

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE SOCIOLOGÍA



**ANÁLISIS DE LOS SENTIDOS Y DISPUTAS IDEOLÓGICAS EN LA
CONSTRUCCIÓN NARRATIVA DE LA FIGURA DE TUPAJ KATARI**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIATURA EN
SOCIOLOGÍA

Presentada por:

NORMA WENDY RIOS PORTUGAL

Tutora: Ph.D. XIMENA SORUCO

La Paz-Bolivia
2016

Análisis de los sentidos y disputas ideológicas en la construcción narrativa de la figura de Tupaj Katari

El objetivo central de la investigación es analizar cómo operan diferentes formas de dotación de sentido que implican disputas ideológicas y valorativas concretas y diferenciadas en la construcción de la figura de Tupaj Katari a partir del análisis de cuatro narrativas historiográficas: *Julián Tupaj Katari: Caudillo de la revolución india* de Alipio Valencia Vega, “Cap. Reacción Tupaj Catari” en: *Historia de Bolivia tomo I* de José Fellman Velarde, *Tupak Katari Vive y Vuelve...Carajo* de Felipe Quispe e *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782* de María Eugenia Del Valle. Estos textos representan diferentes tendencias ideológicas, de esta forma, nuestra intención busca que el análisis metódico sobre las formas de construcción de sentido, materializadas en esos textos, nos permita acceder a las disputas ideológicas del campo intelectual boliviano. A pesar que los textos narran el mismo acontecimiento histórico no son iguales y si bien encontramos algunas similitudes entre ellos, cada uno reconstruye de manera distinta este acontecimiento y la figura de Katari. Esto evidencia que el campo intelectual es un espacio de constantes enfrentamientos y luchas por legitimación de sentidos y significados. Luchas en las que los intelectuales ponen en juego distintas estrategias e ideologías. El trabajo, lejos de quedarse en caracterizaciones generales, procura avanzar hacia el análisis de los modos concretos de funcionamiento de estas posiciones y de las estrategias desplegadas en la disputa de sentidos, lo cual, se materializa en la articulación de formas de trama, de argumentación e implicación ideológica.

AGRADECIMIENTOS

A mi tutora Ximena Soruco por su incondicional apoyo y paciencia durante el desarrollo de este trabajo.

A mis docentes tribunales, David Llanos, Esteban Ticona y Alexis Pérez quienes se tomaron el tiempo para leer y comentar esta tesis.

A mis papás por el apoyo y la confianza incondicional en el proceso de mi formación, no sólo profesional sino también como ser humano.

A Luis Claros por el constante empuje y apoyo emocional, pero también por su consejo y guía académicos a lo largo de más de una década.

Finalmente, y muy especialmente, a Silvia Rivera quien me brindó el apoyo, la guía y la confianza para que mis primeras ideas tomaran cuerpo y se convirtieran en este trabajo.

Nuestra vinculación con el pasado es, y no debe dejar de ser; emotiva.

Verónica Tozzi

*El tiempo me enseñó que la memoria no es menos poderosa que el olvido,
es sólo el poder de la victoria se encarga de olvidar a los vencidos*

Tabaré Cardoso

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. Estado del arte y enfoque teórico-metodológico.....	12
1.1. Estado del arte.....	12
1.1.1. Estudio de la producción intelectual en Bolivia.....	12
1.1.2. Discusión sobre la producción del conocimiento histórico en Bolivia.....	14
1.1.3. Estudios sobre la figura de Tupaj Katari.....	17
1.2. Enfoque teórico-metodológico.....	30
1.2.1. Sociología de los intelectuales.....	30
1.2.2. La construcción de las narrativas históricas.....	33
1.2.3. Ritmo, valoración y finalidad del cambio histórico: una forma de entender las disputas ideológicas.....	37
1.2.4. Narrativas historiográficas, insurgencias y contexto colonial.....	39
1.2.5. Análisis estructural.....	42
2. La figura del indio en el pensamiento boliviano en el siglo XX.....	45
2.1. De lo estético a lo político: un recuento del discurso indigenista pre-52.....	46
2.2. El estado del 52 y la apropiación estatal del indigenismo.....	52
2.3. Indianismo/katarismo.....	54
3. Katari: el caudillo de la nación o de la humanidad.....	59
3.1. Tupaj Katari: símbolo de todos los pueblos oprimidos.....	59
3.1.1. Alipio Valencia Vega y el progreso de la humanidad.....	59
3.1.2. Lenguaje de la dialéctica materialista.....	61
3.1.3. Prosa de izquierdista de contrainsurgencia.....	62
3.1.4. Visión lineal de la historia.....	66
3.1.5. Katari el bravo caudillo de la “liberación india”.....	68
3.2. Katari: ayudante del nacionalismo revolucionario.....	72
3.2.1. Fellman Velarde y desarrollo de la bolivianidad.....	72

3.2.2. Lenguaje del nacionalismo revolucionario.....	74
3.2.3. Prosa nacionalista de contrainsurgencia.....	75
3.2.4. El país rural frente al colonialismo.....	78
3.2.5. Katari el bravo caudillo de la “insurrección campesina”.....	81
4. Katari: mesías o impostor.....	86
4.1. Katari: contra el esclavismo y la colonización.....	86
4.1.1 Felipe Quispe entre el discurso histórico y el discurso político.....	86
4.1.2. Trasposición de los polos.....	89
4.1.3. Quiebre y retorno: prosa indianista de contrainsurgencia.....	92
4.1.4. Katari el héroe romántico.....	96
4.2. Katari: caudillo de la rebelión irracional.....	101
4.2.1. María Eugenia del Valle y la historiografía académica.....	101
4.2.2. El mestizaje como elemento positivo.....	102
4.2.3. Prosa conservadora de contrainsurgencia.....	104
4.2.4. Katari el “impostor”.....	109
Conclusiones (Análisis comparativo).....	116
Bibliografía.....	122
ANEXO: Listado bibliográfico sobre Tupaj Katari.....	129

INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación se sitúa en un campo de problemas denominado sociología de los intelectuales. Tal como el título de esta investigación señala, nuestra preocupación se centra en el análisis de las disputas por otorgar sentido a determinados acontecimientos, en este caso, a la figura de Tupaj Katari que cumple una función importante en la lucha política contemporánea. El análisis se concentra en la labor de los intelectuales encargados de otorgar una significación legítima a los acontecimientos históricos, es decir, de historiadores y ensayistas abocados al campo de la historiografía. Nos interesa analizar con detenimiento las formas en que se constituyen estas significaciones, las cuales a su vez, como ya dijimos, implican una lucha por el establecimiento de las comprensiones legítimas: “El campo intelectual, como cualquier otro campo social, está hecho de relaciones de fuerza, de luchas y estrategias” (Gil, 2009: 246). Nuestra investigación busca ser un aporte para la sociología de los intelectuales en Bolivia analizando las estrategias puestas en funcionamiento en la producción de significaciones y las disputas ideológicas que les son inherentes.

Cuando leemos un texto histórico la mayoría de las veces asumimos que nos está contando cómo ocurrieron realmente los hechos. En contraposición a esta idea comúnmente aceptada, White (1992a) plantea que lo está en juego en tales textos históricos es la disputa por la comprensión legítima del pasado. Toda narrativa presenta en su interior sesgos, vacíos y concepciones ideologizadas. Por ejemplo, el acto de seleccionar información y fuentes, tomando en cuenta unas y dejando de lado otras, demuestra un tipo de sesgo. Al mismo tiempo, es importante considerar que las fuentes que se emplean para la construcción de una narrativa historiográfica, por ejemplo archivos oficiales, también se generan a partir de un proceso de selección y están influenciados por presuposiciones, conceptos, etc.

El cuestionamiento a la imparcialidad de las narrativas historiográficas es la idea que da pie a nuestra investigación ya que gracias a éste decidimos emprender el presente trabajo. Como el cuestionamiento del que partimos tiene como objeto de interpelación a los textos, el enfoque que empleamos es el textualista, sin embargo, tomamos en cuenta que los textos pertenecen al campo de los intelectuales, esto quiere decir que son parte de un campo de relaciones y luchas. El material de análisis de esta investigación son textos historiográficos

que abordan un mismo acontecimiento histórico: narrativas que relatan la insurgencia encabezada por Tupaj Katari. Este personaje nos parece ideal para desarrollar la presente investigación ya que él es la figura indígena más emblemática que tenemos, por ende su figura ha sido usada, relatada y representada de diversas formas en los textos históricos.

Lo que aquí denominamos texto historiográfico equivale a lo que Guha (2002) llama discurso terciario. Él sostiene la existencia de tres tipos de discursos históricos: el primario, el secundario y el terciario¹. Los discursos terciarios son los que muestran una mayor elaboración y tienen una mayor pretensión de objetividad. Los libros que tomamos en cuenta para llevar a cabo el análisis corresponden a investigaciones realizadas y publicadas entre 1948 y 1990, y que son considerados como los textos más representativos sobre el tema que se elaboraron en el siglo XX. Los libros en cuestión son: *Julián Tupaj Katari: Caudillo de la revolución india* (1948/1979) escrito por Alipio Valencia Vega, *Historia de Bolivia tomo I* (1968/1978) escrito por José Fellman Velarde, *Tupak Katari Vive y Vuelve...Carajo* (1988/1990) escrito por Felipe Quispe y finalmente, *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782* (1990) escrito por María Eugenia Del Valle². Si bien existe una gran cantidad de textos historiográficos que abordan la sublevación de Tupaj Katari³, decidimos elegir estos cuatro porque uno de nuestros principales objetivos es identificar distintos tipos de implicaciones ideológicas. En ese sentido, nuestra selección procuró

¹ El discurso *primario* es de carácter oficial ya que es producido por funcionarios del estado u otros testigos vinculados al mismo en un momento inmediato al hecho que se relata y son creados principalmente para usos administrativos. Es un tipo de “historiografía en bruto” (Guha; 2002: 50) y no está dirigida a un público externo. En la medida en que es realizado por funcionarios muestra de forma no encubierta cómo opera una razón de estado. Cuando Guha habla de razón de estado, se está refiriendo a los discursos se explican las insurgencia en función del estado como un poder, ya sea presente o futuro. Este poder podemos entenderlo como una guía de los discursos bajo la cual todos los acontecimientos adquieren sentido. Pero esta idea la explicaremos cuando desarrollemos el marco teórico-metodológico. El discurso primario busca preservar la institucionalidad colonial dominante y realiza una desvaloración de la insurgencia (2002: 46). El discurso *secundario* es producido por funcionarios y no funcionarios del estado en un momento un poco más distante al acontecimiento y está destinado a la lectura pública. Este discurso, dice Guha, “sigue al primario a cierta distancia, e inaugura una perspectiva que transforma un acontecimiento en historia” (2002: 50). El discurso secundario es un producto procesado, un intento de hacer historia distanciándose de la razón de estado, pero sin lograrlo. Finalmente, el discurso *terciario* es realizado en un momento mucho más alejado del acontecimiento y está hecho por personas que no son funcionarios estatales. Este tipo de discurso es realizado en base a la información proveniente de los discursos primarios y secundarios. El discurso terciario pretende estar más alejado del poder colonial y llega a criticarlo, sin embargo, no por esto este tipo de discurso se aleja de los sesgos o de una razón de estado. Debemos considerar que todos los discursos, es decir los archivos, anales, relatos, narrativas son documentos creados a partir de actos selectivos y que en cuyo interior encontramos un cierto tipo de intencionalidad.

² En cada texto se escribe de forma distinta el nombre del líder aymara. Thomson (2007) sostiene que en Bolivia se usa cada vez más “Katari” que “Catari”, el primero correspondería al sistema ortográfico del aymara, mientras que el segundo sería la versión española. El uso de “Tupaj” también estaría basada en la ortografía aymara, mientras que “Túpac” es más común en Perú (339). Thomson no hace ninguna referencia sobre “Tupak”. A lo largo de la tesis vamos a respetar la forma en que se escriben este nombre cuando extractemos citas de los distintos texto, pero como uso propio vamos a optar por la forma proveniente de la ortografía aymara esto es “Tupaj Katari”.

³ Como anexo de esta investigación incluimos un listado bibliográfico de estos textos.

identificar textos que representen diferentes tendencias ideológicas. Procedimos a la selección mediante hipótesis provisionales guiadas por los posicionamientos explícitos de los autores empíricos⁴. Como puede verse, los cuatro autores responden a corrientes ideológicas y formas de construcción de sentido en principio caracterizadas por su diferencia: Alipio Valencia militante marxista, Fellman Velarde vinculado al nacionalismo revolucionario, Felipe Quispe partícipe de corrientes indianistas, y María Eugenia del Valle representa un sector vinculado, por un lado a las élites académicas y, también, a concepciones católicas. Como se puede apreciar, al seleccionar estos textos pretendimos tener acceso a una parte representativa del espectro de corrientes ideológicas de la Bolivia contemporánea. De esta forma, nuestra intención busca que el análisis metódico sobre las formas de construcción de sentido materializadas en esos textos nos permita acceder a las disputas ideológicas del campo intelectual boliviano.

Por otro lado, creemos que es importante analizar la configuración de la figura de Katari porque este es un personaje indígena emblemático, hecho que lleva a que sea uno de los líderes indígenas al que más atención se le preste en las narrativas historiográficas. Por esto, su figura es construida de diversas maneras. El propósito de esta investigación es conocer cuatro, de las tantas formas, en la que la ésta se configura, además se busca analizar cómo en esta configuración operan diferentes formas de dotación de sentido que implican disputas ideológicas y valorativas concretas y diferenciadas propias de una sociedad colonial⁵.

