

## FELIPE QUISPE Y EL RETORNO DE LA NACIÓN INDIA

*FELIPE QUISPE E O REGRESSO DA NAÇÃO ÍNDIA*

*FELIPE QUISPE AND THE RETURN OF THE INDIAN NATION*

Luis Claros Teran

E-mail: [luisclaros1981@yahoo.com](mailto:luisclaros1981@yahoo.com)

CIDES, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia

Manuel Tavares

E-mail: [manuel.tavares@outlook.com.br](mailto:manuel.tavares@outlook.com.br)

Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE)

Universidade Nove de Julho (UNINOVE) – São Paulo, Brasil

### RESÚMEN

El objetivo de este trabajo es analizar cómo se constituye un modo de comprender la realidad social e histórica de Bolivia. Hacemos esto tomando como material de análisis una delimitación textual bastante concreta: la obra *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* de Felipe Quispe<sup>1</sup>. Nuestra intención no es evaluar la veracidad o rigurosidad de las descripciones históricas que se encuentran en dicha obra, tampoco es proponer una interpretación de la insurgencia de Tupak Katari, ni siquiera comparar la propuesta de Quispe con otras interpretaciones históricas. Aquí nos centramos, de manera exclusiva, en leer con detenimiento el modo en que en dicho trabajo se produce una representación de la insurgencia de 1781, y a partir de ahí en mostrar cómo, en dicha representación, se articula una interpretación de la realidad boliviana y su devenir. En cierta forma, nuestra lectura busca revelar la estructura de sentido que fundamenta la coherencia global del texto de Quispe. Consideramos que al hacer esto podemos dar cuenta de la operación ideológica y el funcionamiento que caracterizan el modo de comprensión propia de la escritura de Quispe. Los pasos de nuestro análisis pueden ser resumidos de la siguiente forma: mostrar cómo se configura el antagonismo fundamental que atraviesa el conjunto de la narrativa, analizar el telos que da lugar a las distintas caracterizaciones que se producen sobre sujetos, acontecimientos, etc., y detectar algunas de las fallas o contradicciones inherentes a la estructura narrativa. En síntesis, queremos ver el modo de funcionamiento de la estructuración narrativa del trabajo de Quispe.

**PALABRAS-CLAVE:** Felipe Quispe. Katarismo. Indianismo boliviano.

### RESUMO

*O objetivo deste trabalho é analisar como se constitui um dos modos de compreender a realidade social e histórica da Bolívia. Tomamos como material de análise uma delimitação textual bastante concreta: a obra de Tupak Katari vive e volta ... porra Felipe Quispe. Nossa intenção não é avaliar a veracidade ou rigor das descrições históricas encontradas neste trabalho, nem propor uma interpretação da insurgência Tupak Katari, nem comparar a proposta de Quispe com outras interpretações históricas. Aqui nos concentramos, exclusivamente, em ler atentamente a maneira pela qual esse trabalho produz uma representação da insurgência de 1781 e, a partir daí, mostrar como, nessa representação, uma interpretação da realidade boliviana é articulada e está se construindo. De certo modo, nossa leitura procura revelar a estrutura de significado subjacente à coerência global do texto de Quispe. Acreditamos que, ao fazer isso, podemos explicar a operação ideológica e o funcionamento que caracterizam o modo de compreensão de Quispe. Os passos da nossa análise podem ser resumidos da seguinte forma: mostrar como o antagonismo fundamental que atravessa toda a narrativa é configurado, analisar o telos que dá origem às diferentes caracterizações que ocorrem em*

<sup>1</sup> Todas la citas de este texto corresponden a Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Pachakuti, 2007.



*assuntos, eventos, etc., e detectar algumas das falhas ou contradições inerentes à estrutura narrativa. Em suma, queremos ver como funciona a estruturação narrativa do trabalho de Quispe.*

**PALAVRAS-CHAVE:** Felipe Quispe. Katarismo. Indianismo Bolívia.

#### ABSTRACT

*The objective of this text is to analyze how a way of understanding the social and historical reality of Bolivia is constituted. We do this by taking as a material of analysis a very specific textual delimitation: the work Tupak Katari live and come back ... fuck Felipe Quispe. Our intention is not to evaluate the veracity or rigor of the historical descriptions found in this work, nor is it to propose an interpretation of the Tupak Katari insurgency, nor even to compare Quispe's proposal with other historical interpretations. Here we focus, exclusively, on reading carefully the way in which this work produces a representation of the insurgency of 1781, and from there on to show how, in that representation, an interpretation of the Bolivian reality is articulated and its becoming. In a way, our reading seeks to reveal the structure of meaning that underlies the global coherence of Quispe's text. We believe that by doing this we can account for the ideological operation and functioning that characterize Quispe's own mode of understanding. The steps of our analysis can be summarized as follows: show how the fundamental antagonism that goes through the whole of the narrative is configured, analyze the telos that gives rise to the different characterizations that occur on subjects, events, etc., and detect some of the faults or contradictions inherent in the narrative structure. In short, we want to see how the narrative structuring of Quispe's work.*

**KEYWORDS:** Felipe Quispe. Katarism. Indianism in Bolivia.

## 1. Introdução

Nos parece importante analisar el texto de Felipe Quispe tanto por la relevancia que adquirió en la formación de militantes e intelectuales indianistas a partir de la década de 1990, cómo por la importancia histórica del accionar político de su autor. Dentro lo que se considera el indianismo en Bolivia resaltan dos figuras: Fausto Reinaga, autor de *La revolución india* publicada en 1970, y Felipe Quispe, quien llegó a ser secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) entre 1998 y 2003. Quispe nació en una comunidad aymara en la provincia Omasuyos en 1942, fue parte de la formación, a fines de la década de 1970, del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), y a mediados de la década de 1980 del movimiento Ayllus Rojos, movimiento a partir del cual se articularía el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), del cual formó parte Álvaro García Linera, actual vicepresidente de Bolivia. Quispe se formó en el sindicalismo katarista y en las ideas indianistas de Reinaga, intentando traducirlas en una estrategia radical de la lucha india, en un katarismo revolucionario. En 1992, el EGTK fue desarticulado y sus miembros encarcelados, entre ellos Quispe. Fueron liberados cinco años después. Quispe retorno la actividad política y en 1998 fue elegido secretario ejecutivo de la CSUTCB, organización que tuvo un rol histórico en el proceso insurgente del año 2000. El 2001 fundó el Movimiento



Indio Pachakuti (MIP) que participó como partido político en las elecciones nacionales, teniendo a Quispe como candidato a presidente. El MIP obtuvo una votación del 6 % accediendo a seis diputaciones, una de ellas asumida por Quispe. Después de abandonar el legislativo Quispe se retiró de la actividad política pública pero mantiene una importante influencia en la formación de nuevos militantes e intelectuales indianistas.

La obra que aquí tomamos como materia de análisis fue publicada por primera vez en 1988, es decir, mientras Quispe era parte de los Ayllus Rojos y el EGTK. Fue publicada por la editorial del EGTK denominada Ofensiva Roja. Posteriormente contó con varias reediciones. Dicha obra tiene como objetivo proponer una descripción de la insurgencia indígena anticolonial de 1781, cuya principal figura es Tupaj Katari. La descripción que se propone está planteada desde una perspectiva indianista y tiene la intención explícita de diferenciarse de anteriores interpretaciones. Procura mostrar la continuidad de la situación ante la cual Katari se habría rebelado y, por tanto, servir como instrumento para la articulación de nuevas rebeliones anticoloniales. En cierta forma, la descripción de la insurgencia de Katari funciona como una entrada para proponer una caracterización indianista de la realidad boliviana, de su pasado y su presente, ello con el fin de articular un proyecto, un horizonte futuro. Este texto es un excelente ejemplo del modo de constitución de sentidos propio del indianismo en Bolivia. Por ello nos parece importante analizarlo, ver sus fundamentos y sus modos de constitución, para de esta forma, en una especie de gesto estructuralista, revelar su matriz básica y fundamental, matriz a partir de la cual se levantan los distintos niveles de configuración de sentido que le dan una forma y contenido específicos a lo que podría llamarse una narrativa indianista<sup>2</sup>.

