”⁸⁷. Así mismo la guerra en la visión aymara no significa destruir al rival, “sino solo limar los excesos. La eliminación total del enemigo significaría el fin del paradigma complementario”⁸⁸

Si bien puede ser cierto que Katari mostraba un carácter dominante, es importante enmarcarlo en el contexto del cerco a La Paz, en el que se estaba combatiendo con la fuerza colonial, encabezando a 40000 combatientes, lo que implicaba disciplina cuasi militar frente al enemigo. Los combatientes se enfrentan a los q’aras⁸⁹ con la idea de “vivir o morir matando”, es decir, enfrentándose a lo que viniera, prefiriendo morir que seguir en el mismo sistema opresor.

Ignacio Flores fue el comandante que organizó la expedición para levantar el sitio en la Paz –que en ese entonces pertenecía al Virreinato del Rio de la Plata-, nombrando jefe militar de La Paz a Sebastián de Segurola, dado que el área era extensa y de difícil acceso. Lograron romper el cerco a principios de julio de 1781, retirándose las tropas indígenas, aunque continuaron al acecho, esperando la retirada de los comandantes y tropas criollas. De este modo, a finales de julio cuando se retiran las tropas, Túpac Katari vuelve a ocupar la Paz, incorporándose a mediados de agosto el ejército de Andrés Túpac Amaru. Este joven rebelde, sobrino de Túpac Amaru, tenía entre sus gestas el sitio de Sorata, que

⁸⁷ Thomson Sinclair, op. cit.; p. 235

⁸⁸ Archondo Rafael, *Compadres al micrófono*; La Paz, Bolivia, HISBOL, 1991, p. 34- 35

⁸⁹ La palabra q’ara, significa pelado en aymara, pero tomo un significado más profundo con la invasión colonial, ya que incluyo al blanco- enemigo, ya sea español, criollo o incluso mestizo.

tras una inundación provocada le permitió la toma de forma contundente, asestando una victoria y abriéndose paso por La Paz. Andrés pensó que podría preparar una táctica similar para el cerco de la Paz, sin embargo el depósito reventó antes de tiempo, lo que causo la destrucción de un puente y el terror de los pobladores, que se encontraban imposibilitados de restaurarlo en tanto que se aproximaba el refuerzo de tropas enemigas enviadas por Flores y bajo órdenes de Reseguín. El ejercito avanzó y combatieron el cerco el 17 de octubre de 1781 tras dos meses de sitiada la ciudad. Túpac Katari se aparto hacia Las Peñas, perteneciente a la provincia de Omasuyos. Reseguín esperó el momento para detenerlo y lo encontró cuando Tomas Inka, allegado a Katari, planeó una treta para que lo detuvieran. De esta manera es capturado Túpac Katari, no sin antes oponer tenaz resistencia, como lo hizo a lo largo de la movilización⁹⁰.

Túpac Katari fue, al igual que Túpac Amaru, atado de sus extremidades a cuatro caballos que tiraron hacia direcciones opuestas; sin embargo el cuerpo del líder aymara si fue descuartizado. Sus extremidades y cabeza fueron exhibidas en lugares donde había tenido mayor influencia, como una forma de “escarmiento” por parte de la corona.

Su cabeza se colocó en la plaza central de la Ciudad de La Paz. Su brazo derecho se envió a Ayoayo y posteriormente a Sicasica, su lugar de nacimiento. La pierna derecha a Chulumani y la izquierda a Caquiaviri. El brazo izquierdo a Achacachi. Este repartimiento de las extremidades de Katari puede resultar estremecedor, y lo es si pensamos lo impresionante que debió de haber sido la exhibición de miembros del cuerpo del líder Katari; sin embargo tiene todo un sentido simbólico para los pobladores de estas regiones que tenían presente el mito del Inkari, el cual a grandes rasgos nos habla del retorno del inca, que se encuentra enterrado y cuando se junten sus partes se restauraría el Tawantinsuyu. Si bien este mito es asociado a Túpac Amaru, la referencia aquí es importante porque es parte de la cosmovisión andina. Además de que Amaru no fue descuartizado.

Del mismo modo existe un sentido mítico alrededor de Tupac Katari con la frase <<Naya sapajaru kiw jwayapxitataxa nayxarusti, waranqa, waranqanaku tukusaw kutt'ani >> que en español sería algo como: “A mí solo me matareis, pero volveré y seré millones”, que se dice pronunció cuando lo ataron, torturaron y finalmente descuartizaron en Peñas.

⁹⁰ Lewin Boleslao (1963); óp. Cit.; p. 66-69

Esta frase también se le atribuye a Eva Perón⁹¹. Esta frase tiene profunda significación, en cuanto a la memoria del pueblo del Qollasuyu, porque habla de esa memoria presente, donde a pesar del paso del tiempo sigue vigente la lucha de Túpac Katari y todos sus ideales.

Los procesos de resistencia india, continuaron, en tanto que ahora la lucha por la independencia criolla se proyectaba contra los indios. Los indígenas fueron utilizados como carne de cañón por los liberales en su lucha contra los conservadores. Se decretaba la República, pero sin romper con el viejo orden, solo reordenándose. Así mismo las reformas liberales aplicadas en países como Bolivia y México afectan a los indios de manera frontal, en tanto que se les usurpan su tierras, que en la mayoría de los casos es la base económica, política y cultural de los indígenas, declarando incluso ilegal la conformación de comunidades indígenas, desapareciendo las debidas garantías que tenían frente al estado.

Los agravios fueron en aumento, lo que provocó en 1899, en Quollasuyu- Bolivia, la rebelión de Pablo Zarate Willka, quien era originario de la provincia de Aroma. Y esta rebelión, no es una mera casualidad, sino el hecho de que esta área haya sido escenario de la rebelión encabezada por Tupac Katari resulta significativo y nos habla de esa resistencia ancestral respecto a las estructuras organizativas propias, que permiten que se organicen en contra de los agravios y las fuerzas del naciente estado republicano.

Conclusiones

Más allá de la forma en la que Tupac Katari es descrito y todos los adjetivos que se le adjudican; se encuentra en “desventaja” frente al otro Túpac, el Túpac Amaru que encarnaba una figura más civilizada y que provenía de una estirpe real. La separación que se hace parece estibar en lo civilizado de uno frente a la barbarie del otro, sin embargo este mecanismo de descrédito hacia Katari va más allá, se ubica en las implicaciones políticas que cada una de las figuras representaba.

Túpac Amaru representaba a esa elite india que tenía cierto mérito ante la elite española, debido a que se le reconocía su origen incaico, además de que podía ser el mediador frente a los indios; mientras que Katari representara políticamente al sector indio

⁹¹ Xavier Albó, Movimientos Indígenas desde 1900 hasta la actualidad, p.89. En Espasandín López Jesús/ Iglesias Turrón Pablo (coords.) *Bolivia en Movimiento*; España, El Viejo Topo, 2007

desligado de cargos políticos o estirpe incaica, el sector que no mantuvo relaciones mediadoras con el régimen colonial de manera directa.

Túpac Katari era vilipendiado y relegado con el claro propósito de desestimar su lucha. Sin embargo la lucha que emprendió Katari junto a otros tantos hombres y mujeres de a pie le interesaba más bien la liberación del yugo colonial, la reivindicación del comunitario y la liquidación de la cultura ajena.

En este sentido la lucha de Túpac Katari resulta significativa porque comienza a ser un ejemplo y un proceso inconcluso por el cual se debe continuar luchando; eso encierra la frase: “Volveré y seré millones” que tan presente esta en el imaginario aymara.

3. Katarismo: memoria actualizada e imaginario político anticolonial

Introducción

El katarismo tiene clara relación con la figura de Túpac Katari y le da en muchos sentidos continuidad a las reivindicaciones de Katari; pero además se entretrejen otros elementos que darán como resultado un movimiento que reconfigura la cultura de los aymaras desde la resistencia cultural, sin dejar de lado lo político; es decir se entrecruzan elementos políticos, económicos y culturales que conforman el katarismo.

En este capítulo analizaremos cada uno de esos elementos que además se relacionan con el indianismo, conformando lo que en algún momento se llamo indianismo- katarismo. La vinculación de ambas construcciones ideológicas serán analizadas y se explicaran de qué manera se vincularon y que sucede para que comiencen a desvincularse.

3.1 Orígenes del Katarismo

Si bien ya hablamos de Túpac Katari, como un líder indio de suma importancia para los procesos descolonizadores y emancipatorios; ahora abordaremos lo que Silvia Rivera Cusicanqui¹ ha llamado *la memoria corta* que tiene que ver con los procesos históricos más recientes. Estos procesos se relacionan principalmente con el *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR) y la revolución del 52, que marca una nueva etapa en la historia de Qollasuyu –Bolivia y una nueva relación del gobierno respecto de la población india. Para Javier Hurtado los orígenes del katarismo son “producto de múltiples procesos sociales combinados: la Revolución de 1952, la Reforma Agraria, la supervivencia de las comunidades originarias en la zona de Aroma y la reivindicación de la cultura y la historia aymaras, por parte de una elite intelectual aymara que impulsó la recuperación de su identidad”²

Desde la Guerra del Chaco contra Paraguay (1932-1945) en Bolivia se fue consolidando un grupo que logra derrotar a la oligarquía minera. Este grupo será lo que posteriormente se conoce como el MNR(Movimiento Nacional Revolucionario):

“El MNR se constituye entre 1936 y 1944. Su primer programa político se hace público en 1942. Incorpora diversos núcleos: una logia de excombatientes de la Guerra del Chaco (...) un círculo de

¹ Socióloga aymara que ha escrito acerca de los procesos históricos de colonización y descolonización en Bolivia, fue propulsora del THOA (Taller de Historia Oral Andina) que como misión principal está el recuperar la historia oral de las comunidades del Qollasuyu

² Hurtado Javier, *El katarismo*; La Paz, HISBOL, 1986; p.39

periodistas e intelectuales reunidos en torno al periódico *La Calle*, hartos virulentos en relación a los “barones del estaño”, y antiimperialistas”³

La oligarquía minera era controlada por tres familias: Patiño, Hoschild y Aramayo a los que se les llamo la “Rosca minera”. Estos sujetos también serán llamados los “barones del estaño”, dado que eran los propietarios de las minas de estaño en Bolivia, que era el recurso mineral en que estaba cimentada la economía del país.

La “Rosca Minera” detentaba no solo el poder económico, sino también el político. La posición privilegiada de estos sujetos les permitía el control del país y por lo tanto, el posicionamiento de fuerzas políticas conservadoras que secundaran sus intereses.

De este modo se comenzó a organizar un movimiento popular que derrumbará al gobierno de Villarroel, el 21 de julio de 1946. Es importante hacer precisiones respecto al movimiento popular, ya que este estuvo influenciado por el estalinismo, representado por el PIR (Partido de la Izquierda Revolucionaria) ocultándose así mismo las fuerzas reaccionarias de los “barones del estaño”. Así, después de haberse creado comités Tripartitos en el que confluían estudiantes, obreros y maestros, este centraliza el mando administrativo en una junta de Gobierno, que en los hechos representa la “devolución” del poder a la vieja Rosca⁴.

Ante este panorama, algunos mineros y obreros comienzan a organizarse en el Partido Obrero Revolucionario (POR)⁵, el cual antes de la insurrección de julio de 1946 se creía “que se trataba de un pequeño grupo de intelectuales y universitarios sin contactos con la masa y aislados de los trabajadores”⁶

Aunado a esto, en noviembre de ese mismo año se convoca al Congreso de Mineros en Pulacayo, donde se reunirá la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) para fijar posturas de dicha organización. Es aquí que se postula la *Tesis de Pulacayo*⁷, la cual fue un importante programa que constituye un plan de acción para la

³ Lavaud Jean- Pierre; *El embrollo Boliviano*; IFEA-CESU/HISBOL 1999, p. 28

⁴ Justo Liborio; *Bolivia: La Revolución derrotada*, Juárez Ed. Buenos Aires 1971, p.151

⁵ El POR se crea en junio de 1935. Tiene sus orígenes en la vinculación de grupos de exiliados bolivianos que residen en Chile y Perú. Entre sus principales iniciadores están Gustavo Adolfo Navarro (Tristán Marof), José Aguirre Geinsborg y Guillermo Lora.

⁶ Liborio; óp. Cit.; p. 154

⁷ Entre los postulados más importantes de esta Tesis esta, la reivindicación del proletariado boliviano como fuerza revolucionaria, que además constituye el eje económico y político de Bolivia. La revolución que encabezara el movimiento obrero boliviano será proletaria y aunque en un primer momento la revolución sea de tipo democrático- burguesa, esta será solo una fase para la verdadera revolución que será la de la

clase obrera boliviana, sustentando la teoría de la revolución permanente de extracción troskista.

En el Cuarto Congreso minero de 1947, el secretario ejecutivo de la FSTMB, Juan Lechín, de filiación Nacional Revolucionaria, hace una apología de la *Tesis de Pulacayo*, haciéndole frente al representante gubernamental de corte estalinista.

El MNR para 1951 postula a Paz Estenssoro- exiliado en Argentina- y Siles Suazo como fórmula para la contienda electoral de ese año, apoyados por el Partido Comunista de Bolivia⁸ y por el oportunista PIR. Las elecciones son ganadas por el MNR, sorpresivamente para la oposición en manos de Mamerto Urriolagoitia, quien entrega el poder a una Junta Militar y huye al extranjero, en un acontecimiento conocido popularmente como el “Mamertazo”⁹. La junta Militar será presidida por Hugo Ballivian Rojas quien ejercerá medidas represivas, “como la anulación de las elecciones, la represión política y la actitud anti-obrera”¹⁰. Sin embargo el MNR se organizó con un militar del mismo régimen y se levantaron en armas contra la junta militar que finalmente será derrotada por una verdadera fuerza popular constituida por obreros principalmente.

De este modo se derroca a la junta militar y Hernan Siles Suazo entrega el 13 de abril de 1952 el gobierno a Paz Estenssoro que era el candidato triunfador de las elecciones del año anterior. Con el triunfo movimentista se da la institucionalización del sector obrero y campesino con su presencia en el gobierno, en el partido y control del movimiento sindical. La ola de sindicalización emerge y es entonces que se crea el 17 de abril de 1952, la Central Obrera Boliviana (COB). Esto da pie a que bajo presión de la FSTMB y de la COB el gobierno proclame la nacionalización de las minas (Catavi y Siglo XX, entre otras) propiedad de los “barones del estaño”. Aunque esta nacionalización fue de suma importancia para el sector minero y para el país, es de llamar la atención que la indemnización a las ex empresas mineras al final les resultó redituable, ya que las vetas

Dictadura del proletariado. Otro postulado importante es el que rechaza la “colaboración clasista” y la “unidad nacional” dado que esto diluye la lucha de clases y solo es un instrumento burgués y reformista. La postura, antiimperialista y antifascista serán otras reivindicaciones que recoge esta Tesis.

⁸ Fundado en enero de 1950, era un desprendimiento del PIR, lo que ya lo desprestigiaba, por el papel que este último tuvo durante el periodo que gobernaron al lado de la Rosca minera.

⁹ Liborio; Óp. Cit.; p.163

¹⁰ Baptista Gumucio Mariano; *Historia Contemporánea de Bolivia*; La Paz, Bolivia; Gisbert1976; p. 192.

mineras estaban agotándose después de la explotación intensiva que practicaron, además se beneficiaron con el pago de 22 millones de dólares, que abonaron hasta 1961¹¹

La COB será la única que aglutinará a los trabajadores bolivianos, predominando el sector minero, esto “se traduce en que el secretario ejecutivo de la FSTMB, Juan Lechín, es nombrado también secretario ejecutivo de la COB”¹². De este modo la COB brinda apoyo incondicional al MNR, lo que crea una adhesión de amplios sectores de la sociedad. Este tipo de relaciones del gobierno con sindicatos y con las bases populares va creando la “corporativización” de varios sectores que servirá como un gran apoyo al gobierno, como un bloque que acatará decisiones en nombre del bien común y popular.

El sector campesino, empezó a ser sindicalizado por el recién creado Ministerio de Asuntos Campesinos- 12 de abril 1952-, que además promovió la discusión de la importancia de una Reforma Agraria. Entonces se crearon comisiones para la discusión de la Reforma Agraria. Dentro de la COB se discutieron dos posiciones: “la de los que exigían una Revolución Agraria, mediante la nacionalización de la tierra, y el cultivo colectivo de las haciendas, y los que sostenían la Reforma Agraria con el reparto de los latifundios en pequeñas propiedades campesinas, que fue el criterio que se impuso”¹³

Ante la tardanza de la comisión para resolver la cuestión agraria, en esta época explotan huelgas y toma de tierras sobre todo en Cochabamaba que era donde existía la única Federación Campesina, algunas de estas tomas son organizadas por el POR, que impulsa lo que llama “la guerra campesina”. Esta “guerra” ceso por la represión hacía los miembros del POR, pero sobre todo por el decreto de la Reforma Agraria el 2 de agosto de 1953.¹⁴

La Reforma agraria tiene entre sus principales medidas las siguientes:

-Se permite la expropiación de latifundios, tomando en cuenta que más del 70% de la tierra estaba en manos de un sector minoritario.

-Consolidación de derechos de propiedad para pequeños y medianos productores. Según menciona Baptista: “Las extensiones reconocidas para los distintos tipos de

¹¹ Ibid.; p.205

¹² Lavaud; Óp. Cit. ; p. 31

¹³ Baptista; Óp. Cit.; p. 208

¹⁴ Ibid.;p.p.208-209

propiedad se establecieron de acuerdo a las zonas del país y los tipos de suelos, siendo la parcela familiar de 10 hectáreas en el altiplano y de 6 hectáreas en los valles”¹⁵

-Reconocimiento de la propiedad comunitaria, que las reformas liberales del siglo XIX habían desterrado

- Se abolieron los servicios gratuitos, como el *pongueaje*¹⁶, el *mitanaje* y el *yanaconazgo*

La Reforma Agraria, fue imprecisa respecto a los ayllus y las comunidades originarias, aunque toleró su reproducción, ya que no se hablaba explícitamente de ellas. Para el ayllu y las comunidades la reforma no representó un cambio significativo, tan solo el garantizarle derechos sobre las tierras habitadas.

Esta Reforma aunque si representó un cambio respecto al antiguo régimen oligárquico también olvidó aspectos importantes como la tecnificación del campo.

Ahora bien, aunque la revolución no llegó al fondo de las problemáticas, modificó ciertos aspectos en la realidad social boliviana. Uno de estos fue la organización sindical en el campo, donde “fue transformando lentamente el sistema de organización comunal”¹⁷, aunque claro, con matices y diferencias de acuerdo a la región.

Los sindicatos fueron entonces organismos de poder organizativo comunitario que con distintas matrices político- ideológicas en conjunto formaron un sujeto social *otro*, de acuerdo a la región. Por ejemplo en la zona del Valle Cochabambino la población estaba más dispuesta para tener contacto con nuevas formas organizativas y sus intermediarios, esto en gran medida por el hecho de que las formas ancestrales de organización no prevalecían en la zona, además de la presencia de campesinos mestizos; en cambio en la zona del Altiplano existían estructuras más cimentadas y por lo tanto eran menos vulnerables a la influencia de nuevas estructuras organizativas; y finalmente en la zona del Norte del Potosí el sindicalismo se estableció como rechazo a las formas organizativas comunitarias, a pesar de tenerlas presentes, esto sobre todo porque los líderes eran mineros con filiación obrera y permeado por la forma sindical. Esto nos demuestra la

¹⁵ *Ibíd.*; p. 211

¹⁶ El *pongueaje* fue una forma de servidumbre gratuita que proporcionaba el indio- campesino a su amo. Este tipo de prácticas precapitalistas fueron reproducidas desde la colonia, con otras denominaciones como fue la *mita* o el *yanaconazgo*

¹⁷ Hurtado Javier; op. Cit. ; p. 29

heterogeneidad del sindicalismo campesino, que era visto por la izquierda boliviana como oficialista y nacionalista, sin detenerse en las diferencias dentro del mismo.

Así mismo aunque las comunidades “aceptaron” formar sindicatos, dentro de las estructuras de estos, permeaban formas y modos propios de las comunidades, como es la organización del ayllu¹⁸ y sus autoridades, que incluso en muchos casos elegían a la misma persona para ambos cargos, es decir el jillakata¹⁹ era también el dirigente sindical. Es aquí que encontramos una construcción de sindicatos-indígenas que recuperan algunos aspectos de la forma sindical, pero no pueden dejar de lado las formas culturales propias, haciendo una clara resignificación cultural, apelando a la memoria viva y la resistencia a no olvidar su propia cultura. La misma cultura que el colonialismo quiso extinguir y ahora el nacionalismo revolucionario también quería destruir, prohibiendo “la organización tradicional y el uso de sus vestidos regionales, con el argumento de que simbolizan el régimen oligárquico y la opresión de la hacienda”²⁰

El hecho de “transformar” a los indígenas en campesinos, organizándolos con la forma sindical desde el naciente Estado, le ayuda a éste a canalizar la agitación del campo, neutralizarla y desmovilizarla. Así mismo el Estado nacional revolucionario se hace de una base popular presente y en defensa del gobierno. Para Baptista el resultado “político de esta transformación fue que los campesinos dejaron de ser, en su mayoría, una fuerza revolucionaria para pasar a ser, en cambio, una fuerza estabilizadora interesada en la conservación de sus micro propiedades privadas”²¹. Para Hurtado esta nueva forma de organización para los indígenas tendrá peculiaridades en tanto que “contenían el carácter autogestionario de la organización tradicional y, por otro, la politización que el proceso revolucionario les imprimió”²²

En cuanto a la actividad militar en la época de la Revolución, esta da un giro para mostrarse como la encargada del desarrollo- nacional. Durante esta época la construcción de caminos e infraestructura son efectuadas por los militares, como una forma de impedir

¹⁸ Estructura de organización social inca que se basa en lo económico, familiar y político

¹⁹ Autoridad del ayllu

²⁰ Hurtado, óp. Cit.;p.30

²¹ Baptista; Óp. Cit.; p.211

²² Hurtado; Óp. Cit.; p. 23

golpes militares y al mismo tiempo cambiar la imagen de un ejército asesino por uno benefactor²³.

En este sentido surgen las que son consideradas como las verdaderas fuerzas armadas revolucionarias: las milicias populares. Estas fuerzas populares desarman unidades del ejército y saquean cuarteles. Su fuerza se constituye frente a la de las Fuerzas Armadas agrupando de 50, 000 a 70,000 hombres frente a una minoría de 8,000 de las fuerzas armadas. Toda esta variedad de milicias desarticuladas tienen una semejanza: son fieles al régimen y al presidente. Es importante tener presente esta alianza del ejército con el gobierno, dado que con el avance del gobierno nacional- revolucionario va cambiando esta relación hasta que la derecha militar se une a la burguesía reconstituida facilitando el ascenso de dictaduras militares en Bolivia.