Dividimos la tesis en cuatro capítulos. El primer capítulo está compuesto de dos partes. En la primera se desarrolla el estado del arte de nuestra investigación, identificando tres tipos de investigación: las que realizan un estudio sobre la producción intelectual en Bolivia, las que discuten la producción historiográfica en Bolivia y las que analizan la figura de Tupaj Katari en distintos tipos de fuentes. En la segunda parte de este capítulo desarrollamos el marco teórico-metodológico en el que definimos las categorías y los lineamientos con los cuales dirigimos nuestro análisis. En primer lugar explicamos qué entendemos por sociología de los intelectuales y por qué nuestra investigación se enmarca en esta línea de investigación. Posteriormente desarrollamos la idea de White (1992a) que sostiene que la historiografía no relata los hechos de una forma imparcial y que las narrativas historiográficas son construcciones en las que se realiza un acto de selección de los acontecimientos. Además, del planteamiento White sobre los tres componentes que

⁴ Una de estas herramientas teórico-metodológicas es la propuesta de Eco (2000), que plantea la existencia de dos tipos de autor: el autor empírico y el autor modelo. El primero es la persona de carne y hueso, mientras que el segundo es una estrategia textual, por ende parte del texto. El autor modelo es una hipótesis o conjetura generada por el lector empírico -es decir por el individuo que se enfrenta a la lectura- pero que en última instancia debe coincidir con la intención operis (Eco, 1995: 69), esto es, con la intención del texto mismo. Por tanto, Eco nos impele a respetar el sentido del texto.

⁵ Como señala Rivera lo colonial “constituye un sustrato profundo de mentalidad y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia” (2010b: 39).

encontramos en una narración y que nos permiten comprender cómo se construye un relato historiográfico. Los componentes son: el tramado, la forma de argumentación y la implicación ideológica. El tramado tiene que ver con la forma en que se ordenan los hechos en el relato, se identifican cuatro tipos de tramado: romance, tragedia, comedia y sátira. Profundizamos en esta tipología revisando los análisis de Frye (1957). A partir de la forma de argumentación se puede identificar cuál es el significado de los acontecimientos; White clasifica la argumentación formal en cuatro tipos: formista, contextualista, organicista y mecanicista. La implicación ideológica se refiere principalmente a los ritmos de cambio histórico presente en el relato, y también se identifican cuatro: conservadora, liberal, radical y anarquista⁶. Este último componente lo complementamos con la propuesta de Guha (2002) sobre las orientaciones ideológicas que guían una narración histórica, lo que nos permite lograr una idea más completa de la forma de entender las disputas ideológicas presentes en los textos que analizamos. También desarrollamos la idea de Guha sobre la prosa de contrainsurgencia, que tiene que ver con la explicación de la insurgencia a partir de elementos ajenos a ella. Finalmente, explicamos los lineamientos generales del análisis estructural tal como lo formula Barthes (1998) -tomando en cuenta principalmente la clasificación de los actantes a partir de la caracterización indicial (atributos) y la caracterización actancial (funciones)- para mostrar cuáles son nuestras herramientas metodológicas. Todos estos autores comparten una misma forma de trabajo centrada en el análisis textual, y en el caso concreto de White, Guha y Barthes explicitan que su análisis se guía bajo una perspectiva estructuralista.

En el segundo capítulo mostramos el nivel general de discusión en el que está inmerso nuestro tema de investigación y realizamos una descripción del desarrollo discursivo del indigenismo y del indianismo en Bolivia durante el siglo XX. Partimos de la identificación del indigenismo como un discurso estético, lo que implica que la figura del indio es asumida de forma idealizada o esencialista. Posteriormente mostramos el paso del indigenismo como discurso estético al indigenismo como discurso político en el que la figura del indio toma otras connotaciones. En este tipo de indigenismo el indio es asumido como un sujeto que debe ser incorporado a la nación bajo la idea del mestizaje. Luego vemos cómo este indigenismo político es apropiado por el estado del 52 para convertirse en parte de su programa nacional a partir de la recuperación del mestizaje como elemento aglutinador de la nación y de la transformación de los indios en campesinos. Sobre el indianismo vemos cómo este se configura a partir de un objetivo principal que viene a ser la autonomía política de los indígenas ya sea como autonomía dentro del estado boliviano o

⁶Una de las principales críticas que se realiza al trabajo de White es que este parece ser muy esquemático y reduccionista. Estas críticas se generan porque White aplica estas categorías al análisis sobre un conjunto de obras de autores como Marx. Estas críticas están justificadas en cuanto se refieren a que no podemos reducir a estas categorías de análisis a la obra de un autor, porque sabemos que entre dos textos escritos por un mismo autor pueden haber diferencias profundas. Sin embargo, creemos que el uso de las categorías que propone White son útiles cuando se trabaja sobre un sólo texto y esto es justamente lo que nos proponemos realizar en esta investigación.

fuera de él a partir de la creación de una nueva nación. De esta manera brindamos un repaso general de las diferentes formas en que se representa la figura del indio.

En el tercer capítulo realizamos el análisis de las narrativas escritas por Valencia y Fellman y en el cuarto desarrollamos el análisis de las narrativas escritas por Quispe y Del Valle. En ambos capítulos identificamos el tipo de tramado, la forma de argumentación, el tipo de implicación ideológica y la una prosa de contrainsurgencia presentes en cada uno de los textos. Con de la identificación de estos elementos mostramos cómo se tejen las narrativas a partir de una serie de disputas de sentido e ideológicas y cómo se construyen las distintas figuras de Tupaj Katari en los cuatro relatos. Finalmente, en las conclusiones desarrollamos una síntesis y análisis comparativo de la información obtenida en el tercer y cuarto capítulo.

CAPÍTULO 1

ESTADO DEL ARTE Y ENFOQUE TEÓRICO-METODOLÓGICO

Este capítulo está dividido en dos partes. La primera es el estado del arte y tiene como objetivo conocer qué tipo de estudios existen en Bolivia relacionados a nuestro tema de investigación. En el estado de arte abordamos tres temas. En primer lugar algunos estudios sobre la producción intelectual, en segundo lugar textos que discuten la producción historiográfica y muestran el valor de otras formas de generar historiografía y finalmente, trabajos que se enfocan en el estudio de figura de Tupaj Katari. En la segunda parte desarrollamos el enfoque teórico metodológico que empleamos para nuestro análisis. Vamos desde el marco general que permite dar cuenta que esta investigación es parte de la sociología de los intelectuales, ya que nos interesa identificar las disputas por la implantación de sentidos e ideologías, bajo la hipótesis de que estos se concretan en cierta producción textual. Concluimos este capítulo exponiendo y desarrollando las categorías de análisis y herramientas metodológicas específicas que permiten abordar nuestro objeto de estudio.

1.1. Estado del Arte

1.1.1. Estudio de la producción intelectual en Bolivia

En Bolivia no se han desarrollado muchas investigaciones sobre la producción del campo intelectual. Entre las investigaciones clásicas tenemos los libros de Guillermo Francovich *La filosofía en Bolivia* (1945) y *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956) y los cinco textos que Juan Albarracín que publicó entre 1976 y 1982⁷. Otro de los autores que más contribuyó en el estudio del campo intelectual es Salvador Romero Pittari, que escribió varios textos referentes al tema entre los que resaltan: *La recepción académica de la sociología en Bolivia* (1997), *Las Claudinas* (1998) y *El nacimiento del intelectual* (2009). En estos trabajos Romero se pregunta “por qué se siguieron ciertas corrientes literarias, artísticas y científicas, en especial en las ciencias sociales, en lugar de otras igualmente

⁷ Los libros son: *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia* (1976), *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana* (1978), *La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo* (1979), *Sociología indígena y antropología telurista* (1982) y *Geopolítica, populismo y teoría sociotriconopanorámica* (1982)

posibles” (2009: 7). Romero no se centra en los contenidos manifiestos en las obras, él “indaga sobre las relaciones que los intelectuales trazaron con su mundo circundante” (Claros, 2014: 206). Silvia Rivera realizó un aporte a la historia intelectual con su artículo “Sendas y Senderos de la ciencia social andina” (1992). En este artículo Rivera realiza un estudio comparativo del desarrollo de los trabajos de las ciencias sociales en Bolivia y Perú a partir de “una selección de problemáticas relevantes para comprender la interacción entre antropología y sociedad en ambos países” (1992: 85).

Existen algunas investigaciones que contribuyen al área de historia intelectual de Bolivia centrándose en el pensamiento de sólo un intelectual. Por ejemplo el trabajo de Luis Tapia sobre René Zavaleta titulada *La producción del conocimiento local* (2002), es una investigación que se realiza “a modo de una historia intelectual, que es a la vez una narración y reconstrucción analítica de los recorridos del pensamiento de Zavaleta, y un análisis de la estructura de sus ideas y de la forma de producirlas” (Tapia, 2002: 21). En este trabajo se muestra los cambios que sufrió el pensamiento de Zavaleta a partir del análisis de su producción intelectual madura generada entre 1971 y 1984. Esta investigación se dio a partir de la introducción en “el pensamiento de cada momento, de cada frase” presente en los textos de Zavaleta (Tapia, 2002: 22), en un análisis crítico de sus ideas para realizar una nueva exposición de las mismas.

Otra de las investigaciones enfocadas a la producción intelectual en Bolivia es la de Gustavo Cruz sobre el pensamiento de Fausto Reinaga. En este trabajo Cruz privilegia las obras escritas y publicadas de Reinaga “quien entre 1940 y 1991 publicó 26 libros, 5 folletos, 2 periódicos... y aproximadamente 16 artículos” (Cruz, 2013: 35). Cruz afirma que lo sustancial de su investigación se centró en el estudio riguroso de los 26 libros y 5 folletos (Cruz, 2013: 35) y que su método de investigación privilegió “el estudio analítico, exegético e interpretativo de los libros y folletos de Reinaga” (Cruz, 2013: 36). La forma en que guía su investigación es yendo de los textos de Reinaga hacia su contexto geohistórico. Cruz sostiene que privilegia el pensamiento de Reinaga en su devenir discursivo, textual para, así, realizar una “historia de su pensamiento, que sí depende de un contexto histórico particular” (Cruz, 2013: 36). Lo que hace es reconstruir el contexto histórico del siglo XX en Bolivia a partir de la mirada de Reinaga y no al revés, pero además no busca explicar lo que “realmente vivió, hizo o dijo Reinaga” (Cruz, 2013: 36), sino realizar una interpretación de lo que dijo en sus textos.

Esteban Ticona realizó una investigación sobre Reinaga como tesis doctoral, publicada posteriormente como libro titulado *El indianismo de Fausto Reinaga*. En esta investigación Ticona realiza una periodización del pensamiento de Reinaga y busca “sistematiza, analizar los orígenes, el desarrollo y... repercusiones del indianismo desde uno de sus principales ideólogos y mentores, el quechuaymara Fausto Reinaga” (Ticona, 2015: 38). Ticona muestra a Reinaga como el iniciador del pensamiento descolonizador en Bolivia, pero

también describe y analiza los aportes y la vigencia de su pensamiento en la historia contemporánea de Bolivia, en especial en las demandas de los movimientos sociales indígenas y campesinos.

1.1.2. Discusión sobre la producción del conocimiento histórico en Bolivia

En la actualidad, en Bolivia, no existen muchos trabajos dirigidos a cuestionar la pretendida imparcialidad de las representaciones historiográficas. Entre los pocos que encontramos están los del Taller de Historia Oral Andina (THOA), los de Alison Spedding (2007), y los de Silvia Rivera (1987).

El equipo del THOA realizó una serie de investigaciones basadas en la historia oral, con el objetivo “de poner en práctica las exigencias de recuperación histórica de los movimientos indios” (Rivera, 1987: 57). La historia oral retoma como fuentes de información no sólo documentos sino también entrevistas a los testigos de los acontecimientos y a los que recuerdan los relatos de sus padres o abuelos⁸. El THOA rescata los mitos y los cuentos para reconstruir el pasado, algo que la historia oficial no suele hacer ya que no considera que estos sean fuentes fidedignas. En cambio, para la historia oral los “cuentos no son narraciones imaginarias, sino que, plasman nuestra visión del mundo, nuestra visión de la historia y nuestra historiografía oral” (Mamani, 1992: 17).