## 2. El antagonismo fundamental: indios versus españoles

Para comprender como se articula la comprensión narrativa del indianismo de Quispe, debemos comenzar analizando cual es el conflicto, cuál la tensión primaria que suscita una

<sup>2</sup> Son pocos los trabajos que se han realizado un análisis textual de las obras de Felipe Quispe. La mayoría de los estudios se han concentrado en su accionar político, en su militancia. Uno de los pocos análisis metódicos que conocemos es la tesis de licenciatura de la Carrera de Sociología de la UMSA de Norma Ríos, cuyo título es: *Análisis de los sentidos y disputas ideológicas en la construcción narrativa de la figura de Tupaj Katari*. En dicho trabajo, a partir de la idea de tramado e implicación ideológica de Hayden White, articulado con un análisis actancial de corte greimasiano, se estudian y comparan distintas formas de representar al personaje de Katari.



posterior transformación y desenlace. Planteamos que, en el caso de narrativas que procuran brindar una visión histórica de la realidad político-social, la tensión primaria suele asumir la forma de un antagonismo. En narrativas como la que aquí analizamos, el devenir de la historia tiende a presentarse como la búsqueda constante de la redención, como el ascenso del bien sobre el mal. La historia se articula como una especie de narrativa de la esperanza. Lo que las distintas narrativas disputan son las formas concretas de la redención, siendo dichas formas las articulan y ordenan el conjunto de cada una de las narrativas.

En el texto de Quispe aparece un ciclo narrativo que comienza con una situación idílica pre-colonial, continúa con una caída representada por la conquista, posteriormente la lucha por la salvación y, finalmente, proyectado en el futuro, un ascenso definitivo a una situación óptima, a un estado ideal. Sin embargo, este esquema que se repite con características muy similares en otros tipos de narrativas<sup>3</sup>, tiene una teleología distinta que hace que las distintas fases del ciclo narrativo adquieran diferentes connotaciones. En la narrativa de Quispe estamos lejos de un ideal de progreso encarnado en la técnica y ciencia europea<sup>4</sup>; otras certezas sirven de fundamento a su comprensión histórica.

En la narrativa de Quispe el antagonismo básico es el existente entre indígenas y españoles. Si bien esta oposición puede entenderse como una caracterización eventual de la oposición más básica y fundamental entre explotadores y explotados, el carácter indígena y español de cada uno de los polos del antagonismo es esencial, y de hecho, el carácter de explotados y explotadores constituye un predicado de estas identidades radicalmente opuestas entre sí. Esta no es una narrativa de la redención humana contra la explotación en general, sino es un relato animado por una diferencia radical entre indígenas y europeos: el clivaje articulador es pensado en términos de la oposición entre indios y *q'aras*<sup>5</sup>. No estamos ante un encuentro traumático de distintas fases de un único desarrollo humano, sino estamos ante una lucha entre civilizaciones. Sin embargo, pese a esta diferenciación que tiende a romper la idea

<sup>3</sup> Por ejemplo las del nacionalismo revolucionario, en la pluma de José Fellman Velarde, o las de cierto marxismo como el de Alipio Valencia Vega en su texto sobre Katari.

<sup>4</sup> Por ejemplo, este tipo de concepciones la encontramos en otra de las interpretaciones históricas sobre la insurrección de 1781. Alipio Valencia Vega. *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. La Paz: Juventud, 1979. Mencionamos este texto, cuya primera edición data de 1948, porque, siendo una de las primeras obras dedicadas a Katari, tuvo una importante influencia en la formación de los kataristas.

<sup>5</sup> El término significa “pelado”, “sin nada”. Felipe Quispe, cuando se lo interpelo por el supuesto contenido racista de dicha expresión aplicada a los “blancos”, indicó que usaba el término *q'ara* para referirse a aquellos que viven del trabajo ajeno, lo cual, en esa respuesta en particular, desplazaba la diferenciación racial hacia la distinción entre explotadores y explotados.



de un progreso lineal y universal de la humanidad, la narrativa funciona gracias a una valoración y diferenciación entre lo bueno y lo malo asumidos como valores absolutos, por tanto, reactualiza una visión universalizante del devenir humano pero separado de cualquier esquema de fases escalonadas o etapas ordenadas es un ascenso lineal. Como veremos, esto le permite a la narración plantear el futuro deseado como un retorno al mismo tiempo que como una superación absoluta.

La caracterización de la situación previa a la conquista cumple aquí un rol fundamental ya que en dicha caracterización se encuentra contenida de forma casi completa la comprensión del sentido histórico y la significación de cada acontecimiento ocurrido a partir de la conquista. La descripción del Tahuantinsuyu agrupa un conjunto de valoraciones morales positivas con el objetivo de brindar las bases para un radical contraste con los atributos de los conquistadores; se dice que:

En la época de nuestros abuelos, no había ni un ladrón, ni holgazán, ni un adúltero; tampoco se permitía entre nosotros gente de mal vivir en lo moral. En este sentido, los hombres y mujeres tenían sus ocupaciones honestas, de manera que eran felices porque no hubo hambre ni miseria. (19)

Estamos ante un cuadro que ronda la perfección. En el ámbito moral ningún vicio contamina a la sociedad del Tahuantinsuyu, y dicha pureza se presenta como condición del bienestar en todos sus niveles. La honestidad hace posible la satisfacción de las necesidades, esto implica que la deshonestidad conduciría al hambre y a la miseria. En esta sociedad incontaminada y moralmente pura la felicidad impera. Pero aquí no estamos ante la descripción de una etapa prístina de bienestar que estaría en una fase aun precaria destinada a alcanzar sus mayores cumbres luego de un largo y forzoso progreso escalonado, sino que la sociedad del Tahuantinsuyu representaría ya una situación de excelencia. Si hubo algún progreso escalonado este pertenece al pasado y no cumple ninguna función en la narrativa histórica que se contará a partir de esta primera descripción de la época pre-colonial.

En el tipo de comprensión que aquí analizamos la conquista jamás podrá significar un momento necesario -aunque doloroso- de un desarrollo universal. La necesidad de la llegada de los europeos y su técnica se torna innecesaria en la medida en que se concibe que en el Tahuantinsuyu se tenía ya lo necesario para la felicidad, y por tanto, nada esencial podrían aportar los europeos. Los habitantes de estas tierras antes del arribo de los españoles ya



habían “llegado a una civilización muy avanzada donde cada comunario producía conscientemente «de acuerdo a sus necesidades familiares y de acuerdo a su capacidad productiva»” (19). Ante esta situación, en la cual la organización social del Tahuantinsuyu ha alcanzado el ideal de lo correcto y apropiado a una buena sociedad, la conquista no puede justificarse a partir de un lógica universal del desarrollo histórico.

La llegada de los españoles trajo el mal a las tierras donde imperaba el bien, por ello, la conquista significa la caída absoluta: “caímos a la desgracia, al brutal sojuzgamiento racial, a la esclavización inhumana y a la evangelización cristiana” (17). La deshonestidad y sus consecuencias vinieron con los españoles representando para los habitantes del Tahuantinsuyo la destrucción de sus formas de vida altamente desarrolladas:

[...] han sembrado dentro de nuestra SOCIEDAD COMUNITARIA DE AYLLUS una huracanada de destrucciones y crímenes monstruosos. El golpe más duro y terrible que nos han asestado, es la destrucción de nuestro floreciente desarrollo intelectual; como también la de los estrategias militares, filósofos, astrónomos, arquitectos, sacerdotes, ingenieros hidráulicos, etc. (18)

Ningún aporte, sólo destrucción. Una vez perdidos los altos niveles de desarrollo intelectual, militar, tecnológico etc. se instituyó un orden social donde los indios fueron brutalmente sometidos. Se instauró de esta forma una relación de sojuzgamiento entre los indios y los blancos europeos, donde estos últimos representan el mal y los primeros al bien. Reiteramos una vez más que en esta narrativa la lucha del bien contra el mal se identifica con total plenitud con la lucha entre indios y blancos. Estas identificaciones no son elementos adicionales a una supuesta lucha subyacente e inmemorial entre malos y buenos, sino que la identidad blanca es en sí la representación del mal que atacó a la bondad de los indios. Ningún matiz puede relativizar esta identificación, por ello, por ejemplo, se dice que: “izquierda y derecha son de la misma raza y clase... todo ellos son nuestros enemigos jurados de muerte” (151). Esta diferenciación entre izquierda y derecha no puede tener ningún valor en esta narrativa ya que lo que prima y rige la comprensión es una oposición signada por la raza. El antagonismo fundamental es el existente entre indios y blancos; dicha oposición agonística forma parte de la estructura del sentido histórico que centra la narrativa sobre la insurgencia indígena.

