



Política y Cultura

ISSN: 0188-7742

politicaycultura@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Xochimilco

México

Escárzaga, Fabiola

Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y

Felipe Quispe

Política y Cultura, núm. 37, 2012, pp. 185-210

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26723182009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe

*Fabiola Escárzaga**

Resumen

Analizaremos las formulaciones programáticas que los más importantes ideólogos del indianismo-katarismo boliviano, Fausto Reinaga y Felipe Quispe, hicieron en sucesivos momentos en las que proponen a los indios como sujeto político central de la Revolución en su país. Identificaremos los elementos comunes y las diferencias entre ambos. Sus planteamientos son el sustento ideológico y organizativo de los procesos de emergencia indígena desarrollados desde la década de 1970 y tienen su punto culminante en las movilizaciones contra las políticas neoliberales de los años 2000 al 2005, que llevaron a la presidencia de Bolivia al dirigente cocalero Evo Morales.

Palabras clave: indianismo, Katarismo, Fausto Reinaga, Felipe Quispe, Revolución india.

Abstract

We will analyze the programmatic formulations made in successive moments by Fausto Reinaga and Felipe Quispe, the most important ideologues of the bolivian indianismo-katarismo, which proposed the Indians as being the central political subject of the Revolution in their country. We will identify the common elements and the differences between both of them. Their approaches are the ideological and organizational underpinnings of the uprising of indian movements developed since the 1970's and that have a peak in the mobilizations against the neoliberal policies of the years 2000 to 2005, which led the the leader of the coca growers, Evo Morales to the presidency of Bolivia.

Key words: indianism, katarismo, Fausto Reinaga, Felipe Quispe, Indian Revolution.

Artículo recibido el 09-05-11

Artículo aceptado el 19-03-12

* Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México [fabiolaescarzaga@yahoo.com.mx].

El intelectual indio Fausto Reinaga (1906-1994) formuló el pensamiento indianista en la década de 1960, que postula a los indios como el sujeto político central de la Revolución en Bolivia. Sus planteamientos acompañaron la creación de los primeros partidos indios¹ en su país, aunque no tuvieron una capacidad de convocatoria masiva. Su elaboración ideológica fue la base de la que se nutrió el movimiento katarista² que se desarrolla a partir de 1969, aunque no bajo su conducción. El dirigente campesino aymara Felipe Quispe (1942) se formó en el sindicalismo katarista y en las ideas indianistas de Reinaga, al contrario de éste, su perfil es más organizador y dirigente que intelectual. Fue cofundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1989, una organización armada integrada por mestizos e indios; fue encarcelado durante cinco años (1992-1997) por su participación en él y más adelante fue elegido como secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cargo que ocupó entre 1998 y 2006, y desde cual condujo la movilización aymara en el altiplano de Bolivia entre 2000 y 2005. En ambas iniciativas asume la herencia indianista de Reinaga e intenta traducirla en una estrategia radical de la lucha india, en un katarismo revolucionario.

Los planteamientos de ambos personajes son el sustento ideológico de un lento pero sostenido proceso de constitución de los indios como sujetos políticos mediante la autoafirmación de la identidad india a partir de la deconstrucción y denuncia de los mecanismos racistas que los oprimieron secularmente, y sustentaron ideológicamente el desarrollo de procesos de organización política autónoma (que supera la subordinación respecto a los partidos mestizos de izquierda o derecha), que llevaron a la presidencia de Bolivia al dirigente cocalero Evo Morales en 2006.

Identificaremos las ideas comunes y las diferencias entre ambos ideólogos en torno a tres ejes: la persistencia de lo comunitario indio como base de la organización productiva aún vigente, como soporte para la lucha india, y como sustento de un Estado indio alternativo futuro; el carácter de la revolución que postulan; y la relación de los indios con el Estado. El discurso indianista

¹ El Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK) en 1962 y el Partido Indio de Bolivia (PIB) en 1966.

² Que reivindica el nombre del caudillo aymara Tupak Katari.

de Reinaga quedó plasmado en tres libros: *La revolución india*, *El Programa del PIB de 1970*, y la *Tesis india*, 1971, resultado del esfuerzo de elaboración ideológica estimulado por el proceso de organización india autónomo que Reinaga promueve y acompaña. Las ideas de Quispe fueron sistematizadas en el libro *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, publicado en 1988 como parte del Ejército Guerrillero Tupak Katari. Quispe ha escrito otros textos en los que hace el balance de sus experiencias organizativas pero por dificultades materiales no han sido publicados.³ En ambos personajes, sus ideas no se reducen a los libros que escribieron, pero éstos fueron el medio elegido por ellos para hacer perdurables sus ideas, para prestigiarlas y prestigiar a los indios en una sociedad que los margina de la cultura letrada, para enfrentarlas a las ideas dominantes que buscan subvertir, es decir, para debatir con los adversarios políticos mestizos e indios y, sobre todo, para hacerlas circular entre las masas indias, letradas o no, a las que quieren formar políticamente, crear una nueva conciencia y preparar para la lucha. Las ediciones publicadas de sus libros no dan cuenta cabal del alcance de sus ideas entre los indios bolivianos, porque ellas han circulado también en ediciones piratas y en fotocopias o por transmisión oral.

Retomaremos sus biografías porque ellas también encarnan un programa político, su voluntad y orgullo de ser indios, afirmando su identidad diferente y desafiando con sus acciones políticas y *performances* al sistema de dominación blanco-mestiza que pretende negarlos, desindianizarlos. Ambos personajes representan a las multitudes indias que no tienen la capacidad oratoria en castellano o en aymara, ni acceso a la cultura letrada, ni un papel protagónico en la historia como ellos tuvieron. Las representan en un doble sentido: como encarnación de una identidad que rechaza la inferiorización que les ha sido impuesta y como voceros de sus aspiraciones.

No reducimos a Reinaga al papel de intelectual ni a Quispe al de político, ambos han sido intelectuales y políticos, aunque la aportación de cada uno ha sido mayor en uno o en otro papel. Porque las ideas de Reinaga fueron producto directo de sus militancias y frustraciones políticas; y la militancia katarista de Quispe motivó su necesidad de formular las ideas que guiaran su accionar político, como dirigente indígena no se contentó con acatar las ideas propuestas o impuestas por otros sino que elaboró sus propias ideas,⁴ de ahí su relevancia.

³ Ejército Guerrillero Tupak Katari, *Aprendamos de los errores* (inédito), 1996; *Mi captura* (inédito), La Paz, Ediciones Pachakuti, 1997; *El indio en escena*, La Paz, Ediciones Pachakuti, 1999.

⁴ En la cárcel terminó el bachillerato y estudió la carrera de historia en un programa a distancia.

Los planteamientos indianistas y kataristas han sido parcialmente incorporados en la Nueva Constitución Política del Estado boliviano de 2009 y en el discurso oficial del gobierno de Morales formulados como el Vivir bien y el Estado plurinacional, pero no han sido plenamente realizados. Lo que ha colocado en la agenda política de los sectores indígenas radicales, protagonistas de la movilización del 2000 al 2005, y entre los intelectuales aymaras ajenos al gobierno, e incluso entre los que forman parte de él, la tarea de recuperar y discutir lo que ellos han dado en llamar el indianismo-katarismo⁵ integrando como una sola, dos propuestas políticas desarrolladas en distintos momentos y a veces confrontadas. Por ello nos parece necesario volver a Reinaga y a Quispe, a sus textos y sus ideas situadas en su tiempo, a los proyectos de transformación vislumbrados por ellos, como una base para, en otra oportunidad, marcar la distancia entre el indianismo-katarismo y el discurso oficial y el proyecto del gobierno de Morales.