Los miembros del THOA sostienen que la historia oficial nunca consideró como parte de ella el pasado de los pueblos indígenas, argumentando que la historia de la región comienza a partir de la llegada de los españoles, todo lo ocurrido con anterioridad es visto como prehistoria (Mamani, 1992: 4). Frente a esto, el THOA plantea que:

hay no sólo varias historias (tantas como pueblos o naciones habitan este territorio), sino varias formas de ver, de pensar y de reconstruir la historia. El intento que hacemos es de desarrollar nuestra propia versión y visión de la historia, a partir de nuestra condición como pueblos sometidos y colonizados (Mamani, 1989: 10-11)

Esta manera de hacer historia es una muestra de que la reconstrucción del pasado puede ser hecha de diversas formas y desde diferentes lugares. El problema de la historiografía oficial es creer que por el uso de fuentes supuestamente fidedignas está reconstruyendo lo que realmente pasó, cuando su reconstrucción se la hace a partir de concepciones ideologizadas y selección de fuentes, lo que implica la existencia de ciertos vacíos. El acto de seleccionar información y fuentes, tomando en cuenta unas y dejando de lado otras, demuestra un tipo

⁸ Existen varias investigaciones del THOA que siguen esta línea de trabajo, por ejemplo la biografía de Santos MarkaT'ula (1984) que se realizó a partir de la recolección de testimonios a los comunarios de Itala y a sus escribanos.

de sesgo (consciente o inconsciente) que es transmitido a la narrativa historiográfica. Por esto no se puede decir qué tipo de historia está por encima de otra, o cuál se acerca más a la realidad y por ende es más valedera. Es en este punto donde radica lo interesante de la historia oral, ya que se enfrenta a la historia tradicional para mostrar que ésta no es la única forma de narrar el pasado, ni la más legítima. En el THOA:

La reconstrucción histórica comienza a prestar más atención a las percepciones internas de los comunarios; su visión de la historia, de la sociedad y el estado q'aras; estas percepciones contrastan radicalmente con la versión que genera el mundo criollo sobre la resistencia india. De este modo no sólo se fundamenta una posición crítica frente a la historiografía oficial, sino que se descubre la existencia de racionalidades históricas diversas que cumplen funciones legitimadoras de las respectivas posiciones en conflicto (Rivera, 1987: 58)

Si bien la historia oral se enfrenta a la historia oficial, tampoco podemos pensar que ésta sí describe los hechos tal cual ocurrieron, la historia oral también presenta sesgos e impresiones. Ésta, al igual que lo hace la historia oficial, asume algunos hechos y desecha otros, da mayor énfasis a unos y relega a otros. Es decir que ambas formas de construir narraciones historiográficas afrontan problemas similares.

Alison Spedding es una de las intelectuales que realizó varios trabajos enfocados a cuestionar la disciplina histórica. Entre ellos está el artículo “Quemar el Archivo: Un ensayo en Contra de la Historia” (2003a), el fin de este artículo, como la propia Spedding lo plantea, es:

considerar la forma misma de la Historia⁹ y preguntar si algo que ha servido tan bien a la dominación podrá realmente convertirse en un instrumento de liberación, o si nosotros (entendiendo ‘nosotros’ como ‘los que quieren ser libres’ que en realidad somos menos que los que hablan de la libertad, o imaginan que quieren ser libres) necesitamos otro tipo de historia totalmente diferente y, en consecuencia, abolir la historia como tal (2003a: 368-369).

La Historia es cuestionada por la autora ya que manifiesta que ésta es asumida como la voz oficial que sirve como un instrumento de dominación de los grupos sociales. Para ella son los grupos de estatus más elevado los que imponen su versión sobre el pasado, seleccionan los acontecimientos y los representan según sus intereses dejando de lado todo lo que podría ir en su contra o lo que no les interesa. Al respecto afirma que: “los dominantes suelen construir un pasado que apoya sus intereses e ideologías en el presente y esto

⁹ La autora diferencia entre historia e Historia y entiende a esta última como los registros escritos que se hacen sobre el pasado de una sociedad y que son incorporados de manera auto reflexiva en los planes de la misma para el presente y el futuro; es la historia oficial, la que se transmite en los manuales y textos escolares. El otro tipo de historia es la no oficial, por ejemplo la oral.

siempre incluye una censura selectiva (cuando no la invención definitiva) de los contenidos de ese pasado” (2003a: 384)

Spedding sostiene que la historia no es sólo escrita, también puede ser oral, aunque ésta última no es reconocida como parte de la Historia. Existen hechos del pasado que no son narrados por la Historia pero que son recordados por las masas y están presentes en la memoria colectiva. Sobre esto, la autora señala que no hay que olvidar que la memoria también es selectiva, ya que no se recuerdan los hechos tal cual pasaron, es decir que no existe imparcialidad cuando recordamos lo ocurrido, tergiversamos los hechos de forma voluntario e involuntaria. Por lo tanto, una historia oral o una no oficial tampoco son imparciales, no son fuentes de información que nos narran los hechos de forma fidedigna. Sin embargo, las historias orales tienen una ventaja sobre la Historia, esto es que las historias orales permanecen en la memoria colectiva y no se olvidan así como así, este tipo de historias son más conocidas por la gente que la Historia. La autora pone un ejemplo de esto cuando plantea que los documentos y archivos que son una ayuda para reconstruir la Historia muchas veces son quemados o desechados y que al no existir los archivos la Historia ya no se cuentan con las fuentes necesarias para hacer referencia a lo ocurrido. Pero no por eso los hechos y acontecimientos dejan de existir, permanecen en la memoria de las personas pudiendo ser transmitidos y pervivir en la memoria colectiva¹⁰.

Siguiendo la crítica a la Historia, en “El quinto horizonte. Repensando la historia de los Andes en los Andes” (2008), Spedding argumenta que: “las historias andinas de los Andes [que plantean que el tiempo es circular y se basan en el mito del pachakuti¹¹] también son lineales, pero las historias intelectuales de élite insisten en que esta línea fue rota y transformada por la conquista” (2008: 448). Esta forma de hacer ver al tiempo como algo circular cumpliría una función ideológica, que consiste en mostrar a la historia de los Andes como inferior a la Occidental y que los activistas políticos y los representantes de la cultura andina habrían asumido sin darse cuenta lo que en realidad representa. Spedding muestra tres visiones de la historia andina: la nacionalista, la de izquierda y la indigenista o indianista, y plantea que las tres contemplan los mismo hitos o momentos constitutivos históricos. Siguiendo así la visión lineal del desarrollo histórico europeo que va desde la prehistoria, la antigüedad pasa por la edad media, la edad moderna hasta llegar a la edad contemporánea. Frente a esta idea Spedding propone repensar la historia de los Andes en los Andes a partir de lo que denomina el Quinto Horizonte. La autora retoma la idea de Horizonte de la arqueología andina. Divide los Horizontes de la siguiente manera: El

¹⁰ Otro de los trabajos de Spedding que aborda el tema de la reconstrucción del pasado es “Setenta años en la cosecha de la coca: el testimonio de una yungueña legítima” (2003b).

¹¹ El mito del pachakuti se basa en la visión de que el tiempo es circular, en el pachakuti se da “el ‘vuelco del tiempo’ donde el mundo se pone ‘al revés’... [es] el tiempo que vuelve sobre sí – y por lo tanto no llega a ninguna parte, se estanca bajo una ilusión de movimiento que no es más que repetición-” (Spedding, 2008: 448)

Primer Horizonte de Chavín, el Primer Intermedio, el Segundo de Tiwanacu y Wari, el Segundo Intermedio, el Tercer de los Inkas que termina en 1532, el Tercer Intermedio que tiene fin en 1570, el Cuarto de la colonia que finaliza en 1780 y de inicio al Cuarto Intermedio que dura hasta 1980 y, finalmente, a partir de ese momento surge el Quinto Horizonte, que es el que estamos viviendo actualmente. El trabajo de Spedding se convierte en uno de los antecedentes directos de nuestra investigación ya que analiza las formas de tres tipos de narrativa histórica en Bolivia, mostrando que sus construcciones obedecen a ciertos posicionamientos ideológicos.

Hasta ahí vimos algunos trabajos que cuestionan la imparcialidad del trabajo historiográfico en Bolivia. A continuación exponemos otros trabajos que se acercan a nuestro objeto de estudio ya que analizan de distintas maneras la figura de Tupaj Katari.

1.1.3. Estudios sobre la figura de Tupaj Katari

Uno de los trabajos que tiene un vínculo con nuestra investigación es el artículo “De Tupaj Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes” (2010a) escrito por Silvia Rivera. En este se plantea que la historiografía del siglo dieciocho y la crónica del presente subestimaron muchos de los movimientos indígenas, simplificando los procesos de politización que emanan de los momentos de alzamiento. Para Rivera el trabajo académico siempre debe tener en cuenta las acciones políticas. El artículo propone vincular las luchas indígenas contemporáneas que desembocaron en el ascenso de Evo Morales al poder y la memoria larga de las rebeliones anticoloniales del pasado, como las de Tupaj Katari, Zárate Willka y Santos Marka T’ula. Rivera muestra que en el siglo dieciocho el reconocimiento del discurso político indígena estuvo marcado por confrontaciones y guerras, por esto, plantea que: “Tal como los medios masivos de comunicación hoy, la crónica y la historiografía de entonces cuentan la versión de los opresores: al narrar los sucesos o tomar las declaraciones, niegan y expropian la condición política de los insurrectos” (2010a: 8). A partir de esta cita se puede ver que Rivera crítica la historiografía y la considera como una historiografía de contrainsurgencia (Guha, 2002) ya que no reconoce las acciones políticas de los insurrectos. Este tipo de historiografía estuvo y aún está presente en los trabajos sobre las rebeliones indígenas¹². Este enfoque es uno de los que está presente en nuestra investigación, por tanto, el trabajo de Rivera nos sirve como una pequeña guía.

Otro de los intelectuales que realizó trabajos sobre la figura de Katari es Pablo Mamani. En su artículo “Tupaj Katari en la ciudad de Quito” (2005) hace referencia a un monumento de Tupaj Katari que se encuentra en la ciudad de Quito en la plaza Indoamericana ubicada en la entrada de la Universidad Central del Ecuador. Mamani plantea que este monumento

¹² Un trabajo que analiza las visiones historiográficas de contrainsurgencia más actual es el de Luis Claros (2011b). Donde se analiza los trabajos publicados en dos revistas locales *Pulso* y *Así Es*, durante los bloqueos del 2000.

muestra una imagen de Tupaj Katari de “un indio derrotado, humillado y deforme” (2005: 67). Sugiere que la imagen que trasmite este monumento está vinculada a la idea que se tenía del indio en Bolivia en el momento en que fue realizado (1956), ya que este monumento fue hecho en La Paz para luego ser enviado a Quito. Pablo Mamani plantea que:

los monumentos tienen... [una] función ideológica y política porque los hombres a través de los monumentos tejen memorias e imágenes... Los monumentos expresan sentidos de identidad, memoria y patria. Por eso tienen fuerza para crear poderosas imágenes de poder, aunque también de derrotas... En un monumento, un pueblo, un grupo, una civilización puede depositar su memoria. Puede recordar su pasado como parte de una memoria viva para proyectarse hacia el presente envuelto por esa presencia del pasado (Mamani, 2005: 68-69).

De ahí la importancia de mostrar lo que transmite este monumento en Quito, ya que estaría transmitiendo y tejiendo entre todos aquellos que lo ven una imagen negativa de los indios bolivianos. Este ensayo es un ejemplo de cómo se puede analizar la construcción de la figura de Tupaj Katari aunque manejando una fuente distinta a la que estamos empleando en esta investigación. A pesar de que las fuentes sean distintas, la idea que rescatamos de este ensayo es que cuando se construye la figura de un personaje, ya sea en una escultura o mediante una narración, se lo hace otorgándole rasgos y características a partir de las cuales esta figura puede parecerse o diferenciarse de otras figuras del mismo personaje. Pero al mismo tiempo, nos ayuda a rescatar la idea de que así como un monumento ayuda a construir una memoria, lo mismo pasa con la historia que al narrar un hecho también construye una memoria y una realidad.

En otra investigación de Mamani llevada a cabo junto a Lucila Choque y Abraham Delgado, *Memorias rebeldes. Reconstrucción de Tupaj Katari y Bartolina Sisa* (2010), se realiza una descripción de los actos de reconstrucción del cuerpo de Tupaj Katari¹³ el año 2006 en la población de Peñas¹⁴. En el texto se manifiesta que en el acto de reconstrucción

¹³ La reconstrucción se realizó con la presencia de muchas instituciones y organizaciones sociales y políticas del norte de Bolivia. Ésta comenzó el 11 de noviembre de 2006 desde los seis lugares donde fueron enviadas las partes del cuerpo de Katari después que ser descuartizado: Achacachi, AyoAyo, Chulumani, Caquiaviri, La Ceja de El Alto y KilliKilli. Desde cada uno de estos puntos comenzó la marcha hasta llegar a La Ceja el 13 de noviembre del mismo año. Las comisiones que partieron llevaban consigo un poco de tierra del lugar que representaba una parte del cuerpo de Katari. Luego de diversos actos las comisiones se dirigieron a Peñas, en la provincia los Andes del departamento de La Paz. “Entre las 12 y la 1 de la mañana [del 14 de noviembre] empieza el acto esperado. Cada delegación lleva en sus manos la apreciada y «sagrada» tierra, que será la señal más fulgurante del último tiempo de que aquí se reconstruirá Tupaj Katari y su pueblo... La delegación deposita este polvo llevándolo con sus manos en una manta. Terminado el acto, Tupaj Katari está reconstruido, vivo y caminante. Una pequeña olla o vasija de barro se convierte en el recipiente del cuerpo reconstruido” (Mamani, 2010: 68)

¹⁴ En otros capítulos también se realiza la descripción de la reconstrucción del cuerpo de Bartolina Sisa el año 2008 en la plaza Murillo.

el cuerpo de Katari es pensado “no como un cuerpo muerto, sino como un cuerpo vivo y activo” (2010: 61), es un cuerpo y un ajayu revivido, pero no en el sentido cristiano, sino como una rearticulación de cuerpo donde se afirma la vuelta de Katari convertido en millones, la unificación significa que es “tiempo de alegría y de la verdad histórica” (2010: 65). También se muestra la reconstrucción como un acto “simbólico-ritual... un acto de repudio contra la «criminalidad castellana» y también como un acto de reafirmación del horizonte histórico propio. Sin duda, pues, todo esto es una actualización de la memoria histórica” (2010: 65). El acto habría sido asumido como la “inauguración de la otra historia” (Mamani, 2010: 70) en la cual los indígenas se habrían liberado de la dominación colonial para lograr una “re-construcción de la cartografía social y territorial” (Mamani, 2010: 150). Este libro tiene la intención de ser un nuevo manifiesto o una declaración política de los Kataristas.