En cuanto al aspecto económico a nivel local, antes y después de la Revolución del 52 podemos notar que hubo cambios respecto a la comercialización de productos. En las comunidades indígenas y en las haciendas no había una real comercialización, en tanto que existía más bien una economía de autoconsumo y cuando era necesario el dinero, se vendía un poco de lo producido y algún animal. Después de la revolución del '52 las cosas cambiaron en tanto que los sindicatos y el Estado se encargaron de organizar mercados para el intercambio de productos y su comercialización. El intercambio de productos permitía que lo que se producía en cada piso ecológico²⁴ pudiera intercambiarse, generando así una rica variedad de productos y un sistema más dinámico de comercialización, en el que como consecuencia se dio la proliferación de más actividades económicas.

A pesar de que las reformas movimentistas resultan trascendentes, progresistas y con una política redistributiva, también provocan relaciones de clientelismo que benefician superficialmente a las clases obrera y campesina. Así mismo el hecho de otorgar la ciudadanía y el derecho al voto coloca a los ahora rebautizados “campesinos” más que en una posición de ventaja liberal, en un juego de concesiones con el Gobierno que lo manipula y mantiene como una fuerza política votante a favor del régimen.

²³ Ver más en : Bedregal Guillermo; *Los militares en Bolivia : ensayo de interpretación sociológica*; La Paz, Bolivia, Los amigos del libro, 1971

²⁴ Este concepto se desprende del texto “Control Vertical de Pisos ecológicos” de John Murra donde hace un análisis de la organización económica de la sociedad pre- incaica, en donde las diferencias geográficas y políticas marcarán las distinciones entre las zonas y productos obtenidos en cada una.

De este modo, como señala Ticona²⁵ en la segunda fase (1959-1968) del gobierno nacional-revolucionario, al ya no existir objetivos claros de demanda, dado que la tierra está repartida y la organización sindical campesina neutralizada y aliada al gobierno, comienzan a emerger problemas con el proyecto de Estado. Esto se convertirá en una de las tantas razones de resquebrajamiento del régimen Nacionalista Revolucionario.

Con respecto a la educación en la época nacional-revolucionaria, el acceso a la escuela creció y permitió que los hijos de indígenas-campesinos pudieran tener acceso a la educación, lo que antes no era tan fácil, tanto por cuestiones económicas, como por la discriminación existente en los centros educativos. Incluso varios dirigentes kataristas pertenecieron a aquél sector universitario indio que tuvo acceso a la educación universitaria y que después volvía a sus comunidades de origen.

Sin embargo el acceso a la educación aunque es una cuestión muy importante, también es una forma para el gobierno movimentista de posicionar sus preceptos ideológicos, transmitiéndolos a las nuevas generaciones que están en proceso de formación y que para el partido serían militantes adheridos a la dinámica corporativista y oficialista del gobierno.

A pesar de eso- o justo con ese agravante- el acceso a la educación se amplía y comienzan a asistir a las escuelas una nueva generación de estudiantes indígenas-campesinos. “En la Paz los jóvenes residentes de Aroma tenían preferencia por el colegio Gualberto Villarroel ubicado en una zona de gran concentración aymara”²⁶. En este colegio estudió Raymundo Tambo, un katarista que impulsó el *Movimiento 15 de noviembre*, nombre significativo en tanto que ese día se conmemora la matanza de Julián Apaza: “Túpac Katari”.

El pertenecer a las mismas comunidades que aquellos hombres, que en el pasado libraron una lucha contra el régimen colonial tenía mucho sentido simbólico, dado que se cimentaba en ellos la identidad y se retomaba su lucha aun no acabada. Los lugares resultarían muy significativos, en tanto que se reconstruyen y uno los hace suyos de nuevo,

²⁵ Ticona Alejo Esteban; *Organización y liderazgo Aymara : la experiencia indígena en la política boliviana 1979-1996*; Universidad de la Cordillera, AGRUCO, Agroecología Universidad Cochabamba; La Paz, Bolivia;2000;p. 38

²⁶ Hurtado; Óp. Cit. ; p. 32

esos que la memoria trae a cuenta para recordar las alegrías, los buenos tiempos, como también para los malos, las tragedias, las tristezas.

Ahora bien, el *movimiento 15 de noviembre*, importante bastión del katarismo, está influenciado por el nacionalismo revolucionario de tendencia indigenista y por el escritor Fausto Reinaga²⁷. Ambas influencias tienen claras diferencias, que en gran medida es lo que hace que dentro del katarismo existan dos corrientes, por un lado la que pondera el aspecto indianista, dándole mayor importancia a la cuestión étnica; por el otro la que además de la visión étnica, considera la perspectiva clasista. Javier Hurtado las describe de la siguiente manera:

“una fue la que impulsaron Raimundo Tambo y Jenaro Flores y que se cristalizó inicialmente en la corriente sindical de Aroma, luego la CNTCB y, en 1978 en el MRTK y posteriormente en la CSUTCB, en 1979. La otra fue la que impulsaron Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri, Isidro Copa y otros y que cristalizó, en 1978, en el MITKA que posteriormente se dividió en dos corrientes”²⁸.

Continuando con los orígenes del katarismo, Raymundo Tambo es parte del *Movimiento 15 de noviembre*, añadiendo otros nombres de jóvenes, como son : “Juan Rosendo Condori, Clemente Ramos, Antonio Quispe Mamani, Constantino Lima, Justo Canaviri de Oruro, Claudio Payvi Irineo Apaza y Crispin Quispe”²⁹

Raymundo Tambo se fue perfilando como líder estudiantil, al matricularse en la carrera de Derecho en la UMSA (Universidad Mayor de San Andrés) ubicada en La Paz, ahí junto con sus compañeros Clemente Ramos y Juan Rosendo Condori, formaron el MUJA (Movimiento Universitario Julian Apaza) que tenía como objetivo divulgar los problemas del campo, así como hacerle frente a la discriminación que se da en el ámbito universitario.

Otro importante miembro katarista será Jenaro Flores, que sucede a Raymundo Tambo tras su muerte en 1975. Originario de Kollana, provincia de Aroma, Jenaro estudió igual que Tambo en el colegio Gualberto Villarroel, aunque posteriormente sus padres “lo

²⁷ Fundador del Partido indio aymara-kechua PIAK, que luego tomará el nombre de Partido Indio de Bolivia. Fausto Reinaga es el principal ideólogo y promotor del indianismo. En su libro: “*La Revolución India*” expone la potencialidad de los aymaras para la toma del poder y la edificación de una nueva sociedad que se organice por las normas ancestrales de los aymaras (como son el ayllu) y apela a la mayoría india en Bolivia sobre los q’aras blancos. Más adelante ahondaremos en Reinaga

²⁸ Hurtado; óp. Cit.; p. 262

²⁹ Ibíd;p.33

cambiaron al Colegio Nacional Ayacucho, [de] mucho prestigio y tradición combativa popular”³⁰

Se aprecia un rasgo importante del acceso universitario de los hijos de indígenas y campesinos en el hecho de que la educación universitaria permitió que se fueran formando intelectuales indígenas, pero que no estaban desligados de su comunidad de origen. El acceso a la educación universitaria en muchos casos funciona sólo como una forma de ascenso social y clasista individual, que aleja del origen. En el caso de Qollasuyu- Bolivia, específicamente de Aroma y de los hijos de indios que accedieron a la educación universitaria se dio de forma distinta en tanto que los muchachos regularmente regresaban a sus comunidades y formaban sus familias ahí mismo, mostrando como la identidad era tan trascendente que no la olvidaban, ni se perdía en su contacto con el mundo universitario, occidentalizado y criollo; sino que incluso la reafirmaban y transformaban.

La formación de dirigentes se fue perfilando, emergiendo una nueva generación de universitarios indios que querían retribuir a su comunidad y que fortalecían su identidad haciéndose partícipes de la historia de sus pueblos y reconfigurando su cultura. La influencia sindicalista del MNR permite que ocupen cargos sindicales en sus comunidades y que comiencen a formar un sindicalismo independiente del Nacionalismo revolucionario. Los líderes sindicales campesinos según la clasificación de Ticona serán de dos tipos: los líderes “desde abajo” y “desde arriba”. Los primeros estarán presentes más a nivel comunal e intercomunal; tendrán una base comunitaria, por lo que están más vinculados a la comunidad y serán campesinos o indígenas. En cambio los líderes “desde arriba” tienen cargos dentro de la dirección sindical campesina, son regularmente elegidos por el gobierno, por lo que eran leales al este y no precisaban ser campesinos, ni indígenas³¹.

En 1964 el panorama revolucionario del MNR se ensombrece con el golpe de Estado que instaure una junta militar a cargo de Alfredo Ovando Candia y René Barrientos Ortuño, este acontecimiento inaugura un ciclo de gobiernos militares y políticas antipopulares, represivas y dictatoriales. Entre estos mandatos se encuentra el Pacto militar campesino el cual “fue diseñado como una estructura institucional de enlace entre el

³⁰ Íbid;p:267

³¹ Ticona; Óp. Cit;p.32

sindicalismo campesino para- estatal y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido- estado, vigente durante el periodo del MNR”³² Si el campesinado estaba ya sujeto al sindicalismo campesino al servicio del Estado movimentista, ahora en su alianza con el ejército se intentará desmovilizar cualquier intento de organización no oficialista o independiente y por consiguiente el ejército controlara el aparato sindical. El clientelismo político será la continuidad respecto del MNR, solo que ahora con el régimen militar, esto se dará sobre todo en Cochabamba- de donde era originario Barrientos- que como apuntábamos líneas atrás no contaba con una organización sólida y de arraigo en la población, lo que permitía que fuera más fácil que cualquier organización permeara sin tanta dificultad.

René Barrientos lanza un plan en 1968 que denomina “Proyecto de Impuesto Único”, en el que se obligaría a los indígenas y campesinos a pagar un gravamen único por la propiedad individual de la tierra. Esto hace que los campesinos e indígenas estén en disgusto con Barrientos y por lo tanto que comience a resquebrajarse el Pacto militar-campesino.

Se comienzan a crear organizaciones disidentes que pretenden hacerle frente al régimen y al Pacto militar; entre ellos encontramos al BIC (Bloque independiente Campesino) que aunque reconocido por la COB, al mantener poco contacto con las comunidades no permite su mayor trascendencia. Otro organismo fue la UCAPO³³ (Unión de Campesinos Pobres). Sin embargo “el movimiento más importante que propició la independencia sindical indígena y campesina fue el Movimiento katarista e indianista”³⁴

El ascenso de nuevas generaciones a direcciones sindicales tuvo que ver con la descomposición del Pacto Militar Campesino, en tanto que el estado Militar era sacudido por la fuerza popular en ascenso. En marzo de 1970, -a ocho años del anterior congreso de la COB-, los trabajadores se volvieron a reunir en un congreso que rompió ideológicamente con el Nacionalismo Revolucionario y se reencontró con la Tesis de Pulacayo; es decir con

³² *Ibíd.*; p.39

³³ Esta tenía influencia del Partido comunista de Bolivia y del Partido comunista Chino, sobre todo porque la categoría de “campesinos pobres” fue acuñada por Mao Tse Tung, líder de la revolución china; esta organización tuvo mayor influencia en la provincia de Santa Cruz.

³⁴ Ticona; óp. Cit. ;p.42

la perspectiva del gobierno obrero-campesino y el socialismo”³⁵ La cuestión campesina sin embargo no era una prioridad y aunque se mencionaba en los hechos resultaba ser la gran ausente.

A pesar de las diferencias con la izquierda y con la COB, dentro del katarismo se contempló una asociación con la Central. Empero dentro del katarismo existían reservas respecto a su alianza con la COB, por un lado existía la posición de rechazo a la COB (influida por el anticomunismo, barrientismo y la iglesia) y se contemplaba más bien la creación de una central que fuera más amplia incluyendo a los trabajadores en general. Otra posición se refería más específicamente al rechazo de Lechín como el líder, así como el hecho de que la COB les concediera tan poca representatividad a los campesinos.

Este congreso resulta ser un momento clave del katarismo sindical, dado que al desconocer a los dirigentes oficialistas, se eligen a dirigentes de la comunidad, se propone a Raymundo Tambo y a Jenaro Flores para secretario general de la Provincia³⁶. El ascenso de Jenaro Flores como líder sindical fue evidente, las bases comunitarias eligen a Jenaro Flores, que aunque con menos experiencia tenía el añadido de estar casado y ser dirigente de su comunidad, lo que Tambo no. Al final Tambo se unió al consejo de Amautas, que se consolidó como el cuadro político del katarismo.

La preocupación de Jenaro Flores se inclinó hacia la juventud, esto le permitió relacionarse mejor con las bases jóvenes. La forma que utilizó para vincularse con este sector fue organizando torneos de fútbol.

Estos jóvenes comenzaron a ser dirigentes provinciales, formando parte de la Federación Departamental de Trabajadores campesinos de la Paz (FDTCLP), la cual estaba liderada por Dionisio Osco, un oficialista muy cercano al gobierno de Ovando³⁷. El contacto con la Federación permitió que estos jóvenes provenientes de Aroma se dieran cuenta de los mecanismos corruptos que existían dentro de ésta. Así surge “un movimiento de carácter espontáneo en el conjunto de las provincias; a cuya cabeza se pusieron los

³⁵ Hurtado; óp. Cit;p.42

³⁶ “A fines 1969 Jenaro Flores había sido elegido Secretario General del sindicato agrario de su comunidad, Antipampa Collana, en la Provincia de Aroma y antes de dos años ocupaba el máximo cargo ejecutivo nacional” En Rivera Cusicanqui Silvia, *Oprimidos, pero no vencidos*, La Paz, HISBOL- CSUTCB, 1984; p.150

³⁷ Hurtado; Óp. Cit. :p.37

dirigentes de Aroma junto a los de Loayza y tomaron por la fuerza las dependencias de la FDTCLP (...) Para entonces los dirigentes de Aroma ya eran conocidos como kataristas”³⁸ El propósito de la movilización era la renovación de sus dirigentes y para eso convocaron a un congreso, para que ahí se eligiera a los nuevos dirigentes. De esta forma es que podemos hablar del importante logro del katarismo, que fue la elección de Jenaro Flores en marzo de 1971 como dirigente del FDTCLP que había estado en manos oficialistas y que ahora para diferenciarse del oficialismo agregaba el nombre de Túpac Katari, esto resulta significativo porque podemos ver como la figura de Katari está presente en la memoria y se patentiza con la adición del nombre de un indio insurrecto a un órgano de corte sindical.

El 2 de agosto de 1971 se organiza el VI Congreso Nacional de la CNCTB (Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia) en el Potosí y es aquí que Jenaro Flores es nombrado Secretario Ejecutivo de lo que hasta ese momento es la principal organización campesina. Silvia Rivera arguye la derrota del sindicalismo oficialista, a la propuesta katarista que conjunta la “interacción entre el movimiento cultural de residentes urbanos y el sindicalismo de base del Altiplano”³⁹

Días después de esta elección, el 12 de agosto de 1971 se crea el *Centro Campesino Tupaj Katari* que realiza programas de radio con el contacto con un locutor aymara llamado Fidel Huanca, el cual tenía un programa en “Radio Méndez”⁴⁰, la edición de un periódico y la creación de un mercado de distribución de productos agrícolas de venta directa⁴¹.

En este clima es que se crea la llamada Asamblea Popular (AP), propuesta por el Partido Obrero Revolucionario (POR) en 1971. En este contexto los sectores de “vanguardia” eran los obreros representados en la COB, por lo que obviamente el sector campesino tenía poca o nula representación dentro de la Asamblea, a pesar de la reivindicación que se hacía de la alianza del sector obrero con el campesino para lograr la revolución proletaria.

³⁸ *Ibíd.*; p.38

³⁹ Rivera; *óp. Cit.*; p. 151.

⁴⁰ La radio en Bolivia tuvo un papel importante, si tomamos en cuenta que en las comunidades alejadas donde muchas veces no existía luz eléctrica, las radios funcionaban con baterías permitieron que los habitantes se informaran y que posteriormente incluso pudieran transmitirse programas en aymara

⁴¹ Rivera; *Óp. Cit.* ;p. 151

El 30 de julio 1973 en plena dictadura de Banzer (1971- 1978) se difunde en La Paz el que es considerado el manifiesto que sintetiza las diversas corrientes que conforman el katarismo: *El manifiesto de Tiwanaku*⁴². Este documento es firmado por diversas organizaciones como el Centro de Coordinación y promoción del campesinado MINKA⁴³, Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, así como la Asociación Nacional de profesores campesinos. Cada una de estas organizaciones tendrá una raigambre katarista- indianista.

El manifiesto de Tiwanaku comienza con la frase “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”, esta frase hace referencia a Dionicio Inka Yupaki diputado suplente a las Cortes quien en la Corte de Cádiz de 1810 asumió la defensa de la igualdad de españoles e indios americanos, cuestionándole a la corte el hecho de que España no quisiera liberar a los americanos, cuando el mismo como país estaba siendo invadido por Napoleón, situación ambigua en la que era necesario que los españoles reflexionaran su papel de opresores y al mismo tiempo de oprimidos. La libertad vendría solo liberando a los otros. Retomar esta idea para iniciar este manifiesto habla del carácter que toma este escrito refiriéndonos a la libertad de los pueblos oprimidos en manos de un opresor que así mismo no es libre, ya sea por dejarse dominar por un país imperialista como los EUA o por aprisionarse dentro de sus conceptos racistas.

En el documento se habla de una explotación en lo económico y lo político haciendo clara alusión a una condición de clase, así como una opresión en lo cultural refiriéndose a la posición étnica. Estas dos referencias nos hablan del carácter etno- clasista que conforma al katarismo, donde conviven dos ideologías que en momentos se complementan y en otros se desligan, pero al final crean al Movimiento Katarista: con la condición clasista y la étnica reflejándose en lo sindical y en lo indianista, respectivamente.

En el documento se alude en repetidas ocasiones al hecho de que la liberación esperada y la participación política de los actores campesinos e indígenas no deben ser una concesión de los blancos en el poder, sino una acción colectiva pensada por y para él

⁴² Viceministerio de Descolonización, Estado Plurinacional de Bolivia

⁴³ El 27 de mayo de 1969 aymaras que habitan en La Paz, entre los que había varios oriundos de la Provincia de Aroma, como Mario Gabriel cuñado de Jenaro Flores, crearon el Centro de Coordinación y promoción del campesinado, MINKA. Este centro en noviembre de 1970 conmemora el 189 aniversario de la inmolación de Tupaj Katari, inaugurando un monumento del rebelde.

pueblo oprimido. La liberación no vendrá de actores externos, porque ellos no entienden las condiciones materiales de ese pueblo oprimido históricamente. Por eso resulta necesaria la participación política del indígena y campesino, porque es un actor imprescindible en la economía con la producción del 78% del PBN.

Así mismo se contempla a la cultura como una aliada y sostén de una población, que permitirá seguir los valores propios en detrimento de lo ajeno y más bien ligado a la realidad vivida, por lo tanto resistir culturalmente es entender la situación concreta de la tierra habitada y transformarla.

El hecho de que históricamente no se ha tomado en cuenta la cultura propia india los coloca como extranjeros en su propia tierra, resultando paradójica la cuestión de ser mayoría en su país y ser tratados como forasteros o sujetos de “segunda clase”. Amílcar Cabral escribe respecto a esto cuando dice que resistencia cultural es “entender que nosotros en nuestra tierra, tenemos derechos iguales a los de cualquier otra persona en su propia tierra”⁴⁴.

La resistencia cultural será clave en esta tarea. La cultura de los aymaras permite ser el soporte para un pueblo oprimido históricamente, está permitirá reivindicar lo propio y así hacerle frente a la fuerza opresora ajena

Aunada a la cultura, la economía y la política se mencionan como la base de la liberación cultural, una cultura integral que toma en cuenta al humano y su relación con la naturaleza, con todo lo que eso implica. Por eso la conjunción de lo económico, lo político y lo cultural permitirá la reivindicación de lo propio y dotara de un sustento material y espiritual la lucha por la liberación. Se trata de “resignificar” el pasado, pero sin romper por completo con él, en un ejercicio dialéctico donde no se haga una separación y desvinculación de ambos como tiempos completamente apartados, sino que se complementen y se miren en un proceso cíclico.

En el manifiesto, además de las reivindicaciones emancipadoras, se hace alusión al indio de una forma un tanto idealizada y diría que paternalista, se habla de un indio noble y justo, que es sobrio, trabajador y extremadamente religioso, que si bien puede ser cierta en

⁴⁴ Varela Barraza, óp. Cit.; p. 90

algunos aspectos, también resulta cuestionable por crear una imagen estereotipada y poner al indio como víctima solamente de la incompreensión de los blancos dejando de lado todos los demás aspectos que han intervenido en la opresión colonial del indio, como son contradicciones internas. Sin embargo lo trascendental es que conforme avanza el texto no se queda sólo en el lamento, sino que comienza a proponer una política de emancipación campesina-india.

Un aspecto de suma importancia es el pequeño recuento histórico que se hace en el manifiesto, lo que demuestra una conciencia y memoria histórica definida y que permite dilucidar las condiciones actuales, haciendo justo el ejercicio de ÑAWPAX MANPUNI, un mirar hacia atrás para ir hacia adelante. Una conclusión del recuento se refiere al uso que han hecho del indio, como carne de cañón, como instrumento electoral, sindical y político.

En el Manifiesto se menciona que los sindicatos, partidos u organizaciones precisan de representación de origen campesino e indio para que exista un equilibrio de intereses, porque si no de nuevo se perderán de vista los verdaderos intereses políticos, culturales y económicos de los campesinos e indios. Respecto a la organización sindical se hace referencia a los vicios acarreados del partidismo político de la ciudad, instaurado en el campo, y que es efectuado por los denominados dirigentes campesinos que no representan a los trabajadores agrarios e indígenas.