Este trabajo es resultado de un proceso de investigación iniciado en el año 2000 en dos líneas, la insurgencia armada de base india del Ejército Guerrillero Tupak Katari y el movimiento indígena boliviano de principios de siglo XXI; y desde 2006 esta investigación continúa con el análisis de la relación entre el gobierno “indígena” de Evo Morales y los sectores indios que lo llevaron al poder. Está sustentado en la literatura referida y en el trabajo de campo hecho en Bolivia a partir del 2001, en los escenarios de las movilizaciones y en algunas comunidades del altiplano paceño, así como en entrevistas hechas a los participantes de estos procesos, en particular a Felipe Quispe y a Hilda Reinaga, sobrina, heredera y promotora de las ideas de Fausto Reinaga y editora y distribuidora de sus libros. Así como en la lectura de la prensa boliviana.

LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE REINAGA

La accidentada biografía personal y política de Reinaga en su larga vida es la de sus reiteradas frustraciones políticas y también la de sus tránsitos. Un primer

⁵ Con la denominación indianismo-katarismo se han concretado diversas iniciativas a lo largo de la gestión presidencial de Evo Morales. En el plano simbólico, ceremonias de reconstitución del cuerpo de Tupak Katari y de Bartolina Sisa, 2009; la publicación de revistas como *Pukara* (57 números) y *Willka* (4 números); mesas de discusión sobre la nueva Constitución; y la publicación de libros: la edición de las obras completas de Fausto Reinaga en cuatro volúmenes, la reedición del texto de Felipe Quispe Huanca, *Tupak katari vive y vuelve...*, La Paz, Ediciones Pachakuti, 2007, de Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, La Paz, Ediciones Pachakuti, 2009, e *Indianismo*, La Paz, Ediciones Pachakuti, 2011, entre otras.

nivel es en cuanto al proyecto político al que se adhiere, en el que transita del socialismo marxista (1930-1944) al nacionalismo revolucionario (1944-1960), al indianismo (1960-1977) y, finalmente, al pensamiento amaútica (1977-1994). Considerando la matriz teórica de sus ideas, ésta se reduce a dos etapas: la marxista (1930-1960) y la indianista (1960-1994). En todas estas perspectivas su interés se centró siempre en el indio, sus reivindicaciones y su lucha. El otro nivel es el de sus tránsitos identitarios: el primero de desindianización (1924-1953) y el segundo de reindianización (1953-1994). Este proceso más íntimo ilustra de manera dramática los estrechos límites que el racismo, presente en las estructuras sociales de Bolivia, ofrecía a un intelectual de ascendencia indígena, los mismos que enfrentaba la población indígena en general: el cierre total de los mecanismos de ascenso social por la vía del mestizaje por medio de la educación y el esfuerzo y méritos personales, porque los privilegios de las élites se sustentaban en la afirmación rígida de las fronteras étnicas y Reinaga se estrelló constantemente contra esos límites.

Fausto Reinaga Chavarría⁶ nació en Huahuamikala, una apartada comunidad quechua cercana al pueblo de Macha, Provincia Chayanta, Departamento de Potosí, cuna del caudillo de la rebelión de 1781 Tomás Katari y epicentro inicial de la rebelión, hijo de campesinos quechua hablantes y analfabetas, se reivindica como descendiente de Tomás Katari.⁷ Sus padres lo enviaron en 1922 a Colquechaca, Oruro, donde una de sus hermanas trabajaba como cocinera para un abogado de la Patiño Mines, ahí inició sus estudios primarios y aprendió a leer a los 16 años.

En Sucre, estudió derecho y trabajó como profesor de filosofía en el Colegio Nacional Junín; fue director del periódico *El Tribuno*, órgano del Partido Republicano. A partir de 1930 participó en las luchas universitarias y obreras y se convirtió en marxista, fue dirigente universitario y secretario de Cultura de la Federación Obrera. Fue fundador del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) comunista. En 1940 publicó "Mitayos y yanaconas", su tesis de grado, en la que analiza la sociedad del Tawantinsuyu desde una

⁶ Los datos biográficos de este acápite fueron tomados de Hilda Reinaga G., *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*, La Paz, Ediciones Mallki, 2004, y de referencias autobiográficas en Fausto Reinaga, *La Revolución India*, La Paz, Ediciones Fundación Amaútica "Fausto Reinaga", 2001. Para un análisis más detallado ver Fabiola Escárzaga, "La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México", México, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2006.

⁷ El apellido materno Chavarría sería una adaptación de Katari, que sus descendientes adoptaron para encubrir su filiación y escapar del exterminio aplicado por el gobierno colonial contra los rebeldes y sus descendientes. Fausto Reinaga, *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*, La Paz, Rumbo sindical, 1953.

perspectiva marxista. Por ella recibió el Premio Municipal de Oruro, lo que le permitió publicarla. En este proceso formativo Reinaga adquirió un capital cultural occidental que lo convirtió en cholo.⁸

Su participación como diputado por el Departamento de Oruro durante el gobierno del coronel Gualberto Villarroel, entre 1943 y 1946, lo lleva del socialismo al nacionalismo revolucionario. Villarroel estableció una alianza paternalista con la población india para enfrentar a la oligarquía minera y terrateniente y abolir la servidumbre indígena, pero el proceso fue brutalmente abortado.⁹ Desde esa experiencia, Reinaga 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 Nacionalista Revolucionario (MNR).

En 1952 se aleja del MNR y comienza su militancia en organizaciones indígenas y obreras.

En 1953 publica *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio*, en el que propone un programa de revolución agraria, no de reforma. Finalmente, luego de casi 30 años de empeños intelectuales y frustraciones políticas, Reinaga comprueba la imposibilidad de su proyecto personal de desindianizarse y elige reindianizarse. El resentimiento social que genera en Reinaga su frustrante experiencia personal y política se traduce en un virulento discurso y en un programa radical.

En 1955 concursó para dictar cátedra en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, pero no obstante sus altos méritos, fue rechazado por el grupo oligárquico que ostentaba el poder en la institución. En 1956 publica *Franz Tamayo y la revolución boliviana*, en el que cuestiona la subordinación de la intelectualidad nacionalista a la cultura occidental, su eurocentrismo y su perspectiva anti-india. En octubre de 1957 asiste al Cuarto Congreso de la Federación Sindical Mundial en Leipzig, República Democrática Alemana (RDA). Ahí es invitado a visitar la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), lo que le permite conocer las condiciones de vida del pueblo ruso, que provoca su decepción frente a la experiencia socialista. Su último texto escrito

⁸ Indio amestizado más que un mestizo.

⁹ En un episodio trágico en el que un turba india azuzada por los comunistas colgó de un farol de la Plaza Murillo al presidente, luego de un confuso incidente de represión del que se acusó al gobierno, hecho que ocurre en el momento en que se desarrollaba en la capital el Congreso Indigenal auspiciado por el presidente. Los representantes indios que estaban hospedados en la casa presidencial fueron asesinados junto con el presidente. Reinaga culpa de este desenlace a la traición del MNR. Fausto Reinaga, *Víctor Paz Estensoro*, La Paz, Cec, 1949.

bajo el ideario marxista fue *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*, de 1960. Reinaga se reconoce entre 1940 y 1960 como marxista heredero de la tradición blanco-mestiza, como un europeizado que como tal buscaba la integración del indio por el cholaje blanco-mestizo, ahora Reniega de esa herencia y de lo planteado por él mismo en esa etapa, ya no busca la Revolución Nacional o la Revolución Comunista, sino la Revolución India.

El 15 de noviembre de 1962 se fundó en Tiwanacu el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), que en 1966 se convierte en el Partido Indio de Bolivia (PIB). Reinaga trabaja en la organización del partido, escribe programas, manifiestos y organiza foros. En 1968 es nombrado jefe del mismo.¹⁰ En 1970 publica *La Revolución india* y *El programa del partido indio de Bolivia*, y la *Tesis india* de 1971 que sistematizan sus ideas indianistas.