Es importante tener como referencia a estas dos investigaciones ya que plantean una forma de análisis de la figura de Katari como un símbolo y como generación de memoria, algo que, como dijimos, también sucede con la historiografía.

Otro de los trabajos sobre la figura de Tupaj Katari es el de José Teijeiro, elaborado como tesis doctoral, posteriormente publicado como libro *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia* (2007). Este texto tiene como finalidad mostrar que a pesar de la conquista española el pueblo aymara luchó por preservar su cultura. Para exponer esto, Teijeros toma como ejemplo dos grandes rebeliones encabezadas por los aymaras: la rebelión de 1781 y la de 1898-1899. Estas dos rebeliones para el autor “se convirtieron en el principal contenido de lo que se podría denominar como la *memoria de resistencia* (que es parte de la memoria cultural), en la que lo contemporáneo juega un importantísimo rol” (2007: 29). En los capítulos dedicados a la rebelión de 1781 a la cabeza de Tupaj Katari y a la rebelión de 1898-1899 a la cabeza de Zárate Willka, se muestra el impacto de lo simbólico de estas luchas, que con el paso del tiempo se convirtieron en los referentes de resistencia para el pueblo aymara. En el análisis que realiza sobre la rebelión de 1781 parte de la idea de que Tupaj Katari era un indio común y corriente que logró su posición gracias a ciertos factores simbólicos, como la religión. Retoma otros elementos simbólicos que caracterizaron esta lucha de resistencia, por ejemplo, el lugar donde se dio la lucha fue a los pies del Jacha Achachila Mallku Illimani, un espacio muy importante dentro de la cosmogonía aymara. También muestra como otros elementos de resistencia la vestimenta y el idioma aymara.

Lo que se manifiesta es que Tupaj Katari llegó a ser el líder de la rebelión aymara de 1781 gracias a ciertos elementos simbólicos, mismos que lo llevaron a que se convirtiera en un símbolo, un referente de la lucha de resistencia del pueblo aymara hasta nuestros días. La figura de Tupaj Katari, entonces es asumida como un símbolo de la cultura aymara. Este trabajo no puede ser considerado como histórico ya que en él no se realiza una

reconstrucción de datos, en él se hace mención a este acontecimiento histórico para ejemplificar y justificar el simbolismo que tendría la insurrección de 1781 dentro de la resistencia étnico-cultural aymara.

Sin duda, el intelectual que más investigaciones realizó en torno a la figura de Tupaj Katari es Sinclair Thomson. Su libro *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* se concentra en la descripción de la estructura interna de las comunidades para mostrar cómo la insurrección de 1781 es parte de un largo proceso de transformaciones y crisis de las formas de dominación entabladas entre las comunidades y el aparato colonial así como en el interior de las propias comunidades. El análisis muestra cómo la principal estructura de mediación, que era el cacicazgo, va quebrándose paulatinamente y va perdiendo legitimidad. Justamente la insurgencia de 1781 representaría un momento culminante de la crisis de mediación y dominación que significaba la institución del cacicazgo. Esta investigación si bien es un trabajo historiográfico también incluye un análisis de la insurgencia indígena a partir de los estudios subalternos, en especial Guha, fuente que empleamos en esta investigación como parte de nuestro marco teórico-metodológico.

En su artículo “¿”Serpiente resplandeciente” o “Monstruo de la humanidad”?: Tupaj Katari y las comunidades aymaras de La Paz” (2012) Thomson plantea que la figura de Tupaj Katari estuvo acompañada de luces y sombras desde el tiempo de la insurrección y hace un recuento de las distintas formas en que esta figura fue representada desde que se dio a conocer públicamente hasta la actualidad. Las sombras de Tupaj Katari habrían comenzado desde su aparición en 1781 y bajo su imagen se habría tejido “una campaña contra-insurgente... para extinguir la memoria de su lucha y su significado colectivo” (Thomson, 2012: 114). Esta campaña habría estado encabezada por las élites y los funcionarios españoles de la época. Al respecto Thomson hace mención a los escritos de Fray Borda (cura cautivo en el campamento de Katari) y de Juan Bautista de Zabala (residente paceño y teniente coronel del ejército español), donde ambos ridiculizaban a Tupaj Katari. Entre algunos de los actos considerados por Thomson como contrainsurgentes están: el “espectáculo de gran magnitud en el pueblo de Peñas, donde Katari fue descuartizado” (Thomson, 2012: 114) y la posterior escenificación del triunfo de 1781 llevada a cabo en la plaza central de La Paz en 1786 titulada “Loa al Brigadier don Sebastián de Segurola” (Thomson, 2012: 116). El objetivo del estado colonial -al mostrar de forma contrainsurgente a la sublevación de 1781 y a la figura de Katari- habría sido “suprimir la memoria subversiva e insurgente... [pero también] aterrorizar y someter permanentemente a la población” (Thomson, 2012: 117). Sin embargo, Thomson manifiesta que no hay que olvidar que las luchas indígenas se mantuvieron durante casi un año después de la muerte de Katari. Esto demuestra que los indígenas no se habrían sentido del todo intimidados después del espectáculo montado por los españoles para escarmentarlos cuando vieron a su líder morir tan cruelmente. Pero con el correr de los años, para Thomson, se logró que la

imagen de Tupaj Katari quede olvidada en la memoria pública. Sin embargo, esta habría reaparecido en el siglo XX, momento en el cual varios intelectuales retomaron su recuerdo y escribieron sobre él y la insurrección de 1781. Entre los trabajos que se mencionan están los de: Augusto Guzmán en 1944, Alipio Valencia Vega en 1948. La figura de Tupaj Katari también apareció en la pintura, en trabajos como los Walter Solón¹⁵ y Alandía Pantoja¹⁶.

Thomson muestra que en la década de 1960 la figura de Tupaj Katari es retomada con mayor ímpetu por los indianistas y kataristas. El nombre de Tupaj Katari fue retomado por el movimiento indígena campesino para nombrar tanto a sus federaciones como a sus representaciones políticas. Dentro la historiografía Thomson considera que los trabajos realizados sobre el líder indígena continuaron siendo “burlescos e incomprensivos”. Considera que uno de los pocos trabajos que se alejó de esta línea es el de Felipe Quispe que fue publicado en 1989. Para Thomson el “libro de Quispe fue su intento por desafiar la estereotipada y estigmatizada imagen de Katari como un analfabeto y licencioso borracho” (2012: 128). En los años noventa se realizaron videos históricos sobre Katari, por ejemplo “QamasanWarmi” (1994). “En este video, Katari aparece como un héroe joven de faz hermosa” (Thomson, 2012: 129). También se van realizando actos rituales de conmemoración a la muerte de Katari, el de mayor relevancia ocurrió el 2006 en el pueblo de Peñas¹⁷; que también es narrado, como vimos, por Mamani, Choque y Delgado. La figura de Tupaj Katari llegó a tener un gran uso simbólico desde que Evo Morales llegó a la presidencia. En este artículo Thomson también realiza una comparación entre Katari y Evo Morales y plantea que: “el propio Evo ha adquirido ahora una estatura mítica, quizás comparable a la de Katari y se nos ofrece como un ejemplo del mismo fenómeno de condensación simbólica” (2012: 132).

En este artículo Thomson nos da una panorámica de las diversas formas en que se representa la figura de Tupaj Katari en distintos momentos históricos. Hace mención a que muchas de estas representaciones estuvieron acompañadas de discursos y de actos de contrainsurgencia, pero que otras estuvieron marcadas por un fuerte simbolismo y ritualismo. Este trabajo nos permite visualizar diferentes formas de análisis de la figura de Tupaj Katari, sin embargo, en ninguno de los casos descritos se hace un análisis detallado y en profundidad, por eso, como dijimos, es más que nada un recuento muy útil y un primer acercamiento a algunas de las fuentes que serán analizadas en esta investigación.

¹⁵ Entre algunos de los trabajos de Walter Solón donde aparece la imagen de Tupaj Katari están: “El retrato de un pueblo” mural que se encuentra en el salón de Honor de la UMSA y el cuadro “Volveré y será millones”. Podemos hallar más información sobre este tema en el artículo de Thomson “Solón, Katari y el imaginario histórico” (2009).

¹⁶ Pantoja introdujo la imagen de Tupaj Katari en el mural “La liberación del pueblo” (1964) ubicado en el Mausoleo de la revolución, hoy Museo de la Revolución Nacional.

¹⁷ Este acto es relatado por Thomson en otro artículo titulado “La descolonización de la memoria: El cuerpo reconstruido de Tupaj Katari” y por Mamani et. al.

Otra investigación que se vincula a la nuestra es la realizada por Diego Huanca que lleva por título *Análisis interpretativo del levantamiento indígena de Tupak Katari 1780-81 en el currículo escolar y la EIB*; esta es su tesis presentada para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe en la UMSS el año 2006. En la misma Huanca realiza un trabajo basado en la observación de clases y entrevistas a profesores de la materia de Ciencias Sociales e Historia de dos unidades educativas fiscales del área rural del departamento de La Paz. La tesis no busca hacer un análisis de discurso, ni un análisis de contenido, más bien analiza las interpretaciones que los profesores le otorgan a la historia como asignatura escolar y al levantamiento indígena de 1780-1781 de Tupaj Katari e identifica qué tipo de contenidos presentan los textos de Ciencias Sociales e Historia que se emplean en estos dos colegios. La investigación busca:

rebelar lo implícito, aquello que está detrás de las expresiones, actitudes y discurso de los profesores, con relación al levantamiento indígena de Tupak Katari de 1780-81... la esencia del trabajo radica en el análisis de las frases, términos empleados por los profesores durante el desarrollo de los contenidos escolares, como también durante las entrevistas (Huanca, 2006: 2)

Huanca plantea que los libros escolares son escritos por funcionarios del Estado y que no reflejan, ni nunca reflejaron la historia de los subalternos, más bien muestran la historia de la “sociedad dominante” (2006: 5). El único levantamiento indígena al que se haría referencia en estos libros es el 1780-81 encabezado por Tupaj Katari. Este personaje junto a su esposa Bartolina Sisa serían reconocidos como héroes nacionales, es decir como parte de la historia oficial. Es decir, se los reconoce como personajes que formaron parte de la lucha por la liberación nacional, se los identifica como héroes con identidad nacional, “como parte del proyecto estatal nacional en Bolivia” (Huanca, 2006: 1). Por lo tanto, para Huanca, su identidad como aymaras es negada o dejada de lado, en otras palabras son despojados de su “identidad étnica” (2006: 122).

Se explica que durante las entrevistas los maestros expresaron sus puntos de vista con referencia a la historia y a Tupaj Katari. Entre los aspectos en los que concuerdan los maestros están los siguientes: se considera que la historia oficial oculta la historia de los pueblos indígenas, “la historia nacional expresada en los textos escolares de historia, programas curriculares fue escrita por historiadores de la clase dominante. Quienes desde su visión consideraron a las clases subalternas, específicamente a los pueblos indígenas, como pueblos sin historia, porque carecían de escritura” (Huanca, 2006: 88). Se considera que Katari sí es tomado en cuenta en los textos pero sin explicar las causas ni los efectos del levantamiento que encabezó. Se considera que si bien Katari es reconocido como un personaje histórico se lo debe recordar mediante horas cívicas en los colegios. Se reconoce a Katari como héroe, como caudillo y como un personaje ejemplo para los indígenas. Todos estos aspectos fueron mencionados en las entrevistas, sin embargo, Huanca plantea

que muchas de las cosas dichas entran en contradicción con la observación que él realizó durante las clases de los entrevistados. Por ejemplo, en una entrevista uno de los maestros mencionó que para él Katari era un héroe, pero durante la clase lo calificó simplemente como un líder porque esta es la palabra que se emplea en el texto escolar al referirse a Katari. Huanca sostiene que lo que hacen los maestros es repetir lo que está en el texto y no argumentan nada más allá de este, ni tampoco manifiestan su punto de vista expresado en las entrevistas.

En el trabajo se observa que los maestros en sus clases se limitan a repetir lo que está en el texto y no van más allá, lo que hacen es dictar el contenido del texto a los estudiantes y luego hacerles preguntas sobre lo que se dictó para reforzar lo dicho anteriormente y verificar si los estudiantes toman nota. Las preguntas que se lanzan son de nombres, fechas y lugares, sólo se limitan a esos datos. Frente a esto Huanca se cuestiona sobre el rol que cumplen los maestros ya que en muchos casos están en desacuerdo con el contenido de los textos que emplean. Sin embargo, pese a estos cuestionamientos siguen reproduciendo el mismo sistema educativo.

Huanca también observa que en los textos escolares no se hace mención a las causas ni a los efectos del levantamiento, lo que se hace es una explicación biográfica de Katari, pero esto no pasa sólo con Katari, esto se da en todas las lecciones o temas que se abordan en los textos escolares. La historia que es relatada a los estudiantes se reduce a dar datos como nombres, fechas y lugares y no explica las causas, los pormenores ni las consecuencias de los hechos narrados. Para Huanca los maestros en las aulas se dedican a reproducir este sistema de enseñanza de la historia totalmente memorística y sin pasar a la reflexión. Finalmente, la investigación no se cuestiona si la historia que está presente en los textos de colegio es verdadera o no. Lo que pretende es hacer ver que existen otras historias -en este caso la historia de los subalternos- que deben ser reconocidas e impartidas en las escuelas.