El punto final a tratar es el educativo. La educación planteada en este documento hace alusión específicamente al problema de la educación rural que es rezagada e ineficiente porque no cumple con los requerimientos básicos en cuanto a infraestructura y programas educativos que no van de acorde con los valores propios del indígena, recurriendo así a modelos ajenos que lo que pretenden es “desindianizar” y perpetuar la dominación. La educación es aquí expuesta como la forma más sutil de dominación y desmovilización; la forma de extirpar esta dominación será partiendo del propio indígena, retomando su identidad, su pasado y a sus ancestros que desde hace mucho pensaron lo mismo: la emancipación del indio

El manifiesto termina diciendo algo muy interesante: “Queremos vivir íntegramente nuestros valores, sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de los pueblos”. Es

decir, como menciona, Amílcar Cabral “al mismo tiempo que liquidamos una cultura colonial y que eliminamos los aspectos negativos de nuestra propia cultura en nuestras mentes, en nuestro ambiente, tenemos que crear una cultura nueva, también basada en nuestras tradiciones, pero respetando todas aquellas conquistas realizadas hoy en día en el mundo con el fin de servir al hombre”⁴⁵. Se dilucida un proceso en el que lo cultural toma gran importancia, pero no en una visión meramente culturalista, o de folklor; sino pensándolo como una totalidad que incluye una visión política, económica, social y cultural, que para los sujetos sometidos a la dominación y explotación resulta una forma de preservar su identidad proveyéndola de dignidad para seguir existiendo en este mundo.

En 1979 se realiza un Congreso convocado por la COB, donde se pretendía aglutinar a las distintas organizaciones campesinas y de trabajadores de Bolivia. Ahí surge la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) que sepulta al Pacto militar- campesino y posiciona al movimiento katarista e indianista como bastión de la organización sindical- indianista. Un rasgo particular del movimiento fue la ocupación de la organización sindical campesina ya existente, hasta conseguir la hegemonía katarista e indianista sobre ella.

Es importante que antes de pasar al siguiente apartado sobre los planteamientos indianistas-kataristas que hace Reinaga hagamos una pequeña síntesis del cruce que se da entre ambos movimientos.

El katarismo surge en la década de los 70 con influencia de ideas indianistas, particularmente por Fausto Reinaga, de esta manera se les relaciona a ambos movimientos, además de que integrantes del katarismo e indianismo confluyen en distintos espacios compartidos. Al indianismo se le asociará más con la teoría, mientras que al katarismo con la práctica, debido en gran medida a la fuerza que encabeza Jenaro Flores a nivel sindical como secretario Ejecutivo de la CSUTCB. Esta fuerza dentro de un órgano sindical va conformando el carácter más clasista del katarismo, ligado a lo sindical, pasando por lo

⁴⁵ Varela Barraza ;óp. Cit. ; p. 86

étnico, pero que no solo reivindica éste. El katarismo por lo tanto se mueve más en ámbitos de la política liberal boliviana, defendiendo con fuerza la postura antioficialista.

En tanto que el indianismo no parece visible a nivel de una organización, se encuentra más desvanecido, sin que esto lo aparte de los debates y problemáticas nacionales. Por lo tanto aunque cada uno tenga sus matices y sus propias reivindicaciones ambas se complementan. Sin embargo el punto de separación se manifiesta en 1978 con la creación del MRTK y por otro lado del MITKA. La fundación de ambos partidos representa la delimitación de lo que se nombra Indianismo- katarismo vislumbrando las diferencias en su accionar político.

3.2 Planteamientos del indianismo-katarismo en la obra de Fausto Reinaga

El indianismo y el katarismo como corrientes político- ideológicas han ido estrechamente conectadas y es por esta razón que pretendemos clarificar quien fue Fausto Reinaga y como su obra y pensamiento permitió al indianismo- katarismo irse forjando ideas, pensamientos y planteamientos como horizonte de lucha.

Es necesario que hagamos la importante distinción entre indigenismo e indianismo como dos ideologías distintas que en momentos son confundidas y planteadas como iguales, o una partiendo de la otra; sin embargo la principal diferencia es desde donde surgen. La primera surge como una corriente creada regularmente desde instituciones gubernamentales para tratar el “problema” del indio, desde una perspectiva de integración al entorno mestizo y que se da principalmente en México con autores: como Manuel Gamio, Alfredo Marroquín y Alfonso Caso Y la otra, el indianismo que será una ideología que plantea la condición del indio proyectada por los propios indios, que reivindican su identidad en contra de lo impuesto. “El indianismo es una ideología (y una) filosofía de liberación producida por el sujeto-indio, que no es igual al indigenismo, a la que entendemos como una ideología estatal construida por no- indígenas sobre el objeto-indio”⁴⁶

⁴⁶ Gustavo Cruz, ¿Indianismo o indigenismo? La percepción del indianismo en la sociología de los movimientos sociales de M. Svampa; *CECIES-Pensamiento Latinoamericano y Alternativo[en línea]*; Buenos Aires; Año: 2009 p. 1 – 1. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=248>

Fausto Reinaga fue el principal exponente del indianismo en Bolivia a principios de los años 60's este ideólogo planteo la idea de la liberación del indio y un programa de lucha. El discurso indianista quedó sentado en tres publicaciones de su autoría; que son: *La revolución india* (1970) el *Programa del Partido Indígena Boliviano (PIB)* (1970) y la *Tesis india* (1971).

Reinaga transitó por distintos proyectos políticos a lo largo de su vida, que marcaron distintas etapas en su pensamiento y acontecer político. Estas etapas son: la del socialismo marxista al nacionalismo revolucionario (1930- 1960); el indianismo (1960-1977) y finalmente la del pensamiento amaútico (1977-1994)⁴⁷. En este apartado nos enfocaremos en la etapa indianista que es la que nos convoca.

El autor sustenta el indianismo en la memoria larga, en los procesos y proyectos de lucha de sus antepasados y “se nutre teóricamente del marxismo indoamericano de Mariátegui (...) en la consideración de la dualidad étnica y clasista de los sujetos sociales, y la posibilidad de aprovechar las persistentes formas de organización comunitaria como base para la construcción del socialismo”⁴⁸. Este aspecto se manifiesta en el katarismo con la visión étnica y clasista del indio.

El aprovechamiento de las formas de organización comunitaria es parte de ese proceso de resistencia donde se sabe que a pesar del paso de los años las estructuras organizativas persisten, existen y se transmutan.

Podemos notar también la influencia de Luis E. Varcárcel, el cual es un historiador peruano, que desde una visión ciertamente idealizada promueve la reconstrucción de la organización social inca. Valcárcel, incluso prologa el libro de *La revolución India*.

Fabiola Escárzaga menciona que Reinaga también “establece comunicación con los indianistas peruanos Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. Este diálogo le permitirá asumir una perspectiva pan andina y formular un proyecto de alcance regional”⁴⁹

⁴⁷ Escárzaga Fabiola; Comunidad indígena en Bolivia; el pensamiento indianista- katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe; Política y cultura; num.37, 2012; UAM-Unidad Xochimilco; p. 189. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26723182000>

⁴⁸ *Ibíd.*; p. 194

⁴⁹ *Ídem*

Fausto Reinaga era originario de una comunidad llamada Huahuamikala, que pertenecía a la provincia de Chayanta y al departamento de Potosí, lugares con gran significación histórica, por ser el lugar de origen del líder Tomas Katari y de su rebelión en esta zona.

Reinaga fue enviado a Oruro a realizar sus estudios primarios y posteriormente estudió derecho en Sucre, en su camino intelectual se topó con los límites que impone el sistema para los indios y cholos -indio amestizado, no considerado completamente mestizo-, a los que no se les permite ascender socialmente debido a su origen étnico y a la presencia de una elite gobernante. Al enfrentarse a este mundo, plasma las vivencias que como cholo vivió, la discriminación, las carencias, el racismo vivido en carne propia, lo que resulta de gran trascendencia para su trayectoria y escritura.

En la Universidad comienza su filiación al marxismo como dirigente universitario, haciéndose de un bagaje marxista, siendo incluso fundador del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR). Esta es la primera etapa del pensamiento de Reinaga, donde conocerá y comulgará con el marxismo, su paso hacia el nacionalismo Revolucionario se da durante el gobierno de Villarroel (1943-1946) donde se vuelve diputado por Oruro. A partir de esta vivencia:

“formula un programa indigenista radical que propone la integración del indio en la vida social y política boliviana mediante la Revolución Nacional, democrática y burguesa y formula un programa de reforma agraria avanzada que propone en el parlamento, pero es rechazado por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR)”⁵⁰

Este rechazo a su programa, lo va orillando al alejamiento del MNR y a la construcción de un cada vez más apartado pensamiento nacional revolucionario y marxista, para la construcción de un pensamiento indianista. El desencanto hacia el marxismo en específico se da cuando lo invitan a visitar la URSS en 1957 y conoce las condiciones de vida del pueblo ruso en la época del socialismo. Esta experiencia fue trascendente por que comienza a provocar un cuestionamiento y decepción frente al proceso socialista y sus preceptos ideológicos.

⁵⁰ Ibíd.: p. 190

En la biografía publicada en la página de la *Fundación Amautica Fausto Reinaga*⁵¹, se habla de ese desencanto que surge en Reinaga y cómo esto lo lleva a “encerrarse en el cerro de Killi-Killi a leer, un cerro que describen como obscuro, donde el invierno parece prolongarse, aquí se alberga junto a las indiecitas que pastan sus ovejas; ahí lo encuentran dos aymaras que llevaban en la mano “Tierra y Libertad”⁵²; profundiza con ellos en el “problema del indio”; uno de estos aymaras era Raymundo Tambo, que más tarde llega a ser el Vicepresidente del Partido que se funda en 1962: el PIAK, (Partido de Indios Aymaras y Keswas), así como importante representante del katarismo”.

Es el 15 de noviembre de 1962 que con la Fundación del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) se inaugura una nueva etapa en el pensamiento de Reinaga: el indianismo. El PIAK es el antecedente del Partido Indio de Bolivia (PIB), que junto con el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* representa la gestación del indianismo. La creación de esta ideología se basa en la premisa básica de la liberación del indio, en una liberación que no venga del exterior, sino que se geste por y para el indio, una liberación cultural propia. La obra en la que plasma con mayor contundencia sus ideas indianistas será en *La Revolución India*, donde se habla de una revolución que no es ni nacionalista, ni socialista, sino más bien hecha por los indios del Tawantinsuyu que han sido despojados de sus tierras y de su cultura.

En *La revolución India* se auto adscribe indio, un indio pensante. Este reconocimiento como indio permite que su visión se sitúe desde una posición de reindianización, de retomar lo propio, lo que se había ocultado bajo la careta de cholo.

Un aspecto que resalta en la obra del pensador indianista es el conocimiento del proceso histórico del Qollasuyu- Bolivia y mundial. En su Introito⁵³ de *La Revolución India* comienza hablando del imperialismo y su antítesis, el antiimperialismo, que no debe ser solo contra los *yanquis*, sino debe ser “anticolonialista global”, es decir contra toda

⁵¹ <http://www.faustoreinaga.org>, presidida por Hilda Reinaga, sobrina de Fausto Reinaga y que ha hecho una intensa labor de difusión y reivindicación del pensamiento de su tío, con la reedición de sus obras, presentación de libros, así como su presencia en foros y conferencias

⁵² Libro de la autoría de Fausto Reinaga y que publicó en 1953

⁵³ Este tipo de introducciones son comunes en el inicio de las misas y en actos dramáticos, lo cual resulta significativo por el carácter de *la Revolución India* como texto de denuncia, de agitación y como propuesta de lucha

forma de colonialismo que oprima a los pueblos. Esta opresión la ubica en América Latina bajo dos causas principales: el imperialismo y las oligarquías, lo que no permite que exista una verdadera emancipación. Y propone la construcción de algo nuevo, que paradójicamente proviene de una herencia ancestral que llama el “viejo e inmortal socialismo preamericano”⁵⁴ Esa referencia al pasado “preamericano” implica una vuelta al pasado, sin quedarse en la añoranza de este, sino que lo mira desde una perspectiva de presente configurada a partir de las experiencias de “socialismo real” que ya conoció, construyendo algo nuevo.

Esa propuesta de construcción tiene que pasar por el rompimiento con toda forma de “penetración extracontinental”, aseveración que puede resultar escandalosa por el purismo que encierra, pero que en este contexto Reinaga identifica al imperialismo y la colonización como dos factores que cambiaron el curso de la historia preamericana, por lo tanto lo externo se vislumbra más dañino que enriquecedor. La propuesta es volver a las formas comunales, para poder reencontrarnos con lo verdaderamente nuestro y que Reinaga identifica como: **“Socialismo muy nuestro por ser producto y elaboración paciente de nuestra terca y adorable realidad continental”**⁵⁵

Esta construcción basada en lo propio, en un primer momento puede parecer idílica, dado que plantea la forma de vida de las comunidades antes de la colonización, como modelo a recuperar; sin embargo el hecho de que Reinaga no se quede solo en la vuelta a la comunidad preamericana y comience a hablar de los procesos históricos de larga duración, nos permite vislumbrar que su ejercicio no se queda en la mera contemplación nostálgica, sino que está situado en un presente que requiere propuestas, trabajo y lucha.

Reinaga recoge testimonios, escritos y argumentos de pensadores, intelectuales y gobernantes que desde épocas coloniales hasta en periodos de “independencia” e incluso en el gobierno “revolucionario”, desdeñan al indio, lo sitúan como un ser inferior, incivilizado, una bestia perezosa, mala y repugnante, y otras tantas injurias que se han diseminado a lo largo de la historia de colonización de Nuestra América. Este ejercicio

⁵⁴ Reinaga Fausto; *La revolución india*; Partido Indio de Bolivia; La Paz- Bolivia, 1970; p. 15 (negritas del autor)

⁵⁵ *Ibíd*; p.16 Las negritas son del autor.

muestra el desdén que históricamente se ha tenido hacia la figura del indio y esto lo observamos claramente en las descripciones que se hacen de Túpac Katari.

La categoría de campesino la impone el nacionalismo revolucionario en Bolivia, aunque en el contexto de la época ese es el término que se empleaba en la generalidad para nombrar al trabajador del campo sin hacer distinciones o precisiones respecto de su origen étnico. Este sustantivo en el contexto boliviano funciona como forma de asimilación al régimen Nacional revolucionario.

Para Reinaga las clases sociales en Bolivia resultan artificiales e impuestas, ya que no responden a la realidad concreta del Qollasuyu, mostrando cómo el autor ya no comulga con las ideas marxistas y que está repensando y recreando ideas aprendidas.

Un rasgo importante en la literatura escrita en la época indianista de Reinaga es su clara crítica y alejamiento del marxismo, que sin embargo fue una ideología que conoce y por lo tanto no resulta casual que utilice categorías y términos marxistas; su crítica es con conocimiento de causa, porque no siente que esas categorías ayuden a explicar a cabalidad la realidad en Bolivia.

Por lo tanto la palabra de campesino al igual que indígena resultan categorías artificiosas e impuestas, en lugar de ésta se utiliza la de indio, que incluso es la que reivindican los indianistas- kataristas. Felipe Quispe reivindica esta posición indianista, cuando repite las palabras de Reinaga: “si indios nos conquistaron, indios nos liberaremos”

Y todos estos calificativos que se han repetido, parecieran motes que se superaron y olvidaron después del proceso de independencia, como “tabula rasa”, sin embargo algo que Reinaga quiere dejar en claro es que no importando si se pasa del sistema colonial, a uno liberal o incluso a uno revolucionario como lo fue el del MNR, las condiciones de vida del indio seguirán siendo las mismas y las categorías aunque quizá no tan ofensivas, situarán al indio siempre en situación de desventaja. Esa situación de desventaja, está representada entre otras por el racismo que siempre limitará la presencia de indios en cualquier espacio que perturbe al blanco- q’ara. Por lo tanto para Reinaga: “El problema del indio no es un

asunto de asimilación o integración a la sociedad “blanca, civilizada”; el problema del indio es problema de LIBERACIÓN”⁵⁶

El proceso de liberación del indio comenzó desde las rebeliones anticoloniales y de hecho Reinaga atribuye la derrota de España frente Inglaterra y la posterior “Independencia de las colonias españolas en América” a la lucha de Tupac Amaru, que con su levantamiento insurreccional comienza a debilitar a España. Por lo tanto los procesos de liberación del indio los sitúa en la larga duración y habla de esta Revolución no de tipo socialista o comunista, si no una *Revolución India* hecha por y para los indios, ya no subordinada o en los límites de los cholos, mestizos o q´aras. La revolución india debe ser conducida por ellos mismos y la creación de un partido Indio será el planteamiento que finalmente hará realidad con la creación del PIB (Partido Indio de Bolivia).

Otra idea planteada por Reinaga es la de las dos Bolivias, distintas e irreconciliables; por un lado la mestiza y europeizada está constituida por los opresores y por otro lado la kolla- autóctona compuesta por la raza india oprimida. Esta idea es retomada de lo que el indianista Carnero Hoke planteaba como la existencia de los dos Perú: uno urbano, mestizo ubicado en Lima y el otro indígena situado en la sierra peruana⁵⁷. La diferencia es que Reinaga plantea que la solución es el reemplazo de la Bolivia chola- mestiza, por la india, no reclamando la inclusión en el estado nación, sino más bien la hegemonía india. En cambio Hoke pensaba en la integración de ambas zonas del Perú como solución para la división.

La solución real para Reinaga es la asimilación del blanco- mestizo al indio, lo que recientemente algunos autores llaman *Mestizaje Cabeza abajo*, en referencia a un “mestizaje” pero que provendrá de los indios hacia los blancos, cholos y mestizos. Esta inversión es criticada por que se dice que ahora el racismo será la inversa, es decir del indio hacia el blanco⁵⁸; Reinaga habla de ese “racismo”, el cual no cree que sea equivalente al del blanco, manifiesta que el indio con su revolución no quiere imponer esclavitud, sino

⁵⁶ Ibíd.; p.55. Las mayúsculas son del autor

⁵⁷ Escárzaga Fabiola; óp. Cit.;p.194

⁵⁸ Javier Sanjinés es el que habla de esta categoría

más bien libertad. El indio no quiere que el hombre oprima al otro por ninguna razón, pero particularmente que no sea por la raza.

Finalmente lo que Reinaga está planteando tiene que ver más con autogobierno, pero que no esté dentro de la misma dinámica q´ara, sino más profunda, donde la hegemonía este en manos de la etnia históricamente dominada: los indios. Y en este ejercicio del poder esta la posibilidad de la reconstrucción de lo propio, del Qollasuyu. El indio no puede seguir siendo carne de cañón para los distintos gobiernos y partidos políticos ya sean de izquierda o derecha, más bien los indios deben constituirse como actores políticos autónomos de las dinámicas impuestas por los blancos.

Conclusiones

La existencia del indianismo- katarismo está fundamentada en una serie de elementos entre los que encontramos: la configuración de intelectuales aymaras formados en universidades , la memoria histórica de los aymaras - específicamente respecto a los sucesos donde participa Tupac Katari- , la creación de sindicatos-comunales donde persisten practicas comunitarias.

Todos estos elementos van conformando el movimiento indianista –katarista. Sin embargo es preciso distinguir que el katarismo tuvo mayor relación con los sindicatos y los partidos políticos; en cambio el indianismo se relacionó más con organizaciones indianistas internacionales y prefería no entrar en el juego de la política gubernamental.

Así mismo el pensamiento de Reinaga es un elemento clave para entender el sustrato ideológico indianista que se complementa con el katarismo formando el indianismo- katarismo.

Por lo tanto no se podría desligar por completo al indianismo y el katarismo por el sustrato compartido, aunque es importante distinguir sus particularidades y diferencias por que esto determinara las posiciones de los distintos actores en los procesos políticos recientes que se abordarán en el capítulo siguiente.

4. El katarismo contemporáneo: horizontes, restructuración y cambios

Introducción

El katarismo no ha sido lineal, ni uniforme, sino que como hemos visto se va conformando en un largo proceso en el que existirán cambios, retrocesos y aparentes contradicciones como en todo proceso social. La cuestión aquí es vislumbrar la presencia del katarismo en la época contemporánea para entender cómo se ha reestructurado y de qué forma se encuentra operando en el presente de Qollasuyu- Boliva, especialmente en los movimientos insurreccionales de 2000- 2005.

4. 1 Presencia y tensiones del katarismo contemporáneo: 1970-1990

Durante la década de los 70 del siglo pasado aún estaba vigente el Pacto Militar-Campesino que funcionaba como desmovilizador del campesinado y como mecanismo de control político y militar. El Pacto se va resquebrajando poco a poco, a medida que el campesinado marca su independencia sindical y se moviliza al margen de los dirigentes oficiales. Sin embargo esta tarea no fue sencilla, porque para los sectores de la izquierda criolla, el campesinado y los kataristas eran oficialistas, dada su relación con el Pacto y las prebendas que el gobierno en turno ofreciera, sin siquiera contemplar que el campesinado no era homogéneo y si bien alguna porción se encontraba en esta posición había otros que pretendían desligarse de esa asociación.

El ascenso de Torres a la presidencia estuvo marcado por la movilización del movimiento campesino de la provincia de Aroma que estaba dirigido por el katarismo, cada una de estas fuerzas tomó una posición distinta respecto del gobierno de Torres¹. A partir de estos acontecimientos, los kataristas fueron considerados “oficialistas” por la izquierda criolla, lo que marca una clara distancia de este sector respecto al campesinado y

¹ La COB después de apoyar a Torres retoma su posición de independencia frente al gobierno; mientras tanto los kataristas se mantuvieron en alianza con el gobierno, ya que necesitaban aliados para continuar su lucha dentro de la CNTCB (Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia) controlada por el barrientismo. Por su parte Torres necesitaba el apoyo de los kataristas, ya que precisaba de una base social campesina para hacerle frente a los barrientistas y a la misma COB.

específicamente hacia los kataristas. Hurtado menciona que: “Si la izquierda, salvo excepción, no supo diferenciar entre Barrientos, Ovando y Torres, mucho menos podría haber percibido las diferencias inter- campesinas”²

Este es un punto importante cuando hablamos del katarismo, dado que si bien en la generalidad el katarismo podría ser enmarcado dentro de la izquierda boliviana, cuando rastreamos sus orígenes y desarrollo nos encontramos más bien con un movimiento campesino-indígena-sindical que no tiene una filiación de izquierda o por lo menos no de la izquierda tradicional boliviana. Esta es una razón por la cual el katarismo a lo largo de su historia ha tenido confrontaciones con diversos sectores de izquierda en Bolivia.

Esta polémica ponía sobre la mesa, lo que desde la Revolución del 52 con el MNR se había impuesto: la relación de las organizaciones sociales frente al gobierno en turno³. Tanto la derecha como la izquierda utilizaron en su beneficio la participación del sector campesino. La utilización que hacía la derecha al reivindicar la mayor participación campesina era para contrarrestar la fuerza del movimiento obrero. La izquierda por su parte lo utilizaba para beneficio partidario, sobre todo el sector maoísta que por su filiación ideológica tenía más “cercanía” con el sector campesino. Así podemos entender porque en el *Manifiesto del Tiawanaku* se menciona la idea de “pongueaje político”, donde el campesino- indio solo es utilizado por los políticos.