En la medida en que la oposición entre indios y blancos no puede ser reducida a otra oposición más fundamental o englobante, el encuentro entre ambos polos no presenta puntos



de conciliación: la presencia del uno implica la destrucción del otro en todos los niveles. Bajo esta comprensión la conquista significa un radical desplazamiento donde lo bueno se suple por lo malo; el antagonismo mencionado rige la descripción de la colonización y las características de conquistados se definen por simple oposición a las características de los conquistadores:

Sobre las ruinas del sistema comunitario, los españoles han tenido que implantar *la Santa Iniciativa Privada y la explotación del hombre por el hombre de una pequeña minoría blanco-europea contra la inmensa mayoría Aymara, Quiswa, Tupiwarani*” (19-20).

A la propiedad privada - característica de los blancos-europeos - se opone la propiedad comunitaria, a la explotación se opone una situación de alta equidad, a la religión y “cruz europea y asesina” (102) se opone una religión cósmica de convivencia, al individualismo y egoísmo se opone la solidaridad, al robo y la mentira perpetrada por los blancos se opone la honestidad imperante en el Tahuantinsuyu, etc. La sociedad indígena se revela como el reverso exacto de la sociedad blanca-europea, por tanto, podría decirse que la primera se “conoce” mediante la última, ya que la descripción de la sociedad indígena se produce mediante una negación sistemática de las características atribuidas a la sociedad blanca-europa. Se configura así una estructura valorativa binaria, donde los atributos indígenas ocupan el polo positivo axiológicamente hablando, mientras que los atributos de la sociedad blanca-europea ocupan el polo negativo.

El cierre estructural de la narrativa de Quispe, la teleología que domina la narrativa, consiste en la forma de resolución del antagonismo entre indios y españoles. La solución puede ser vislumbrada a partir de la forma en que se establece el antagonismo, aunque sería más correcto decir que el tipo de solución prevista determina la forma en que el antagonismo es descrito. A continuación analizaremos el tipo de solución prevista, es decir, examinaremos como se piensa el destino hacia el cual tiende la historia, destino que produce por retrospectión la significación de los sucesos supuestamente encaminados a la solución del antagonismo que implicaría la derrota del mal y el triunfo del bien.



### 3. El futuro como retorno: telos y cierre de la historia

La sociedad del Tahuantinsuyu es descrita como un “brillante «*modelo comunitario horizontal y colectivista de Ayllus*»” (19). Bajo este modelo todos los defectos traídos por los españoles simplemente no existen. En este sentido se comprende que el sistema comunitarista de Ayllus es “superior con su contenido del Ayni, Mink’a qamaña y waki al sistema importado, occidental y extranjero” (33). De todo lo dicho hasta a aquí resulta claro que el curso de la historia no avanza hacia unos ideales abstractos que abarquen al conjunto de la humanidad, no requiere una suerte de mezcla entre blancos e indios donde los primeros aportarían el progreso tecnológico necesario y los segundos la disposición moral<sup>6</sup>. El Tahuantinsuyu ya poseía toda la disposición moral necesaria así como un esplendoroso desarrollo intelectual y tecnológico, por tanto, la solución del antagonismo no puede ser dialéctica, no implica ninguna síntesis; en la narrativa de Quispe la solución del antagonismo consiste en la afirmación de uno de sus términos y la radical negación del otro. La conquista significó la afirmación del mal europeo y la negación de lo indio; el fin al que tiende la historia consiste en la simple inversión de esa situación: la afirmación de lo indio y la negación de lo blanco-europeo.

Como vimos, la narrativa de Quispe se articula en función de una estructura axiológica binaria bastante rígida. Ante esta estructura, la historia se constiuye como un cambio sucesivo de afirmación/negación de uno de los polos de la estructura. En el periodo precolonial estamos ante la existencia plena del polo positivo, en el colonial y republicano ante la existencia plena del polo negativo. Por tanto, el fin de la historia, en tanto superación del mal, es pensado como un retorno al momento de afirmación del polo positivo.

La descripción del Tahuantinsuyu como un lugar pleno de significaciones positivas muestra que el curso de la historia no puede ser pensado como ascenso escalonado. Si la historia debe seguir de forma forzada una lucha para alcanzar una “etapa superior” no es porque la estructura de la historia universal se componga de etapas, sino porque la conquista significó una caída de la cual habría que levantarse para volver a ponerse de pie. El fin al que tiende la historia no se encuentra en un futuro donde los ideales de la humanidad se realizarían plenamente por vez primera, por el contrario, el fin de la historia es un retorno a lo ya conocido: la superación de la “fase” de la colonia significa el retorno a la organización

<sup>6</sup> Idea presente en el trabajo de Alipio Valencia Vega.





característica del Tahuantinsuyu, significa la eliminación de todo lo que representó la conquista. Entonces, el objetivo asumido por aquellos que harían marchar a la historia no es otro que el “pensamiento luminoso de «**vivir o morir matando a los q’aras**» y así poder volver a la pasada vida comunitaria de Ayllus” (52). El retorno como fin de la historia se explicita claramente. La descripción idílica del Tahuantinsuyu está determinada por la necesidad de plantear el retorno como horizonte histórico.

En la medida en que el horizonte histórico tiene las características específicas atribuidas a la sociedad india, la emancipación no se plantea como un símbolo de la liberación humana en general sino que reviste la forma específica de la liberación india. Son los indios los que se liberan y conducen su historia hacia la reconstitución de la nación india, por ello, el grito de lucha es un “grito nacional-libertario indio” (28) que tiene como oponentes a aquellos que no son indios. En varios pasajes del texto de Quispe se alude a que el compromiso con la raza es muy difícil de quebrar, especialmente para los blancos; el siguiente pasaje es un buen ejemplo al respecto:

[...] en la práctica no son más que el mismo burgués porque el día que vamos a salir al frente, tomando el mismo camino de Tupak Katari y con el mismo pensamiento de la GUERRA COMUNITARIA DE AYLLUS, tanto la izquierda como la derecha harán un frente único anti-indio, por excelencia serán nuestros enemigos de muerte como en el tiempo de Tupak Katari y Zárate Willka. (115)

La historia en sus distintos momentos, desde los tiempos de Katari hasta la época contemporánea, pasando por los tiempos de Willka, está atravesada por la oposición indio/blanco. Los blancos, procedan de donde procedan, por su posición de raza, asumieron y asumirán a lo largo de la historia la postura opuesta a la redención: “la sangre llama a la sangre” (86). Esto se determina por el hecho de que el telos de la narrativa de Quispe es la Nación India, por tanto, no puede representar a los blancos como ayudantes de dicho fin, dicha lucha es tarea exclusiva de los indios, por ello el llamado es a “escribir nuevamente la historia con nuestra propia sangre Aymara” (138). El proceso independentista que dio lugar a la formación de la República de Bolivia no puede representar un aporte a la causa de la liberación india, es más, sus protagonistas serían autores del sufrimiento indio, por ejemplo,



Pedro Domingo Murillo<sup>7</sup> es descrito como cruel y asesino de líderes indígenas. El pasaje donde se describe a Murillo cumple la función de reforzar la irreconciliabilidad del antagonismo entre indios y blancos, por tanto, está determinado por las necesidades impuestas por un cierre estructural que reviste la forma de una Nación India.