En este trabajo si bien reflexiona sobre el mismo personaje que atañe a nuestra investigación, el enfoque y los textos analizados son diferentes. En la investigación de Huanca, como él mismo lo plantea “No [se] busca analizar la estructura de los enunciados, la cohesión, la coherencia, los marcadores discursivos de los textos escolares” (2006, 2). A pesar de esto este trabajo sí se vincula con nuestra investigación ya que cuestiona la forma en que es asumida la historia, y plantea que existen otras historias que no son contadas y no son reconocidas de forma oficial, además que manifiesta que la figura de Tupaj Katari puede ser mostrada e interpretada de diversas formas.

Una investigación en la que se analiza uno de los textos que también emplearemos en esta tesis es la de Carlos Bedregal *Socialismo étnico* (2011). El apartado que nos interesa es el que titula “Los cercos del Mallku”. Bedregal analiza algunas partes del texto de Felipe Quispe *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, y sostiene que este libro fue escrito en el

periodo en que estaba el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK) estaba en actividad, del que Quispe formaba parte, y que este libro es una forma de justificar el despliegue de las actividades armadas de esta organización. Bedregal hace una crítica al libro de Quispe, pero también al propio Quispe. Sobre el texto sostiene que es un relato “pretendidamente histórico (2011: 43), con mucha carga emotiva, especialmente en los momentos en que se hace referencia a Katari, ya que se trata de construir una imagen de los indígenas y sus caudillos “gloriosa e inmaculada” (2011: 41), esto lleva a que, según Bedregal, se cometan algunas incongruencias en el relato mismo. Por otro lado, descalifica a Quispe ya que en una parte del texto para referirse a él pone entre comillas la palabra historiador, dando a entender que en realidad él no es un historiador y que más bien es un “ideólogo” (2011: 44). Además sostiene que el texto “ofrece una especie de espejo en el que él mismo [refiriéndose a Quispe] gusta verse” (2011: 43). Bedregal descalifica el relato descalificando al autor. En otra parte, se manifiesta que el texto puede llevar a una “devaluación y hasta negación del proceso histórico real” (2011: 43). Esto quiere decir que para Bedregal sí hay una historia real, pero no es la que está narrada en el texto de Quispe. Se sostiene que Quispe “construye un cerco ideológico en el que encierra a los mismos aymaras. Es como la otra cara de Tupak Katari” (2011: 45). Para Bedregal, Quispe cae en el error de construir una autoimagen positiva de la cultura aymara, en otras palabras, explota la idea de que esta cultura es “esencialmente buena” (2011: 49) y sataniza a los invasores. El trabajo de Bedregal hace una crítica severa a Quispe y si bien hace referencia a algunas de las caracterizaciones que se hacen en el libro sobre Katari, no analiza el tema que se aborda en nuestra investigación, es decir, no analiza cómo se construye la figura de Katari en la narrativa escrita por Quispe.

Otra investigación que se vincula a la nuestra es la realizada por Luis Claros titulada: *Subsunión de la insurgencia en la narrativa histórica. Análisis de las representaciones históricas sobre la insurrección indígena de 1781*. Esta investigación es una tesis elaborada para la obtención del título de Maestría en Filosofía y Ciencia Política del CIDES-UMSA. Claros analiza distintas narrativas historiográficas sobre la insurgencia de 1781 con el objetivo de indagar el funcionamiento y la estructuración de significaciones realizadas en las obras historiográficas. Su intención es sobre todo teórica lo cual se evidencia en el hecho de la mitad del trabajo está destinada a la construcción y discusión de lo que denomina una propuesta teórica para el estudio del conocimiento historiográfico. Claros estudia la insurgencia de 1781 con el objetivo de afrontar dos tipos de inquietudes “las discusiones sobre el estatuto epistemológico de la historia y los debates en torno a la subalternidad. Ambos temas se unen en una preocupación general: la forma en que la historiografía «representa» la insurgencia de los subalternos” (Claros, 2011a: 7)

En esta investigación se considera a la obra historiográfica como un complejo artefacto textual. Lo que se sitúa como objetivo de análisis es la forma en que las obras historiográficas logran constituir una imagen comprensible del pasado. La preocupación de

esta investigación es de corte epistemológico. Después de abordar los debates contemporáneos en torno a la epistemología de la historia Claros pasa a construir lo que será su principal enfoque de análisis que se centra en la categoría de “centramiento estructural” desarrollada por Jacques Derrida. Lo que en esta investigación es llamado el centramiento de la estructura, también denominado cierre estructural u operación ideológica, que instituye un significante (o juego de significantes) como elemento fijo a partir del cual los demás elementos adquieren su significación. Se propone el análisis de las narrativas sobre insurgencias mostrando que estas pueden ser comprendidas sólo en la medida en que son subsumidas a la lógica y exigencias de los centramientos operados en cada una de las narrativas. Claros postula que analizar las formas de la subsunción de la insurgencia en la narrativa histórica es al mismo tiempo desentrañar los intentos de hegemonización de determinados sentidos históricos. Su método de análisis toma como objeto primario el funcionamiento textual, por tanto, lo que trata de indagar a partir de un trabajo analítico basado exclusivamente en los textos objeto de análisis es la forma en que dichos textos generan una significación suficientemente coherente de los hechos que relatan.

En lo que respecta al análisis de las obras historiográficas sobre la insurrección de 1781 se elige como material de análisis las obras historiográficas *Julián Tupaj Katari: Caudillo de la liberación india* de Alipio Valencia Vega, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* de Felipe Quispe, *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782* de María Eugenia del Valle, y *Cuando sólo reinasen los indios: La política aymara en la era de la insurgencia* de Sinclair Thomson. Como dijimos, su trabajo consiste en identificar y analizar las características de los centros estructurales que permiten dar coherencia a las distintas narrativas historiográficas sobre la insurgencia indígena de 1781. Claros encuentra que las narrativas historiográficas analizadas presentan descripciones diferentes y -en algunos casos- incompatibles sobre la insurgencia de 1781. Según Claros la principal razón de estas diferencias es que la insurgencia es subsumida a la lógica de diferentes centros estructurales. La narrativa de Valencia estaría centrada por la idea de que la humanidad avanza progresivamente hacia la consolidación de la justicia, la cual está asociada a la idea de igualdad y libertad. La insurgencia estaría significada como una demostración de la búsqueda universal de la justicia. La insurgencia de 1781 presente en la narrativa de Quispe aparecería como lucha irreconciliable entre indios y q'aras lo cual nos aproximaría a una idea de guerra de razas. En esta narrativa la insurgencia revelaría a cada momento las características bondadosas atribuidas al Tahuantinsuyu y las necesidades de eliminar al oponente por excelencia: el q'ara. Esta eliminación de lo q'ara estaría también presente en la narrativa de Del Valle, pero lejos de significar la manifestación necesaria de un sentido histórico que sitúa como bien deseable la reconstitución de la Nación India, esta sería asumida como la evidencia de la irracionalidad de la insurgencia. Esta inversión en la significación se debería a que otro centramiento articula el sentido de la descripción en la narrativa de Del Valle. El ideal de un orden armónico y una integración pacífica

determinaría que un acontecimiento como la insurgencia se perciba como amenaza. En el caso de Thomson sería el ideal de la eliminación total de jerarquías lo que según Claros funcionaría como centramiento estructural. El orden colonial sería la encarnación de un orden altamente jerárquico mientras que las comunidades indígenas contendrían en sí una fuerza antijerárquica que se hace equivalente a fuerza democratizante. La insurgencia sería significada como una manifestación de la fuerza democratizante latente en las comunidades, por tanto, ocuparía el lado del bien en el espectro de las valoraciones morales. Para Claros esto implicaría que la insurgencia es descrita y significada con los atributos propios del bien deseado y proyectado como telos histórico.

Si bien la investigación de Claros analiza tres de las narrativas historiográficas que se analiza en esta tesis, existen dos diferencias entre ambas investigaciones. Por un lado existe una diferencia en los enfoques teóricos metodológicos y por otro lado en el objeto de análisis. La investigación de Claros no tiene como objeto de estudio la figura de Katari, siendo más bien este tema algo secundario en el desarrollo de su investigación. En cuanto a la metodología se centra en lo que podríamos llamar “deconstrucción” ya que como dijimos las principales herramientas teóricas empleadas por Claros para el análisis provienen de los trabajos de Jacques Derrida y Ernesto Laclau.

Verushka Alvizuri en su libro *La construcción de la aymaridad* (2009) tiene un apartado dedicado a Katari en el que sostiene que su figura como héroe surgió frente a la constatación de que en sí Bolivia es un país poblado principalmente por indígenas debería tener héroes indígenas y así “comenzó la fábrica del héroe popular” (2009: 283). Alvizuri sostiene que la construcción de Katari como héroe no se dio de un día para otro, fue un proceso largo y distingue cuatro momentos en que la representación de Katari se fue transformando hasta llegar a convertirse en héroe nacional. El primero lo denomina *arquitectura de una primera movilización memorial*, es un periodo en el que aparecen memorias sobre el cerco y las primeras publicaciones sobre Katari, como la de Rigoberto Paredes (1897/1980), en estos textos Katari “tiene más defectos que cualidades” (Alvizuri, 2009: 287). Es sobre esta mirada negativa que se construye las siguientes representaciones de Katari. A este primer momento le sigue *la segunda ola memorial o la fábrica de un héroe para el indigenismo*, que se da a “mediados del siglo XX y está influenciado por el indigenismo nacionalista posterior a la Guerra del Chaco, preludio de la Revolución de 1952” (Alvizuri, 2009: 288). Alvizuri señala que en los textos representativos de esta época son los de Augusto Guzmán (1942/1972) y de Alipio Valencia (1949/1979), en los que Katari aparece como héroe que reivindica la lucha por la liberación india. El tercer periodo es el de *cristología de Katari*, ligado a la teología de la liberación ya que la cultura religiosa adquiere un sentido político (Alvizuri, 2009: 290-291) y la figura de Katari es comparada a la de Cristo. El resultado de la cristalización se ve reflejado en los partidos y agrupaciones políticas que retomaron el nombre de Katari. “Es a partir de esta ola fundacional que se habla de un «movimiento katarista». Finalmente, Alvizuri denomina al cuarto momento *de*

la memoria a la historia. En este punto se hace referencia a cómo la figura de Katari es parte de los museos, como en el Costumbrista de La Paz, y hasta se pueden encontrar retratos de él en oficinas. Finalmente, Katari se integró a la memoria histórica de Bolivia y es parte del panteón de los héroes nacionales. Alvizuri sostiene que Katari “es héroe especializado de la aymaridad, la veneración que se le porta se debe a la capacidad de identificación que despierta y al relato de su muerte, que amplifica el sentimiento de admiración” (Alvizuri, 2009: 300).

Entre las últimas investigaciones vinculadas a nuestro tema tenemos la de Vincent Nicolas y Pablo Quisbert denominada *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. Esta investigación fue realizada en el marco de la convocatoria del PIEB y cuyos resultados fueron publicados en formato de libro el año 2014. Este libro consta de seis capítulos y el capítulo que se relaciona directamente con nuestra investigación es el cinco titulado “Héroes y Símbolos”.

Los autores sostienen que la “fabricación” (2014: 139) de los héroes nacionales y locales está íntimamente ligada a determinados proyectos políticos, especialmente cuando se trata de héroes indígenas. Para mostrar esto se centran en cómo se ha construido la figura de Tupaj Katari en la historiografía boliviana y en algunas imágenes que se han hecho sobre este líder indígena. En el texto se sustenta que la figura de Katari ha ido cambiando dependiendo del momento histórico en el que vivían los distintos autores a los que se refieren. Inician este rastreo con dos autores que escribieron a finales del siglo XIX Manuel José Cortez¹⁸ y Fernández de Córdova¹⁹ y plantean que ambos califican la insurrección de 1780-1781 como una “guerra de razas” (2014: 147-148) cuyo proyecto iba en contra de la construcción de la nación. Otro autor al que hacen referencia es Rigoberto Paredes, quien publicó el primer libro biográfico sobre Katari en 1897²⁰. Para Nicolas y Quisbert en este texto se resaltan los valores de Katari y se justifica la rebelión por los malos tratos hacia los indígenas. Por otro lado, se plantea que este libro fue escrito a la luz del despojo de tierras de los indígenas desde la Ley de Exvinculación de 1874 y la revisitas de 1880. Este libro es como un recordatorio de la reacción violenta que podían tener los indios, pero también es visto como un relato profético de lo que finalmente terminó ocurriendo en la rebelión de 1899. Posteriormente, Nicolas y Quisbert muestran la historiografía con un lenguaje liberal bajo el cual Katari es descrito como feroz y sanguinario (2014: 155). Para describirnos este tipo de relatos historiográficos se pone como ejemplo a Nicanor Aranzaes²¹ y a Luis Severo

¹⁸ Manuel José Cortez escribió el libro *Ensayos sobre la historia de Bolivia* (1861).

¹⁹ Fernández de Córdova escribió *Compendios de Historia de Bolivia* (1890).

²⁰ Este texto titula *Tupac Katari. Apuntes biográficos*.

²¹ El texto analizado es el que se publicó en 1915 titulado *Diccionario Histórico del departamento de La Paz*.