A nivel nacional las políticas económicas neoliberales de Bánzer en detrimento de la economía campesina-popular causaban malestar en el heterogéneo campesinado. Los distintos sectores campesinos enfrentaban esta situación organizándose al margen del oficialismo sindical, como fue el katarismo que en este momento se fortalece “como corriente sindical de oposición en las federaciones departamentales de La Paz y Oruro que se constituirán en el eje de la reorganización autónoma del movimiento sindical a escala

²Hurtado Javier, *El katarismo*; La Paz, HISBOL, 1986; p.42

³ La discusión se daba entre los nacionalistas y comunistas frente a una fracción trotskista. Los primeros se posicionaban frente al gobierno de Torres como un apoyo incondicional, en cambio los troskistas declaraban la independencia de clase frente al gobierno. Finalmente la posición que predominó fue esta última. Esto coloca a Torres alejado de una base social fuerte, por lo que trató de llegar a un acuerdo de cogobierno, el cual no se concretó entre otras cosas por la presión de las fuerzas armadas hacia Torres.

nacional”⁴. Mientras que en el caso del Valle cochabambino, aun pretendían negociar y organizarse como históricamente lo habían hecho en el gobierno del MNR.

Sin embargo la dinámica de negociación de los sindicatos del Valle respecto del gobierno del MNR cambió en el gobierno de Banzer, cada vez más alejado de la negociación para convertirse en matanzas y represión. La más emblemática de aquellas matanzas fue la denominada “Masacre del Valle” o “Tolata” en 1974, donde campesinos organizados en sindicatos comenzaron movilizaciones y bloqueos en contra de la serie de decretos económicos dictados por el banzerismo. La respuesta de Banzer no fue diálogo o negociación, sino tanquetas y artillería para reprimir a los campesinos, registrándose la muerte de varios campesinos, que el oficialismo gobernante minimizó⁵

Esta experiencia, aunque se da en los Valles permite que el movimiento katarista- ubicado principalmente en el Altiplano- se fortifique y pueda reafirmar su autonomía en relación al MNR y a los partidos políticos, ya que esta matanza pone en clara evidencia las consecuencias del Pacto Militar- Campesino que el MNR sembró y que continuaba con su legado de manipulación. Hurtado resalta que la trascendencia de esta Masacre estaba en que “constituye el momento más importante de la ruptura entre el Campesinado y el Estado desde 1953”⁶, y por lo tanto de lo que hasta ese momento se conoce como el Pacto Militar – campesino.

Después de esos sucesos, Bánzer declara la interrupción de los partidos y sindicatos por tiempo indeterminado. El cese de los sindicatos y partidos políticos aunque permitía mantenerlos callados y sin margen de acción, no suponía un homogéneo ejercicio de acallamiento, ya que los obreros o campesinos de zonas como el Altiplano resistían y no precisaban de la formalidad del sindicato para seguirse organizando. Hurtado menciona que:

“Los sindicatos de Comunidad y Sub central, fueron pues, terreno fértil a la prédica katarista contra el Pm-c y el control burocrático, así como a la revalorización de las culturas andinas y a la afirmación

⁴ Rivera; óp. Cit.; p. 156

⁵ Véase: Roberto Laserna, LA MASACRE DEL VALLE. El desencuentro militar–campesino en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Bolivia/ceres/20120830031151/laserna3.pdf.ori>

⁶ Hurtado, óp. Cit.; p.65

de su identidad en la lucha contra las nuevas formas de explotación surgidas luego de la Reforma agraria”⁷

A pesar de los esfuerzos banzeristas por intimidar y acallar las voces de las organizaciones populares, específicamente las del katarismo, la protesta se amplió, lo que también permitió que se posicionaran más notoriamente contra el Pacto Militar-Campesino y se ampliaran su relación con provincias más alejadas.

Silvia Rivera señala que a lo largo de 1976 “los kataristas se hicieron presentes en varios eventos universitarios y obreros como representantes de la nueva tendencia reivindicativa del campesinado indio”⁸. Estos sucesos conducen a la represión por parte del gobierno banzerista contra el movimiento popular y el katarismo, llevando a la persecución y exilio de varios integrantes del movimiento.

El gobierno de Bánzer tilda al katarismo de comunistas, subversivos, tratando de censurar y evitar la difusión del Katarismo, justo porque representaba la oposición organizada del campesinado. Sin embargo a pesar de esa situación se pudieron seguir transmitiendo programas de radio en aymara, lo que supone un logro frente a la dictadura y una forma de resistencia cultural, ya que al reproducir un mensaje en aymara sólo los hablantes de la lengua entenderían. Al final la censura, la persecución y el exilio hacia los kataristas en el periodo de Bánzer hizo que se tejieran lazos con otras organizaciones e incluso con algunos partidos políticos, permitiendo que el katarismo ampliara su campo de acción, influencia y recepción en la región.

En 1977, el 2 de Agosto considerado el Día del Indio, se emite el II *Manifiesto del Tiawanaku*, el cual es firmado por el Consejo de Amautas del Centro Campesino Tupaj Katari. En este se hace un análisis de la coyuntura del país, reivindicando el primer manifiesto, además “convocan a la unidad de todas las clases oprimidas sin odios ni resentimientos y sin racismo. La mayoría de las reivindicaciones propuestas son una respuesta a la política demagógica del gobierno que promete seguro campesino, universidad, asistencia económica, etc.”⁹

⁷Ibíd.; p. 58

⁸ Rivera; óp. Cit.;p.161

⁹ Hurtado, óp. Cit.; p.71

En un aniversario más de la muerte de Tupaj Katari, celebrado en Peñas el 15 de noviembre de 1977, Jenaro Flores pronuncia un discurso y asume junto con otros dirigentes “la conducción del Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, en abierto desafío a la cúpula reconocida por el gobierno”¹⁰. El acto tuvo apoyo de la iglesia, con la participación del “Obispo de la prelatura de Coro- Coro, Monseñor López de Lama, [quien] ofició la misa en memoria de Julian Apaza y Bartolina Sisa, legitimando con su presencia el acto cívico, religioso y político”¹¹. Ahí mismo se aprueba el documento titulado: “*Lo que todo el movimiento campesino de Bolivia debe saber*”, documento que denuncia la falsa apertura democrática del régimen de Banzer que había anunciado su plan de “democratización”; así mismo el documento demandaba libertad política y sindical frente al régimen oficialista.

Ante este panorama el 17 de enero de 1978 se realiza clandestinamente el IX Congreso de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de la Paz- Túpac Katari. En este encuentro se reconoce la dirección que se eligió democráticamente en 1971, desconociendo así los congresos oficiales organizados por la dictadura

El Congreso perfila los temas que para el katarismo tienen relevancia histórica y política, entre ellos el tema del pacto Militar- campesino, que es tajantemente rechazado; así como el tema de la cultura propia como bastión de la lucha. De este modo:

“la Federación adopta oficialmente el nombre de Tupaq Katari, que simboliza la reivindicación de un largo pasado de luchas anticoloniales y la defensa de la identidad cultural andina (...), además “el congreso reclama para sí la legitimidad de las estructuras sindicales para- estatales heredadas de la revolución del 52, cuya naturaleza fue corrompida por el Pacto Militar- Campesino”¹²

A pocos días de haberse llevado a cabo el congreso, los dirigentes elegidos en el Congreso, convocan a una conferencia de prensa, donde hacen “un llamado a la reorganización autónoma del sindicalismo agrario en todos los niveles, en vista a realizar un próximo congreso nacional donde elegirán democráticamente a sus máximos dirigentes”¹³

¹⁰ Rivera; óp. Cit.;p.164

¹¹ Hurtado, óp. Cit.; ídem

¹²Rivera; óp. Cit.;p 165

¹³ Ídem

Este llamado parece tener eco, ya que comenzaron a organizarse congresos provinciales, para la elección de dirigentes democráticos en animadversión del oficialismo, el cual trató de romper con estos congresos de manera violenta, amedrentando y desconociendo a los dirigentes kataristas; sin embargo el poder de las bases fue de suma importancia, dado que defendieron a las dirigencias autónomas y democráticas que sobre todo en el Altiplano ya eran de filiación katarista.

La generalización que se hizo de los congresos, llegó hasta el Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia- Tupaq Katari (CNTCB-TK), órgano que aglutinaba al campesinado independiente¹⁴.

El Comité ejecutivo estará compuesto por la corriente katarista, en tanto que Jenaro Flores es elegido como Secretario Ejecutivo de la Confederación, Macabeo Chila secretario general y Marcial Canaviri secretario de organización, nombres de dirigentes kataristas que destacan. Silvia Rivera menciona que “el congreso revela la hegemonía ideológica del *katarismo*, que asume la representación del campesinado <<aymara, qhechwa, cambia>>, así como de otros grupos étnicos oprimidos”¹⁵

De este congreso, resultó un documento con la *Tesis política y el Plan de lucha*, escrito entre otros por Víctor Hugo Cárdenas y la influencia del jesuita Xavier Albó¹⁶. En este documento se señala quienes son en realidad los enemigos, haciendo alusión a los burgueses, poniendo mayor énfasis en la cuestión clasista; así mismo declaran que aceptan la colaboración con otros sectores, pero sin que implique manipulación o imposición. Este posicionamiento más clasista da cuenta del viraje que irá dando el katarismo respecto a la cuestión étnica que lo relaciona con el indianismo.

En este congreso se ponen en discusión las distintas posiciones del movimiento katarista que en otros momentos habían confluído: la sindicalista y la indianista. Silvia Rivera señala que en ese momento dos son los temas esenciales para el movimiento

¹⁴ En marzo de 1978 realizan en la Paz su congreso, con la presencia de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH), la prensa y algunos invitados que aun mantenían relaciones con el movimiento. Se dice que la presencia de estos sectores evitó la represión, ya que el régimen pretendía mostrar una imagen democrática, evitando la pérdida de control social.

¹⁵ *Ibíd.*; p. 166

¹⁶ Hurtado, *óp. Cit.*; pp. 97-98

katarista, por un lado la cuestión de la posición política de la organización y por otro la relación del sindicalismo katarista respecto a la COB. Las discusiones dentro del seno de la organización llevan a la ruptura y creación de dos organizaciones: el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) y el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA)

El ala clasista se encuentra representada por el MRTK (Movimiento Revolucionario Tupac Katari) que es liderada por Jenaro Flores, Macabeo Chila, Víctor Hugo Cárdenas, entre otros dirigentes. Su táctica en lo político es de “adentro y en contra”, actuando en las estructuras de la democracia, con todas las reglas del juego, pero poniendo en evidencia y criticando la política convencional, así mismo se muestran más flexibles con organizaciones y partidos de izquierda. Esta corriente está vinculada con el sindicalismo, el cual es su fuerza social principal. El MRTK reconoce a la revolución de 1952 como un referente importante, ya que aportó cambios significativos para Bolivia como es la reforma agraria que comienza a emplear el término campesino para nombrar al sujeto político de vanguardia para el MRTK.

El ala indianista se encuentra representada por el MITKA (Movimiento Indio Tupac Katari) dirigido por Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri y Jaime Apaza, principalmente. Esta organización se funda en el marco del Primer Congreso Histórico Indio, que se lleva a cabo en abril de 1978 y donde se precisa la necesidad de crear una organización política de tendencia indianista. Ellos a diferencia del MRTK no creen en la participación en el ámbito democrático de los partidos criollos- mestizos. Apelan al factor étnico ponderándolo frente al de clase. Su enfoque sobre la opresión se refiere a la que ejerce el estado colonial frente al indio, así como el mundo q´ara, por lo que se muestran renuentes a hacer alianzas con la izquierda criolla.

Las distinciones entre ambos movimientos, tienen que ver con el distinto nivel de vinculación con los movimientos indios a nivel internacional, o lo que para Reinaga sería el *Pan-indianismo*. Así el MITKA tiene mayor difusión a nivel internacional, aunque a nivel nacional no cuenta con mucho apoyo. De este modo el MRTK se posicionara como el representante del ideario katarista, haciendo alianzas con partidos criollos y entrando al juego de las elecciones. Mientras tanto el MITKA representará en gran medida al indianismo, aunque sus principales dirigentes aun discrepen en sus posicionamientos

políticos indianistas, es el caso de Luciano Tapia frente a Felipe Quispe el cual apoya la lucha armada como forma de acción emancipadora¹⁷. Esta propuesta aunque no sea del todo rechazada por Luciano en la práctica no se vislumbra su ejecución.

La crisis de 1977¹⁸ aunada a la presión internacional por el respeto a los derechos humanos, así como la presión del movimiento popular fueron las condicionantes para que el gobierno de Banzer llame a elecciones, que se llevaran a cabo en 1978.

En la disputa electoral de julio de 1978, el MRTK se alía con la Unidad Democrática y Popular (UDP) que tiene como candidato a Hernán Siles Zuazo, y donde confluyen partidos políticos de izquierda como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Movimiento Nacional Revolucionario de Izquierda (MNR-I). Esta unidad, para el MRTK resulta una opción pragmática para hacerle frente a la posición oficialista que tiene como candidato al Gral. Juan Pereda¹⁹.

Es importante destacar que entre los que presionaron para esta alianza se encontró Macabeo Chila, argumentando de forma pragmática que el enemigo principal era el oficialismo (Bánzer, Pereda y Estenssoro), por lo que se le tenía que enfrentar de alguna manera, siendo la UDP la única alternativa real capaz de enfrentarse al oficialismo. Estos argumentos pierden sentido, cuando en 1979, el MRTK se divide y esa fracción es liderada por Macabeo Chila, quien “manifiesta su frustración por el manejo elitario y manipulador de la UDP frente al katarismo y decide separarse del partido y aliarse con Paz Estenssoro, en busca de mejores términos de negociación política”²⁰. Finalmente aunque existen equivocaciones políticas, el hecho de que Macabeo Chila formara alianza con el MNRismo de Estenssoro creo que surge más del oportunismo político, que de la ingenuidad. Para Hurtado esa “actitud del katarismo, al margen de un juicio político y ético, es un buen

¹⁷ De hecho en la Tesis Política del MITKA “se proclama la lucha armada como principio ideológico para la toma del poder político y la liberación del Qullasuyu” Quispe Ayar; *Los tupakataristas revolucionarios*, Ediciones Pachakuti; Qullasuyu, 2009; p. 18

¹⁸ El endeudamiento externo fue tan alto que provocó un proceso inflacionario que golpeó a los sectores populares.

¹⁹ Los sectores del MRTK que estaban más reticentes a la alianza con la UDP, argüían que: la UDP y su candidato no constituían una garantía de lucha contra la dictadura, además de que la principal lucha era contra la burguesía militar o civil, que estaba arraigada en las masas que aun veían al MNR como el proveedor, limitando así la alianza con sectores obreros.

²⁰ Rivera; óp. Cit. ; p. 170

ejemplo de las peculiaridades del campesinado aymara o quechua que la izquierda desconoce”²¹ Ticona por su parte, lo denomina el “pragmatismo sin compromiso” que es una práctica común en el sector indio-campesino y donde “muchas veces ha actuado de manera pragmática (con muchos elementos de oportunismo): sortear los escollos, disimular sus propias actitudes y ver qué ventaja pueden sacar de cada uno para sus propios fines”²² De hecho existe un dicho en aymara que da cuenta del “pragmatismo sin compromiso” y que dice: “si alguien quiere regalarte, hay que recibir. Eso no es comprometerse”²³.

La alianza del katarismo con la UDP, mantuvo siempre esa distancia necesaria, haciendo sentir su independencia y su apoyo circunstancial, sin embargo la UDP y específicamente el MIR “trataron reiteradamente de controlar el movimiento katarista(...) [valiéndose] de los centros de investigación y promoción campesina, ligados a la Iglesia católica y financiados por la iglesia y/ o Socialdemocracia europea”²⁴

Para Silvia Rivera el katarismo en esta época entra en un proceso de fragmentación política, destacando que la corriente sindical va hacia otro rumbo, dado que comienza a lograr reconocimiento de la COB. Este proceso comienza a nivel Departamental, con el reconocimiento de la Central Obrera Departamental de La Paz (COD), la cual “reparte equilibradamente dos puestos ejecutivos entre la FDTCLP-TK y el Bloque Independiente (BIC), para no alejarse del todo de las directivas de su organización matriz”²⁵. Este repartimiento supone el avance del katarismo en términos sindicales, dado que se va posicionando como fuerza sindical- campesina dentro de la principal central obrera de Bolivia, pero también su alejamiento de los preceptos étnicos y culturales.

El 26 de junio de 1979 se realiza el primer Congreso de Unidad Campesina, el cual es organizado por la COB, en este se elige a Jenaro Flores secretario Ejecutivo del nuevo organismo que surge en este Congreso: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La presencia katarista en este nuevo organismo,

²¹ Hurtado; op.cit. p.145

²² Ticona Alejo Esteban, Organización y liderazgo Aymara; La Paz, AGRUCO (Agroecología Universidad Cochabamba y Universidad Cordillera; 2000;p.138

²³ Ídem

²⁴ Hurtado; Óp. Cit.; p. 116

²⁵ Rivera; óp. Cit. ; p. 171

empezando por la dirección del Comité Ejecutivo es clara. Así mismo las acciones de la CSUTCB impregnan a la COB de la influencia katarista. La asistencia de indios vestidos con ponchos rompe con la dinámica convencional de la COB. Silvia Rivera señala que “esta presencia abigarrada se muestra como un elocuente y deliberado despliegue simbólico que refuerza la identidad étnica y cultural del campesinado indio”²⁶

La primera demostración de fuerza para la nueva organización sindical liderada por kataristas será la resistencia contra el golpe de Estado de Natusch Busch en noviembre de 1979, donde se convoca a la huelga general y bloqueo de caminos. Silvia Rivera menciona que estas masivas protestas tienen consecuencias a nivel sindical y político; a nivel sindical el katarismo resalta su papel de “representatividad y su capacidad de movilización a escala nacional a través de su presencia directriz en la CSUTCB”²⁷. Los bloqueos rebasaban la dirección de la COB, que como órgano central pretendía hacer prevalecer sus preceptos sindicales.

Paz Estenssoro se prepara como candidato para contender en las próximas elecciones de 1980, Paz esperaba tener como aliadas a las bases campesinas, como en otras épocas lo habían sido, sin embargo se encontró con el rechazo de la COB y de la CSUTCB, que en ese momento a decir de Silvia Rivera ya no eran simplemente “un grupo de dirigentes radicalizados sino un movimiento de masas, con autonomía ideológica y organizativa”²⁸, lo que demuestra el poder del katarismo ahora ya desligado del tan funesto Pacto militar-campesino. En este momento podemos hablar del avance y presencia del katarismo a nivel sindical y político.

En las elecciones no existió una alternativa electoral unitaria, sino más bien dividida. Finalmente quien gana las elecciones es la UDP, con un 38% de los votos y cuando la Unión se posiciona como la triunfadora, sucede el golpe militar.

El 18 de julio de 1980 el golpe de Meza controló radios, periódicos, universidades y sitios estratégicos, para evitar que los sectores incipientemente organizados se salieran de control. La participación del campesinado es limitada, a diferencia de otros golpes

²⁶ *Ibíd.*; p. 172

²⁷ *Ibíd.*; p. 174

²⁸ *Ibíd.*; p. 175

militares. Según Hurtado se debe sobre todo a: la ausencia de una tradición golpista, la eliminación de las radios en las ciudades que transmitían en lengua originaria y la mala experiencia de organización de campesino de la Paz con la COB²⁹.

La mayor la participación se da en las zonas mineras, debido a que los mineros tienen mayor experiencia en enfrentar golpes de Estado y sobre todo en las matanzas perpetradas por los golpistas y gobiernos en turno.

Los campesinos en conjunción con los mineros pedían pasar a la ofensiva, pero esto se evaluó porque las zonas mineras eran las únicas que aun resistían a la dictadura, finalmente las condiciones ameritaron un repliegue táctico.

Aunque el repliegue resulta una derrota del movimiento popular, lo importante a destacar en este momento de la resistencia es la unión entre mineros y campesinos, asociación que históricamente se intentó y que en numerosas ocasiones había sido frustrada, sobre todo por la intervención de los dirigentes y su papel dogmático; ahora se lograba en una coyuntura con resultados más afortunados. El sector campesino que se movilizó representaba al movimiento katarista de avanzada. Con este repliegue se evitó que los sectores bastión del movimiento popular fueran víctimas de la matanza que pretendían llevar a cabo las fuerzas golpistas, quebrantando el movimiento popular.

Durante el año que duro el régimen de Meza el movimiento katarista sufre el exilio de dirigentes y una intensa represión, suscitándose la persecución³⁰ y muerte de varios dirigentes kataristas, entre los que se nombran: Florencio Gabriel, Macedonio Layme y Estanislao Poma.

En noviembre de 1980 a pesar de la represión, se lleva a cabo el acto de conmemoración del bicentenario de la muerte de Tupac Katari en Ayo Ayo. Ahí se emite un documento en el que se habla del régimen de opresión, la lucha que se tiene que dar y se deja sentada la relación del campesinado- indio con el sector obrero. Se dice que la mejor

²⁹ Hurtado; óp. Cit. ; p. 196

³⁰ Jenaro Flores en la clandestinidad y al frente de la COB convoca a movilizaciones, esto provoca que sea convertida en el “enemigo principal” del régimen. Es entonces que el 19 de junio de 1981, al salir de una reunión clandestina de la COB es apresado y al intentar escapar le disparan en la columna vertebral, lo que ocasiona que quede parapléjico y que requiera usar silla de ruedas.

forma de recordar a Túpac Katari “será manteniendo en alto esa lucha a través de nuestra CSUTCB la Central Obrera Boliviana y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari, MRTK”³¹ Es claro entonces que el katarismo del MRTK se encuentra presente en los principales órganos de resistencia a la dictadura, tratando de reforzar la conciencia de clase y la identidad étnica como dos bastiones de lucha que se unen para conformar el katarismo.

La dictadura fue perdiendo apoyo de diversos sectores, entre ellos el militar, sumado a la presión popular, lo que permitió que el 10 de octubre de 1982 se reabriera el periodo democrático, tomando el mando la UDP, que en las elecciones de 1980 había resultado triunfadora.

En junio de 1982 se lleva a cabo el II Congreso Nacional de la CSUTCB, ante un presídium que mostraba las divisiones dentro del katarismo y la confluencia de posiciones reformistas, de origen clerical y de izquierda revolucionaria. En este Congreso se reitera el posicionamiento con el que surge en 1979: la independencia sindical, lo que hasta ese momento permite que el katarismo representado en la CSUTCB ocupe un lugar importante en el movimiento popular de Qollasuyu-Bolivia. Jenaro Flores pronuncia un discurso en el que hace patente que el campesinado está dentro de la COB. Así mismo se ratifica a Jenaro Flores como líder de la CSUTCB.