Como hemos mostrado, el proceso de la historia consiste en la absoluta reversión del colonialismo, la cual es entendida como erradicación de todo lo ajeno a lo que se considera propio de la sociedad india pre-colonial: el establecimiento de la Nación India implica “expulsar y barrer de nuestra Pachamama sus ideas, principios, leyes y códigos, su ciencia, su filosofía, su religión, su individualismo esclavista y sobre todo su sistema de explotación y opresión de los usurpadores españoles” (81). Erradicar lo traído por los españoles implica automáticamente afirmar los rasgos de la Nación India; esto se explica por la forma en que se efectúa la caracterización de la sociedad india pre-colonial. Como hemos visto, la descripción del Tahuantinsuyo se hacía por oposición simétrica a lo que se considera atributos definitorios de la sociedad blanca, por tanto, en una narrativa de este tipo, determinada por el antagonismo radical entre indios y blancos, la negación de uno implica la afirmación del otro. No existen otras alternativas en pugna, no existen intermedios, por ende, la afirmación de la Nación India significa la erradicación de lo foráneo, y viceversa:

Nosotros vamos a sustituir a sus autoridades corruptas con nuestras propias autoridades comunarias, tenemos que destruir sus emblemas opresoras y dejar de cantar su «himno nacional» que nos impusieron los q'aras-criollos. También vamos a dejar de hacer las fiestas religiosas y no permitiremos que nos catequicen ni nos evangelicen con la religión asesina y foránea; ya no imitaremos castañeando como monos, ni repetiremos como loros a su cultura occidental, pues esto es un flagelo y un cáncer que nos corroe constantemente a los Aymaras, Quiswas y otras Naciones Originarias. (148)

La cultura occidental, es decir, la cultura de los blancos representa aquello que destruye a la cultura india, y viceversa. La erradicación de la cultura occidental implica – como ya hemos analizado- la eliminación de la explotación, las jerarquizaciones y al dominación en general, por tanto, la consolidación de la Nación India significa el

<sup>7</sup> Uno de los héroes oficiales de Bolivia. Protagonista de la Revolución de 1809 y considerado precursor de la independencia nacional.



establecimiento de una sociedad “donde no haya los opresores ni explotadores en nuestro propio suelo y donde todos vivamos en iguales condiciones de vida (en forma comunitaria)” (117). La posibilidad de que todos vivan en iguales condiciones implica la abolición de uno de los rasgos definitorios de la cultura occidental: la propiedad privada. Por ello, el énfasis en la descripción de la sociedad india a reconstituir esta puesto en el carácter comunitario de la misma, el cual define un tipo de organización donde existen formas de apropiación colectivas, de ahí que se pueda hablar del Tahuantinsuyu como de una sociedad socialista y que, por tanto, el objetivo histórico sea la “ruta trazada hasta la toma del poder político y la restauración del SOCIALISMO COMUNITARIO DE AYLLUS” (144). Evidentemente, según Quispe, las bases para este socialismo están ya totalmente dadas en la sociedad india pre-colonial y ésta no precisa de ningún desarrollo venido de afuera para lograr una organización socialista, la cual es vista como aquella donde se satisfacen a plenitud las necesidades humanas.

La posibilidad de que el futuro se profile como un necesario retorno al socialismo comunitario de ayllus halla fundamentación en la persistencia de los rasgos indios aún en tiempos coloniales y republicanos. El radical antagonismo entre indios y blancos exige dicha permanencia, ya que sin ella no podría pensarse en una constante lucha entre dos identidades absolutamente diferenciadas. Si el colonialismo hubiera barrido completamente con los rasgos de la sociedad pre-colonial, la identidad india propiamente dicha no existiría y el predominio blanco sería absoluto no dando lugar a ninguna oposición, por tanto, a ninguna lucha y movimiento; en un escenario de ese tipo la historia no tendría lugar. Por tanto, para que la historia se ponga en marcha es necesario afirmar la existencia de rasgos indios, lo cual implica inmediatamente la existencia de una lucha, ya que como repetimos varias veces, la afirmación de la identidad india abriga una tendencia a negar la identidad blanca y esta última se afirmó agrediendo constantemente a lo indio. La lucha entre ambas es lo que nutre a la historia, y dicha lucha sólo es posible si ambas identidades permanecen siempre distintas. En este sentido, la búsqueda de la Nación India es la lucha de aquellos vestigios de la sociedad pre-colonial que están necesariamente impulsados al retorno, es decir, a buscarse y prolongarse a sí mismos:

[...] prolongada guerra a muerte contra el foráneo opresor y usurpador; en realidad es y será siempre un sentimiento reivindicativo como Nación Aymara, Quiswa, Guaraní y otras, porque no había desaparecido; jamás nos hemos



fundido en ese «crisol de la bolivianidad», sino que somos y seguimos manteniéndonos con nuestra propia identidad histórica-cultural, basada en nuestras formas de trabajo comunitario y aún continuamos con nuestro propio idioma, cultura, religión, territorio, ideología, hábitos, costumbres, leyes ancestrales; por todo ello el «comunitarismo y colectivismo de Ayllus» todavía sobrevive en nuestras comunidades pese a las constantes arremetidas en contra nuestra. (150)

Como se puede apreciar, esta forma de estructurar la narrativa determina al mismo tiempo la única vía posible para alcanzar lo vislumbrado al final del horizonte histórico. La forma en que se estructura el antagonismo determina que la afirmación de uno de los términos tienda a la eliminación del otro, por tanto, el logro de la institución de la Nación India es al mismo tiempo la eliminación del oponente. Ninguna fusión puede tener lugar, por tanto, la forma de alcanzar el objetivo de la historia sólo puede ser mediante la lucha a muerte:

¿Cómo reemplazaremos todo esto? Sólo empuñando nuestro fusil indio-campesino e indio-obrero; sólo así vamos a «volver» a vivir plenamente el reencuentro con nuestro territorio que nos han robado y usurpado; así tendremos un triunfal retorno a nuestro glorioso pasado (149).

Como se puede ver, el cierre estructural de esta narrativa determina que la lucha armada sea “la única vía de liberación de su amada Nación Aymara de las garras del colonialismo español” (139). El hecho de que la lucha armada se imponga necesariamente como el único camino para llegar a la Nación India en tanto fin, sumado a la intensidad del antagonismo desde el momento inicial de la conquista determina que la narrativa muestre y establezca una larga historia de insurgencias indígenas que preceden a la de 1781. Cada vez que una de estas insurgencias logró por unos momentos su objetivo “volvió a flamear la Whipala de la libertad y se restauró el comunitarismo de Ayllus con su propio gobierno comunitario de Ayllus” (23). Esto muestra que la presencia de la Nación India como telos histórico es omnipresente en la comprensión de los diferentes acontecimientos insurgentes. Cada momento de lucha es significado como parte de la búsqueda constante del retorno a la Nación India. Como veremos a continuación, la descripción de la insurgencia de 1781 se configura a partir de la certeza de dicha búsqueda. En la narrativa de Quispe la Nación India, en tanto telos histórico, funciona como el eje estructurador de la comprensión de toda insurgencia indígena a lo largo de la historia.



#### 4. La imperiosa necesidad de una insurgencia sin conciliaciones

Como acabamos de mostrar, la Nación India como telos histórico y su respectivo antagonismo entre indios y blancos producen una forma de significar el devenir de la historia en la cual la lucha armada se presenta no sólo como una opción privilegiada sino como la única manera de encaminarse hacia el fin de la historia. Las causas de la insurgencia se encuentran ya contenidas en la descripción del antagonismo. La propia definición de los colonizadores como inmundos, tiranos, “chupasangres y esclavizadores” (135), y de los indios como honestos muestra que la forma de construir una sociedad no tiránica sólo puede darse mediante una lucha sin posibles treguas contra los colonizadores.