Crespo²². Después del periodo liberal y de la Guerra del Chaco el texto de Nicolas y Quisbert nos muestra que la figura de Katari vuelve a tener un carácter positivo, en este marco surgen las visiones de Katari indianista y Katari nacionalista. En la primera línea se señala que están los trabajos de Zacarías Monje²³ y de Boleslao Lewin²⁴ ambos escritos en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Según Nicolas y Quisbert en el texto de Monje se puede encontrar la figura de Katari como el “perfecto luchador anti-colonialista” (2014: 156) y en el de Lewis se identifica una simpatía hacia los indios ya que ve muchas similitudes entre lo que ellos sufrieron y los pesares por los que atravesaban los judíos en manos de los nazis. El Katari nacionalista está representado por la obra novelada de Augusto Guzmán²⁵, donde la figura de Katari aparece “idealizada” (2014: 159). Pero además lo mestizo representado en la figura de Bartolina Sisa es valorado de forma positiva. Para Nicolas y Quisbert lo novedoso del libro de Guzmán es “la manera como adapta la biografía de Katari y la historia de la rebelión de 1781 a las necesidades y postulados del Nacionalismo Revolucionario” (2014: 159). En el libro de Nicolas y Quisbert el Katari de izquierda está representado por el libro de Alipio Valencia Vega²⁶ quien emplea el método del materialismo dialéctico para analizar el levantamiento indígena, pero además lo muestra como un movimiento popular y a Katari como un revolucionario. Nicolas y Quisbert sostienen que en la década de 1970 la recuperación de la imagen de Katari deja de estar en manos del proyecto estatal y se convierte en un “emblema de las luchas campesinas” (2014: 167). Es en este periodo cuando surge el katarismo como corriente política e ideológica. El texto de Roberto Choque de 1972²⁷ es puesto como ejemplo para describir el cambio en la recuperación de Katari. Para Nicolas y Quisbert lo más relevante de este texto es que está escrito en aymara, reivindicando de este modo al personaje, al idioma y a la cultura aymara. El texto escrito por Marcelo Grondin en 1975²⁸ muestra, según los autores, a Katari como el luchador contra el racismo, además, resaltan su importancia porque en el prólogo, escrito por Daniel Calle, aparece la frase “volveré y seré millones”, este texto se encuentra entre los primeros en los que se cita esta frase. Pero también es considerado importante por el aporte iconográfico que hace de Katari, este es “representado con un pututu en una mano y con un arma de fuego en la otra, arma que... se asemeja mucho a los fusiles *máuser*... en una suerte de recordatorio tanto de las luchas pasadas como de las que estaban por venir... Otro elemento... es el «cóndor» que el héroe luce en su gorro” (2014: 170). Como radicalización del katarismo surge el indianismo y como ejemplo de algún trabajo historiográfico perteneciente a esta línea de pensamiento se

²² Los textos a los que se hacen referencia sobre este autor son los siguientes: *Monografía de La Paz de Ayacucho* (1906), *Bosquejo de historia de Bolivia* (1912) y *Episodios históricos de Bolivia* (1934).

²³ *Sucasuca Mallku* publicada en 1942

²⁴ *Tupac Amaru, el Rebelde*, publicada en 1943 en Buenos Aires.

²⁵ El texto de Guzmán al que se hace referencia titula *Tupaj Katari* y fue publicado en 1944.

²⁶ El libro titula *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. Este texto fue publicado en 1948 en Bolivia y 1950 en Buenos Aires.

²⁷ No se menciona el título del artículo de Choque, sólo se dice que era parte de la revista *Literatura Aymara*.

²⁸ Este libro titula *Tupaj Katari y la rebelión campesina de 1781-1783*.

menciona el libro de Felipe Quispe²⁹ que constituye una “lectura militante de la vida de Tupac Katari, en tanto ejemplo para la causa india” (2014: 170)

Después de realizar este recuento historiográfico Nicolas y Quisbert hacen mención a otro tipo de fuentes en las que se construye la figura de Katari. Se menciona la recuperación de Katari como héroe nacional en los discursos de Paz Estenssoro, la aparición de la imagen de Katari, también como héroe nacional, en los murales de Alandia Pantoja y Walter Solón, la presencia del líder indígena en la lírica revolucionaria³⁰ y la popularización de la figuras de Katari y Bartolina Sisa a partir del *Almanaque del Punto-IV para los años 1960-1964*. Las fuentes que acabamos de mencionar están dentro del periodo del Nacionalismo Revolucionario y recuperan de forma positiva la imagen de Katari. Sin embargo Nicolas y Quisbert nos plantean que existen otros trabajos que no recuperan a Katari de forma positiva. Este es el caso de la obra de teatro de Raúl Botelho Gozalvez³¹ la cual se centra en mostrar la mirada tanto de sitiados y sitiadores durante el cerco a La Paz con la intención de “reconciliar la tradicional épica paceñista del cerco con la glorificación nacionalista del héroe aymara” (2014: 164-165). La obra literaria de Porfirio Díaz Machicao³² describe “los sufrimientos y... la resistencia de la ciudad asediada... [ésta] es el personaje torturado” (2014: 165). Se considera que esta novela vuelve a los viejos tópico liberales donde los indígenas son considerados como sanguinarios y bárbaros. Finalmente, el texto muestra al Katari plurinacional, que vendría a ser la recuperación de la imagen de Katari en dos pinturas, donde Katari ya no aparece como rebelde. En la pintura de Gastón Ugalde aparece como un “dignatario de Estado” (2014: 172), mientras que en la otra pintura que encuentra en el Palacio de Gobierno aparece “con un atuendo más ceremonial” (2014: 174).

Lo que se hace en esta investigación es exponer cómo se ha construido la figura de Katari en varios trabajos historiográficos, pero también en trabajos artísticos. Se trata de mostrar que la construcción de esta imagen se va transformando en relación al momento político en que se vivía. Sin embargo, la mirada que se hace de las fuentes no es profunda ni detallada.

Varios de los trabajos mencionados se acercan en mayor y menor grado a la temática que analizamos en esta investigación. Estos trabajos, con excepción de la tesis de Claros, no realizan en un análisis metódico de los textos a los que hacen referencia. La presente tesis busca profundizar y realizar un análisis sistemático sobre la construcción narrativa de la figura de Tupaj Katari en cuatro narrativas historiográficas. Por tanto, el aporte de esta investigación consiste en mostrar de forma detallada y metódica las disputas ideológicas, las formas de tramar y el sentido de la narración que se revelan en las distintas maneras en que le asignan atributos y roles al personaje de Tupaj Katari.

²⁹ Este libro fue publicado en 1988 y titula *Tupak Katari vive y vuelve... Carajo*.

³⁰ Ponen como ejemplo los poemas de Oscar Alfaro.

³¹ Esta obra lleva por título *La lanza capitana* de 1961.

³² La novela lleva por título *La sierpe. El cerco de La Paz 1781* y fue publicada en 1964.

1.2. Enfoque teórico-metodológico

Esta investigación se enmarca en el área de estudios denominada sociología de los intelectuales. Siguiendo a Bourdieu, la sociología de los intelectuales se centra en el análisis del campo intelectual, el cual se caracteriza por las distintas disputas que lo configuran. Dentro de los diferentes niveles y tipos de disputa, nuestra investigación propone indagar las disputas ideológicas, las cuales se manifiestan como disputas de sentido. Consideramos que la mejor manera de estudiar dichas disputas es a través del análisis de lo que Bourdieu llama tomas de posición en el campo intelectual. Dichas tomas de posición suelen materializarse en la producción escrita, por tanto, vemos necesario recurrir a estrategias metodológicas que nos permitan desentrañar la construcción de sentidos cristalizadas en estos materiales. En el caso concreto de esta investigación, las tomas de posición estudiadas corresponden a formas narrativas historiográficas, por ende, recurrimos al enfoque textualista del conocimiento histórico, el cual, al cuestionar la visión tradicional de la historia que evalúa un relato histórico en función de su supuesta correspondencia con la realidad, propone centrarse en las formas estructurales de la narrativa que permiten articular sentidos específicos. El textualismo plantea que el historiador más que representar el sentido de una realidad pasada lo constituye en el acto mismo de relatarlo y, por tanto, plantea analizar los mecanismos concretos de dicho acto. Acorde a esto, articulamos un segundo enfoque, el de los estudios subalternos, el cual parte de la idea de que existe una construcción de los relatos históricos condicionada por las disputas de poder existentes en la sociedad colonial. La articulación de estos enfoques exige recurrir al análisis estructural de contenidos en tanto herramienta metodológica, la cual permite identificar los rasgos textuales que se encuentran dentro los relatos que buscamos analizar. A continuación desarrollamos con mayor detenimiento los componentes teórico-metodológicos mencionados.

1.2.1. Sociología de los Intelectuales

El término “intelectual” es una creación histórica reciente, fines del siglo XIX, y se refiere a los sujetos vinculados a la producción cognitiva y cultural. Su definición, al igual que el conjunto social que busca delimitar, es imprecisa, sin embargo, una de las definiciones más difundidas es la que sostiene que los intelectuales son “aquellos que tienen, en las sociedades modernas, el monopolio de la producción de los bienes culturales” (Altamirano, 2002: 152).

La sociología de los intelectuales es un tópico de la sociología de la cultura. Karl Mannheim (1993) fue uno de los primeros sociólogos que plasmó una teoría sobre los intelectuales o como él denomina “intelligentsia”. Para Mannheim los intelectuales son una especie de estrato portadora de la conciencia de una época, un grupo que interpreta la

sociedad y el mundo, pero no como clase. A pesar que los intelectuales no forman un grupo con características uniformes, nos dice que:

existe... un vínculo unificador sociológico entre todos los grupos de intelectuales, verbigracia la cultura, que los une a todos estrechamente. La participación en una común herencia docente tiende progresivamente a suprimir las diferencias de nacimiento, de profesión y de riqueza y a unir a las personas educadas por medio de la educación que recibieron (Mannheim, 1993: 137).

Si bien los intelectuales no son un conjunto homogéneo que provengan o conformen una clase social o económica, sí son parte de un grupo o, siguiendo a Bourdieu (1992), un campo, en este caso el campo intelectual en el que está en juego el capital simbólico. “En el caso del campo intelectual (y del subcampo de las ciencias sociales en particular), el capital simbólico específico es la *autoridad científica o intelectual*, de imponer o inculcar la representación legítima del mundo social” (Gil, 2009: 246-247). En otras palabras los intelectuales luchan por imponer su paradigma, su forma de interpretar y ver la realidad. Ellos son considerados portadores de un conocimiento que le es ajeno a otros grupos que no son parte del campo intelectual y por ello se han convertido en una referencia para entender el mundo. Los intelectuales explican la realidad pero al explicarla lo que hacen es crearla, esto es lo que Bourdieu denomina “efecto de teoría”, que consiste en “mostrar (*theorein*) una «realidad» que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca” (1997: 23). Los discursos producidos en las ciencias sociales tienen una eficacia performativa, instituyen una realidad y el intelectual “por el hecho de decir las cosas con autoridad, es decir, frente a todos y en nombre de todos, publica y oficialmente, las arranca de lo arbitrario, las sanciona, las santifica, las consagra haciéndolas existir como dignas de existir, como conformes a la naturaleza de las cosas «naturales»” (Bourdieu, 2001: 89).

A partir de esto surge la necesidad de un estudio de los intelectuales. “En la medida en que sienten que su disciplina académica los sitúa por encima de los objetos que estudian, ellos mismos –en su función de encargados de dar la intelección objetiva de la realidad- no pueden ser objeto de análisis” (Claros, 2014: 203), sin embargo, es necesario y relevante conocer la forma en que los intelectuales producen sus interpretaciones, la forma en que las validan, es decir cómo se posicionan en cuanto intelectuales.

Gran parte del discurso de los intelectuales se encuentra plasmado en sus textos y es por esto que en nuestra investigación analizamos cuatro textos del subcampo de la historiografía que es parte del campo intelectual. Si bien nuestro análisis es textualista no ignoramos el contexto del que forman parte las narrativas historiográficas que empleamos en la investigación. Sin embargo, debemos aclarar que por contexto no nos referimos a la clásica visión que identifica contexto con cierta realidad económico-social, sino a lo que Bourdieu (1997) denomina “campo”. Los debates clásicos entre textualismo cerrado y

contextualismo cerrado ya han sido superados por propuestas como la de los campos de Bourdieu. Él afirma que analizar los textos vinculándolos a las características sociales de los autores es caer en un reduccionismo porque se trata de remitir las obras a “la visión del mundo o a los intereses sociales de una clase social. Se presupone en este caso que comprender la obra es comprender la visión del mundo del grupo social que habría sido expresada a través del artista [o autor] que actuaría como una especie de médium” (Bourdieu, 1997: 59). Al caer en el contextualismo o análisis externo se olvida que los campos de producción cultural tienen una relativa autonomía, son parte de un microcosmos que cuenta con sus propias leyes de funcionamiento (Bourdieu, 1997: 61). Por otro lado, el textualismo cerrado se enfrenta a “la imposibilidad de tratar a los productos culturales como independientes de los agentes y las instituciones que los hacen posibles” (Gil, 2009: 251). La noción de campo permite superar estas dificultades.