En este Congreso se plantea la tesis Política de la CSUTCB, que se publicará al año siguiente (1984) y que se conocerá como la *Tesis política de 1983*. Entre lo más destacado esta la propuesta de la creación de un Estado Plurinacional, así como la propuesta de Ley Agraria fundamental (LAF) y la formación de un organismo de comercialización y desarrollo agrícola que se le denominaría Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA)³². Estos planteamientos resultan reconfiguraciones dentro del katarismo, ya

³¹ Hurtado; óp. Cit.;Ibíd.; p. 206

³² La CORACA se convertirá en el brazo económico de la CSUTCB. Este Organismo básicamente económico funcionara más que para el fortalecimiento de la Confederación, para su debilitamiento ya que comienza a ser el objeto de discordia entre las distintas corrientes dentro de la CSUTCB, por el poder económico y político que esta encarna. Así, quien detente el poder, acaparara el control de la CORACA, haciendo mal uso de los fondos y entrando en dinámicas de corrupción. Además, si agregamos que era sostenida con recursos de ONG's y recursos extranjeros, la Corporación responderá a intereses específicos, lo que acarrea conflictos entre dirigentes y las bases.

que se alejan cada vez más de la lucha radical étnica y se adecuan más a las construcciones políticas liberales.

El katarismo comienza a toparse con nuevos retos, cambios y retrocesos. Uno de los cambios es el paso de una dictadura a un régimen democrático, pareciera una ventaja, por los márgenes más amplios y de demandas en los que se puede mover el katarismo, sin embargo como menciona Ticona:

“no es los mismo movilizarse contra gobiernos dictatoriales ilegítimos, que en contextos democráticos (...) y no resulta fácil a muchos líderes del movimiento indígena y campesino adaptar su rol al nuevo contexto manteniéndose a la vez fieles a sus luchas reivindicativas”³³

Es importante mencionar que si bien fueron regímenes democráticos, se encontraban aun en dinámicas de continuidad con los antiguos regímenes, algunas formas estaban ocultas, por lo que las problemáticas campesinas e indias no estaban concebidas por la UDP, ni por los partidos políticos criollos.

Un nuevo reto al que se enfrenta el katarismo será el surgimiento de otros organismos que aglutinaran al campesinado-indio, sobre todo en la zona de poca influencia katarista que serán los valles y el oriente boliviano, aquí el Movimiento Campesino de Bases (MCB) cobra relevancia y entonces el katarismo se alía con él en miras de fortalecer a la CSUTCB. El katarismo presente en la CSUTCB compartirá el poder sindical con los dirigentes del MCB, esto hizo que los kataristas entraran conflicto con el MCB por la hegemonía de la organización, poniéndose en escena prácticas políticas de los partidos criollos, como el desprestigio al oponente mediante campañas de descalificación.

Así mismo el katarismo del MRTK tiene conflictos con la Organización de mujeres que ellos mismos impulsaron, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia/ Bartolina Sisa³⁴, el problema se da cuando la FNMCB/BS pretende ser autónoma,

³³ Ticona; Óp. Cit.; p. 48

³⁴ Organización de mujeres que surge en la ebullición de las movilizaciones y bloqueos de caminos de 1979, donde se organiza el Primer Congreso nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia y se ratifica la creación de la Federación

topándose con la actitud patriarcal de los kataristas, que reaccionan desprestigiándolas y amedrentándolas por no ser “fieles” a la organización.

Este panorama al que se enfrenta el katarismo del MRTK es el inicio de lo que muchos han calificado como el debilitamiento o “crisis del katarismo”. Entre las principales razones se encuentran: el distanciamiento de los dirigentes kataristas de sus bases, lo que debilita la fuerza katarista. Otro factor es la burocratización de la CSUTCB, propiciando que esta organización comience a perder sus principios básicos de formación y entre en las lógicas políticas criollas que había criticado, subsumiéndose en el juego de poder criollo y burocrático.

Uniéndose a esta crisis del katarismo, se fundará un nuevo partido político llamado Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), fundado en el I Cabildo Nacional Katarista en marzo de 1985, siendo los dirigentes Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reynaga. La creación de este partido marca la fragmentación del MRTK y por lo tanto del katarismo.

En la tesis política de este partido se plantea la idea del colonialismo interno, así como la identificación de dos ejes sociales predominantes en el país; “por un lado, [el] Eje Social Colonial (ESC) y por otro, [el] Eje Social Nacional (ESN), ubicados como contrarios”³⁵ El ESC es el que intenta mantener las condiciones del sistema dominante; en cambio el ESN supone el cambio y extinción del colonialismo. En este Eje se ubica el MRTKL, por lo tanto su misión será la superación del colonialismo, sin embargo esta definición resulta ambigua y carece de una definición clara acerca de quienes conforman este eje, muestra quizá del viraje hacia las prácticas políticas y argumentativas de la izquierda criolla.

Dado que las elecciones están en puerta en 1985, el MRTKL postula candidatos a la presidencia, logrando escalar peldaños políticos a nivel Parlamentario, obteniendo dos diputaciones por La Paz y el Potosí.

En las elecciones de 1985, el poder fue ocupado por Víctor Paz Estenssoro, la encarnación del MNR vuelve al poder y ahora con la ejecución de medidas neoliberales. El

³⁵ Patzi, Felix; Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas; La Paz, ed. Yachaywasi, 2007; p.47

MRTKL no tendrá mayor influencia política, generándose más bien la atomización del partido, principalmente por problemas de índole personal más que ideológica entre Jenaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas, estas diferencias tiene que ver con la relación de competencia que se establece entre ambos por el liderazgo del partido³⁶. En este mismo evento se elige la directiva del MRTKL, quedando al frente del partido Walter Reynaga y secundado por Víctor Hugo Cárdenas, quien se siente relegado, estos conflictos internos mantienen al partido debilitado y con poca influencia dentro del movimiento sindical.

Ante este panorama se presenta un proceso de división, ahora dentro del sindicalismo- campesino y más específicamente al interior de la CSUTCB que se da entre Víctor Morales del MCB de tendencia clasista y Jenaro Flores de origen katarista. Esto desemboca en la realización del I Congreso Extraordinario de la CSUTCB, realizado en julio de 1988, donde se revoca del cargo a Jenaro Flores, que había ocupado el cargo de Secretario ejecutivo de la CSUTCB desde la fundación de esta en 1979. Ticona señala que al ser depuesto Jenaro Flores de la dirigencia de la organización sindical “terminaba un largo ciclo de la historia “sindical” de Flores, quien inició la misma con la fundación de la CSUTCB en 1979”³⁷

En este congreso también se da a conocer una agrupación con un posicionamiento más orgánico y radical, conformado por un grupo extraído del MITKA, liderado por Felipe Quispe conocido como el *Mallku* que plantea la autodeterminación de la diversidad de naciones dominadas para así lograr su liberación, la propuesta implica la fragmentación y cuestionamiento del sistema dominante. Esta opción es promovida por la *Ofensiva Roja de los Ayllu Tupajkataristas*, organización que se comenzó a formar desde 1986, con miembros del MITKA, pero que no había logrado ser una propuesta influyente.

Esta propuesta es reafirmada en el Congreso de la CSUTCB de 1989. Plantea el rechazo a los partidos políticos de derecha e izquierda y plantea la separación del estado

³⁶ Este conflicto se visibiliza en el II Cabildo Indígena katarista, que se llevo a cabo del 26 al 29 de mayo de 1988. En este Cabildo se ponen de manifiesto las problemática personales, pero Jenaro se molesta, saliendo de la reunión y anunciando después la creación de un nuevo partido político al que llama Frente de Unidad de Liberación Katarista (FULKA), considerándose este acontecimiento como la segunda crisis del katarismo.

³⁷ Ticona; op.cit.; p. 60

burgués boliviano, para la conformación de naciones autodeterminadas, con todo lo que implica esa proposición. Así mismo señalan que esta liberación no puede darse en un marco de negociación y dialogo, porque no ha funcionado y que más bien la vía es armada. Estos postulados son percibidos por la izquierda y derecha con inquietud, con aversión y rechazo, acompañado de descalificaciones; sin embargo tienen gran aceptación dentro del movimiento campesino- indígena. Este posicionamiento retoma la veta indianista del movimiento indianista- katarista.

Por su parte la MCB retoma la tesis Política del katarismo, adecuándolo a su discurso e incorporando elementos como la diversidad plurinacional que permite hablar de la diversidad de etnias y naciones, pero que no implica la autodeterminación de estas, sino la subsunción de estas al discurso dominante. Al final la propuesta pluri- multi, no implica diálogo ni liberación, sino más bien reconocimiento y como define Patzi, una “inclusión negociada”, que además se subsume a los cánones liberales respecto a los términos como inclusión, “respeto” e igualdad. La propuesta que surge de este Congreso es la creación de la denominada Asamblea de Nacionalidades, la cual será debatida en posteriores congresos, sin tener nunca una idea clara sobre este concepto, dejándolo en la amplitud y ambigüedad que siempre se presta la interpretación.

Esto vuelca el liderazgo de la CSUTCB hacia los campesinos del oriente boliviano de origen quechua, que ocupan puestos importantes dentro de la organización. Este viraje tiene que ver con los contextos mundial y nacional. La caída del bloque socialista, sumado a la implementación de medidas neoliberales en el gobierno de Paz Estenssoro en 1985- que con la promulgación del decreto Supremo 21060- instala al neoliberalismo en Bolivia.

En este contexto comienza el desarrollo del movimiento cocalero en el Chapare. Surgen las nuevas reformas económicas del estado, con lo cual se generan millones de despidos sobre todo en el sector minero. A partir del establecimiento de un gobierno de tinte neoliberal se da un despido masivo de 15,000 trabajadores mineros. Los cuales son reasignados en una zona casi deshabitada, pues en Cochabamba residían algunos colonos oligárquicos y en otras regiones se encontraban los agricultores ancestrales. Los mineros desempleados comienzan a establecerse en la zona del Chapare, aunque debemos destacar que este tipo de migración se empezó a dar desde la década de los cincuenta, pero es hasta

la década de los ochenta cuando se expande enormemente tal migración. Sin embargo los nuevos campesinos no pueden competir con los agricultores establecidos, el desterrado de las minas entendió que sin sistema de transporte, sin vías de acceso y sin mercado interno y/o externo para sus productos las opciones de producción eran escasas y se dedicó al cultivo de hoja de coca, que era una planta que en principio era producida para el consumo interno y el uso ritual, pero que en lo más recóndito de la selva era cultivada como materia prima de la cocaína, una industria ilegal que siempre tenía demanda de la hoja sagrada. Surgen las políticas antidrogas en Estados Unidos, con lo cual este país comienza a intervenir en Bolivia. El gobierno boliviano con ayuda de Estados Unidos comienza a llevar a cabo un plan para la erradicación del cultivo de la hoja de coca con una nueva ley en la constitución: la ley 1008³⁸, promulgada en 1988.

Así durante la década de 1990, la producción agrícola del Chapare se centra en la hoja de coca, cuya producción es la fuente de subsistencia de miles de familias campesinas en el Chapare y fuente de recursos para un activo sindicalismo cocalero

“el movimiento de los cocaleros se convirtió en el núcleo esencial del movimiento sindical campesino, pudiéndose decir que a partir de 1992 las luchas de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, en su generalidad se redujeron a la defensa de la hoja de coca”³⁹

Aunado al movimiento cocalero surgieron otros movimientos y organizaciones en el oriente Boliviano, uno de ellos fue la Central de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), que fue impulsada por una fundación denominada Apoyo para el Campesino del Oriente Boliviano (APCOB) creada en 1982 con sustento de organismos internacionales y ONG's. La presencia de organismos internacionales como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), ONG's; así como la intervención de la iglesia católica

³⁸ La ley 1008 propone erradicar el cultivo de la hoja de coca en todas las zonas no tradicionales, es decir en el Chapare. Hasta este momento el cultivo en el Altiplano, específicamente la zona de los Yungas no es considerada para la erradicación del cultivo. Con la ley 1008 se propone para los afectados de la zona el “desarrollo alternativo” que consiste en aceptar la erradicación de sus cultivos de la hoja y a cambio recibir una cierta cantidad en dólares para comprar semillas de productos autorizados, como la piña. Sin embargo este cambio de cultivo afectará a la economía de los chapareños puesto que la compra/venta de los productos autorizados es controlada por el gobierno y por tanto no hay una buena ganancia con este tipo de productos. Es decir sus productos son comprados al menor costo posible. Aunque en teoría la ley 1008 no propone erradicar los cultivos por la fuerza, en la práctica sucede lo contrario.

³⁹ Patzi; Op.cit. :p. 59

y evangélica significa la cooptación del movimiento campesino- indígena a una lógica que responde a los intereses de estos y del gobierno boliviano.

4.2 *¿Cooptación estatal del katarismo?: Convergencia, crisis y resignificación del katarismo (1990-2000)*

El título que le da nombre a este capítulo proviene del análisis que hace Álvaro García Linera⁴⁰ sobre los movimientos sociales en Bolivia⁴¹, poniendo especial énfasis en las ideologías predominantes, el menciona al anarquismo, el nacionalismo revolucionario, indianismo y marxismo. Estas últimas las destaca, por ser ideologías que se confrontaron, pero que subsistieron y que están presentes aun en la política del Qollasuyu- Bolivia.

La genealogía que hace del indianismo-katarismo indica que la cooptación estatal es el segundo periodo de construcción, que inicia a finales de los años 80. La principal característica que se desprende de este análisis es la fragmentación del movimiento campesino-indígena. Esto permite que el discurso del indianismo- katarismo al no estar unificado sea blanco fácil para su “adopción y reelaboración de un discurso etnicista”⁴² por parte de los partidos de izquierda, para atraer otros sujetos votantes.

Sin embargo el título de este apartado cuestiona la cooptación del katarismo, porque no fue un proceso unilateral, sino que supuso también la resignificación del katarismo y la construcción del indianismo-katarismo alejado de lo gubernamental.

El proceso de cooptación que menciona García Linera se manifiesta en el gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997), en el que el MRTKL encabezado por Víctor Hugo Cárdenas, se alía al MNR junto con otros partidos como el Movimiento Bolivia Libre (MBL) ayudando a “legitimar” el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. Se comienza con la subordinación del proyecto katarista al proyecto neoliberal, con la apropiación del discurso pluri-multicultural planteado por el katarismo. Esto implicará la puesta en marcha

⁴⁰ Alvaro García Linera es actualmente el vicepresidente de Bolivia, fue miembro del EGTK junto con Felipe Quispe, Raquel Gutiérrez y otros.

⁴¹ García Linera Álvaro, *Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias*. En *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*; Svampa, Maristella y Pablo Stefanoni. comp. ; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007.

⁴² *Ibíd.*; p.162

de mecanismos sutiles de integración del discurso katarista, al de la izquierda y política criolla, que antes tachaban de racista y que no volteaba a ver.

Por su parte, el llamado a la lucha armada que hacia Felipe Quispe junto con la *Ofensiva Roja de los Ayllu Tupajkataristas* trasciende el plano discursivo y se convierte en realidad con la conformación del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK)⁴³. Su accionar comienza el 21 de junio de 1991, fecha significativa porque es el inicio del año nuevo aymara (Machaq Mara) teniendo entre sus principales acciones la explosión de dinamita en puntos de servicio de energía eléctrica y gasoductos. Además de Felipe Quispe destacan los nombres de Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez. La detención progresiva de los miembros de esta organización debilita al ejército guerrillero. Felipe Quispe es detenido el 19 de agosto de 1992, lo que empuja manifestaciones de un grupo de aymaras que piden la liberación de este.

A la par de estos hechos se van sucediendo marchas multitudinarias de gran significación para el movimiento campesino-indio, que sin embargo resultan fragmentadas, porque son movilizaciones de grupos indígenas locales separados entre sí. Una de las más destacadas es la “Marcha por el territorio y la Dignidad” llevada a cabo en 1990 y que se remonta al año de 1987, “cuando los indígenas del bosque Chimán inician el movimiento reivindicativo territorial frente al avance de la explotación irracional de la madera”⁴⁴.

La Marcha da inicio el 15 de agosto de 1990, partiendo de la ciudad de Trinidad, capital del departamento oriental de Beni, avanzando se encuentran con la incorporación de otros grupos indígenas, así como de Organizaciones cocaleras, de la CIDOB y la CSUTCB. Este encuentro supone la unificación de las naciones originarias del Altiplano y del Oriente, aunque también muestra el desconocimiento respecto a los actores de la movilización, como señala Felix Patzi:

⁴³ Véase más en. Escárcaga, Fabiola, (2012) “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”, Pacarina del Sur [En línea], año 3, núm. 11, abril-junio, 2012. ISSN: 2007-2309. Disponible en Internet: www.pacarinafelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia Fuente: Pacarina del Sur -

⁴⁴ Patzi, óp. Cit.; p. 107 Esta problemática parece resolverse con la emisión de un decreto supremo del gobierno de Paz Estenssoro en 1989, que declara la preservación del hábitat natural y la de sus habitantes. Sin embargo los empresarios siguen obligando a indígenas a desocupar las tierras.

“cuando muchos espectadores gritaban: << ¡Estamos con ustedes hermanos cambas!>> << ¡No se dejen con el gobierno y los madereros, ustedes tiene todo el derecho de defender sus territorios y su dignidad!>> << ¡Vivan los hermanos cambas del Beni!>>. No decían vivan hermanos indígenas, Sirionós, Yuracarés, etc., ya que hasta ese momento se desconocían la existencia de la diversidad de pueblos indígenas así como el hecho de que los cambas son, más bien, los karayanas o blancos que oprimen a los pueblos indígenas”⁴⁵

La marcha se dirige hacia el Palacio de Gobierno, llegando a ciertos acuerdos, como el reconocimiento de los decretos supremos y la evacuación de las empresas taladoras de arboles. Finalmente la marcha termina el 24 de septiembre de 1990, con la entrega de los decretos supremos por parte del presidente Jaime Paz Zamora, así como el reconocimiento de los territorios indígenas, más no su autodeterminación.

El Estado, se limitaba al reconocimiento de la pluriculturalidad para evitar el separatismo de las propuestas indígenas, y esto a su vez ayuda a desmovilizar y neutralizar las reivindicaciones pluri-multi. Estas reivindicaciones serán subsumidas a la lógica estatal, porque son más “apropiadas”, en contraste con la otra idea de autodeterminación de las naciones étnicas que implicaba consecuencias más radicales y la desestructuración del estado-nación.

En 1993 con el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada se da la elaboración y aprobación de una serie de reformas que pretenden la “modernización” y democratización de Bolivia, forma eufemística de llamar a las reformas neoliberales, disfrazadas de democratización y progreso. La distinción aquí es que las formas de manejar el discurso se modifican, pretende ser incluyente, integrador, revalorizando la cultura y lo diferente, de este modo se rescataran reivindicaciones propias del movimiento katarista-indianista y del movimiento campesino de Oriente, asimilándolas y adecuándolas a su discurso estatal-democrático. Entre las principales Reformas están: la Reforma Educativa, la Ley de Participación Popular y la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA).

La Reforma Educativa incorporaba el bilingüismo y la interculturalidad a la educación, pero ponía en peligro la seguridad laboral de los profesores, en la lógica de que los maestros eran ineficientes y tenían malos resultados académicos, además de que se criticaba la politización del sector. Como otras reformas a este sector se pretendía hacer una educación “eficiente y de calidad”, con todo lo ambiguo que estos términos resulten, pero

⁴⁵ Ibíd., p. 121

sin perder de vista lo políticamente correcto, es decir la reivindicación de la pluriculturalidad.

La Ley de Participación Popular, establece las Organizaciones Territoriales de Base (OTB), en los que está incluido el ayllu, las comunidades indígenas, pueblos, juntas vecinales, en estos se organizaran a nivel municipal, otorgándole presupuesto para el desarrollo y organización de estos. Así mismo se le otorga una personería jurídica y opera un sistema de representación. Toda esta estructura resulta para muchos un paso en el *proceso de democratización*, pero también funciona como un espacio de cooptación de autoridades municipales y supone la integración de formas de organización comunitarias propias a la lógica institucional. A decir de Albó “esta ley pasó a ser un instrumento clave para construir el poder local popular”⁴⁶ y a la que incluso se le llamo “ley bendita”, porque a su parecer llevo efectivamente a traer un buen porcentaje de presupuesto del estado a estas zonas rurales que nunca lo habían tenido. El hecho de que esta ley tratara de ser inclusiva y que dotara de presupuesto a comunidades rurales puede resultar un arma de doble filo, dado que si bien pudo contribuir a la organización local, en lugares donde ancestralmente ya existía una organización comunitaria, resulto confusa e introdujo lógicas liberales-estatales con prácticas electorales y de corrupción.

Finalmente la Ley INRA, implicó el beneficio para las grandes empresas, ya que reconoce la propiedad privada y abre el mercado de tierras, así mismo reconoce las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), estas sobre todo se ubican en el oriente boliviano, donde predomina la agro-industria y por lo tanto el reconocimiento de estas tierras beneficia en gran medida a los empresarios y en mucho menor medida a los originarios, que en realidad es un mínimo porcentaje. Esta situación se da porque en realidad no se analiza a profundidad la problemática que desde la reforma de 1953 se encuentra en vilo y que es la extensión de latifundios en el oriente y minifundios en el Altiplano, lo que deja en clara desventaja a los comunarios aymaras. Además de que esta reforma no respeta formas ancestrales de la concepción de la tierra que no es una construcción meramente discursiva,

⁴⁶ Albó Xavier, Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones. En *Tensiones irresueltas*. , Bolivia, pasado y presente; Crabtree John George Gray Molina y Laurence Whitehead, editores; La Paz, Plural editores/PNUD, 2009, p. 32

sino que tiene profunda relación con la cultura, política y economía de los aymaras del Altiplano.

En el impulso de estas reformas estuvo presente la participación de Víctor Hugo Cárdenas, como el primer vicepresidente de origen indio en Bolivia, lo cual resulta de suma trascendencia para legitimar al gobierno de Sánchez de Lozada y rectificar la pretensión de ser incluyente incorporando a los indígenas a la vida política de la nación. Sin embargo este hecho significó para muchos kataristas- indianistas la traición y cooptación del movimiento, dado que él era el líder del MRTKL partido que representaba los intereses del movimiento campesino- indígena y principal bastión katarista. La CSUTCB en el VI Congreso en 1994 marca su distancia respecto a Cárdenas, dado que no representa a los indios, ni campesinos y las afirmaciones que haga serán a título personal.