Sus condiciones de subsistencia siempre fueron precarias porque siendo cholo fue obstaculizado por carecer del capital étnico necesario para ser reconocido como igual en el medio político e intelectual dominante oligárquico y racista. Fue un intelectual marginado y marginal frente al mundo intelectual de izquierda, aunque no fue ignorado por sus adversarios, quienes debatieron acremente con él. Las dificultades materiales para la publicación de sus libros fueron constantes, por ello tuvo que autopublicarse y se sostuvo de la venta de sus libros, que no circularon y no circulan en la actualidad en los circuitos de la cultura dominante, sino por circuitos alternativos.

EL INDIANISMO DE REINAGA

El indianismo, término asumido por Fausto Reinaga para su doctrina, es el discurso y el proyecto político indio de transformación de las condiciones de opresión y explotación vigente sobre la mayoría india del país por parte de las élites blancas y mestizas. Afirma el papel protagónico de los indios en la historia boliviana y su capacidad para luchar por sus propias reivindicaciones y bajo su propio programa, liderazgos y organizaciones. Cuestiona los mecanismos racistas que perpetúan la exclusión de la población india y legitiman por esa vía su explotación sistemática. Reivindica el término indio como autodenominación de la población originaria para revertir así la

¹⁰ Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia), 1970, pp. 106-107. Otros textos publicados en esta época son: *El indio y el cholaje boliviano: proceso a Fernando Diez de Medina*, La Paz, Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia), 1964; *La "inteligencia" del cholaje boliviano*, La Paz, Renacimiento, 1967; *El indio y los escritores de América*, La Paz, Partido Indio de Bolivia, 1969.

connotación estigmatizante del término dado por los opresores, en sustitución del término *campesino* impuesto por la dirigencia mestiza del Movimiento Nacionalista Revolucionario a partir de la Reforma Agraria de 1953, que niega su identidad india.

El indio es una raza, un pueblo, una Nación, y como tal es indio, es oprimido por otra raza, otro pueblo, otra Nación; el indio es oprimido, explotado y esclavizado por el mestizo, por el cholo, por el gringo [...] Nos dicen, pues, que somos raza inferior, pueblo vencido, Nación de esclavos. Indio, para el “blanco”, es el “pongo”, la “mitani”, en fin, la bestia [...] Este hato de esclavos, esta muchedumbre de ilotas, este rebaño de “pongos” bestias, estos cuatro millones de indios *son hombres* y tienen derecho a la *LIBERTAD*. Son hombres y tienen derecho a todos los atributos del ser humano.

La palabra “campesino” es un disfraz blanco. Al llamarnos “campesino” nos disfrazan. Así como nos han puesto zapatos, cuello y corbata, así quieren ponernos, o hacernos creer que nos han puesto otra cara, otro cuero, otra alma; en suma, en vez de nuestra persona se proponen, quieren ponernos otra persona. Lo cual es un crimen. El indio fue indio, es indio y tiene que liberarse *INDIO*.¹¹

Rechaza el uso de la categoría de clases sociales en las condiciones de Bolivia porque no sirve para explicar la realidad. Las clases sociales de Occidente, burguesía, proletariado, campesinado, en Bolivia sólo son una superestructura grosera y ridícula.

Las masas que trabajan en los socavones de las minas, en las fábricas, son indios de carne y alma [...] el comunitario o ex siervo de latifundio [...] no es un “campesino” [...] el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social [...] El problema del indio no es el problema “campesino”. El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social [...] El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la *justicia racial*, por la libertad de su raza [...] El problema del indio no es asunto de asimilación o de integración a la sociedad “blanca civilizada”, el problema del indio es de *LIBERACIÓN*.¹²

Propone a los indios la tarea de constituirse como un actor político autónomo respecto de las ideologías, intereses y partidos políticos formulados en la década de 1960-1970 por mestizos, de centro e izquierda, en particular

¹¹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”, segunda edición, 2001. p. 143.

¹² *Ibid.*, pp. 54-55.

frente al nacionalismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y frente al marxismo de los partidos de izquierda: el pro-soviético Partido Comunista Boliviano (PCB) y el trotskista Partido Obrero Revolucionario (POR), que utilizaron a los indios como base social subordinada a sus proyectos nacionalista o clasista (obrerista), sin considerar sus intereses específicos y su condición de indios, pues ambos pretenden desindianizarlos porque los consideran el factor de atraso del país.

Su indianismo se define también contra el indigenismo, la ideología elaborada por mestizos expresada como programa político, política gubernamental, y/o corriente artística en la literatura y artes plásticas en los países con significativa población indígena, a partir de la década de 1920, que pretendió representar los intereses de los indígenas para integrarlos de manera subordinada a la hegemonía mestiza, asimilarlos culturalmente a la nación mestiza y adscribirlos políticamente al proyecto mestizo de construcción del Estado-nación antioligárquico, en fin, para volverlos mestizos. Bajo tales argumentos Reinaga rechaza el término indígena como forma de denominación de los indios, por considerar que con éste los indigenistas crean una identidad artificial, un sujeto inexistente, los indígenas y en su lugar reivindica el término indio.

Un punto central de su discurso es la crítica y distanciamiento del marxismo, aunque Reinaga se formó en él, el indianismo se postula como antimarxista y este posicionamiento será asumido en general por sus seguidores. Porque los marxistas son parte de las élites blanco-mestizas y perpetúan en su práctica organizativa la subordinación de los indios, su servidumbre política, que Reinaga denuncia como pongueaje¹³ político. Esa ruptura le permite afirmar la autonomía ideológica y política india, la condición protagónica del indio en la lucha por su liberación y un proyecto político de organización social alternativa distinto del que los marxistas enarbolan.

Para formular el indianismo, Reinaga retoma las experiencias de lucha y los proyectos políticos enarbolados por los indios en distintos momentos del conflicto social y étnico en Bolivia desde la etapa colonial, la memoria larga¹⁴ de sus luchas, haciendo una lectura de la historia de Bolivia desde la perspectiva india. Este ejercicio de sistematización es hecho a partir de su acervo intelectual y político marxista asimilado como base teórica, y luego criticado y superado como pensamiento indianista.

¹³ El pongo era el indio siervo.

¹⁴ Que se refiere a la historia previa a la Revolución de 1952; la nueva etapa constituye la *memoria corta*, está marcada por la reforma agraria de 1953, que intenta convertir a comuneros aymaras y quechuas en pequeños propietarios individuales y desindianizarlos. De acuerdo con la formulación de Silvia Rivera Cusicanqui, "Oprimidos pero no vencidos", *Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, cuarta edición, La Paz, Aruwiyiri- Editorial del Taller de Historia Oral Andino (THOA), 2003, pp. 179-184.

Reinaga se nutre teóricamente del marxismo indoamericano de Mariátegui, del que recupera su diagnóstico sobre la impotencia de los mestizos de clase media para asumir la conducción de una revolución democrático burguesa que enfrente a la oligarquía y construya una nación que incluya a los indios, así como la afirmación de la condición protagónica de los indios para construir la nación peruana, 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.¹⁵

Otra fuente que enriqueció su propuesta fueron los historiadores indigenistas peruanos como Luis E. Valcárcel, que en la década de 1920 propusieron como programa la reconstrucción de la organización social inca como una forma de organización social alternativa. Otra fuente de su pensamiento son los ideólogos de la negritud como Frantz Fanon y de la descolonización como Gandhi. A partir de 1969 establece comunicación con los indianistas peruanos Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. Este diálogo le permitirá asumir una perspectiva panandina y formular un proyecto de alcance regional.¹⁶

Los ejes de su discurso indianista son la existencia de dos Bolivias irreconciliables, la mestiza europeizada y la kolla-autóctona o india, la de los opresores y la de los oprimidos, enfrentadas de manera permanente; el parasitismo de las élites criollas y de los mestizos subordinados a ellas, incapaces de desarrollar el capitalismo y de construir un Estado y una nación soberanos frente al dominio extranjero, que incluya a los indios. Reivindica, en cambio, la potencialidad y el derecho de los indios para construir su propia nación, el Kollasuyo. Postula que la sociedad alternativa se funda en la posibilidad de recuperar, actualizado, el sistema de organización social que los gobernantes inkas alcanzaron antes de la llegada de los conquistadores españoles: la reconstitución del Tawantinsuyo, una forma de socialismo propio, más adecuado a las condiciones locales de la mayoría indígena y a la persistencia de las formas de producción comunitaria, que el proyecto socialista formulado por la vertiente occidental marxista, que fue asumido acriticamente por los marxistas criollos de los países andinos.