Podríamos preguntar, siguiendo la lógica narrativa de Quispe, si la oposición entre indios y españoles siempre fue radical, por qué recién a fines del siglo XVIII se produjo una insurgencia de tal magnitud. La respuesta apunta a la existencia de un proceso de acumulación de agresiones e injusticias que se remonta hasta el momento mismo de la conquista. En estas circunstancias las medidas concretas como los repartos de mercancías, el incremento de la alcabala de un 2% a un 6%, los nuevos impuestos sobre algunos productos como el ch’uñu habrían significado solo elementos de acumulación, la cual al llegar a cierto grado habría determinado la magnitud de la insurgencia: “Las condiciones estaban dadas y eran favorables, por el efecto de la Reforma Borbónica... por ello se presentó una buena ocasión para levantarse y sacudirse del yugo español” (37). Todas estas medidas concretas solamente son un símbolo de la opresión general de los blancos sobre los indios, en ese sentido su contenido específico es secundario; lo único que importa es que favoreció a que se hiciera un gran llamado a la insurgencia contra los colonizadores. La causa general y fundamental de la insurgencia no se encuentra en la concreción de las medidas borbónicas sino en el antagonismo entre blancos e indios, dichas medidas solamente son algo circunstancial que representa la acumulación de la tensión del antagonismo. En este sentido, puede decirse que la especificidad de la insurgencia no se halla en su lucha contra tales reformas, sino en la lucha fundamental contra la presencia maligna de los blancos. La guerra que se desató en 1781 no podía ser otra cosa que una guerra entre “hermanos de RAZA, NACIÓN Y CULTURA... contra la tiranía colonial” (143). Las masas indias estaban siempre disponibles a dicha guerra, solo hacía falta el llamamiento a la misma, el cual se dio gracias a las reformas que sirvieron de gatillante, es decir, que dieron curso a una situación que estaba ya prevista y contenida en el hecho mismo de la colonización. La especificidad de las causas carecen de importancia ante



la estructura fundamental de la dominación de los indios por los blancos, en esa misma medida, los posibles componentes diferenciadores de la insurgencia de 1781 también son secundarizados en función de un objetivo omnipresente: la solución del antagonismo, es decir, la reconstitución de la Nación India. Esto se puede apreciar en varios pasajes, por ejemplo, cuando se dice que de haber triunfado la insurgencia de 1781 se habría cumplido “el ferviente y cálido anhelo de Tupak Katari de capturar el poder político, y su viejo sueño de volver a la SOCIEDAD COMUNITARIA DE AYLLUS y al Tahuantinsuyu” (102), o en este otro pasaje donde se dice:

Tupak Katari... ha sabido preparar, primero ideológicamente, y luego organizó, organizó y organizó políticamente y militarmente a su tan querida nación Aymara para una vasta sublevación armada. Con el único pensamiento de destruir al sistema colonialista y al ejército genocida de la Corona Española, para así capturar el poder político y reconstruir una nueva SOCEIDAD COMUNITARIA DE AYLLUS. (34)

La antigüedad del sueño de Katari y el énfasis en el proceso de organización cumple la función de mostrar a la insurgencia como el resultado de un largo proceso, lo cual ratifica la idea de que, en esta narrativa, la singularidad de las medidas que gatillaron la insurgencia son adventicias. La insurgencia desatada en 1781 fue gestándose incluso antes de tales medidas con el único propósito de reconstruir una sociedad como la existente en tiempos del Tahuantinsuyu. Tomas Katari habría tenido el mismo objetivo. Como vimos, toda insurgencia debe su comprensión a la imposición de tal objetivo como sentido histórico.

El contenido específico de la insurgencia de 1781 se condensa sin pérdida en los siguientes puntos: búsqueda de la aniquilación de la cultura europea, especialmente la propiedad privada y la religión cristiana, y reconstrucción de una sociedad comunitaria fortaleciendo los rasgos culturales indios como el idioma. Todo lo que se predica de la insurgencia se reconduce a estos rasgos, los cuales a su vez pueden ser reducidos sin pérdida a la idea de reemplazar lo europeo por lo indio. Esto conduce a seleccionar y privilegiar un extracto de uno de los documentos producidos por los insurgentes, aquel que señala que uno de los propósitos de Katari consiste en “poner en su camino a todos los europeos para que se manden a mudar sus tierras” (58). Este pasaje es posicionado como el objetivo fundamental del movimiento insurgente. Debemos resaltar que a dicho pasaje le sigue a continuación –en



el documento de los insurgentes- la afirmación de que “los criollos quedarán perdonados para siempre” (58). Esta última parte del pasaje queda en las sombras al momento de mostrar el objetivo insurgente; esto se debe a que el tipo de composición que da curso a la narrativa de Quispe no puede privilegiar este tipo de pasajes y determina, por el contrario, la articulación de elementos que puedan ser más fácilmente significados o resignificados en función del antagonismo radical entre indios y blancos. La narración de algunos momentos de lucha durante el cerco a la ciudad de La Paz muestra claramente cómo el sentido de la insurgencia que se va estableciendo es aquel que se determina por el antagonismo mencionado; al respecto el siguiente texto es elocuente:

Hay gigantescos asaltos con piedras y fusiles, al grito de: ¡Morir matando a los q'aras!, ¡Vivir o morir!, ¡Los Aymaras al poder! Y ¡La horca y cuchillo para los q'aras! La ciudad sitiada estaba a punto de caer a manos de sus propios hijos, legítimos y originarios del Qullasuyu, y así acabar de una vez por todas con ese aparato estatal colonialista y esclavista. Tupak Katari, Bartolina Sisa y los comunarios que luchaban con todo cariño y esmero, sólo tenían metido en su mente el convertir en polvo y ceniza al sistema esclavista y la Corona, para sobre dichas ruinas reconstituir una nueva SOCIEDAD COMUNITARIA DE AYLLUS, sin explotados ni explotadores, sin opresores ni verdugos. (61)

El carácter transparente y unitario de la insurgencia hace posible que la misma pueda reducirse a un solo ideal: reconstitución de la Nación India. Este fin histórico determina que toda descripción del proceso insurgente y sus combatientes este orientado a dicha reconstitución; por ello, el pensamiento y sentimiento cariñoso de los insurgentes no puede tener mayor contenido y complejidad que el encerrado en el proyecto de una Nación India. En la narrativa histórica la transparencia de la insurgencia es asegurada por el tipo de centramiento estructural. En este caso, la identificación de los pensamientos, sentimientos, motivos, etc. de los insurgentes reduciéndolos a un único contenido es posible gracias a la fuerza con la que la Nación India se impone como telos histórico, como cierre estructural. Como mostraremos a continuación, las descripciones de Tupak Katari y de los distintos hechos que componen la representación del proceso rebelde obedecen a dicho cierre.