En los Congresos de la CSUTCB liderado ahora por la fuerza de las organizaciones del Oriente Boliviano, se comienza a vislumbrar la propuesta de la necesidad de crear un Instrumento Político para la participación en las elecciones y así transformar al Estado desde adentro. Es entonces que se conforma la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP). Patzi afirma que la CSUTCB y su organización dejan de ser como en sus orígenes un movimiento contestatario frente al Estado, y entonces “el accionar de sus dirigentes pareció adquirir cierta calidad de funcionarios del Estado comprometidos en viabilizar las políticas públicas del gobierno”⁴⁷

La ASP participará en las elecciones municipales del año 1995 y se extenderá su influencia al participar en las elecciones generales de 1997, ganando diputaciones en Cochabamba. De este modo la CSUTCB comienza a ser copada y controlada por la ASP, con dirigentes campesinos del Oriente boliviano.

Ante este panorama, resulta sorpresiva la elección, como dirigente de Felipe Quispe en el Congreso de la Unidad Campesina a finales de 1998, esto se debe en gran medida a las disputas dentro de la Confederación, entre Evo Morales y Alejandro Veliz llegando así a la negociación de que Felipe Quispe ocupe el cargo de secretario Ejecutivo de la CSUTCB. Esto resulta significativo para el movimiento indianista- katarista, porque se

⁴⁷ Patzi; óp. Cit.; p. 140

retoma el liderazgo aymara al interior del Órgano sindical y por ende representa un giro de la organización sindical, virando hacia las bases que son principalmente indios comunarios, haciendo claras reivindicaciones de corte indianista, así como de autodeterminación de las naciones originarias, ya que Felipe Quispe al ser heredero del indianismo- katarismo radical, reivindicará las ideas del pensamiento indianista de Reinaga y la de la identidad étnica-cultural-política. Esto se representara un avance en la reconfiguración que se hace del indianismo-katarismo, respecto de la cooptación del movimiento.

Quispe comienza una labor de reindianización e ideologización a nivel de las bases dentro de la CSUTCB, la cual tiene una organización específica, donde se ubica que las instancias que aún se manejan en lógica comunal -a pesar de ser parte del sindicato- son: el sindicato agrario de base, las subcentrales agrarias y las centrales cantonales. Estas operan con las formas organizativas comunitarias aymaras como son la rotatividad, el chachawarmi (complementariedad hombre y mujer) y la obligatoriedad de los cargos. En cambio en las instancias “superiores” como son las federaciones provinciales, departamentales y la confederación a nivel nacional operan en una lógica de corte liberal. Esto permite dilucidar el hecho de que al nivel de las instancias superiores se pierde la influencia de las decisiones a nivel comunal, dado que pasa por filtros sindicales e institucionales. Por lo tanto Felipe Quispe emprende la tarea de ir a las comunidades de base para iniciar el trabajo de reindianización. Quispe relata que:

<<la mayoría de los comunarios “eran CONDEPistas. Y los viejos eran emeneristas, movimientistas. Entonces nosotros hemos tenido que desmovimientizar, descondepizar, reindianizar, pues reideologizar. Entonces sacas toda esa basura colonial y entonces lo metes una ideología autóctona, propio. Yo no estoy hablando del Marx, de Lenin, ni cosas parecidas. Estoy hablando del indio, del indianismo, estoy hablando de Katari, estoy hablando de rescatar nuestro propio poder del territorio. Porque desde la muerte del Atahualpa habíamos perdido todo este territorio, todo. Todo esto. Habíamos perdido poder, ya hemos perdido muchas cosas. Volver a reconstituir>>⁴⁸

⁴⁸ (en entrevista, 02/10/08) p. 150 consultado en Nehe, Börries Erek; (2009) *Indianidad y programas étnicos: los discursos del y sobre el movimiento indio en Bolivia a principios del siglo XXI*; Tesis de Maestría en Estudios latinoamericanos; México; UNAM/FFYL. [En línea y PDF] 28-02-2014, disponible en: <http://bc.unam.mx/index-alterno.html>

Resulta significativo que esta labor emprendida por el Mallku durante finales de los 90 del siglo XX la lleve a cabo en comunidades con influencias de CONDEPA y el MNR, pero también resulta de suma importancia que Quispe visite comunidades conocidas por ser “más rebeldes”, situadas principalmente en la provincia de Omasuyos, de donde Quispe es originario. Ahí el racismo y colonialismo son parte de un proceso continuo que se encuentra en la memoria de sus pobladores y que está enraizada en cada uno de ellos, por eso en estos lugares resultara fructífero hablar del indianismo, porque hay una identificación con las reivindicaciones indianistas, además tomemos en cuenta que esta labor se encuentra en la antesala del año 2000, donde se llevaran a cabo las movilizaciones populares y aymaras de mayor trascendencia en Qollasuyu- Bolivia

Ante este quiebre y reconfiguración del katarismo y el indianismo es trascendental dilucidar las causas de la separación o vaivén de ambos. El punto en que se separa de forma más contundente la asociación de indianismo-katarismo se da en los años 80 del siglo XX, esto debido a diversas circunstancias que mencionaré a continuación:

- La pérdida de fuerza dentro de la CSUTCB, debido a que no se elige en la secretaria Ejecutiva a Jenaro Flores, el más representativo de los dirigentes kataristas, perdiendo fuerza el discurso katarista dentro del ámbito de la organización sindical-campesina.

- La preeminencia en la dirección de la CSUTCB de organizaciones del oriente boliviano (CIDOB,ASP Y MCB) que le da un giro a la organización en tanto que estas se alinean más a los preceptos oficialistas y pierden de vista las reivindicaciones campesinas e indianistas.

- La cooptación que se da de uno de los principales dirigentes kataristas. Víctor Hugo Cárdenas, quien es nombrado vicepresidente por el gobierno de Sánchez de Lozada en 1993

- Los sindicatos como órgano reivindicativo de los trabajadores será subsumido en lógicas neoliberales, lo que implica que incluso ya no existan agremiados como en épocas anteriores; es decir que las reformas neoliberales llegan a cambiar el panorama en Qollasuyu- Bolivia porque involucran el despido de mineros, obreros y la pauperización de las condiciones del trabajador minero, obrero y campesino.

-La emergencia de las categorías de etnicidad en Bolivia, en gran medida por la crisis del sistema socialista y la posterior caída de la URSS, hace que la izquierda boliviana, abandone el discurso clasista y el papel de la clase obrera pase a segundo plano. La izquierda retomará el discurso que históricamente había desdeñado, el de la visión étnica. Así mismo la propuesta pluri-multi ahora sí resulta acertada y la adoptarán en su discurso. Este “rescate” obviamente responde al vacío en su discurso predominante clasista.

-La reconfiguración del indianismo llevado a cabo por Felipe Quispe que inicia un proceso de reindianización

Cada uno de estos procesos, van haciendo que el discurso y práctica katarista pierda visibilidad y preponderancia en la política de Qollasuyu- Bolivia, además de que el faccionalismo dentro de los partidos kataristas (MRTK YMRTKL) y la cooptación del Estado le hacen perder “prestigio” y militantes.

De este modo el indianismo comienza a tener más relevancia y se configura como un pensamiento de profunda raigambre india, donde se reivindica la reconstrucción del Qollasuyu, basados además en los preceptos sociales y culturales de los aymaras, atendiendo a las necesidades propias del indio y no subsumidas en prácticas colonizadoras, como es la alianza con partidos criollos.

Sin embargo, el 15 de noviembre del año 2000, el *Mallku* funda un partido político denominado MIP (Movimiento Indígena Pachakuti) en Peñas, histórico y emblemático sitio, por ser el lugar donde descuartizaron a Tupac Katari y donde cada 15 de noviembre se hace un homenaje al Katari insurrecto. El nuevo partido político no propone con claridad un proyecto social alternativo, se basa en los valores indios aymaras de: *Ama Sua (No seas ladrón)*, *Ama hulla (No seas mentiroso)*, *Ama Qhella (No seas ocioso)* y en nociones indias aymaras, pero sin retomar con claridad el sistema comunal u otros aspectos importantes, dejándolo en el mero discurso y muy corto en el accionar real.

4.3Las movilizaciones del 2000 y la presencia katarista

Las movilizaciones en Bolivia a partir del año 2000 plantean un resquebrajamiento de las estructuras políticas, sociales y culturales del país, mostrando cómo la fuerza de lo

que se llama masa, pueblo o en términos de García Linera “multitudes” está viva. Raquel Gutiérrez menciona que nos encontramos ante:

“la presencia desplegada de la fuerza más profunda del tejido comunitario, ancestral, generalmente invisible pues corresponde al polo subalterno, silenciado y oculto, de la relación colonial de explotación y dominio que organiza la estructura política, económica y social boliviana”⁴⁹.

Esta potencia que sale a bloquear caminos son en su mayoría aquellos herederos de Tupac Katari y de Bartolina Sisa, que no se habían ido, que siempre han estado allí y que es a lo que yo llamo: *la resistencia cultural*. Esta resistencia se contempla en el repertorio de estrategias y modos de lucha influenciados por el pensamiento y lucha indianista-katarista, aunque ahora no conformados como un movimiento sindical-campesino, sino más bien como un movimiento popular que desde abajo se organizan en defensa de lo propio, ya fuera el agua, el gas o su cultura.

La desventaja que tuvo el katarismo como movimiento, fue la preponderancia de otros actores que dominaron el escenario como son los campesinos e indios del oriente boliviano. Como ya mencionamos líneas precedentes, estos orientaron la lucha en un sentido más “incluyente”, incluso Evo Morales como parte de ese grupo retoma parte del discurso identitario e ideológico katarista-indianista, pero resignificándolo y dotando de otros sentidos la lucha. Quispe seguirá siendo el portador de la voz radical que enarbola los preceptos indianistas y que recupera la memoria histórica de los sin voz, sin embargo pierde fuerza en gran medida por el distanciamiento de las bases y por conflictos internos dentro del MIP. Además es importante tomar en cuenta que el indianismo –katarismo no es unidireccional, es decir no solo viene de Felipe Quispe, sino que se nutre de las bases y de la resignificación del indianismo.

Entremos pues en el análisis de las movilizaciones del 2000 que se llevan a cabo en Qollasuyu- Bolivia y que culminan con la renuncia del presidente Carlos Mesa y el

⁴⁹ Gutiérrez Aguilar Raquel, *Los ritmos del Pachakuti : Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*; Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, BUAP, México ,2009; p. 106

posterior llamado a elecciones en 2005. Un rasgo importante de estas movilizaciones consiste en que pusieron en escena distintas fuerzas movilizadoras, algunas de nueva creación y otras de larga data. Entre las fuerzas movilizadoras nuevas encontramos a la Coordinadora del Agua y la del Gas, que compartirán portavoz: Oscar Olivera. Ambas se crean a raíz de los embates del Estado en su intento por privatizar los recursos naturales, creando leyes dictadas desde organismos internacionales y en adecuación al “clima internacional” donde predomina el neoliberalismo.

Otra fuerza que se moviliza, es el movimiento cocalero, así como los indios del Oriente Boliviano-que ya mencionábamos antes se habían organizado en la CIDOB-consolidándose como partido político en el MAS, fundado o “refundado” en 1999, dado que antes era el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), y después de hacer alianzas con otros partidos para tener mayor fuerza optan por constituirse como un partido político conteniendo en las elecciones municipales de diciembre de 1999⁵⁰.

La otra fuerza movilizada y la cual es de especial interés en este trabajo es la de los aymaras rurales y urbanos. Esta se concentra en el Alto y en La Paz, así como en la provincia de Omasuyos. Las movilizaciones aymaras, en mi perspectiva reflejan esa acumulación de elementos identitarios de resistencia que se activan en momentos de crisis. Me refiero a que el bagaje cultural aymara incluye estrategias y mecanismos de resistencia frente al q´ara, blanco, al colonizador y explotador, que se ponen en marcha en momentos de quiebre y que han persistido a pesar de que para muchos pareciera que la organización de los aymaras surgió en el 2000. Esa resistencia cultural es claramente política y tiene que ver con lo que a lo largo de este trabajo hemos planteado y que es la presencia de los preceptos kataristas e indianistas, aunque estos no se planteen de manera explícita por las fuerzas movilizadas.

A continuación precisaremos los momentos de relevancia de los indios aymaras movilizadas y como estas prácticas nos permiten dilucidar al indianismo y katarismo como

⁵⁰ Lo irónico y hasta contradictorio está en que el MAS –U era un partido de un empresario y ex militar llamado David Añez Pedraza que no comulgaba precisamente con los movimientos indígenas, se le pide la sigla y acepta nombrándosele simbólicamente presidente vitalicio del renovado partido.

ideologías que aglutinan las características que conforman la identidad de los pueblos del Qollasuyu.

En abril del 2000 ⁵¹comienzan los bloqueos de Caminos convocados por la CSUTCB en contra de la Ley de Aguas, que inician en la provincia de Omasuyos y se va ampliando a otras provincias de la Paz, esto provoca que el gobierno envíe fuerzas militares hacia las carreteras y que comiencen los enfrentamientos entre ambas fuerzas. Los caminos del norte de la Paz están completamente bloqueados, ante este avance el gobierno declara el Estado de sitio.

El punto más álgido de estos bloqueos y enfrentamientos fue el 9 de abril, porque se militarizaron los caminos a Achacachi, además un día antes se detiene a Felipe Quispe, junto con otro dirigentes. El llamado es a desobedecer el estado de Sitio, lo que produce más enfrentamientos, suscitándose la muerte de Ramiro Quispe y Hugo Aruquipa, la indignación se aviva entre los aymaras. La respuesta será la quema de edificios públicos, el cuartel policiaco y la liberación de presos, concluyendo con la muerte del teniente Omar Téllez.

Es de importante significación este acto y la quema de los edificios institucionales, dado que constituye el rechazo a lo institucional, a lo que se considera ajeno y símbolo de opresión social. Estos actos recuerdan las rebeliones que mencionamos en el capítulo dos cuando se asesina a funcionarios del régimen colonial en lugares públicos, como demostración del descontento ante tal régimen. La quema de edificios públicos y la muerte del teniente a manos de los comunarios son parte de esa memoria comunitaria y de ese rechazo a lo que consideran ajeno.

Estos bloqueos se extienden a nivel departamental y a otras provincias, uniéndose los productores de hoja de coca de La Paz. Finalmente el 14 de abril se realiza una mesa de negociación entre el gobierno de Bánzer y la CSUTCB, acordándose la suspensión de la Ley de aguas y su reelaboración, así como modificaciones a la Ley INRA y otros asuntos de desarrollo rural.

⁵¹ Desde 1999 se conformó lo que se llamó la Coordinadora del Agua y que fue la fuerza que aglutinó en gran medida a las fuerzas populares que estaban en contra de la Ley de Aguas.

Sin embargo como sucede en este tipo de pactos, el estado solo negocia para la contención de la lucha y del descontento social. Al no cumplirse los acuerdos pactados, la CSUTCB vuelve a convocar a las movilizaciones, el 18 de septiembre del año 2000 se inician las movilizaciones empezando por Omasuyos, uniéndose además transportistas y maestros rurales. La movilización se extiende a nivel tal, que el 26 de septiembre siete de los nueve departamentos se encuentran bloqueados, además de la radicalización de los bloqueos y movilizaciones. Zibechi menciona que lo más importante de este levantamiento “es que durante los 19 días que dura el levantamiento se crea el <<cuartel general indígena de Qalachaka>> (...) donde se concentran 50 mil comuneros en estado de militarización, que ejercen el autogobierno de hecho”⁵²

El Cuartel de Qalachaka tiene la peculiaridad de no ser un cuartel militar establecido y delimitado, sino que constituía un espacio donde además de cuestiones militares se organizaban la vida de las comunidades, es por eso que los cuarteles aymaras son considerados: “relaciones sociales, formas organizativas asentadas en la decisión colectiva y el turno obligatorio para hacer frente a una agresión violenta”⁵³. El hecho de que los cuarteles más que un espacio físico represente la puesta en marcha de relaciones sociales, que están actuando en la emergencia del peligro, dota al cuartel de un carácter dinámico, que no está sujeto a espacios determinados sino que se sustenta en las relaciones comunitarias y que a su vez permite que funcione con estrategias militares, como es la facilidad con que se pueden mover en el espacio, así como la desaparición y aparición que confunde al enemigo y que rompe con la dinámica organizada de las fuerzas militares oficiales.

En este contexto se hace la *Declaración de Achacachi* que contiene 6 puntos ejes, que permiten vislumbrar la lucha de los aymaras y su cosmovivencia. El documento enuncia el poder de las naciones originarias frente al poder económico, político e ideológico del colonialismo. Este poder comunitario tendrá su punto nodal en el Cuartel de Qalachaka, ejecutando la defensa armada si el gobierno agrede a los campesinos,

⁵² Zibechi Raul, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*; Taller Editorial La Casa del Mago, Cuadernos de la resistencia, México, 2006; p. 157

⁵³ *Ibíd.*; p. 89

desplegando de esta manera una justicia comunitaria, sustituyendo a los poderes gubernamentales (corregidores y policías).

Durante estos levantamientos se comienzan a realizar cabildos, donde participan distintas comunidades, en estos se reafirman los bloqueos y el repudio a los asesinatos por parte del gobierno. En este punto la vinculación entre organizaciones rurales y urbanas es más contundente, lo que permite que los bloqueos y movilizaciones sean más decisivos. La autonomía de facto estaba operando, en palabras de Patzi, el cabildo “como una forma de decisión, se estaba erigiendo como algo antagónico al poder centrado en las representaciones”⁵⁴

Las negociaciones se tornan cada vez más ásperas porque Felipe Quispe en su carácter de secretario ejecutivo de la CSUTCB se muestra reacio a pactar con el gobierno que considera asesino, además de que las negociaciones ya no satisfacen a los comunarios. En su discurso frente a Walter Guiteras, ministro de gobierno del gobierno banzerista, Quispe nombra con todas sus letras al gobierno asesino, dado que en las movilizaciones de abril y de septiembre de 2000, habían asesinado a varios comunarios. El *Mallku* pone en su discurso la emotividad y la reactualización de la memoria cuando dice:

“Yo no voy a venir a arrodillarme ni bajarme el pantalón para ustedes, mátenme si son hombres, ahorita fusílenme o pueden ustedes descuartizarme como a Túpaj Katari. Si a Túpaj Katari ustedes han descuartizado con cuatro caballos, a mi me descuartizarán con cuatro tanques o con cuatro aviones y esa sangre va a derramarse en esta población boliviana”⁵⁵

En el discurso de Felipe Quispe se pone en operación la actualización de la memoria, al mencionar a Katari y comparar su asesinato con lo que le pueden hacer a él, pero ahora con instrumentos de guerra, es decir tanques.

En 2001, cumplido un año de los bloqueos de caminos en abril del 2000, se proclama un documento denominado Manifiesto de Achacachi, el cual no debe confundirse con la declaración de Achacachi. A continuación reproducimos dicho manifiesto con fecha del 9 de abril de 2001:

⁵⁴ Patzi Félix; *Insurgencia y Sumisión. Movimientos sociales e indígenas* ; Ediciones Yachaywasi, Bolivia, 2007;p. 208

⁵⁵ *Ibíd.*; p. 223

“No podemos seguir callando y soportando la injusticia y la violencia con la que nos han tratado de históricamente los diferentes gobiernos de turno desde la época de la colonia, la república hasta los actuales gobiernos neoliberales de hoy. Ha llegado el momento de denunciar y de hacer respetar nuestros derechos milenarios a la autodeterminación y la autonomía de nuestras Naciones originarias.

Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Quyasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de “integrarnos” a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por si misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los “bolivianos” no son más que un remedo de las culturas occidentales.

El año 2000 amaneció con nubarrones negros en el horizonte andino, lo que la prensa del mundo indígena calificó como la “Tempestad Indígena en las montañas del Qhanti”, al gran levantamiento y triunfo del Pueblo Quichwa-aymaraen Cochabamba y Jach´ak´chi, contra el gobierno neoliberal de Hugo Bánzer Suárez.

Nuevamente el PUEBLO AYMARA- QUICHWA ESTA MOVILIZADO, PORQUE EL GOBIERNO NEOLIBERAL DE Bolivia, en vez de cumplir los compromisos contraídos prefiere afilar cuchillos, para pasar a degüello a sus enemigos, ¿Quiénes son sus enemigos? Nosotros los que padecemos la pobreza, el hambre y la muerte por inanición. Los que somos gasificados en las calles, perseguidos en las carreteras y masacrados en T´ulata(1974) en Amaypampa y Qhapasirka (1996), en Cochabamba, Chapari y JACH´AK´ACHI (2000).

Esta tempestad se desató en los Andes orientales (abril 2000) y la ciudad de Cochabamba fue el escenario de la derrota de AGUAS DEL TUNARI, una empresa transnacional usurera, favorecida por el gobierno y defendida por las FF.AA. de Bolivia. El año 2000 declinó en los Andes occidentales (septiembre de 2000) siendo JACH´AK´ACHI el escenario más radical de resistencia, donde se logró doblegar al gobierno que firmó un compromiso de 50 puntos reivindicativos para el movimiento indígena el 7 de octubre de 2000. Cochabamba y Jach´ak´chi han sido dos epicentros con efectos espirales para todo el territorio Aymara- quichwa.

Jach´ak´chi marka, 9 de abril de 2001”⁵⁶

En este documento se pone de manifiesto los puntos clave del movimiento indianista aymara, entre ellos encontramos la reivindicación de autodeterminación y autonomía; así como la diferenciación identitaria que se hace respecto a aquellos llamados q´aras, que este caso llaman bolivianos; así mismo encontramos una constante en el movimiento, que es el hecho (percibido como contradictorio) de seguir en negociación o pidiendo prebendas al gobierno en turno, como se expresa con la firma de los 50 compromisos. Esto que parece contradictorio es un punto transcendental cuando estudiamos estos levantamientos y que es conocer esa historia de larga duración, en donde se combina la negociación junto a la rebelión, esta dinámica ha estado presente en la historia de los aymaras desde épocas ancestrales. Por lo tanto la negociación como parte de un proceso de complementariedad es parte de las prácticas culturales y se encuentra en los procesos sociales de las movilizaciones. La cuestión no es justificar estas prácticas, sino

⁵⁶ Gutiérrez Raquel; óp. Cit.; p. 156

más bien vislumbrarlas como parte de una cultura y poder analizar los movimientos con todo y lo que resulta contradictorio.