El tema de las dos Bolivias, Reinaga lo retoma del peruano Guillermo Carnero Hoke, quien planteó la existencia de los dos Perú,¹⁷ el Perú urbano, criollo y mestizo de la costa, y el Perú de las comunidades indígenas de la

¹⁵ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, vol. 2 de las *Obras completas* de José Carlos Mariátegui, Lima, Amauta, 1976.

¹⁶ Archivo de la correspondencia entre Fausto Reinaga y Guillermo Carnero Hoke (1969-1979), La Paz, Bolivia, en resguardo de Doña Hilda Reinaga.

¹⁷ Guillermo Carnero Hoke, *Nueva teoría para la insurgencia*, Lima, Amerindia, 1968.

sierra. Pero Reinaga le da una mayor densidad y diferente solución a esa división, pues ambas Bolivias no están separadas sino en interacción constante en el mismo espacio. La solución no es la integración entre ambas como propone Carnero para el Perú, sino el reemplazo de la Bolivia chola por la india; Reinaga no reclama el respeto a la autodeterminación como mecanismo de inclusión de la nación india en la mestiza, sino el reemplazo de la Bolivia chola por la india. Cuestionando la lectura comunista de la cuestión nacional en Bolivia calcada de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.¹⁸

Abandona la categoría de análisis marxista de lucha de clases y la reemplaza por la lucha de razas, afirma que en Bolivia, antes y primero que la lucha de clases está la lucha de razas, pero rechaza la acusación de racismo indio que hacen los mestizos a sus planteamientos, en todo caso el racismo blanco hacia el indio y el posible racismo del indio hacia el blanco no son equivalentes:

[...] mientras que los blancos imponen la esclavitud, el indio lucha por la libertad. Su revolución es libertaria, no esclavista. Los indios no buscan la muerte del cholaje, lo que quieren es que los cholos entiendan la razón de la libertad del indio. El indio está por encima de los terribles prejuicios de la discriminación, de la segregación que el cholaje blanco practica con el autóctono [...] Los indios queremos que el hombre no oprima ni esclavice al hombre por causa del color de su piel. Queremos que el hombre arranque y fundamente su valor, no en el color de su pigmento, sino en el contenido de su personalidad [...] Los indios de Bolivia no somos racistas.

La solución al problema nacional propuesta por Reinaga no es la eliminación de los blanco-mestizos por los indios, escenario que es reiterado en el imaginario blanco-mestizo, la solución es menos sangrienta: es la asimilación del blanco-mestizo al indio. Al liberarse el indio, libera a su nación y la de su opresor antagónico. Al liberar su nación libera a la nación mestiza del cholaje. Luego la Revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones una sola; hará de las dos Bolivias, una sola.

Reinaga plantea así el problema del poder: la posibilidad del autogobierno de los indios, de construir un Estado propio, en el que el resto de la población no india quede incluida, la reconstitución del Qollasuyu.

Su programa es radical, pero no descansa fundamentalmente en la lucha armada, la que considera sería en el corto plazo un genocidio sobre la población

¹⁸ Fausto Reinaga, *La revolución india*, op. cit, p. 169.

india, por ello no convoca o promueve un levantamiento o insurrección india. Por el contrario, proyecta en el corto plazo la posibilidad de establecer un pacto con militares que alcancen la presidencia del país y que asuman el compromiso de cumplir las demandas indias. Esta idea está probablemente fundada en la experiencia del gobierno de Gualberto Villarroel y en la constatación de la debilidad de las organizaciones indígenas para alcanzar en las condiciones presentes la autonomía política que Reinaga propugna. Por ello, en su tercera etapa intelectual, la reinaguista o amautista, a partir de 1977, Reinaga se acerca a los presidentes golpistas progresistas como Ovando y Torres para que asuman su programa indio y también lo hace con el derechista García Meza (1980), lo que será un argumento de descalificación de Reinaga por los militantes de los partidos de izquierda, por distanciarse de las lecturas que ellos hacían de los gobiernos militares de derecha.¹⁹ Sus últimos años los vivió en la marginación política y el desencanto, al mirar cómo sus ideas eran vencidas por la tendencia dominante entre las organizaciones indias a subordinarse a los proyectos políticos mestizos neoliberales.

LOS KATARISMOS²⁰

Los orígenes del katarismo se remontan a fines de la década de 1960, cuando grupos de estudiantes aymaras en La Paz, provenientes de zonas rurales del Departamento de La Paz, formaron varias organizaciones para representar sus intereses y defenderse colectivamente de las condiciones de exclusión y la discriminación que enfrentaban y retoman las ideas indianistas de Fausto Reinaga. En 1969 crearon el Centro de Promoción y Coordinación Campesina (Mink'a) para organizar, educar y difundir sus ideas en las áreas rurales. En 1971 crearon el Centro Cultural Tupaj Katari para transmitir a través de Radio Méndez en su lengua, su cultura y sus ideas, más adelante surgieron otras radios que facilitaron la difusión del katarismo entre aymara hablantes analfabetas. El dirigente aymara Jenaro Flores es elegido secretario ejecutivo

¹⁹ Propuesta planteada en su libro. Fausto Reinaga, *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*, La Paz, Comunidad Amaútica Mundial, 1981. Otros textos de esta etapa fueron: *La era de Einstein*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1981; *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1982; *Europa prostituta asesina*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1984; *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1984; *Crimen*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1986; *El pensamiento indio*, La Paz, Ediciones Comunidad Amaútica Mundial, 1991.

²⁰ Fabiola Escárzaga, "Bolivia: la formación de los actores de la insurrección de octubre de 2003", *Estudios latinoamericanos*, Edición Especial cuarenta y cinco aniversario, México, FCPyS-UNAM, 2005. Existe una amplia literatura sobre el katarismo.

de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz, a la que se le añaden las siglas de Tupaj Katari (FDTCLP-TK).

El primero de enero de 1971, los kataristas organizaron una multitudinaria manifestación en La Paz portando retratos de Tupaj Katari. En agosto de ese año Jenaro Flores fue elegido secretario ejecutivo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), organización campesina nacional. En esta primera fase, el movimiento katarista funciona como puente entre la ciudad (los maestros, estudiantes y universitarios aymaras) y las comunidades aymaras del altiplano.

El golpe militar del general Hugo Bánzer en 1971, inaugura una gran represión contra el movimiento katarista y logra apagarlo. Dos años después, el movimiento revive; el 30 de julio de 1973 aparece el Manifiesto de Tiwanaku firmado por el Mink'a, el Centro Cultural Tupaj Katari, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos y la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia. En él se define como sujeto del katarismo a los campesinos quechua y aymara y de otras culturas autóctonas del país y se reconoce su doble identidad étnica y campesina, que ha sido víctima de un doble agravio: económicamente explotado y cultural y políticamente oprimido. Se asume como pueblo oprimido por el país blanco y denuncia la falsedad de la pretendida integración de culturas, lo que hay en realidad es una superposición y dominación de los blancos sobre los indios que ocupan el estrato más bajo de la pirámide social. El manifiesto concluye diciendo: "Somos extranjeros en nuestro propio país".²¹

Definidos los principios kataristas, en octubre de 1973 comienzan a expresarse dos tendencias ideológicas diferenciadas al interior del movimiento: la corriente indianista que postula como sujeto al indio, prioriza el aspecto étnico sobre el clasista y recibe apoyo de organizaciones indigenistas internacionales. La corriente clasista postula al campesino como el sujeto, combinan la visión de clase y la étnica, utilizan más el concepto campesino pero enfatizando su carácter cultural específico, son apoyados por los sectores progresistas de la iglesia boliviana.²² En este proceso organizativo y en el debate mismo, la izquierda tradicional marxista y criolla no tuvo participación, era ajena a los asuntos que se discutían.