La infancia de Tupak Katari habría estado marcada por el intento de adoctrinar y amaestrar al futuro líder mediante la religión católica que pudiera servir como un elemento destructor de la cultura india. Sin embargo, la singularidad de este líder se va perfilando en el



hecho de que no se habría dejado adoctrinar en la religión católica, por el contrario, gracias a este intento de usarlo contra su propia cultura “supo sacar y adquirir experiencia plena, pues ha visto con sus propios ojos, los engaños, mentiras y robos de los tata-curas” (30). Aquí se aprecia que un verdadero líder de una insurgencia indígena sólo puede ser significado como un claro opositor de la religión católica; bajo esta estructuración narrativa dicha oposición es un requisito. De la misma forma que se aleja de la religión católica debe alejarse de la propiedad privada: “El joven Katari, al observar esta superioridad originaria, aumento su respeto y superioridad por su propia nación Qullasuyana, entonces renunció a la propiedad privada, al cristianismo foráneo y a la felicidad de construir una familia personal” (33-34). De esta manera, mediante una caracterización de un líder que rompe totalmente con los rasgos principales de la cultura occidental se va perfilando una personalidad acorde al único tipo de lucha que puede significarse como verdadera insurgencia indígena. La descripción de Katari atribuye al líder rasgos acordes a una lucha armada, por ejemplo, la labor de comerciante de coca es descrita como parte de un operativo semiclandestino de formación de cuadros militares. La propia caracterización física de Katari obedece a dicho requerimiento:

Sus ojos negros y naturales demostraban la mayor viveza y astucia, como de un águila altiplánica, por eso ha sido el primer nombre en idioma Aymara con que lo bautizaron: «PAKA o TUPAK»; el segundo nombre «KATARI» lo sacaron de la víbora o cascabel, venenosa y peligrosa para los foráneos españoles esclavizadores y colonizadores. (31)

Todos los elementos que hacen al líder indígena se ajustan a la perfección a los requerimientos de un tipo de lucha que viene determinada en su forma por el antagonismo radical entre indios y blancos, el cual a su vez es parte del cierre estructural que tiene a la Nación India como telos histórico. Este cierre determina una radical oposición entre indios y blancos, el cual a su vez hace que la única forma de lucha sea armada y violenta, la cual precisa de un líder que desprecie todos los rasgos de la cultura europea y posea viveza, astucia, sacrificio y peligrosidad; de esta forma se constituye la descripción de Katari.

La descripción de los sucesos de la insurgencia se despliega generando de forma constante un claro efecto de contraste entre indios y blancos. Se describe a ambos bandos contendientes como ejecutores de grandes matanzas, sin embargo, la forma en que se describen asume una forma diferenciada que convierte a las matanzas hechas por el polo indio en actos de justicia, mientras que las realizadas por los españoles representan un vil





sentimiento sanguinario. Por ejemplo, se describe a Segurolo como un sanguinario “obsesionado con degollar indios” (47) y que manda a asesinar sin clemencia a mujeres, niños y ancianos mostrando que la violencia española esta movida por un despiadado odio racial. En cambio, la violencia india se describe de la siguiente forma:

el ejercito «Tupakatarista» aniquila 50 sojuzgadores que eran flor y nata de la casta dominante blanca foránea; le cortan sus cabezas y otros miembros del cuerpo, los despojan de sus uniformes militares que eran de diferentes colores: amarillos, colorados y azules. También en esta acción comunaria, rescataron un gran número de sables, fusiles, espadas y pistolas. (73)

La descripción de los asesinados como sojuzgadores y miembros de la casta dominante hace del descuartizamiento un acto de razonable justicia, asesinatos que no pueden comprenderse como simple resultado del odio porque además cumplen la función de ayudar a la guerra comunaria ya que sirvieron para conseguir armamentos para una lucha justa que tiene como única vía posible la lucha armada. En otro lugar se dice que “los españoles europeos son ajusticiados y pasados a cuchillo por ser los verdugos y chupasangres de los indios” (90), y que los cercos de Sorata y La Paz cumplieron la función de hacer que los que llevaron una vida privilegiada a costa de los indios ahora sufran grandes carencias. En general, todo el accionar indio, especialmente en sus momentos de mayor violencia, representa la realización de la justicia, en cambio, la violencia española es asimilada a la pura maldad.

Otro contraste lo encontramos al ver la recurrente descripción de los indios como valientes y de los españoles como cobardes. Cuando se describe uno de los movimientos del ejército español se dice que “como de costumbre huyeron cobardemente con precipitación y muy desordenadamente” (53), en cambio, los atributos de arrojo, valentía, etc. nutren las diversas descripciones del accionar del ejército indio. Otro claro efecto de contraste se produce cuando se señala que Katari “tan humanitario en sus actos” (100) ofreció perdón a los criollos para que estos ya no sufran hambre, e inmediatamente a continuación el texto describe un suceso en el cual Segurolo pretende engañar y capturar a Katari. La bondad india se coloca junto a la perfidia española resaltando un contraste absoluto. Todos estos efectos de contraste que constituyen gran parte de la descripción de la insurgencia están determinados por la radicalidad del antagonismo que rige a la narrativa.



La Nación India como horizonte histórico y su correspondiente oposición irreconciliable entre indios y blancos como elemento movilizador de la historia, dan lugar a que la insurgencia de 1781 revista una forma de lucha de exterminio. Se describe la insurgencia como un constante movimiento de eliminación total de uno de los polos del antagonismo: “El Mallku Katari con 10000 Aymaras armados... hizo correr a raudales la sangre q’ara en los Ayllus y Comunidades” (45), “el Ejército Guerrillero «Tupakatarista» se dirige a las ciudades para descuartizar, martirizar y pasar degüello al colosal enemigo q’ara” (131). El retorno a la sociedad pre-colonial como objetivo histórico, la reconstitución de la Nación India como fin, determinan que la insurgencia tenga como contenido principal la aniquilación de los elementos ajenos a dicha nación y sociedad pre-colonial. Ello también explica el énfasis en la descripción de momentos en los que los insurgentes atacarían sistemáticamente a los signos de la religión cristiana, por ejemplo, cuando se relatan los ataques a la región cercada de La Paz se describen dichos ataques como destinados principalmente a destruir “los templos, sus retablos, queman los altares y los ídolos de Jesucristo y otros santos; saquean innumerables bienes de las casas curales” (56). La reconstitución de la Nación India es correlativa a la extirpación de lo venido de Europa en todos sus niveles, por tanto, la descripción de la insurgencia en sus diferentes accionares debe subsumirse a dicho criterio.

En la medida en que la Nación India se presenta como un fin cuyo trayecto es un camino de retorno, los insurgentes -portadores de los rasgos culturales de aquella sociedad a la cual se retornará- asumen las características ideales acordes a una sociedad que en tiempos pre-coloniales alcanzó niveles de excelencia. Uno de tales rasgos valorados en alto grado es el contenido altamente democrático del Tahuantinsuyu, por tanto, el movimiento insurgente debería poseer como uno de sus rasgos definitorios dicho carácter democrático. Por ello se insiste en que “Katari es elegido desde las bases” (38), en que las decisiones tomadas durante la insurgencia provenían de cabildos donde se discutía profunda y serenamente buscando consensos, y que, en general, la “honradez y el comunitarismo democrático-comunitario se dieron en esta acción comunitaria de Ayllus” (127). Los atributos de la sociedad india pre-colonial tal como es idealizada pasan a formar parte del contenido de la insurgencia. Esto también se hace evidente en la descripción de la organización militar de los insurgentes. La narrativa de Quispe no puede permitir representar a la organización india como sustancialmente inferior a la blanca, por ello se afirma que: “el ejército Aymara que cercó La



Paz, ofrecía un ejemplo del *Poder Comunitario de Ayllus* y era mucho mejor que el ejército de la Corona española” (125); que la sabiduría amawt’ika conllevaba una alta precisión y capacidad de elaboración de diferentes instrumentos de ataque como explosivos caseros, bombas incendiarias, etc. y también generaba hábiles estrategias para engañar al enemigo, por ejemplo, acudir a los enfrentamientos vestidos con ropa de los españoles o las batallas de simulacro donde se fingía una lucha entre españoles e indios con el fin de sacar a los españoles de las murallas de la ciudad. La estrategia del cerco que evitaba el abastecimiento de alimentos se presenta como evidencia de la destreza militar de los indios al igual que el plan de colocar mercados en las afueras de la muralla para que los desesperados españoles al salir a comprar alimentos sean capturados; se habría utilizado los medios de la naturaleza con gran inteligencia y técnica provocando la inundación y consecuente caída de Sorata; se usaba la estrategia de fingir rendición para que una vez que se aproximen los españoles estos sean abruptamente capturados; se hacían fiestas con bailes y fuegos artificiales como parte de una metódica “arma psicológica” (133); los llamados a tregua a los criollos eran parte de un plan militar donde se buscaba “usar el maquiavelismo, hasta lograr la división entre españoles y criollos” (65); los movimientos de los ejércitos indios se describen como parte de brillantes estrategias destinadas a engañar al enemigo para luego sorprenderlo y aniquilarlo; se habla de una gran escuela militar donde se enseñaban estrategias y manejo de armamentos, de “esta escuela se graduaban hombres y mujeres listos para ser llevados al teatro de operaciones” (128). Como acabamos de mostrar, gran parte de los pasajes relatados por Quispe apuntan a poner en evidencia la gran capacidad militar de los insurgentes, lo cual es concordante con el supuesto de que ellos llevan en sí los rasgos de una sociedad que antes de la conquista poseía ya una gran civilización.