El campo es considerado por Bourdieu como un espacio regido por sus propias reglas, donde toda influencia externa es refractada por la lógica interna del campo, en ese sentido, la presencia de campos implica la tarea de estudiar el funcionamiento de los mismos respetando su autonomía. El análisis del campo intelectual implica estudiar tanto las posiciones de los agentes en el campo con las tomas de posición producidas en él. A su vez, analizar las posiciones de los agentes sólo puede hacerse a partir del estudio de la trayectoria, es decir, el devenir de los agentes en el campo, y de las relaciones entre los mismos. En el segundo capítulo de esta investigación exponemos elementos que nos permiten reconstruir dichas trayectorias con respecto a una parte del campo intelectual en Bolivia.

En este trabajo nuestro principal objetivo se dirige al estudio de las tomas de posición y las disputas ideológicas que están en juego. Las primeras se refieren a lo que venimos denominando producciones textuales, y se estudian y comprenden a partir de sus relaciones. Nuestra investigación se concentra en el estudio metódico de las tomas de posición producidas en el sub-campo de la historiografía, sin embargo, rastrear todas las posiciones de este subcampo sería un trabajo titánico es por esto que decidimos reducir el trabajo a cuatro textos historiográficos que hacen referencia a un mismo tema: Tupaj Katari. El análisis de la configuración de los campos no puede eludir la comprensión sistemática de dichas tomas de posición, comprensión que sólo puede producirse si evitamos caer en los reduccionismos criticados por Bourdieu, en los cuales se descuida el estudio de las producciones concretas del campo intelectual y se procura encontrar su secreto siempre en otro lugar. Para no caer en tales reduccionismos proponemos aquí, como un momento del estudio de todo campo intelectual, el análisis metódico de las tomas de posición, es decir, de las producciones textuales. Para ello, vimos necesario recurrir a herramientas teóricas y metodológicas que han reflexionado sistemáticamente en torno al análisis de las producciones textuales. Misma que explicamos y desarrollamos a continuación.

1.2.2. La construcción de las narrativas historiográficas

A partir de autores como Hayden White (1992a) el estatuto epistemológico del conocimiento histórico ha sido puesto bajo fuertes cuestionamientos. Lo que se discute es si las representaciones históricas corresponden a una realidad pasada o si construyen realidades en el propio acto narrativo que las caracteriza; se discute si las representaciones históricas se aproximan más al modelo de las ciencias duras o a la literatura. White se decanta por mostrar el oficio del historiador como un trabajo, que al igual que un autor de literatura, construye sentidos y significaciones en el acto de narrar historias. En otras palabras, el historiador no describe los acontecimientos tal cual ocurrieron, lo que hace es producir las significaciones que son asumidas como plausibles por la comunidad a la cual se dirige. No se niega la existencia de los acontecimientos pasados, lo que sí se niega es que se pueda atribuir a dichos sucesos el que hayan acontecido de la forma en que los historiadores afirman que ocurrieron. Por esto White considera a los relatos históricos como formas discursivas que dan significado a los acontecimientos pasados, los hechos son adaptados a los requerimientos de la forma del relato (2003: 124). A partir de esta posición se empiezan a desarrollar trabajos que analizan las formas en que los historiadores dotan de sentido a las narraciones que construyen, esto viene a ser un análisis de cómo los historiadores narran de distintas maneras el pasado.

White realiza un extenso estudio sobre las formas en que “un mismo hecho” histórico puede adquirir diversos significados dependiendo del tipo de trama narrativa utilizada para articular un conjunto de hechos históricos. Para él:

las historias ganan parte de su efecto explicativo a través de su éxito en construir relatos a partir de meras crónicas; y los relatos, a su vez, son contruidos a partir de crónicas por medio de una operación que en otra parte he llamado tramado. Por «tramado» entiendo simplemente la codificación de los hechos contenidos en las crónicas como componentes de *tipos* específicos de estructuras de trama (2003: 111-112).

Los hechos adquieren sentido en el momento en el que son incorporados en una trama, al margen de ella no tienen significación, es decir que los acontecimientos históricos no constituyen por sí solos un relato. Cuando se incorporan algunos hechos a una trama específica otros son desechados y algunos adquieren mayor importancia que otros según el lugar que ocupen dentro la trama: “cada narrativa, por aparentemente «completa» que sea, se construye sobre la base de un conjunto de acontecimientos que pudieron haber sido incluidos pero se dejaron fuera” (White, 1992b: 25). Por tanto, es muy importante la selección y la ordenación cronológica que se le da a los acontecimientos dentro de una narrativa histórica. Por ejemplo, dos tramas que abordan un mismo acontecimiento pueden ser diferentes, una puede ser cómica y la otra trágica, ello ocasionará que “el mismo” acontecimiento adquiera valores diferentes, todo depende del lugar que se les asigne dentro

una trama específica. Las narrativas historiográficas pueden ser tramadas de diferentes maneras y los hechos adquieren un tipo de valor en el acto mismo de tramar que realiza el historiador, él es quien le otorga a los acontecimientos distintos significados.

White no cuestiona la existencia de los acontecimientos históricos, tampoco se preocupa por mostrar si un historiador narra un hecho histórico de forma más fidedigna que otro, para él “No puede decirse que ninguno de ellos haya tenido mayor conocimiento de los «hechos» contenidos en ese registro; simplemente tenían nociones diferentes de las clases de relato que mejor se ajustaban a los hechos que conocían” (2003: 114). Cada historiador sigue un estilo historiográfico para narrar. White distingue tres formas de conceptualización básicas que en su conjunción constituyen estos estilos: la trama literaria, la argumentación formal y la implicación ideológica.

Explicación por trama: Opera a partir de las formas tradicionales de las tramas literarias en el momento de explicar cómo ocurrieron los acontecimientos, el historiador trama su relato de “lo que sucedió”. Dentro de la trama existe alguien que hace algo, por ejemplo el héroe de la historia. White retoma los cuatro modos de tramar -romance, sátira, comedia y tragedia- que Northrop Frye plantea en su libro *Anatomía de la crítica* (1957). A estas cuatro categorías Frye las denomina tramas genéricas o mitos.

El *romance* es la trama que se centra en la búsqueda de cumplir un deseo de poner en práctica ciertos ideales (Frye, 1957: 246). Los personajes que representan estos ideales son los héroes y los que amenazan el cumplimiento de los mismos son los villanos. En este tipo de trama el elemento esencial es la aventura que es anunciada desde el principio y cuyo cumplimiento pone fin a la historia; por lo tanto el romance es “Una búsqueda que implica conflicto” (Frye, 1957: 247) y radica en una lucha entre el bien y el mal, entre el bueno y el malo, entre el héroe y el villano. En el romance la figura del héroe es la de un semidiós, es decir que su condición es superior a la de los hombres comunes y corrientes. Sin embargo, este personaje puede llegar a morir y su muerte es considerada como un símbolo de su humanidad (Frye, 1957: 58). El romance es principalmente un “drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia, su victoria sobre éste y su liberación final de ese mundo” (White, 1992a: 19). En este tipo de trama Frye identifican cuatro aspectos o momentos por los que atraviesa la búsqueda:

Primero, el *agon* o conflicto mismo. Segundo, el *pathos* o muerte, a menudo la recíproca muerte del héroe y del monstruo. Tercero, la desaparición del héroe, tema que, con frecuencia, adopta la forma del *sparagmos* o desmembramiento. A veces, el cuerpo del héroe se divide entre sus seguidores, como simbolismo de la Eucaristía; otras, se distribuye por todo el mundo natural... Cuarto, la reaparición y el reconocimiento del héroe, en que el cristianismo sacramental obedece a la lógica metafórica: quienes en el mundo caído hayan

consumido el cuerpo en trozos de su redentor quedan unidos a su cuerpo resucitado” (1957: 253)

La *sátira*, opuesta al romance, “es una ironía militante: sus normas morales son relativamente claras y asume criterios con los cuales se miden lo grotesco y lo absurdo. La pura invectiva o el insulto” (Frye, 1957: 294). En la sátira los personajes tienden a ser un tanto caricaturescos, en el caso de la figura heroica la podemos encontrar de forma menoscabada y burlesca. La sátira “es un drama de desgarramiento, un drama dominado por el temor de que finalmente el hombre sea el prisionero del mundo antes que su amo, y por el reconocimiento de que... la conciencia y la voluntad humanas son siempre inadecuadas para la tarea de derrotar... a la fuerza oscura” (White, 1992a: 19-20). El heroísmo está destinado al fracaso y la confusión es el sentimiento reinante.

La *comedia* es una trama donde el héroe afronta a los villanos, a los que Frye denomina “obstructores” (1957: 219), estos se enfrentan al héroe para evitar que él cumpla sus deseos. Pero una vez que el héroe triunfa surge una nueva sociedad donde se desarrolla una norma moral o una libertad pragmática (Frye, 1957: 224) que es dirigida por la juventud. Es un cambio que va de la ilusión a la realidad. La ilusión vendría a ser la sociedad que ha sido superada y la realidad la nueva sociedad.

Ilusión es todo aquello que es fijo o definible, y la realidad mejor se entiende como todo lo contrario: sea lo que fuere, la realidad no es *eso*. De ahí la importancia del tema de crear y disipar la ilusión en la comedia: ilusiones causadas por el disfraz, la obsesión, la hipocresía o la ascendencia desconocida. (Frye, 1957: 225)

Por lo tanto, la comedia habitualmente tiende a un desenlace feliz, o donde existe una gran posibilidad de triunfo del hombre sobre el mundo a partir de ocasionales reconciliaciones. Las reconciliaciones en la comedia tratan de incluir a la mayor cantidad de personajes.

los personajes obstructores quedan, la más de las veces, reconciliados o convertidos, en vez de ser meramente repudiados. La comedia incluye, a menudo, un rito de expulsión del chivo expiatorio que se deshace de algún personaje irreconciliable, pero la desgracia y el hecho de quedar al descubierto contribuyen al pathos³³ e incluso a la tragedia (Frye, 1957: 219)

La comedia tiene una tendencia a la inclusión donde los hombres se reconcilian entre sí y con su sociedad. Según Frye existen dos formas de elaborar una comedia, la primera es poniendo el énfasis en los personajes obstructores, por ejemplo el alazon o impostor “alguien que pretende o trata de ser más de lo que es” (Frye, 1957: 61). La segunda forma es darle énfasis a las escenas de reconciliación y reconocimiento.

³³ “El pathos guarda estrecha relación con el reflejo sensorial de las lágrimas” (Frye, 1957: 60)

La *tragedia* es una trama donde, al igual que en el romance, el héroe está vinculado a lo divino. El héroe es aquel personaje que es más que un ser humano y se acerca a un dios, es decir que está entre lo divino y lo humano. Sin embargo, al igual que en el romance, el héroe a pesar de ser superior a la mayoría de los seres humanos también puede morir. Su muerte es un “hecho moral y social” (Frye, 1957: 58) necesario, ya que en toda tragedia el héroe debe caer. Él se sacrifica para consumir la hazaña. En la tragedia existen constantes amenazas de estados de división entre los hombres, pero “la caída del protagonista y la conmoción del mundo en que habita que ocurren al final de la obra trágica no son vistas como totalmente amenazantes para quienes sobreviven a la prueba agónica” (White, 1992a: 20). En la tragedia el tema central es “El *pathos* o catástrofe, ya sea en el triunfo o en el fracaso” (Frye, 1957: 253) y al final de esta se desarrolla un sentimiento de resignación de los hombres por la situación en la que viven.

White propone que estas formas de tramado literario también son empleadas por los historiadores en sus narrativas historiográficas. Como dijimos, un mismo hecho histórico puede ser tramado de diversas formas, en una narrativa este puede ser tramado de forma trágica mientras que en otra puede ser tramado de forma cómica. “Todo lo que el historiador necesita para transformar una situación trágica en cómica es adoptar otro punto de vista o modificar el alcance de sus percepciones” (White, 2003: 115).

Explicación por argumentación formal: este tipo de explicación es empleada para exponer el significado o sentido de los acontecimientos, este es el nivel de conceptualización donde el historiador “ofrece una explicación de lo que ocurre en el relato invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de explicación histórica” (1992a: 22). White las clasifica de la siguiente manera: formista, mecanicista, organicista y contextualista.

Las explicaciones por *argumentación formista* apuntan a la identificación de las características exclusivas de objetos dentro el campo histórico, después de la identificación se les asigna clase y atributos genéricos y específicos. En la explicación formista “la unicidad de los diferentes agentes, agencias y actos que forman los «hechos» a explicar es central para la investigación, no la «base» o el «fondo» contra el cual se levantan tales entidades” (White, 1992a: 25). En otras palabras, este tipo de explicación no es totalizante y más bien es dispersiva (1992a: 25) ya que le interesan los elementos individuales y no la integración de los datos. La explicación por *argumentación organicista* es más integrativa que la formista, por esto tiende a ser más reductiva en sus operaciones. Los historiadores organicistas “estarán más interesados en caracterizar el proceso integrativo que en describir sus elementos individuales... además, la historia escrita de este modo tiende a orientarse hacia la determinación del *fin* o *meta* hacia el cual se presume que tienden todos los procesos que se encuentran en el campo histórico” (1992a: 26). No existe una búsqueda de leyes del proceso histórico que guíen todos los elementos individuales, más bien se habla de principios o ideas que dan forma a los procesos individuales. La explicación por

argumentación mecanicista también es integrativa pero tiende a ser reductiva. Este tipo de explicación “gira en torno a la búsqueda de las leyes causales que determinan los desenlaces de procesos descubiertos en el campo histórico” (1992a: 27). Los elementos individuales y de clase son menos importantes que las leyes que rigen la historia. La explicación por *argumentación contextualista* considera que “los acontecimientos pueden ser explicados colocándolos en el «contexto» de su ocurrencia. Por qué ocurrieron como lo hicieron se explicará por la revelación de las relaciones específicas que tenían con otros sucesos que ocurrían en su espacio histórico circundante” (1992a: 28). Lo más importante para los historiadores con este tipo de argumentación son las interrelaciones de los agentes y las agencias.