La Masacre del Valle en 1974, una cruenta represión de las movilizaciones indias, con casi un centenar de muertos, provoca una gran indignación

²¹ Silvia Rivera Cusicanqui, "Oprimidos pero no vencidos", *op. cit.*, p. 154.

²² José María Caravantes García, "El katarismo en Bolivia, hoy", en Pilar García Jordán y Miquel Izard (eds.), *Conquista y resistencia en la historia de América Latina* (encuentro-debate), Barcelona, 1991, p. 418.

campesina y destruye lo que quedaba del pacto militar-campesino²³ y abona el terreno para el arraigo del katarismo en el sindicalismo campesino.

Para 1978 las dos tendencias antes surgidas se consolidan y se expresan en sendos partidos políticos: el Movimiento Indio Tupaj Katari (Mitka) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). El primero elige la estrategia de participación en las elecciones nacionales de 1978, 1979 y 1980. El MRTK afirma su posición clasista vinculándose con el sindicalismo minero. Los partidos mestizos comienzan a tratar de capitalizar la fuerza social katarista.

En una lógica opuesta a la participación electoral, en junio de 1979 se realiza el Congreso de Unidad Campesina convocado por la Central Obrera Boliviana (COB), del que surge la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB),²⁴ bajo la influencia del MRTK, que marca el inicio de un sindicalismo campesino independiente, su primera acción fue un bloqueo de caminos en noviembre y diciembre de ese año. En enero de 1980 se crea la contraparte femenina de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMC-BS).²⁵ En el Primer Congreso Extraordinario de la CSUTCB se definieron dos posiciones: el katarismo autodeterminista, que plantea como meta la autodeterminación de las naciones indias, es decir, crear estados independientes de aymaras y quechuas, ajenos a los gobiernos blancos; y la propuesta pluri-multi, que acepta al Estado vigente, aunque cuestiona su carácter excluyente y colonial, exigen el reconocimiento de la identidad cultural y reivindican el derecho a ser parte de la patria boliviana, es decir, buscan una inclusión negociada.

El sindicalismo katarista encarnado en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia constituye una compleja red capilar que articula a las comunidades indígenas de varios departamentos del país y las estructura en los distintos niveles, desde el comunal, cantonal, provincial, departamental y el nacional, dotándolas de una gran capacidad de organización y movilización, es un mecanismo de articulación nacional del que carecieron antes. Por debajo de su forma sindical impuesta con la reforma agraria de 1953, funcionan los sistemas de autoridad tradicionales

²³ Que era la vinculación orgánica a partir de 1964, entre los gobiernos militares y el sector campesino a través de la Central Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) usado para enfrentar a los trabajadores mineros.

²⁴ Que reemplaza a la oficialista Central Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB).

²⁵ Que institucionaliza la práctica ancestral de la participación de las mujeres en las luchas indias al lado de los hombres, expresada en el nombre de Bartolina Sisa, esposa de Tupak Katari y también conductora de ejércitos.

que persisten en los distintos ámbitos regionales con diversos nombres.²⁶ En los espacios con predominio del sistema de ayllus se recomponen estos sistemas de autoridad, a veces enfrentados a la estructura sindical y a veces en armonía y dividiendo con ellos atribuciones. Complementan lo anterior otras estructuras integradas a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia que incluyen a sectores no comprendidos en la lógica comunitaria como la Confederación de Trabajadores Colonizadores de Bolivia (CTCB), que agrupa a campesinos indígenas colonos, que son campesinos aymaras y quechuas de tierras altas que migran a trabajar las tierras bajas, entre los que destacan los cocaleros con sus respectivas organizaciones. Hay también organizaciones de zafreros y cosechadores de algodón, de carácter más proletariado, en Santa Cruz y de castañeros al Norte del país.²⁷ La acción katarista amplía así sus espacios y capacidad política y afirmando un sentido propio de lo político que combina la lógica comunal con la sindical.

La creación de un movimiento indígena internacional, inspirado en parte por el discurso indianista de Reinaga,²⁸ y las políticas indigenistas sobre todo internacionales, los recursos financieros que ambos tipos de instituciones inyectan a la población y organizaciones indígenas, y las expectativas que generan en términos de satisfacción de sus aspiraciones por la nueva legislación internacional favorable a sus demandas, ejercieron una gran influencia sobre los katarismos bolivianos, en el sentido de limar las demandas radicales del indianismo.²⁹

En la década de 1990 se desarrolló una vertiente katarista neoliberal dirigida por el intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas, quien asumió la vicepresidencia de Bolivia con Gonzalo Sánchez de Lozada del MNR, entre 1993 y 1997 y convirtió al katarismo en un discurso y proyecto multicultural de reconocimiento de la diversidad indígena sin grandes efectos positivos respecto de las reivindicaciones económicas y políticas de la población india mayoritaria. Este katarismo pluri-multi o amarillo, complementó con

²⁶ Jilakatas, Mallkus, Mandones, Jilancos, Segunda Mayor, Kuracas, etcétera.

²⁷ Félix Patzi Paco, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas. Segunda edición ampliada 1983-2007*, La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2007.

²⁸ Que recupera el antimarxismo de su planteamiento aunque no su radicalidad.

²⁹ En esta línea se desarrollan los “Encuentros de Barbados I y II” (1971 y 1974 respectivamente), se crea el Consejo Indio de Sud América en 1980, y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) promulga el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989. Véase Fabiola Escárzaga, “Agotamiento del ciclo multicultural en México y en América Latina”, en Diana Margarita Favela Gavia (coord.), *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIIH), 2008.

medidas centradas en el ámbito cultural las reformas neoliberales en curso que afectaban las formas de producción y acción política de carácter comunitario de la población india, para evitar la oposición indígena a tales medidas e imponer pautas no radicales en sus accionar político.

El katarismo ha sido un espectro amplio de discursos y proyectos indios que han disputado entre sí la hegemonía política sobre los sectores indígenas desde la década de 1980.

EL KATARISMO REVOLUCIONARIO DE FELIPE QUISPE

Felipe Quispe Huanta³⁰ nació en Ajllata en 1942, comunidad aymara a la orilla del Lago Titicaca, en el Departamento de La Paz, hijo de campesinos, se reivindica como descendiente de Diego Quispe Tito, coronel del ejército de Tupaj Katari. Su comunidad fue cautiva de un latifundio por mecanismos de explotación servil durante varias generaciones. La escuela primaria y el servicio militar que hizo en el oriente boliviano fueron los vehículos de su castellanización e incorporación forzada al mundo blanco-mestizo. Volvió a su comunidad a trabajar la tierra en 1963 y participó en el movimiento sindical. En 1971, en el Sexto Congreso de la CNTCB en Potosí, conoce a Fausto Reinaga y a los dirigentes aymaras Raimundo Tambo, Constantino Lima y Jenaro Flores Santos. Luego del golpe de Bánzer en 1971, es perseguido por comunista y huye a Santa Cruz, donde vive cinco años trabajando como peón en el corte de caña, arroz y algodón.

En 1975 se incorpora al grupo que formará más tarde el Mitka, invitado por Jaime Apaza, que propone la lucha armada, y tienen contacto con el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En 1977 hace con Jaime Apaza trabajo político indianista en las comunidades aymaras del Departamento de La Paz, desde Radio San Gabriel; ese año participa en la redacción del Manifiesto del Mitka con Jaime Apaza y otros indígenas. En 1978 trabaja como secretario de Luciano Tapia, dirigente del Mitka, que era favorable a la lucha armada. En 1980 el golpe de García Meza lo obliga a salir de Bolivia y con el apoyo de su organización viaja a Perú, México, Guatemala, El Salvador, y a Cuba, donde recibe instrucción militar durante un año.