Esta dinámica combinada de negociación y rebelión tiene que ver con un aspecto que en la cultura aymara predomina y que es la cuestión de los opuestos, de la unión de los contrarios. Esta se construye desde la noción dual del hombre y la mujer unidos en el matrimonio, incluso se cree que quien no esté unido en matrimonio no es un *jaqi* (persona adulta) lo que muestra la importancia de la unión entre los aymaras. Xavier Albó lo describe como “dos realidades o mundos en oposición, pero al mismo tiempo complementarios, que de alguna manera vienen a unirse a través de una u otra forma de mediación”⁵⁷. Lo opuesto se encuentra, se complementa y trata de mantenerse en equilibrio, noción importante entre los aymaras. El pacto o equilibrio se encuentra

“permanentemente sujeto a renegociación, limitando los desequilibrios extremos (...) << las transacciones desequilibradas >>deben necesariamente ser limitadas, rechazadas y que es imprescindible devolverlas a un punto donde el <<pacto>> básico no se rompa”⁵⁸.

Estas nociones aymaras nos dan pauta para complementar el análisis de las movilizaciones con el factor “contradictorio” de rebelión y negociación; sin embargo también nos complejizan la cuestión si pensamos: ¿qué sucede cuando se destruye ese equilibrio? ¿Se elegirá entre solo la negociación o se llama a la autodeterminación? Me parece que estos cuestionamientos van dirigidos a poner en cuestión el proyecto que los aymaras fueron construyendo con las movilizaciones y de qué manera se planteó la cuestión del autogobierno aymara, pensando en clave indianista.

El tercer levantamiento aymara, que se llevo a cabo en junio-julio del 2001. La movilización comienza el año nuevo aymara o Inti Raymi, que es el 21 de junio sumándose en su mayoría provincias pacañas, en gran medida por los conflictos que se libran dentro de la CSUTCB, más específicamente entre *el mallku* Felipe Quispe y Alejo Véliz, por la dirigencia de la Central.

⁵⁷ Albó Xavier, *Pueblos indios en la política*; CIPCA, La Paz, 2002,p.46

⁵⁸ Gutiérrez Raquel; óp. Cit.; p.112

En estas movilizaciones se conformo un Pliego petitorio de 45 puntos, con la previa conformación del llamado *Pacto Intersindical*, en el que confluyeron la CSUTCB, maestros, rurales, transportistas y gremiales de La Paz reivindicando las demandas que ya se vislumbraban en las movilizaciones anteriores y añadiendo la de los diferentes gremios. Este Pacto y su Pliego Petitorio muestran la incipiente alianza entre sectores sindicales, populares, indios y gremiales, aunque esto no será una situación duradera. En voz de Raquel Gutiérrez “en las formulaciones de las <<demandas>> del Pacto Intersindical se bosqueja un camino de trastocamiento del estado y su poder, sin engancharse en el discurso de <<toma de poder>>”⁵⁹ La toma de poder en las movilizaciones se encuentra en un vaivén, un ir y venir, donde solo algunos afirman explícitamente la toma del poder aymara, pero sin dejar en claro las implicaciones concretas de esta. Nos encontramos con la disyuntiva entre la toma del poder y la autonomía.

En el Pliego Petitorio de los 45 puntos se encuentran desde modificaciones a leyes que estaban en discordancia con las organizaciones, hasta petición de seguridad social pasando por el otorgamiento de títulos de tierras y propiedades. Estas “peticiones” nos dan cuenta de ese crisol que se conformó en ese Pliego petitorio y que definitivamente era síntoma de que había luchas y reivindicaciones de larga data, que aún no se resolvían y también del surgimiento de nuevas demandas que contrastaban con el sistema de gobierno en marcha⁶⁰.

Raquel Gutiérrez enfatiza que este pliego busca “que lo de adentro y abajo, es decir los modos comunitarios de deliberación, toma de acuerdos y autorregulación de la convivencia, se coloquen por encima, <<arriba y afuera>> de lo que tradicionalmente es el orden político”⁶¹. Es decir que predomine el sentido de lo comunitario de modo integral, con sus formas autónomas y su propia cultura operando, alejado del marco institucional o

⁵⁹ Gutiérrez Raquel; Ob. Cit.; p. 163

⁶⁰ Las modificaciones a ciertas leyes tenían que ver en su mayoría con el manejo y uso de los recursos naturales, como la ley forestal, la de hidrocarburos y la de Minería; esto nos muestra el carácter comunitario implícito en esa gestión y uso distinto de los recursos que consideran suyos, pero no de la forma occidental de propiedad privada o limitada, sino parte de toda la humanidad y comunidad. Respecto al asunto de los derechos sociales, las principales demandas tenían que ver con la dotación de un seguro social campesino, creación de universidades, derechos maternos, infraestructura rural y dotación de tierras para campesinos jóvenes.

⁶¹ *Ibíd.*; p. 168

estatal. Sin embargo aunque estas reivindicaciones tenían ese carácter emancipatorio y de auto determinación, estas quedaron atrapados en la negociación sindical, lo que limitó el real propósito del Pliego, que era más en el sentido del Pachacutik⁶².

El gobierno respondió con la traducción de las demandas en términos “políticamente correctos”, es decir con el argot de un estado de “derecho y democrático” que apela a la diversidad y al diálogo, aunque en términos reales eso no exista. De esta manera extrajo las principales reivindicaciones y las ordenó en forma sistemática, intentando de este modo satisfacer las demandas y que el conflicto cesara.

Las elecciones del 2002 viraron los intereses del MAS, MIP y de los otros partidos hacia las elecciones y en ese año posicionaron al MAS como la segunda fuerza política después del MNR, pero además ganó las elecciones en cuatro departamentos, ocupando escaños en el Parlamento Boliviano. Finalmente quien gana las elecciones será Gonzalo Sánchez de Lozada en alianza con el MIR y otros partidos de élite.

La llegada al gobierno de Sánchez de Lozada suponía la puesta en marcha de las reformas neoliberales que en su primer periodo de gobierno intentó implementar, sin embargo en el momento que toma la presidencia existe un serio problema económico respecto al déficit fiscal. En febrero de 2003 intenta implementar un impuesto a la clase media, para acabar con la crisis, sin embargo este impuesto causó desconfianza a todos los niveles, incluso a los propios policías y a los empresarios, ya que se temía que esto redujera el mercado interno. A decir de Patzi “la protesta social era muy evidente e iba surgiendo un movimiento multiforme, es decir una acción colectiva que provenía de distintas historias y estructuras”⁶³. Estas distintas historias, se fueron construyendo desde tiempo atrás, se fueron acumulando fuerzas y organizaciones, entre ellas el katarismo, sindicalismo e indianismo.

A este levantamiento urbano se les conoció como *Febrero Negro* y es el antecedente para las posteriores movilizaciones de septiembre y octubre de 2003. Patzi destaca que:

⁶² Esta expresión tiene que ver con el advenimiento de una inversión en el orden de las cosas, justo por la dualidad que está siempre presente en la cosmovivencia aymara.

⁶³ Patzi Félix; óp. Cit.; p. 251

“la revuelta convergió en un movimiento disconforme con el modelo neoliberal y la democracia representativa, de ahí que selectivamente las masas destruyeran y quemaran el Ministerio de Trabajo, el de Hacienda, la Vicepresidencia y la Alcaldía del El Alto, que es administrada por el MIR”⁶⁴

La quema y destrucción de estas instancias oficiales, tiene mucho de simbólico y también refleja ese hartazgo hacia los organismos que supuestamente velan por los intereses de los ciudadanos, pero que en los hechos perjudican e incluso pasan sobre ellos.

Con el antecedente de esta movilización comencemos a hablar de las movilizaciones de septiembre y octubre de 2003 que tuvieron un alcance nacional y constituyeron un momento definitivo en la movilización social en Bolivia.

Las movilizaciones de comunarios aymaras comenzaron específicamente con la solicitud de liberación de Edwin Huampu, comunario que había sido detenido injustamente⁶⁵. Dicha petición fue presentada por la comunidad a la CSUTCB; así como por el pliego petitorio de los ahora 70 puntos que tiene su antecedente en el pliego de 45 puntos de 2001.

Las asambleas para discutir la situación de Huampu se llevaron a cabo el 10 de septiembre en Radio San Gabriel ubicada en El Alto. Allí confluyeron dirigentes sindicales, así como transportistas y estudiantes de la UPEA (Universidad Pública de El Alto). Las negociaciones para la liberación de Edwin plantearon un ultimátum por parte de Felipe Quispe, si no había una resolución favorable comenzarían los bloqueos y la huelga de hambre, esto finalmente sucedió. Estos mecanismos de lucha comenzaron a operar en la lógica cultural aymara, es decir con los rasgos característicos de los cargos aymaras que son: la obligatoriedad y la rotatividad, que se utilizaron para que la huelga de hambre y los bloqueos se llevarán a cabo de forma extensa, llamando a que aymaras rurales y urbanos se unieran a ambos.

⁶⁴ *Ibíd.*:p.252

⁶⁵ Edwin Huampu era el secretario general de la central campesina de la comunidad de Cota Cota, en este lugar dos ladrones de ganado fueron atrapados y la comunidad quería hacer justicia. La orden que se le dio a Huampu fue la de arreglar el problema según la justicia comunitaria, lo que no implica necesariamente el linchamiento o la muerte, pero en este caso el hartazgo de la gente por no sentirse escuchados desencadenó en la muerte de los detenidos en manos de la comunidad. De este modo, una jueza en julio de 2003 dicta una orden de arresto para Huampu por los sucesos ocurridos en Cota Cota y es recluido en el Penal de San Pedro en La Paz.

La obligatoriedad de un cargo en la comunidad, marca una clara diferencia con la forma de participación política liberal, en la que existe la “supuesta” libertad de elegir y ser electo, frente a la idea aymara en la que por ser parte de la comunidad y con ciertas obligaciones para con ella es necesaria la ocupación de algún cargo. La rotatividad supone la participación de todos o casi todos los miembros de la comunidad en cargos comunitarios, que además no permite la perpetuidad de una sola persona en un cargo. Estos aspectos ponen en el panorama la importancia que tiene para los aymaras la participación política en la comunidad como parte de un todo integral.

El gobierno comenzó a desplegar tropas en los caminos bloqueados para garantizar el libre tránsito. El conflicto se agravó cuando el 19 de septiembre en Warisata se comenzó el enfrentamiento militar contra comunarios que mantenían cerrado el camino a Sorata, la liberación de este camino era clave porque había unos turistas que habían quedado varados y esto representaba que se diera proyección internacional a lo que el gobierno negaba o minimizaba que eran los bloqueos carreteros.

El enfrentamiento dejó varios muertos, por eso se le llamo la *Masacre de Warisata*, esta dio cuenta del carácter brutal del gobierno y que sus medidas no se vislumbraban laxas, además de demostrar que estuvieron dispuestos a matar- incluso desde aviones de la fuerza aérea- para liberar un camino y así “rescatar” turistas.

A la par de estos hechos la Coordinadora de Defensa y recuperación de los Hidrocarburos⁶⁶ junto con el MAS y otras organizaciones convocan a una marcha el 19 de septiembre, con la consigna de *la No venta de gas a EUA*- ya que se pretendía exportar gas a Estados Unidos vía Chile -. Por lo tanto las luchas comienzan a converger y con el paso de los días la lucha en defensa del gas comienza a ser el eje articulador del levantamiento social. La defensa de lo propio, en este caso el gas como recurso natural se posiciona como motivo de defensa y como articulador de los distintos movimientos populares.

⁶⁶ En este conflicto respecto al gas y la reapropiación soberana del recurso natural existen distintas posiciones. La coordinadora del gas nació en abril del 2003, siendo vocero Oscar Oliveira, el mismo que fue de la Coordinadora del agua en el 2000. La posición de la Coordinadora fue la de proponer una ley de hidrocarburos, lo cual podría ser favorable, empero esta entraba en la lógica legal y partidaria, lo cual no beneficiaba la movilización popular y más bien situaba el conflicto en términos del Estado. La propuesta del MAS y, en específico la de Evo Morales consistía en reformar algunos artículos de la Ley de Hidrocarburos.

La ciudad de El Alto fue el escenario principal de las movilizaciones de octubre de 2003⁶⁷. El Alto está ubicado en el departamento de la Paz, aquí se han concentrado migrantes rurales, de comunidades cercanas como: Achacachi, Warisata, Jesús de Machaca, Caquiaviri, Pucarani, por mencionar algunas. El hecho de que este habitado por migrantes hace que se mantengan lazos con las comunidades de donde provienen, por lo que muchos conservan sus costumbres y cultura. La forma organizativa que existe en El Alto es la de La Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), la cual se fundó en 1966 y que actualmente constituye la organización más representativa y que aglutina alrededor de 650 juntas vecinales en la ciudad de La Paz. Raquel Gutiérrez señala que las Juntas vecinales estuvieron inmersas en lógicas clientelares y partidistas, causando conflictos internos, a pesar de esto,

“en septiembre de 2003 la estructura organizativa y los saberes prácticos de FEJUVE se pusieron al servicio de la movilización, tanto para la deliberación de los pasos a dar y los fines a obtener como para concretamente, organizar la ocupación de la Ciudad de El Alto”⁶⁸

En el momento de los levantamientos esto permitió que se diera una mayor interrelación entre el ámbito rural y el urbano, así mismo se ponen de manifiesto los mecanismos culturales comunitarios, estos sobre todo respecto a los cargos comunitarios, las autoridades tradicionales, las estrategias militares, la organización comunitaria, la reserva de alimentos y las asambleas comunitarias. Para Zibechi⁶⁹ en las luchas aymaras de octubre se despliega en lo cotidiano el acto de insurrección, esto en relación con la idea de que la resistencia y la memoria están presentes como parte de la vida y por lo tanto de esa cultura integral. Ambas categorías, memoria y resistencia que menciono en este trabajo no tienen una correspondencia casual, sino que están en correlación porque ambas forman parte de las sociedades colonizadas, que resistieron el embate extranjero, quedando en lo más profundo de la memoria esas experiencias de lucha. Es decir en palabras de Zibechi: “la organización no está separada de la vida cotidiana, es la vida cotidiana desplegada como

⁶⁷ La Población de El Alto había comenzado a movilizarse en contra de los formularios Maya- Paya que significan en aymara uno y dos respectivamente, estos formularios planteaban la regularización catastral, lo que temían los vecinos era la imposición de nuevos impuestos

⁶⁸ Gutiérrez Raquel; óp. Cit.; p. 255

⁶⁹ Zibechi Raúl; óp. Cit.; p. 79

acción insurreccional; la división del trabajo es mínima, ya que no existen quienes dan ordenes y quienes las ejecutan”⁷⁰

El gobierno pretende sectorializar las luchas, para dividir al movimiento e ir desmovilizando, esta práctica pretende que con la separación de un todo, de ese conglomerado de reivindicaciones -entre las que ya está la renuncia del presidente- se pierda el eje aglutinador y que cada quien quiera negociar sus demandas específicas. A pesar de ello la consigna comienza a ser: “Gas, constituyente, renuncia”, frase que resume las demandas clave del movimiento. La defensa del hidrocarburo, la creación de una nueva constituyente y la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada conocido popularmente como *Goni* se posicionan como las demandas del movimiento popular en Bolivia.

Para agravar aún más las cosas, el gobierno firma el 11 de octubre, el decreto supremo 27209, que declara que:

“En situación de emergencia nacional y cuando el poder ejecutivo así lo disponga mediante Decreto Supremo, las Fuerzas Armadas se harán cargo de la dirección y explotación de determinadas industrias y servicios públicos necesarios a la seguridad y defensa del país y a los intereses nacionales por un tiempo no mayor a noventa (90) días, concluido el cual se informará al Honorable Congreso Nacional”⁷¹.

Esto lo hace porque los suministros de alimentos y combustibles escasean, por lo que necesitan transportar gasolina desde la planta Senkata ubicada en el sur de El Alto hasta la Ciudad de La Paz, y en este camino existen bloqueos, zanjas y movilizaciones, lo que no permite el “libre tránsito”. Este decreto permitirá que las fuerzas armadas trasladen combustible custodiados y con la “libertad” de disparar si hubiera algún inconveniente para garantizar el normal suministro⁷².

A esto le siguió la sublevación de los habitantes de la Ciudad de El Alto que impidió el paso de las tanquetas militares en una verdadera hazaña de resistencia, donde hubo varios heridos y muertos; después de varios días de lucha y enfrentamientos el gobierno se encuentra agonizando, por lo que el 17 de octubre de 2003 Sánchez de Lozada

⁷⁰ Ídem

⁷¹ Consultado en :

<http://amigosdegoni.com/file/Decreto%20Supremo%20No%2027209%2011%20octubre%20final.pdf>

⁷² Gutiérrez Raquel; óp. Cit.; p. 261-262

abandona el país hacia EUA, no sin antes llevarse 300 millones de bolivianos para así poder asegurar su fuga. El Gobierno de Bolivia quedó presidido por el entonces vicepresidente Carlos Mesa, lo que deja la sensación de que aunque se logró el derrocamiento de Sánchez de Lozada, se sustituyó con otro hombre que defiende la institución del estado, debido a esto Raquel Gutiérrez indica que hubiera sido preciso:

“volver a hilvanar una narrativa autónoma de los acontecimientos, de los logros alcanzados y de los todavía no conseguidos, de los nuevos fines emancipativos de transformación social que hasta entonces habían aflorado, con la cuestión de la autonomía fáctica y las posibilidades de autogobierno local como centro del argumento”⁷³

En la misma sintonía, Patzi comenta que: “Cayó el gobierno, pero no cayó el modelo, mucho menos el sistema (...) [el pueblo] recibió la lección de que no basta tener organización y coraje revolucionario. Para hacer una revolución que cambie el sistema, necesita tener un horizonte o una utopía clara”⁷⁴

Estas apreciaciones dejan ver que para muchos las movilizaciones de septiembre-octubre no tuvieron el final esperado y que tuvieron sus límites, a pesar de que en el horizonte se planteaban perspectivas de cambio radical.

El periodo que siguió a la caída de *Goni*, se vislumbró como una oportunidad de cambio porque Carlos Mesa como nuevo presidente de Bolivia propuso organizar un referéndum para que de modo “democrático” se decidiera sobre el hidrocarburo, finalmente esto resulta más una imposición que un verdadero acto de participación soberana, porque incluso las preguntas del referéndum resultan ambiguas y tendenciosas.

Las demandas por las que habían luchado desde el 2000, miles de ciudadanos de a pie parecían olvidadas, sin embargo el gobierno de Mesa las trata de absorber en su discurso para después neutralizarlas y finalmente devolverlas institucionalizadas, organizándose incluso desde el Estado una Asamblea Constituyente⁷⁵.

⁷³ *Ibíd.*; p. 275

⁷⁴ Patzi Félix, *Óp. Cit.*; p. 284

⁷⁵ La Constituyente trazada no pretende que este órgano sea un lugar de discusión para la reconstitución del país, como habían planteado los movimientos; sino más bien la ampliación de la participación en las decisiones, lo que en el 52 comenzó a hacer el MNR: la “apertura” del sistema de participación. Mesa implementó una ley que ampliaba el espectro de participación llamada Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblo Indígenas”, que es un mecanismo para encauzar y controlar la participación de los anteriormente movilizadas.

La tercera fase de movilizaciones inicia a principios del año 2005 cuando comienzan a organizarse las FEJUVES de El Alto, junto con otras organizaciones debido al descontento que causa el servicio y tarifas de Aguas de Illimani S.A (AISA) que desde 1997 operaba los servicios de agua potable y alcantarillado, exigiendo la expulsión de la empresa parte del corporativo extranjero *Suez Lyonnaise Des Eaux* y el rompimiento del contrato, para hacer del agua un recurso municipal gestionado por la comunidad. Aunado a esto entre marzo y junio de 2005 comienza de nuevo el surgimiento del levantamiento popular que pone en la mesa la cuestión de los hidrocarburos. En esta movilización encontramos dos posiciones que se contraponen respecto al hidrocarburo, por un lado: la “<<nacionalización inmediata de los hidrocarburos>> vs. Ley de Hidrocarburos del MAS y su propuesta de aumento de regalías del 50%”⁷⁶

Las movilizaciones comienzan a tomar más fuerza en mayo de 2005, agravando la inconformidad porque Mesa no quiere firmar la Ley Hidrocarburos. En este escenario existen tres fuerzas políticas que se encuentran actuando, por un lado están los diversos sectores movilizados por la nacionalización del gas, por otro lado está la postura más reformista del MAS y por ultimo esta la tentativa toma de gobierno por el Senador Vaca Diez que contaba con el apoyo de sectores empresariales y políticos.

Vaca Diez sería el sucesor inmediato si renunciaba Mesa, por lo que parecía un hecho que Vaca fuera el sucesor presidencial⁷⁷. Vaca Diez convoca a sesionar en Sucre el 9 de junio, como forma de asegurar la sucesión y tomar el cargo. No obstante los movilizados se desplazan hacia Sucre para bloquear, formar cercos y realizan movilizaciones alrededor de la sede alterna, esa situación no permite que haya la suficiente cantidad de parlamentarios para votar por Vaca y entonces en un tenso ambiente, Vaca y Cossio comunican su renuncia, eligiendo posteriormente a Eduardo Rodríguez Vetzé como presidente provisional quien tiene la tarea de convocar a elecciones. Las elecciones son convocadas para el 18 de diciembre de 2005, donde resulta triunfador el MAS con su

⁷⁶ Gutiérrez Raquel; óp. Cit. ; p. 331

⁷⁷ Los movilizados tenían otra idea, que implicaba que renunciara Vaca Diez para que a su vez su sucesor, Mario Cossio renunciara, dejando al presidente de la suprema corte de Justicia como presidente provisional que tendría que llamar a nuevas elecciones. Esta era llamada *la triple renuncia*

candidato presidencial Evo Morales. Hasta aquí las movilizaciones que culminan con la elección a la presidencia de un miembro del movimiento social, el cocalero Evo Morales.

Este panorama de movilizaciones nos plantea la ebullición de los movimientos sociales en Bolivia, en un contexto de opresión y colonización. En el caso específico de los aymaras podemos observar que ellos como fuerza movilizadora ocupaban una posición mucho más radical respecto a las otras organizaciones. Esto supone muchos cuestionamientos respecto a lo que significara la construcción de la nación aymara, o de la reconstrucción del Qollasuyu, justo porque implica que los q'aras sean excluidos por su carácter dominante y opresor; pero ¿qué sucede con los que no son considerados q'aras, pero tampoco aymaras, es decir los mestizos? Quizás como en la época de las sublevaciones indias en el siglo XVIII se tendrá que indianizar a los no indios, incluirlos en la cultura aymara y hacer una especie de mancomunidad como ocurrió por un corto periodo en Caquiaviri.