Después de mostrar que en la narrativa de Quispe los indios deben ser representados como portadores de una gran organización militar surge la interrogante sobre los motivos de la derrota. Pareciera que la forma en que se estructura el relato de Quispe no permitiera dar una respuesta clara a dicha cuestión. Los elementos que se brindan para explicar la derrota no concuerdan del todo con el sentido general del relato que sustenta la destreza y capacidad organizativa de los indios y la idea de que la “sangre llama a la sangre” (86) provocando un claro diferenciamiento entre el accionar de los indios y el de los blancos. Se alude al poderío del ejército y armamento español, y a las traiciones perpetradas dentro las filas indias. Se menciona que la superioridad numérica española en algunos escenarios clave así como su



poderío en armas de fuego produjo la retirada de las valientes tropas aymaras. Se indica que con sólo un poco más de estrategia y armamento militar se habría alcanzado el gran objetivo: la proclamación del poder indio. Sin embargo, hay un hecho que es resaltado para hacer comprensible la derrota, el cual tiene que ver con las características agrarias de los indios. El último periodo de la insurgencia habría coincidido con la época de siembra. Este último elemento figura como el principal motivo del cese del combate por parte de los insurgentes. Se señala que después de una profunda reflexión:

en consenso han decidido licenciar temporalmente a los combatientes, debido a cuatro aspectos: a) por el tiempo de la siembra de sus chacras en el campo, porque esto es el medio de vida de los Aymaras, b) por la fiesta de Todos Santos, c) por la superioridad numérica de los soldados profesionales enemigos, y d) por la gran posibilidad de reorganizar los cuadros político-militares para las futuras luchas comunales desde el altiplano, valle y trópico. (105)

El primer aspecto mencionado es el referente a la siembra, y se da a entender que dicha situación propició que el ejército español adquiriera una superioridad numérica. Además, se indica que “después de terminar la siembra, todos estaban dispuestos a empuñar el fusil comunitario y entrar en acciones decisivas” (108). La mencionada desventaja militar pasa a un segundo plano mientras que la pausa obligada por la siembra se erige como la causa principal de la retirada del ejército aymara, la cual además abre las perspectivas de retornar al ataque con fuerza decisiva. Estas perspectivas se habrían truncado por el accionar español. Una vez que los combatientes indios se retiraron a la siembra los españoles comenzaron una campaña punitiva feroz que mermó la capacidad de respuesta de los indios: los españoles “se lanzan enceguecidos y ensordecidos al total exterminio de los más firmes y consecuentes de la gran causa india” (120). A ello debe sumarse que los principales líderes Katari y Sisa caen prisioneros debido a la traición: “los españoles prepararon un plan maquiavélico con la clásica habilidad engañosa y tramposa; consiste en comprar a los dirigentes o coroneles «Tupakataristas»” (107). La victoria española fue impulsada por algo tan contingente a la guerra como es la necesidad de licenciar a los combatientes indígenas debido a la época de siembra; la derrota del bando insurgente debe más al brutal y péfido accionar de los españoles que a una inferioridad de los insurgentes.



La explicación del fracaso de la insurgencia es explicada por factores contingentes al igual que la conquista; la caída del Tahuantinsuyu y la derrota de la gran insurgencia de 1781 no pueden explicarse mediante alguna necesidad estructural. La estructura narrativa exige el retorno pleno de la Nación India y la descripción de la insurgencia debe su sentido a dicha exigencia. La insurgencia es subsumida a una entidad que puede prescindir de ella, pero esta no es un desarrollo de la humanidad que compartirían blancos e indios, sino es una entidad que pertenece a uno sólo de los polos: al indio. La insurgencia se subsume al ideal de la Nación India y cualquier contenido de la insurgencia sólo se torna comprensible en ese marco. No importa si este ideal excluye a los europeos en su realización, lo que nos interesa por ahora es que, pese a dicha marginación, también se excluye a la especificidad de la insurgencia. Una vez más, en la insurgencia se expresa una entidad que trasciende y puede prescindir de la singularidad de la misma, en este caso: la Nación India. Una vez más, el telos privilegiado de la historia impone su voz de forma omnipresente y constituye el sentido total de la narrativa histórica.

### **5. Fallas y exigencias de la narrativa del nacionalismo indio**

Ya hemos visto que la explicación de la derrota insurgente pone en evidencia una de las fallas que aparecen en esta narrativa. Pese al constante intento de presentar a los indios como poseedores de formas de organización superiores en todos los planos, varios elementos de la propia narrativa muestran la inferioridad técnica y militar del ejército indio. Se percibe un claro esfuerzo por llevar a un segundo plano dicha inferioridad y, en su lugar, posicionar como factor principal de la derrota el ya mencionado licenciamiento debido a la época de siembra. De igual forma, la descripción de la escuela militar indígena donde “se impartía el conocimiento del armamento, como ser: fusiles o carabinas, pedreros, armas explosivas” (128) no concuerda con la dependencia que se tenía de los mestizos para manejar los pedreros. Esta dependencia fue resaltada con el fin de mostrar cómo elementos perniciosos se introducían en las filas indias mermando la eficacia del ataque (el mestizo Murillo desviaba intencionalmente los disparos de los pedreros). Ambos elementos entran en contradicción, la cual puede ser pasada por alto en la narrativa debido a que ambas descripciones obedecen a fines diferentes pero solidarios: la descripción de la escuela militar cumple la función de resaltar el alto nivel organizativo de los indios acorde al ideal de una Nación India, y la



descripción de la intromisión y traición de Murillo cumple la función de evidenciar que un proyecto como la Nación India no puede confiar en elementos mestizos. Por ello, el tema de la traición mestiza prima sobre el tema de la dependencia técnico-militar la cual deja de tener efectos en el curso de la narrativa.

Otra falla que se pone de manifiesto tiene que ver con la influencia religiosa entre los insurgentes. Como hemos visto, la forma de estructurar la descripción de la insurgencia exige que esta se presente como un rompimiento absoluto con la cultura occidental. Esto conducía a enfatizar el relato de ataques a los templos y demás representaciones de la religión cristiana. Sin embargo, la narración incluye también varios pasajes que muestran cierto consentimiento con la religión cristiana por parte de Katari y otros combatientes: en el campo rebelde se oficiaban misas católicas y se encuentran varios curas por propia petición de Katari. La manera en que esta discrepancia es secundarizada consiste en atribuir a Katari cierto grado de ingenuidad y posible inconciencia que luego habría sido superada asumiendo una “posición indolegable durante la guerra contra España y su religión prostituida” (43). Una vez más, los relatos sobre la presencia religiosa en el bando rebelde cumplen la función de mostrar el carácter traicionero y perjudicial de la religión cristiana; la complacencia con la religión foránea pasa a segundo plano enfatizando que los momentos en que la insurgencia muestra sus mejores luces van de la mano con el ataque frontal a la religión cristiana. La exigencia impuesta por el ideal de la Nación India como cierre estructural impide que los pasajes mencionados cumplan otra función que no sea la de mostrar la perfidia de los curas. Algo similar ocurre respecto al siguiente pasaje que relata el perdón dado al cura Borda:

En uno de esos días, el cobarde se arroja a los pies de Tupak Katari y es perdonado gracias a Bartolina Sisa, con estas palabras: «*Por ti hago este perdón reina*». Quizá, Katari ignoraba las reglas de compartimentación con lo cual un «jefe» rebelde tiene que imbuirse. (68)

Esta acción contradice el amplio relato sobre el funcionamiento democrático del campo insurgente, pero una vez más es significada como un accidente debido “quizá” a un desconocimiento o a un lapsus de Katari. Este pasaje no puede cumplir una función de trascendencia en la narrativa de Quispe. De igual forma se pasan por alto que así como a Katari se lo denomina virrey, a Sisa se la llama reina y a un pariente de Katari se lo denomina Oidor. Estas denominaciones que podrían apuntar a discutir ciertos elementos de continuidad con el régimen político español no adquieren ningún desarrollo en la narrativa de Quispe, por



tanto, tampoco logran adquirir rasgos significativos. El tipo de centramiento de esta estructura narrativa impide que estos elementos adquieran fuerza en el relato.