Quispe volvió a Bolivia en 1983 y en 1984 fue elegido dirigente de la FDTCLP-TK, desde entonces se propone la preparación para la lucha armada.

³⁰ Los datos biográficos han sido tomados de Felipe Quispe, *El indio en escena*, La Paz, Pachakuti, 1999.

En 1986, con varios dirigentes aymaras, funda el movimiento Ayllus Rojos, como brazo político de las organizaciones campesinas de base aymara y quechua se proponen construir un katarismo revolucionario. “Descubrí que el movimiento indígena no puede hacerse al margen de la organización sindical, es la organización la que da base social al movimiento”.³¹

El katarismo revolucionario de Felipe Quispe es una reacción desde la izquierda en contra de la hegemonía neoliberal en el katarismo. Recuperando el tronco indianista de Reinaga, el comunero aymara dialoga con el marxismo de un grupo de jóvenes mestizos, con los que establece una alianza en 1986 para organizar juntos la lucha armada. De esta unión nace en 1989 el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), que inicia acciones de entrenamiento armado a fines de 1991, pero es rápidamente desarticulado luego de la captura de 18 de sus integrantes, entre marzo y agosto de 1992, procesados por alzamiento armado, entre ellos el propio Felipe Quispe y el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera.

Su discurso sintetiza una larga trayectoria política como dirigente comunal de base desde la década de 1960, que le permite recuperar la memoria larga de lucha práctica y adquiere el conocimiento desde adentro y debajo de lo comunitario boliviano. Su acercamiento al marxismo lo llevó a la conclusión de que la estrategia aplicada por los guerrilleros mestizos y el discurso marxista que enarbolaban no tenían capacidad para incidir sobre la población india comunaria y que había que convocarla a luchar en sus propios términos, desde su condición de sujeto colectivo y en función de sus objetivos particulares. Se propone así elaborar una síntesis entre ambas perspectivas, la india y la marxista, no exenta de contradicciones en su discurso y de conflictos en la alianza práctica.

TUPAK KATARI VIVE Y VUELVE... CARAJO

El tupakatarismo revolucionario de Quispe queda sistematizado en su libro *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, publicado en 1988.³² En él reivindica,

³¹ Entrevista a Felipe Quispe, por Felipe Guamal.

³² La primera parte del libro contiene el texto “Guerra revolucionaria de Ayllus 1871-1873”, publicado por Quispe en 1986, es la reseña del levantamiento de la Nación Aymara del siglo XVIII, encabezado por Tupaj Katari y su esposa Bartolina Sisa. La segunda contiene cuatro propuestas políticas que la ORAT presentó en distintos congresos sindicales entre 1986 y 1988. La tercera contiene los principios fundamentales de la filosofía Aymara y de la religión cósmica. La cuarta contiene dos textos de preparación sindical. El conjunto de estos textos eran menos extensos que *La revolución india* de Reinaga y de una más fácil lectura, orientados a una formación militante.

como a los kataristas, la figura de Tupak Katari, pero en particular se propone recuperar su pensamiento político y su estrategia de guerra anticolonial basada en las comunidades y en su organización colectivista, que denomina la “Guerra revolucionaria de ayllus”, para aplicarla en el presente “como fuente de inspiración de una lucha armada moderna de campesinos, mineros y fabriles”. Igual que Reinaga, valora el potencial de las comunidades como base de organización social alternativa, el “socialismo comunitario de ayllus”, para restablecer el Estado Qullasuyano y no el Estado nacional mestizo.

Como Reinaga, Quispe idealiza la forma de organización social previa a la llegada de los españoles, una forma de organización social superior a la que éstos trajeron, que denomina *sistema comunista de ayllus*, donde el hombre y la mujer eran felices porque no había hambre y miseria. Llegaron a un grado de civilización muy avanzado donde cada comunario producía de acuerdo con sus necesidades familiares y su capacidad productiva.

Reinaga vitupera a los invasores españoles por su inferior capacidad de organización productiva y social, respecto a la de los gobernantes incas, y por su parasitismo. Dice sobre ellos:

España mandó frutas podridas: militares, curas aventureros analfabetas y criminales que apenas pisaron nuestra pachamama se convirtieron en caballeros, en wiraxuchas [...] Por ello llamamos a los europeos y blancos *q'aras*, que significa pelado, sin ropa, los invasores llegaron a nuestras tierras sin nada, sin ninguna riqueza, ni propiedad y se enriquecieron.

Corrige a Reinaga y subraya que Tupaj Katari no era cacique y noble como lo fueron Tupaj Amaru y Tomás Katari y no libró una lucha judicial contra las leyes invasoras. Por el contrario, Julián Apasa era comunero e hijo de comuneros, hablaba aymara y quechua, fue sacristán y esclavo de un cura, con él aprendió a leer y escribir el español, y pudo aprender y comparar las dos religiones y los dos sistemas, y renunció a los beneficios que su situación personal le ofrecía. Era pues un aymara como otro cualquiera y su ejemplo es válido para todos los aymara y debe ser imitado.

Quispe recupera el programa de lucha formulado por Katari en 1781, mismo que se propuso abolir la explotación del indio por los conquistadores en las haciendas, los obrajes, las minas españolas y sobre sus ruinas reconstruir la sociedad comunitaria colectivista de ayllus, donde no haya opresores ni oprimidos, ni verdugos, ni esclavos, donde todos vivan en iguales condiciones de vida. Lo que pasaba por liquidar la cultura europea, uno de los instrumentos de alienación y opresión foránea, y reivindicar las lenguas originarias.

El propósito central de Quispe es aprender la estrategia y tácticas militares empleadas por las fuerzas kataristas, que se sustentaron en el conocimiento y

dominio del territorio por la población india, y sobre todo en la participación de los ayllus, las comunidades aymaras en pleno que aportan los hombres, mujeres y niños combatientes y sus propios recursos para su manutención durante la lucha. Afirma que Katari preparó la insurrección con un paciente trabajo político-ideológico a partir de muchos viajes y conexiones con las principales autoridades comunales de la región, disfrazado como comerciante para no despertar sospecha de los hacendados españoles.

Reseña las acciones y tácticas militares aplicadas, la más memorable fue el cerco a la ciudad de La Paz o Chukiyawu, bajo el mando de Bartolina Sisa durante 109 días. Sus 20 mil habitantes, la mayoría españoles, fueron sitiados por 40 mil combatientes aymaras, hombres y mujeres, armados de palos, q'urawas (hondas), piedras, sables y fusiles recuperados a los españoles. Su estrategia fue:

[...] no meter ningún producto agropecuario hasta que mueran de inanición los españoles. Se vieron obligados a comer cueros, petacas, suelas de sus zapatos, hierbas, y no perdonaron ni a sus perros, gatos, burros, caballos, mulas, ratones, enloquecidos por el hambre han llegado a desollar a sus propias wawas³³ para ser comidas en asado y así han sobrevivido durante el Sitio Indio.³⁴

Para Quispe, la guerra dirigida por Tupak Katari en 1781 es fuente de inspiración de un pensamiento de la violencia comunaria desde nuestras comunidades hacia las ciudades y que, a diferencia de las propuestas de los partidos de izquierda, esta lucha armada no es importada, no es foránea, sale de la mente luminosa de nuestros grandes amautas estrategias militares. Por ello propone rescatar su programa de lucha para prepararse y organizarse para una Guerra Revolucionaria de todo el pueblo, del campo a las ciudades y de las ciudades hacia el campo. Para lograr la toma del poder político propio, construir el Socialismo Horizontal Colectivista de Ayllus y volver al Qullasuyu original.³⁵

Como Reinaga, no acepta el cargo de racista que le hacen sus adversarios, por ello plantea que, al tomar los indios el poder político con la fuerza de las armas, a los opresores:

[...] les tocará obedecer nuestras leyes naturales, que vamos a dictar. Pero a diferencia de ellos, nuestras leyes no serán para esclavizar a los blancos y mestizos europeizados, sino que pondremos la ley de igualdad de derechos para todos

³³ Bebés.