Otro aspecto a mencionar es respecto a los mecanismos culturales comunitarios que se ponen en acción durante las movilizaciones. Estos mecanismos se encuentran en la cultura propia de los aymaras, aunque han operado dentro de los sindicatos campesinos, donde las lógicas comunales siguen presentes, debido a eso, el indianismo-katarismo también está vigente ahí. Un mecanismo que se pone en práctica durante los levantamientos aymaras es la cuestión de los cargos comunitarios, en el que se precisa del sistema de rotatividad y obligatoriedad, ambos suponen la participación de la mayoría de la comunidad y la responsabilidad- que muchas veces en las comunidades se relaciona con una carga, así como con la culpa⁷⁸-. Los cargos en las movilizaciones permitieron que siempre hubiera alguien en las guardias, en los cercos y en las marchas, dado que cuando algunos retornaban a su comunidad ya habría alguien que lo relevaría. Respecto a las estrategias militares, podemos hablar en primer lugar del dominio del territorio, lo que permite la mayor movilidad dentro de este frente al enemigo, conociendo lugares estratégicos que permiten desplazarse por todo el terreno con mayor ductilidad. Zibechi

⁷⁸ Según explica Albó el “que está cumpliendo los cargos comunitarios obligatorios se le llama también *juchani* (‘el que tiene[o carga] la culpa’): responsabilidad y culpa quedan asociados en el mismo termino *jucha*” (Albó Xavier, op.cit.; p. 26)

menciona algunos planes para dispersar a la fuerza militar, entre ellos encontramos los siguientes:

“pulga, sikititi, taraxchi y wayronko(...) el plan pulga es una forma de bloquear caminos o calles por la noche, de forma rápida y retirándose al instante(...) el plan wayronko (escarabajo de tierra), consiste en marchas y bloqueos relámpago para distraer las fuerzas represivas(...) En el plan sikititi(hormiga colorada)las comunidades marchan en <<línea>>, por último el plan taraxchi es la movilización masiva para estrangular las ciudades”⁷⁹

Respecto a las asambleas comunitarias, estas son un lugar de expresión y donde las decisiones son parte de un proceso colectivo, donde predomina el sentido democrático en su más amplio sentido. En estas asambleas se precisa llegar a un consenso comunitario, si no se logra se pospondrá la reunión y se volverá a discutir hasta que se convenza al otro. Entre los tojolabales- grupo étnico de Chiapas- las asambleas son muy parecidas y apelan al consenso real, así mismo las autoridades no pueden decidir solas, necesitan que la comunidad les dicte la decisión, encontramos operando el “mandar obedeciendo”⁸⁰. Más o menos en todas las comunidades indígenas opera la misma forma que en términos generales ha sido conceptualizada como “la forma comunitaria”

Las diferencias existentes dentro de los propios movimientos, así como la creación de liderazgos centrados en la figura de un hombre son aspectos a destacar, debido a que en el caso específico de Felipe Quispe disminuyó su influencia dentro del movimiento y fue perdiendo fuerza política. Así mismo la creación del MIP, entrando en lógicas liberales y aceptando candidatos que fueron ex militantes de partidos de oposición que se unieron a la dirección del MIP de forma oportunista y solo para obtener un escaño parlamentario.

Esto trajo confusión al movimiento indianista, ya que no se sabía “si se trataba de un partido para participar en las elecciones de 2002 o si era un movimiento político que solo se encargaría de organizar el movimiento venidero”⁸¹

Ahora bien ya que se habló de estos levantamientos, es preciso mencionar de qué manera el katarismo se encuentra vigente en ellos. Mi apreciación es que el katarismo como movimiento articulado no está presente, porque el katarismo en esa época perdió fuerza social y poder de incidencia en sectores más amplios. Sin embargo creo que aunque no se

⁷⁹ Zibechi; óp. Cit. ;p. 85-86

⁸⁰ Lekensdorf Carlos; *Conceptos Tojolabales de filosofía y del Altermundo*; Plaza y Valdez; México, 2004

⁸¹ Gutiérrez; óp. Cit. Ibíd.; p. 231

encuentre como movimiento se encontrará como parte del imaginario social y simbólico de los sectores subalternos e incluso dentro del movimiento social aymara que se da principalmente en las ciudades y en la provincia de Omasuyos. Es pues que el katarismo como ideología político-cultural funciona como aglutinador de las características que conforman la identidad de los pueblos de Qollasuyu, que toma en cuenta la memoria y resistencia histórico- cultural de su pueblo.

El indianismo se posiciono por su parte como una ideología crítica ante las problemáticas de la “mal llamada Bolivia. Carlos Macusaya dice que:

<< Des pues(sic) de los bloqueos del 2000, en los que el indianista Felipe Quispe posicionó el tema de las “dos bolivias”, el indianismo se volvió en la forma crítica de ver el orden social en Bolivia. Insisto en que esto se dio en ámbitos no universitarios ni académicos. La sencillez de las ideas indianistas fueron fácilmente asimiladas. Los conflictos, los problemas y las crisis que se vivían, eran y son explicados a partir de la dominación colonial. Zabaleta se remite a la “revolución nacional” para explicar las contradicciones en Bolivia, los indianistas, en específico fausto Reinaga, se remiten a la colonización. >>

El remitirse a la colonización nos lleva a más de 500 años atrás donde comenzaron las vejaciones al Otro, del extraño, que se le denominara q´ara, pero también nos permite vislumbrar la figura de Tupac Katari como parte de la memoria histórica del pueblo aymara y de su resistencia ancestral representando Katari la materialización histórica de un proceso anticolonial y la reapropiación de la identidad comunitaria aymara. Estas serán las reivindicaciones que seguirán vigentes en el discurso indianista que es el que las retoma.

Podemos vislumbrar que el indianismo- katarismo en la actualidad en Qollasuyu, Bolivia, se encuentra disgregado y para pocos sigue siendo un vocablo que deba ir unido. En voz de un joven indianista- katarista la presencia del indianismo- katarismo no está como tal, de hecho menciona que:

“Creo que como experiencias de lucha aún no han sido asimiladas, pues, como ya dije, en los ámbitos donde se supone se estudia, estos movimientos son desconocidos. Desde mi punto de vista el indianismo y el katarismo son las experiencias políticas que los “indígena”(sic) deben metabolizar en la conciencia para poder ir más allá de lo cultural. Hoy por hoy, hay muchos jóvenes que se dicen indianistas o kataristas, aunque no tienen idea de las diferencias y confrontaciones entre indianistas y kataristas. Como ideologías, están vigentes, pero no como organizaciones políticas”⁸².

⁸² Entrevista a Carlos Macusaya (11-03-2014) Comunicación personal

Finalmente podemos señalar que el katarismo ciertamente fue perdiendo sus objetivos subsumido en un partido o en la CSUTCB, adecuándose a las condiciones del contexto político, sin embargo en las luchas reivindicativas del 2000 con directriz anticolonial y de autodeterminación, siguen presentes los preceptos kataristas, tales como la lucha anticolonial frente al blanco q´ara, la organización comunal ancestral y la defensa de lo propio. Según Macusaya un rasgo del katarismo contemporáneo fue la:

<<Perdida de relación con sus bases históricas y vinculación con la casta dominante. Además que en los últimos años, con la llegada de un “indio” al gobierno, los medios de comunicación se acordaron de que habían intelectuales “indígenas”. Así, Fernando Untoja, y en mayor medida Víctor Hugo Cárdenas, son invitados como analistas o comentaristas críticos al gobierno. Creo que en la actualidad el katarismo no tiene protagonismo y se reduce a pequeños grupos. Con el indianismo pasa algo parecido, aunque los indianistas hacen más énfasis en recalcar que ellos fueron los que iniciaron las luchas políticas “indias” y que el gobierno es un usurpador que usa indígenas como mascara. Pienso que ambas corrientes están en una posición defensiva y de denuncia, pero no pasan de eso. Hace no mucho, Fernando Untoja presento un partido, Poder Nacional Kolla. Es lo más notorio que han hecho los kataristas reciente mente(sic)>>.

CONCLUSIÓN

Las luchas contra la dominación y las resistencias de los pueblos de Nuestra América son una constante y no una mera casualidad, teniendo su raíz en la opresión económica, social, étnica y cultural que fue iniciada hace ya más de 500 años. El sistema colonial precisa que la dominación sea parcial o total de la población, aunque también suele conservar aparentemente las estructuras de la sociedad originaria. Es importante anotar que desde estos procesos de dominación la relación no es totalmente lineal y tiene niveles y mediaciones, construyendo un complejo entramado de relaciones de poder que implica que los sujetos oprimidos tengan márgenes de acción y sobre todo capacidad de acción.

La resistencia cultural se construirá en ese margen de acción que tiene el pueblo dominado, esa potencialidad de crear y recrear. Esto implica que la dominación no siempre será aceptación pasiva sino una lucha constante a veces velada, pero que posibilita conservar matrices culturales permitiendo la reproducción societal y la liberación.

Por lo tanto la resistencia cultural no puede entenderse sin liberación, son parte de un proceso conjunto, no se trata de adecuarse a vivir con la dominación, sino generar las condiciones para poder liberarse.

La cultura aquí será parte de esas condiciones dado que implica una práctica social que conserva elementos identitarios que pueden funcionar como fundamentos de cohesión, unión y organización.

El hecho de estudiar aquí a Tupac Katari tiene sentido puesto que su nombre y figura permanece en la memoria popular porque representa la reivindicación de la lucha anticolonial, rescatando elementos de la identidad aymara que perviven en la memoria. Un elemento significativo que destaca al hablar de Katari es la frase que pronunció cuando las fuerzas españolas lo descuartizaban: ¡Volveré y seré millones! Esta enunciación expresa un claro signo de resistencia al hablar de la vuelta, del retorno porque en la cosmovisión aymara la visión del tiempo es circular y va aunada al espacio lo que implica que aunque él muera volverá a la lucha ahora con más fuerza, con muchos otros que serán esos kataris que reivindicaran las demandas por las que luchaban Katari y los indígenas.

Katari representará a la porción de indios desligados de cargos políticos o estirpe incaica. Este sector no mantuvo relaciones mediadoras con el régimen colonial de manera directa y por lo tanto mantenía relaciones de mayor conflictividad con el dominador. Katari fue criado por un clérigo, se dedicó al comercio y convivió constantemente con las fuerzas coloniales, pero no precisamente en una situación privilegiada o de armonía, si no en constante conflicto y hostilidad frente a ella, a diferencia de Amaru que tuvo relación con criollos y mestizos, de alguna manera privilegiada por su origen noble.

Dado que Tupac Katari no tenía un origen noble, buscó la asociación o legitimación frente a los indígenas para encarar la lucha frente al sistema colonial. De esta manera, Katari “ursurpo” o tomó el nombre de los líderes de la rebelión: Tomas Katari y Tupac Amaru, porque ambos representan una fuerza legítima frente a los indígenas y también frente a las autoridades coloniales, por lo menos como mediadores.

Una conclusión a la que llegue fue la construcción de un concepto de cultura a partir de los autores leídos, y que se adecua a la concepción de cultura y resistencia cultural

de la que se habla a lo largo de la tesis. La cultura será el conjunto de conocimientos y actividades económicas, políticas y sociales creadas por el ser humano que responden a un proceso histórico de un grupo social determinado. Este conjunto de actividades no es solo una acumulación o suma de fracciones, si no que se encuentran en relación dialéctica dotando de integralidad y relación entre las partes.

De este modo podemos dilucidar que en Qollasuyu- Bolivia existen aspectos culturales que persisten a pesar del proceso de colonización y que esa resistencia le ha hecho frente a la cultura y política dominante, sobre todo en momentos clave como son los levantamientos de insubordinación. De hecho el katarismo como construcción social y organización política aglutinó varios elementos culturales importantes; cómo la apelación a la reconstrucción de la memoria colectiva aymara y la reivindicación de Tupac Katari, como figura de lucha anticolonial. Estos elementos permitieron que el katarismo sea un proyecto político-sindical con reivindicaciones de clase y étnicas que conglomeró una importante base social de origen aymara principalmente.

Es importante mencionar que la existencia del indianismo- katarismo está fundamentada en una serie de elementos que encierran una contradicción con el régimen nacional revolucionario.

Uno de ellos es la configuración de intelectuales indígenas formados en universidades, que tuvo que ver con el acceso de los jóvenes aymaras a la educación universitaria y el vínculo que mantuvieron con sus comunidades a pesar de vivir en la ciudad. La inclusión a la educación de mayores sectores iniciada por el régimen nacional revolucionario abrió un margen de acción más amplio para los aymaras, aunque paradójicamente también lo cerró y concentró en categorías ajenas como la de campesinos que desdibujaban su carácter étnico y por lo tanto parte de su identidad.

Así mismo el ejercicio de concientización y reestructuración de la memoria histórica de los aymaras - específicamente respecto a las luchas anticoloniales donde participa Tupac Katari- permitió volver a encontrarse con parte de su identidad. Es importante mencionar que estos indígenas ya poseen elementos de la cultura dominante entrecruzándose en su diario acontecer, que no son seres puros y que lo que se destaca es el

ejercicio concientizador que comienzan a hacer sobre sí mismos, su historia y su condición de oprimidos en su propia tierra. Reinaga es un ejemplo de ese ejercicio de concientización y reconstrucción de la identidad indígena. Esta labor no fue fácil, ni armónica, sino que se basó en el vivir en carne propia el racismo, la exclusión y dominación. Su experiencia y conocimiento tanto de la cultura propia como de la eurocéntrica le permitió construir el sustrato ideológico indianista que se complementa con el katarismo formando el indianismo- katarismo.

Otro elemento de importancia política es la creación de sindicatos dirigidos a los campesinos en el periodo del MNR, que se fueron construyendo como espacios de organización comunales donde persistían prácticas comunitarias indígenas, construyendo poco a poco una fuerza movilizadora autónoma alejada de la oficialidad. Esta fuerza es el katarismo del ala sindicalista representado en la CSUTCB y en el órgano partidario que fue el MRTK.

Por otro lado se encuentra el indianismo que se constituyó primero en el Partido Indio de Bolivia (PIB) liderado por Reinaga, encontrando puntos de encuentro y desencuentro con el katarismo, funcionando de manera latente hasta la creación del Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA). El MITKA de reivindicación indianista se fundó formalmente en 1978 y desde sus inicios mantenía contacto con las bases de las comunidades indias, a través de programas de radio en aymara transmitidos en la Emisora San Gabriel, así como con pláticas que Felipe Quispe fue entablando en las comunidades

Estos dos movimientos políticos nos muestran la reivindicación hacia lo propio y de la coexistencia de aspectos culturales propios y ajenos en una realidad compleja como es Bolivia. En las movilizaciones del 2000- 2005 las experiencias de organización acumuladas por el katarismo e indianismo se encuentran presentes en los procesos de emancipación, solo que de manera más compleja, dado que la sociedad en su conjunto se moviliza desde diversos frentes alejados de la política formal, lo que constituye una construcción amplia y diversa de las formas de lucha. El indianismo se puede ver de forma más explícita en las movilizaciones con las intervenciones de Felipe Quispe en la organización de cercos y en el cuartel de Qalachaka.

En estas movilizaciones los elementos culturales que se fueron reconstruyendo emergen y podemos verlos por ejemplo en el uso de la wiphala, estandarte de la comunidad del Tawantisuyu que comienzan a portar en todas las movilizaciones reivindicando un símbolo propio y no la bandera nacional de Bolivia impuesto por el régimen liberal. Así mismo las formas de organización políticas como la asamblea, la rotación y los turnos configuran esa cultura viva que pone en praxis sus propias configuraciones de organización, alejadas de las prácticas políticas liberales, donde predomina la falta de diálogo, la imposición y la corrupción.

Otro elemento a destacar es el de los cercos que organizan en la Ciudad de la Paz y sus zonas aledañas, este elemento se constituye como un símbolo de organización aymara y que nos remite a los cercos que Tupac Katari llevó a cabo en la Paz en 1781. Estos cercos son un testimonio vivo de esa memoria histórica y de los repertorios culturales con los que cuentan los aymaras y que en la reconstrucción de su memoria podemos identificar los puntos de conexión entre los cercos del siglo XVIII y los del siglo XXI.

En Qollasuyu.- Bolivia es clara la coexistencia de formas de organización y producción comunales, liberales, gremiales y capitalistas, lo que pone en el escenario un largo debate respecto de las formas que deben prevalecer, o si su cohabitación debe permanecer o fenecer. Aquí no cerraremos, ni responderé de forma absoluta esta cuestión, lo que es cierto es que tomando en cuenta la resistencia cultural y la memoria se puede dilucidar que una opción será la construcción de un proyecto de horizonte propio en el que la cultura y la memoria le hagan frente al sistema de dominación neoliberal, capitalista y colonialista, como de por sí hasta ahora lo han hecho, esos actores que tienen presente lo que Katari decía *“Volveré y seré millones”*.

Bibliografía

-Acosta Bono Gonzalo, Del Río Sánchez Ángel, Valcuende del Río José María coord.; *La recuperación de la memoria histórica: una perspectiva transversal desde las ciencias sociales*; Sevilla, Ed. Centro de Estudios Andaluces, 2008

-Albó Xavier, *Pueblos indios en la política*; CIPCA, La Paz, 2002

_____ Movimientos Indígenas desde 1900 hasta la actualidad. En Espasandín López Jesús/ Iglesias Turrón Pablo (coords.) *Bolivia en Movimiento*; España, El Viejo Topo, 2007

_____ Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones. En *Tensiones irresueltas. , Bolivia, pasado y presente*; Crabtree John George Gray Molina y Laurence Whitehead, editores; La Paz, Plural editores/PNUD, 2009

-Archondo Rafael, *Compadres al micrófono*; La Paz, Bolivia, HISBOL, 1991

-Baptista Gumucio Mariano; *Historia Contemporánea de Bolivia*; La Paz, Bolivia; Gisbert1976

-Brading David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república Criolla, 1492-1867*; México, FCE, 1991

-Cuesta Bustillo Josefina “Memoria e historia. Un estado de la cuestión” en *Memoria e Historia*, Marcial Pons, Madrid 1998

-Fanon Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*; Madrid, Akal, 2009

-García Linera Álvaro, Indianismo y Marxismo.El desencuentro de dos razones revolucionarias. En *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*; Svampa, Maristella y Pablo Stefanoni. comp. ; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007.

-Gutiérrez Aguilar Raquel, *Los ritmos del Pachakuti : Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*; Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, BUAP, México ,2009

-Halbwachs Maurice, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila, 2011

- Hurtado Javier, *El katarismo*; La Paz, HISBOL, 1986
- Hylton Forrest, et. al; *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*; Muela del Diablo, La paz, 2005
- Justo Liborio; *Bolivia: La Revolución derrotada*, Juárez Ed. Buenos Aires 1971
- Lavaud Jean- Pierre; *El embrollo Boliviano*; IFEA-CESU/HISBOL 1999
- Lavina Javier, Orobitg Gemma, coords.; *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008
- Lekensdorf Carlos; *Conceptos Tojolabales de filosofía y del Altermundo*; Plaza y Valdez; México, 2004
- Lewin Boleslao; *La insurrección de Túpac Amaru*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963
- Lienhard Martin, coord. Gabriela Stockli y Mari Serrano, colab.; *La Memoria popular y sus transformaciones .A memoria popular e as suas transformacoes* ; Madrid, Iberoamericana, 2000
- Mamani Ramírez Pablo, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*, La Paz, Aruwiyiri-Yachaywasi, 2004
- Menjívar Ochoa Ricardo, et al; *Historia y memoria: Perspectivas teóricas y metodológicas*, FLACSO, Costa Rica, 2005
- Modonesi Massimo; *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación Política*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010
- Montesperelli Pablo, *Sociología de la memoria*; Buenos Aires, Nueva visión, 2005
- O'Phelan, Scarlett; *Kurakas sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios: Perú y Bolivia, 1750-1835* Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997
- _____ ; *Un siglo de rebeliones Anticoloniales: Perú y Bolivia 1700- 1783; Cusco- Perú*, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998

Patzi, Felix; *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas*; La Paz, ed. Yachaywasi, 2007

-Quispe Felipe, “*Túpac Katari. Vive y vuelve...carajo*”; Bolivia, Ediciones Pachakuti, 2007

-Reinaga Fausto; *La revolución india*; Partido Indio de Bolivia; La Paz- Bolivia, 1970; p. 15

-Rivera Cusicanqui Silvia, *Oprimidos pero no vencidos*, La paz Bolivia, THOA (Editorial del taller de historia Oral Andino), 2003

_____ “Democracia liberal y democracia de ayllu” en Mario Pacheco (comp.) *Bolivia a la hora de su modernización*, México, UNAM- Coordinación de Humanidades, 1993

-Thomson Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la época de la insurgencia*. Muela del Diablo editores/ Aruwiyiri ; La Paz, 2006

-Ticona Alejo Esteban; *Organización y liderazgo Aymara : la experiencia indígena en la política boliviana 1979-1996*; Universidad de la Cordillera, AGRUCO, Agroecología Universidad Cochabamba; La Paz, Bolivia;2000

-Todorov Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, ediciones Paidós, Barcelona, 2000

Valcárcel, Daniel Carlos; *Rebeliones coloniales Sudamericanas*; México, FCE, 1982

-Varela Barraza Hilda, *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, Ediciones Caballito, 1985

Zavaleta Mercado Rene, *Lo nacional –popular en Bolivia*, Siglo Veintiuno Editores, 1986

-Zibeche Raul, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*; Taller Editorial La Casa del Mago, Cuadernos de la resistencia, México, 2006

Artículos y sitios en internet

-Antezana Luis; *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación*, p.132 en www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf

- Cruz Gustavo, ¿Indianismo o indigenismo? La percepción del indianismo en la sociología de los movimientos sociales de M. Svampa; *CECIES-Pensamiento Latinoamericano y Alternativo [en línea]*; Buenos Aires; Año: 2009 p. 1 – 1. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=248>

-Escárzaga Fabiola; Comunidad indígena en Bolivia; el pensamiento indianista- katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe; *Política y cultura*; num.37, 2012; UAM-Unidad Xochimilco; p. 189. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26723182000>

-Nehe, Börries Ere; (2009) *Indianidad y programas étnicos: los discursos del y sobre el movimiento indio en Bolivia a principios del siglo XXI*; Tesis de Maestría en Estudios latinoamericanos; México; UNAM/FFYL. [En línea y PDF] 28-02-2014, disponible en: <http://bc.unam.mx/index-alterno.html>(en entrevista, 02/10/08)

-Serulnikov Sergio, *Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la Provincia de Chayanta (siglo XVIII)* en Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Anuario de Estudios Americanos, No. 61-1, 2004, p. 72 consultado en: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/143>

-Sinclair Thomson<<”Serpiente resplandeciente” o “Monstruo de la humanidad”? :Tupaj Katari y las comunidades aymaras de La Paz>>, Colectivo 2 (versión sin corregir), No 5 Jallupacha 2011- 2012

Entrevista

Entrevista a Carlos Macusaya (11-03-2014) Comunicación personal