Finalmente, la necesidad de dotar a los insurgentes de todos los atributos positivos posibles conduce a ciertas afirmaciones contradictorias. Por ejemplo, se señala que los insurgentes eran “humanistas y sentimentalistas con sus opresores” (77) al mismo tiempo que varios pasajes describen situaciones donde los insurgentes han pasado “a cuchillo hombres, mujeres, criaturas y toda clase de gentes del frente español y criollo” (54), o que “Katari tan humanitario en sus actos” (94) disfrutaba “punzando con su espada, dando patadas y haciendo rodar como pelotas las cabezas de los q’aras” (129). Aquí dos exigencias narrativas entran en discrepancia: la Nación India reviste toda la honestidad y bondad atribuida al Tahuantinsuyu, por tanto, los insurgentes como lucidos representantes de este ideal deben revestir la misma bondad o humanidad, pero al mismo tiempo, la reconstitución de una Nación India sólo puede darse mediante el aniquilamiento de lo no indio, lo cual exige que la lucha demuestre gran ferocidad e implacabilidad para con criollos y españoles.

Estas son algunas de las fallas o contradicciones inherentes a la narrativa de Quispe, las cuales, más que revelar problemas de formulación o composición, muestran cómo la coherencia de toda narrativa suele ser desagarrada por ideales no siempre concordantes, por objetivos disímiles, que tratan de ser articulados, por la fuerza, bajo una teleología dominante, procurando generar, de forma fallida, la ilusión de la coherencia absoluta. Más que tomarlas por insuficiencias, dichas fallas o contradicciones internas deben ser asumidas como síntomas de la acción de articulación y constitución de determinada forma de comprensión de la realidad político-social. Toda forma de comprensión contendría fallas; dirigir la mirada a ellas nos permite observar cómo se constituye una forma de comprensión y aquello que reprime para estabilizarse.

## 6. Conclusiones insurgentes

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 histórica sobre la mayoría india del país por parte de las élites blancas y mestizas, desde la colonización española hasta los días de hoy. Su pensamiento cuestiona los mecanismos racistas que perpetúan la exclusión de la población india y legitiman la explotación histórica y



sistemática de gran parte de la población boliviana. Reivindica el término indio como autodenominación de la población originaria en oposición al término campesino, con conotación estigmatizante utilizado por los opresores blancos y mestizos. “El indio es una raza, un pueblo, una Nación, y como tal es indio, oprimido por otra raza, otro pueblo, otra Nación. [...] 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.” (REINAGA, 2001, p. 143). Al liberarse, el indio libera su pueblo, su cultura y a su Nación. Pero libera también su opresor antagónico. Dicho de otro modo, el problema del indio y la lucha de los indios no tiene que ver con cuestiones relacionadas con salario y justicia social sino con su reconocimiento en cuanto actores políticos, como pueblo y como Nación. Por ello, el problema del indio no se encuadra en la lucha de clases propuesta por el marxismo ya que prioriza el aspecto étnico sobre el clasista. El indio, al ocupar el estrato más bajo de la pirámide social es, como dice Rivera (2003) extranjero en su propio país.

Los planteamientos de Reinaga y Quispe son el sustento ideológico de un lento pero sostenido proceso de constitución de los indios como sujetos históricos y políticos mediante la autoafirmación de la identidad india a partir de la desconstrucción y denuncia de los mecanismos coloniales y racistas que secularmente los oprimieron. El papel de Quispe, en cuanto heredero del pensamiento de Reinaga, va más allá de su militancia política katarista. Esta motivó su necesidad de formular las ideas que guiaron su accionar político, como dirigente indígena no se contentó con acatar las ideas propuestas por Reinaga, sino que elaboró sus propias ideas. De ahí su relevancia. Igual que Reinaga, Quispe valora el potencial de las comunidades indias como base de organización social alternativa y, por ello, propone una guerra anticolonial basada en las comunidades y en su organización colectivista que denomina “guerra revolucionaria de ayllus” teniendo a la vista aplicarla en el presente, del campo a las ciudades y de las ciudades hacia el campo. (ESCÁRZAGA, 2011, p. 202). El objetivo de las luchas era la toma del poder político y construir el Socialismo Horizontal Colectivista de Ayllus. En la medida en que el poder político sea tomado por los indios, los opresores tienen que obedecer a las leyes naturales dictadas por los indios. Pero a diferencia de ellos, las leyes de los indios no tienen el objetivo de esclavizar a los blancos y mestizos europeizados, pero sí la igualdad de derechos. Como Reinaga, Quispe idealiza la forma de organización social anterior a la llegada de los españoles que denomina de sistema comunista





de ayllus donde todos eran felices ya que no había hambre y miseria. De acuerdo con su perspectiva, había sido un grado de civilización muy avanzado donde cada comunario producía de acuerdo con sus necesidades familiares y su capacidad productiva.

En la perspectiva de Feierstein (2014) el proyecto del Estado Plurinacional de Bolivia es una iniciativa decolonial, insurgente, que, partiendo de un movimiento indígena, busca quebrar la esencialización y asumir el carácter plurinacional y pluricultural de los Estados modernos como alternativa de construcción de nuevos modelos identitarios y nuevos proyectos sociopolíticos. En el proyecto del Estado Plurinacional convergen varias perspectivas, entre ellas, y de manera fundamental, la elaborada por el katarismo. En algunos pronunciamientos, la construcción de la plurinacionalidad se ha asociado a un retorno a una época dorada donde las diferentes naciones convivían en igualdad de condiciones. Esta es otra de las formas idealizadas de asumir el pasado y proyectarlo como horizonte político e ideológico. En relación a ello, hay que enfatizar que el Estado Plurinacional no solo dista de aproximarse a los ideales indianistas de retorno a los principios pre-coloniales de afirmación de lo indio y sus niveles de autodeterminación, sino que también tiene problemas para concretar la perspectiva katarista más ligada a la plurinacionalidad del Estado. Lo que se podría decir es que los planteamientos indianistas y kataristas han sido parcialmente incorporados en la Nueva Constitución Política del Estado Boliviano de 2009 y formulados como el Vivir bien y el Estado plurinacional, pero no han sido plenamente realizados. El gobierno de Evo Morales tiene, desde la perspectiva de los indianistas kataristas, el propósito de sedimentar y fortalecer el poder de los sectores de clase media mestiza contribuyendo a la afirmación de una Nación mestiza, ajena al proyecto indianista-katarista de construcción de un gobierno indio o un Estado Plurinacional en sentido fuerte.

## 7. Referencias

ESCÁRZAGA, F. Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. **Política y Cultura**, número 37, Primavera, 2012, p. 185-210.

FEIERSTEIN, D. Identidades múltiples e identidades por exclusión: el riesgo de un racismo indigenista. *Clarusculo*. **Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural**, 13, 2014, p. 17-25.



- QUISPE, F. **Tupak Katari vive y vuelve... carajo**. La Paz, Bolivia: Pachakuti, 2007.
- REINAGA, F. **La revolución india**. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica, 2001.
- RIVERA, S. **Oprimidos pero no vencidos**. La Paz: THOA, 2003.
- VALENCIA VEGA, A. **Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india**. La Paz: Juventud, 1979.