³⁴ Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, Bolivia, Pachakuti, 1988, p. 59.

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

los que viven y trabajen en nuestra patria Qullasuyu. No estamos enfermos de racismo, no proponemos la lucha de razas, nuestro planteamiento es la lucha de naciones oprimidas al lado de la lucha de clases.³⁶

Formarán parte de la lucha las “varias naciones autóctonas, con su propia historia, territorio, cultura, idioma, religión, tradiciones, leyes naturales, hábitos y costumbres comunitarios que todavía sobreviven” en las comunidades, pese a las arremetidas de la Colonia, la República y la Reforma Agraria burguesa. El objetivo de la lucha será conseguir el derecho de autodeterminación de la nación originaria, que concibe como la construcción de un Estado independiente de trabajadores Aymaras, Qhiswas y demás nacionalidades y para destruir el sistema capitalista actual y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, a la sociedad sin clases, ni razas, donde reine el colectivismo de Ayllus, como en el tiempos del Tiwanakense Aymara. La lucha es primero por la independencia nacional, por la nación india y luego por el socialismo.

Para lograrlo será necesario establecer una sólida unión entre los trabajadores del campo y la ciudad, los trabajadores de las minas y las fábricas, respetando los objetivos distintos de cada sector en igualdad de condiciones y sin tutelaje de los obreros sobre los campesinos, en una relación de confianza mutua. Propone compensar la reducción en el número del proletariado minero (a partir de las reformas neoliberales) y su aislamiento, con la fuerza política y militar de millones de trabajadores Aymaras, Qhiswas y Tupiwaranies en la lucha contra del capitalismo.³⁷

Afirma que la conciencia nacional aymara e india en general se pone de manifiesto en las últimas confrontaciones en Bolivia, donde los movimientos indios y populares asumen la defensa de los recursos naturales estratégicos que alberga el territorio boliviano, del que los descendientes de los habitantes originarios reclaman la propiedad ante las políticas entreguistas de la riqueza mineral por parte de las élites dominantes.

Asume también las reivindicaciones de otros sectores, como el emergente sector cocalero, y consciente de la necesidad de establecer alianzas sólidas con ellos, propone la defensa de la “coca sagrada”, para evitar que el imperialismo destruya su cultura ancestral.

La estrategia de lucha aymara derivada de su lectura de la rebelión de Tupak Katari no pudo aplicarse en la etapa del EGTK por la rápida desarticulación de la organización, pero fue madurando como proyecto durante los cinco

³⁶ *Ibid.*, p. 152.

³⁷ *Ibid.*, p. 273.

años de prisión de Quispe y en el balance de los errores cometidos como Ejército Guerrillero Tupak Katari.

LA MOVILIZACIÓN AYMARA Y POPULAR A PARTIR DEL 2000

En agosto de 1997, Felipe Quispe, el Mallku,³⁸ salió de la cárcel³⁹ y al año siguiente asumió la dirección de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, como solución arbitral frente a la disputa por la dirección entre dos fracciones quechuas, la de Evo Morales y la de Alejo Véliz, La gente de base que no seguía a ninguno de los dos grupos enfrentados, propuso a Quispe como candidato de unidad, quien como ex preso político gozaba de gran reconocimiento entre el sector campesino aymara del Departamento de La Paz y contaba con una gran capacidad discursiva.⁴⁰ Los dirigentes en pugna esperaban poder subordinar a Quispe a su proyecto, pero no pudieron, y éste imprimió a la organización sindical una orientación más radical y beligerante, aplicando la estrategia katarista revolucionaria elaborada por él, convirtiendo lo comunitario aymara en la base de la organización sindical, mediante bloqueos carreteros y de productos agropecuarios y el cerco a las ciudades.

La dirección de Quispe en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia representó un giro radical respecto al katarismo que había sido subordinado por la propuesta multicultural desde, y frente a la carrera electoral asumida por los dirigentes del Movimiento al Socialismo (MAS). Su objetivo final era la constitución de un Estado propio de aymaras, quechuas y pueblos indígenas del oriente, es decir, la autodeterminación de las naciones originarias confederadas. Quispe afirmó y actualizó su katarismo revolucionario, sustentado ahora en la más sólida y eficaz estructura del sindicalismo campesino como plataforma de una lucha más amplia, que se proponía incorporar a las estructuras de base comunitarias de otros departamentos además de La Paz. Desde el inicio de su gestión, Quispe desarrolló “un intenso trabajo de base a nivel nacional, para preparar a la

³⁸ Jefe aymara que gobierna una nación.

³⁹ Junto con el resto de los implicados en el proceso contra el EGTK, luego de cinco años de prisión sin recibir sentencia, lograron la libertad condicional mediante una intensa campaña legal y política desarrollada dentro y fuera de las cárceles en que se encontraban. Fabiola Escárzaga, “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México”, *op. cit.*, pp. 388-389.

⁴⁰ Félix Patzi Paco, *Insurgencia y sumisión...*, La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2007.

gente, ideologizar, reindianizar y finalmente formular un proyecto para sacudir Bolivia”, en una lucha frontal contra el sistema neoliberal.⁴¹

El 3 abril de 2000, se inicia el bloqueo de caminos y productos agropecuarios en la provincia Omasuyos, convocado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia en contra de la Ley de Aguas que apuntaba a la privatización del recurso, la medida afectaba no sólo a los campesinos, sino a los sectores populares urbanos. Otras demandas eran la modificación de la Ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA) en cuanto a los mecanismos de saneamiento de tierras y el rechazo a la política de erradicación de la hoja de coca. El gobierno respondió estableciendo el estado de sitio en la provincia y con la represión de las movilizaciones, pero los movilizadores desacatan el estado de sitio.

El 6 de abril en el cabildo de Achacachi, provincia Omasuyos, “capital del mundo aymara”, Quispe invita al presidente Bánzer a negociar “de presidente a presidente”, afirmando la existencia de “Dos Bolivias”, la de los q’aras y sus gobernantes y otra, la de “abajo” de los aymaras, quechuas y otras naciones originarias, junto a los trabajadores y los campesinos. Asumiéndose él mismo como el presidente de la “Otra Bolivia” desde la plataforma institucional de la CSUTCB y la dirección del bloqueo a la Bolivia blanco-mestiza. Este posicionamiento fue de gran impacto tanto para las élites políticas como para los propios sectores movilizadores.⁴² El discurso radical y el liderazgo indígena de Quispe eclipsó en ese momento el liderazgo moderado de Evo Morales.

Como complemento a la movilización, el grupo de Quispe decidió la creación del partido Movimiento Indio Pachakuti (MIP), en la perspectiva de participar en las elecciones de 2002. Para Patzi, las esperanzas de que el MIP fuera el vehículo para la construcción de un Estado propio de los indios se vio frustrado, porque la adopción de la forma liberal para la participación en la política electoral llevó a Quispe a actuar de la misma manera que los partidos tradicionales, consolidándose la separación entre representantes y representados. Señala que Quispe asumió actitudes caudillistas que fueron cuestionadas por sus bases. Sin dejar de reconocerle el mérito de socializar el proyecto de la reconstitución de las naciones originarias o su autodeterminación.⁴³

⁴¹ Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, La Paz, Ediciones Pachakuti, 2007, se convirtió en un instrumento eficaz en el proceso formativo de las bases sindicales.

⁴² El tema de las Dos Bolivias de Reinaga no fue retomado por Quispe en los textos del periodo anterior, lo retomará ahora en sus discursos y presentaciones públicas. En este momento la derecha emergente en el oriente planteará a su manera la misma disyuntiva en su reivindicación de la autonomía departamental, una forma encubierta de secesión del territorio boliviano.

⁴³ Félix Patzi Paco, *Insurgencia y sumisión...*, op. cit., p. 233.

La figura de Quispe se convirtió en el blanco de los ataques no sólo del gobierno y los partidos tradicionales, sino que Evo Morales y Alejo Véliz comenzaron una campaña de desprestigio en su contra, pues ahora con su propio partido aparecía como un sólido rival para las elecciones de 2002. Las movilizaciones de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia continuaron, se realizó un nuevo bloqueo en junio de 2001, que duró casi un mes, aunque con menor capacidad de convocatoria que el anterior. El mecanismo activado por Quispe desde la CSUTCB para la organización de los bloqueos, Patzi lo denomina como una tecnología social colectiva, que combina la lógica de la rotación y la obligatoriedad, que corresponde no a la tradición del sindicalismo campesino sino a la tradición comunal, que para realizar los bloqueos implementa turnos por comunidad, evitando el desgaste. Los miembros de cada comunidad están obligados a participar en ellos, porque la protesta es una acción más al servicio de la comunidad, la obligatoriedad es una forma de la disciplina comunal.⁴⁴

Pero el proyecto de Quispe de aprovechar la CSUTCB como plataforma de una lucha más amplia, fue constreñido en su potencialidad al quedar enmarcarlo en las estructuras legales existentes y en la lógica de la negociación con el gobierno, a las que finalmente estaba subordinado, tanto por la vía de la tradición sindical campesina, como después en la estructura partidaria del MIP, sometida a las reglas de la democracia representativa, poco favorables a la acción indígena. En esta tensión entre la preparación para la lucha armada a la que nunca renunció Quispe, y la necesidad de incursionar de manera eficaz en la vía electoral, asumida por sus adversarios, se desarrolló la estrategia de movilización dirigida por Quispe desde la CSUTCB y el MIP, que en los momentos de mayor intensidad de la movilización desató acciones colectivas con gran iniciativa y autonomía política de las bases indias, que desbordaron los límites de la legalidad existente, sobre todo en el altiplano paceño, despertando la movilización de otros sectores más o menos cercanos a las comunidades campesinas aymaras y ellos mismos aymaras como maestros, fabriles, estudiantes, transportistas, comerciantes de la ciudad de El Alto y otras más pequeñas, estableciendo una alianza entre ellos. Los movilizados rebasaron incluso a la dirección de Quispe, pero no lograron cuajar en estructuras duraderas de autogobierno alternativo.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

EL DESENLAZCE

La emergencia india del 2000 al 2005 no se resolvió mediante la confrontación revolucionaria abierta por la estrategia de Quispe en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, sino por la vía electoral, a partir de elecciones extraordinarias en 2005, en las que Evo Morales obtuvo la mayoría absoluta (54%). Morales resultó la salida más viable frente a la situación de ingobernabilidad generada por las movilizaciones antineoliberales y votaron por él la población indígena aymara, quechua y los indígenas del oriente y los sectores de mestizos de clase media. El bajo porcentaje de votos del MIP le hizo perder el registro y con ello la posibilidad de continuar participando políticamente, Quispe fue desplazado también de la dirección de la CSUTCB, que fue ocupada por elementos afines al presidente Morales. De manera que los espacios para la acción política de los sectores indígenas radicales, que protagonizaron las movilizaciones de la etapa anterior, fueron cancelados. Aunado a lo anterior, el gobierno desarrolló una estrategia de cooptación de las organizaciones indígenas de las distintas regiones y sectores, subordinándolas a la estructura gubernamental, clausurando el carácter autónomo alcanzado por ellas en la etapa de lucha previa.

El cuestionamiento a la política del gobierno de Morales por parte de la intelectualidad aymara radical nucleada en el indianismo-katarismo, inicio con la segunda gestión del presidente en 2010, pues en el primer periodo el escenario político fue ocupado por la derecha secesionista del oriente que boicoteó su gestión y el proceso constituyente. La amenaza de la derecha fue capitalizada por el gobierno para cerrar filas a toda crítica desde la izquierda, bajo el argumento era hacerle el juego a la derecha. Vencida la derecha por el gobierno, promulgada la Nueva Constitución e iniciada la nueva gestión, diversos sectores indígenas han iniciado el cuestionamiento de lo limitado de los alcances de las medidas aplicadas y la distancia frente a lo proyectado y demandado por la movilización antineoliberal en la etapa previa. En particular al hecho de que el gobierno de Morales se plantee como objetivo el fortalecimiento del Estado nación mestizo, que es del todo ajeno al proyecto indianista-katarista de construcción de un gobierno indio. Cuestionan también lo limitado de los procesos de nacionalización de los recursos naturales y que no se desarrollen procesos de industrialización que agreguen valor a los procesos de extracción y que por el contrario, se aplique una política extractivista en beneficio de las empresas trasnacionales y no de defensa de los recursos naturales y de reconocimiento del derecho de las poblaciones indígenas a la decisión sobre su uso.

CONCLUSIONES

Describimos el proceso de enunciación del discurso indianista de Reinaga y del katarista revolucionario de Quispe, de la influencia del primero sobre el segundo y de ambos discursos como parte de un esfuerzo más amplio de formular un proyecto político indio propio, a partir de la recuperación de la historia del sector social que encarnan y pretenden expresar y representar y que se sustenta en una lectura de la historia de Bolivia desde la perspectiva de los indios, de la cual se proponen derivar un proyecto de futuro desde un horizonte radical. Ambos ideólogos aportan cada uno en su momento la base del proceso de constitución del campesinado indígena, fundamentalmente aymara, como sujeto político autónomo, Reinaga con los fundamentos ideológicos y Quispe con la estrategia de lucha antineoliberal, siendo parte de un contexto más amplio de proyectos, figuras y estrategias organizativas, ellos representan las voces más radicales.

Expusimos también las formas en que ambos personajes se construyeron a sí mismos como indios. Sus biografías son un modelo de ser indio que ofrecen como proyecto político a la población india sometida. Apuntaremos que Quispe asume muchos de los rasgos del personaje de Reinaga y los enriquece con el de Tupak Katari, con ambos se identifica y de ambos toma parte de sus atributos para construirse como dirigente aymara.

Ambos enfrentaron grandes dificultades para sostenerse materialmente y desarrollar las tareas intelectuales y organizativas que asumieron; vivieron precariamente: Reinaga mediante la publicación de sus libros, y Quispe de la producción agrícola de su parcela en su comunidad, el soporte material que le dio ser secretario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y el subsidio estatal al MIP, alivianó la carga en su momento, pero también impuso compromisos y lógicas que terminaron por contraponerse a sus objetivos a largo plazo; en fin, el sostenimiento de la lucha siempre es difícil para quienes eligen actuar en contra del sistema.

Su praxis política no estuvo exenta de contradicciones, resultado de los condicionamientos materiales y políticos de la realidad imperante. En el caso de Reinaga, la búsqueda de apoyo de gobernantes militares a sus proyectos, constituyó un atajo para la concreción de su programa, dada la debilidad del sujeto indio. En el caso de Quispe, el alejamiento de las bases cuando su figura carismática alcanza mayor relieve y decidió transitar por la vía electoral; no obstante, su condición de dirigente indígena, sujeto a la sanción de las bases, le han permitido reintegrarse a ellas. Ambos personajes fueron objeto de un ataque sistemático de sus adversarios, desde el campo dominante y desde sectores indios que recelaban de su protagonismo.

Ambos personajes enfrentaron la circunstancia de que los sectores indios mayoritarios se acogieran a alternativas menos radicales que las planteadas por ellos. Lo viable, lo posible, la fuerza de cooptación del propio sistema, es una tensión que está presente y termina por imponerse. Si bien sus propuestas radicales no han sido las que se han impuesto en forma duradera y eficiente, y podemos asumir que fueron derrotadas, ellas permanecen como fondo de un horizonte posible y futuro, que siguen ahí para ser recuperadas en los momentos de agotamiento de los modelos políticos indios más conciliadores, cuando éstos terminan traicionando las expectativas mayores de las bases que lucharon decididamente por transformar la sociedad.