Estas dos primeras formas de explicación narrativa que son parte del estilo historiográfico van a ser fundamentales para el análisis de los textos que son objeto de estudio de esta investigación. La identificación del tipo de tramado histórico y la argumentación formal que forman parte del trabajo de los historiadores nos permitirán averiguar si se construye a Katari como un héroe o como un villano, como un hombre como cualquier otro en la historia o como un hombre que fue parte primordial de un proyecto histórico, etc., es decir que nos permitirán explicar el rol que juega la figura de Katari dentro de las narrativas analizadas.

Finalmente, White plantea la existencia de la *explicación por implicación ideológica* dentro de las narrativas historiográficas. Este elemento es el que desarrollaremos a continuación.

1.2.3. Ritmo, valoración y finalidad del cambio histórico: una forma de entender las disputas ideológicas

Implicación ideológica es entendida por White como “un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual)” (1992a: 32).

La forma en que White asume la implicación ideológica está ligada al ritmo de cambio en la estructura social. Él clasifica en cuatro las implicaciones ideológicas: conservadora, liberal, radical y anarquista. Deja totalmente claro que se emplea estos cuatro términos para designar preferencias ideológicas y no emblemas de partidos políticos. El elemento central que guía a estas cuatro posiciones ideológicas es la forma en que cada una asume el cambio histórico, es decir la concepción de la deseabilidad de mantener o cambiar el statu quo social y la forma y mecanismos para hacerlo. Los *conservadores* son los que menos buscan el cambio y desconfían de las transformaciones sociales, para ellos el ritmo del cambio debe ser lento y por gradaciones, así como ocurre en las “gradaciones de tipo vegetal” (1992a: 34). Los *liberales* asumen el cambio como ajustes o afinaciones a la estructura, para ellos el ritmo del cambio también es lento pero está vinculado al ritmo institucional, los cambios

que se dan en las estructura son provocados por la propia institucionalidad. Conservadores como liberales reconocen la existencia del cambio, sin embargo para ambos los cambios parciales y las transformaciones que se dan sólo afectan a partes de la estructura no a su totalidad. A diferencia de estos dos primeros, los *radicales* y los *anarquistas* buscan cambios profundos y estructurales, las transformaciones deben ser casi “cataclísmicas” (1992a: 34). Los radicales buscan el cambio con el fin de construir una sociedad con nuevas bases y los anarquistas para abolir la sociedad y sustituirla por una comunidad.

Como dijimos, las cuatro formas de implicación ideológica de las que habla White tienen que ver con el ritmo del cambio, “las cuatro reconocen su inevitabilidad pero presentan opiniones diferentes sobre su deseabilidad y sobre el ritmo del cambio óptimo” (1992a: 34). Esta forma de asumir la ideología puede ser complementada con la visión que tiene Guha de las orientaciones ideológicas que se centran en la finalidad del cambio.

Guha clasifica las orientaciones ideológicas en: colonial, liberal conservadora, de izquierda y nacionalista. La *colonial* considera a las rebeliones como hechos que van en contra de la institucionalidad y que deben ser reprimidas abierta y violentamente hasta su sometimiento. La *liberal* también considera que los sublevados van en contra de la institucionalidad, pero creen que la forma de solucionar la sublevación es la inclusión de los sublevados a la sociedad (colonial) transformándolos, “civilizándolos”. La de *izquierda* considera a la sublevación como un episodio del inevitable camino hacia la emancipación. La *nacionalista* considera a la insurgencia como un paso más hacia la formación de una nación. Existe una implicación ideológica que nos parece primordial incluirla para el análisis pero que no es planteada ni por Guha ni por White, esta es la *indianista*. La orientación o implicación ideológica indianista ve a la sublevación como un proceso de reivindicación del indio, como “un movimiento liberatorio... revolucionario” (Reinaga, 1969: 36) que busca la creación de una sociedad basada en lo que se considera las formas de sociedad indígenas. Lo que diferencia al indianismo de las otras implicaciones ideológicas es que asume que el movimiento de liberación y emancipación de los indígenas debe ser hecha por ellos mismos y conducir a la plena emancipación de la sociedad indígena, es decir hasta lograr la autodeterminación.

Las orientaciones de izquierda y la nacionalista de las que habla Guha y la indianista tienen algo en común: para las tres el fin del cambio es la construcción de una nueva sociedad. Si bien para cada una de estas las características que deben tener la nueva sociedad son distintas, el fin general es el mismo. Si hablamos de construcción de una nueva sociedad estamos hablando de cambios profundos y estructurales, estamos hablando de lo que White define como implicación ideológica radical. En otras palabras, un cambio estructural tiene como fin reemplazar una sociedad por otra totalmente diferente. Esto nos lleva a considerar que las orientaciones de izquierda, nacionalista e indianista no son más que variaciones del radicalismo al que se refiere White. En la corriente colonial el fin es que el orden y la

institucionalidad se mantengan, es decir que no existan grandes transformaciones. Para los conservadores los cambios deben ser casi imperceptibles y que no afecten a la estructura en su totalidad, los cambios lentos y parciales no afectan al orden ni a la institucionalidad existente. Por lo tanto, una orientación colonial encaja plenamente con una implicación ideológica conservadora. Para la orientación liberal el fin también es mantener el orden institucional, pero también busca la inclusión a la sociedad de los que ponen en riesgo dicho orden. Como en el caso anterior, para no afectar la institucionalidad los cambios deben ser lentos, pero estos cambios vienen desde el seno de la propia institucionalidad, son los cambios que ella exige y cuando alguien busca transgredir la institucionalidad lo que se debe hacer es integrarlo a la estructura, de esta manera se evitará todo tipo de vulneración. Como se ve, la implicación ideológica liberal de la que habla White concuerda plenamente con la orientación liberal conservadora tal como es pensada por Guha.

De esta forma, las visiones de White y Guha sobre la ideología se complementan y nos ayudan a tener una comprensión conceptual más completa. En el análisis que realizamos identificamos las implicaciones ideológicas presentes en las narrativas siguiendo los siguientes criterios: ritmo, valoración y finalidad del cambio. En el análisis clasificamos las implicaciones ideológicas en: colonial-conservadora, liberal, radical de izquierda, radical nacionalista y radical indianista. Hacer este tipo de división nos será muy útil para la investigación ya que toda representación es hecha a partir de una implicación ideológica, que está ligada a qué elementos son tomados en cuenta, el orden en el que son relatados los hechos y el significado que se les da a los mismos. Sin embargo, debemos considerar la posibilidad que en las narrativas encontremos características de más de un tipo de implicación ideológica, especialmente si hablamos de las radicales, esto quiere decir que podríamos encontrar implicaciones que sean de izquierda pero que al mismo tiempo tengan algunos elementos de nacionalismo. Esto no quiere decir que no podamos identificar un tipo de implicación predominante que tenga mayor peso que la o las otras.

1.2.4. Narrativas historiográficas, insurgencias y contexto colonial

Los Estudios de la Subalternidad surgen en la India en la década de 1980 y realizan una revisión crítica de las narrativas historiográficas producidas en la India colonial y postcolonial cuestionando la forma de contar la historia moderna de la India. Muestran cómo las narraciones historiográficas, por ejemplo de las rebeliones campesinas, son configuradas a partir de una lógica de dominación colonial. Una de las tesis de los Estudios de la Subalternidad es que la insurgencia en sí siempre se mantiene como algo externo a la comprensión de los historiadores ya que estos sitúan como protagonista de la narrativa un poder que trasciende a la insurgencia. Ranahit Guha (2002) plantea que el elemento que trasciende puede ser: un poder presente (el estado vigente) o un poder futuro (el estado a construir). Este poder podemos entenderlo como una guía de toda la narrativa, un punto de referencia bajo el cual todos los acontecimientos adquieren sentido. Por contraposición a

estas narrativas historiográficas que procuran explicar la insurgencia en función de un “estado”, Guha plantea que las rebeliones campesinas en la India son producto de un proceso de deliberación que desafía la normalidad en sí, hecho que la historiografía tradicional de la India ha obviado ya que ésta considera la insurgencia como algo exterior a la conciencia del insurgente. La historiografía colonial “excluye al rebelde como sujeto consciente de su propia historia y lo incorpora como un elemento contingente en otra historia con otro protagonista” (Guha, 2002: 81).

Del mismo modo, White reconoce que toda narrativa histórica necesita de un punto de referencia, de un elemento que guíe la construcción del relato y muestre que los diferentes elementos del mismo estén cohesionados en función a éste. En una narrativa historiográfica se halla “una estructura de relaciones por la que se dota de significado a los elementos del relato al identificarlos como parte de un todo integrado” (White, 1992b: 24), sin la existencia de este punto de referencia no se podría hablar de una narrativa propiamente dicha. White pone como ejemplo a los anales o crónicas, que son un conjunto de datos y fechas de acontecimientos ocurridos pero que no llegan a ser una narrativa propiamente, ya que no cuentan con un elemento que muestre que los datos y fechas documentadas formen parte de un todo integrado, a diferencia de una narrativa histórica³⁴. Las afinidades entre el análisis de White y el de Guha se hacen más evidentes si vemos que esta especie de elemento aglutinador, de principio de unificación de la narrativa es para White una institución política y de poder, lo que él denomina centro social o sujeto legal (1992b: 28). Por su parte, Guha habla de una “razón estado”, es esta razón el ente discriminador que define qué acontecimientos son históricos y cuáles no. Bajo esta lógica adquieren el estatuto de hechos históricos sólo aquellos sucesos que ocurren en los ámbitos del estado o guardan alguna relación con él. Lo que se mantiene como elemento permanente es el estado, ya sea este un estado colonial, nacionalista o socialista. Todos los acontecimientos en una narrativa histórica están agrupados en función de un protagonista que puede ser, según la propuesta de Guha el estado, u otro poder por ejemplo una ley universal. Este elemento aglutinador permite que todos los acontecimientos adquieran significado entorno a él. De esta manera el protagonista de una narrativa histórica deja a los insurgentes sin posibilidad de asumir el papel de sujetos de su historia.

El sentido de la historia se convirtió en un elemento de incumbencia administrativa... Al hacer de la seguridad del estado la problemática central de la insurgencia campesina, se convirtió ésta en un mero elemento en la carrera del colonialismo. En otras palabras, al campesino se le negó el reconocimiento como protagonista de la historia por derecho propio, incluso dentro de un proyecto que le pertenecía (Guha, 2002: 97-98).

³⁴ Si bien para White los anales o crónicas no pueden considerarse como una narrativa histórica debemos tomar en cuenta que en este tipo de discursos ya existe una carga ideológica y que para su elaboración también hubo una selección de los hechos, es decir que también pasaron por un acto selectivo que definió que hechos debían ser incluidos y cuáles no. Por ende las crónicas no pueden considerarse como una fuente de información imparcial.

Las construcciones narrativas de las que habla Guha explican las insurgencias campesinas como actos irracionales, espontáneos y sin premeditación. Para este tipo de historiografía el sublevado actúa de forma impulsiva y es considerado como “un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión” (Guha, 2002: 44). La insurgencia es vista como un hecho determinado por algo exterior a ella, “es considerada como algo *externo* a la conciencia campesina y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, la lógica de esta conciencia” (2002: 45). Esto genera un vaciamiento de la densidad del sentido de la insurgencia. Esto es a lo que Guha considera prosa de contrainsurgencia, en otras palabras, en una narración histórica existe una prosa de contrainsurgencia cuando se busca representar a una insurgencia dentro de una narrativa teleológica de formación del Estado, que niega la existencia de una conciencia del insurgente, no lo reconoce como sujeto de la historia y lo subalterniza.

Por ejemplo Guha menciona los discursos de izquierda donde hay un interés en las causas y el contexto que dieron paso a la insurgencia. Para estos discursos el sujeto de la narrativa es el proceso mismo de la emancipación, por tanto, toda insurgencia es representada sólo como un paso más en el largo camino hacia la emancipación total. Entonces existe una mirada teleológica donde la emancipación es vista como un fin necesario e inevitable, por ello la insurgencia es un momento más entre otros y es prescindible a la hora de narrar el camino a la emancipación. Algo parecido sucede con los discursos nacionalistas ya que en ellos se ve a la insurgencia como un paso más hacia la formación de una nación independiente, esta última vendría a ser el elemento aglutinador de la narración. Para Guha, la cuestión está en que tanto el discurso histórico conservador como el de izquierda y el nacionalista domesticar la insurgencia en función de sus propios prejuicios (2002: 74-76). En todas estas narrativas el protagonista sigue siendo el estado, sólo que en el caso de las historias de izquierda y nacionalistas se trata de un estado futuro, o como Guha señala: un sueño de poder.

Guha determina que el protagonista dentro de las narrativas historiográficas que cae en una prosa de contrainsurgencia es el Estado, sin embargo, como dijimos podemos encontrar narrativas que tienen otro tipo de elemento aglutinador. Lo que debemos aclarar es que en esta investigación recuperamos la idea de Guha de prosa de contrainsurgencia porque nos permite identificar a partir de qué elementos se explica la insurgencia, si son externos a ella o no, si se le otorga un sentido o razón y de qué tipo y finalmente si hay o no un vaciamiento de la conciencia de los insurgentes. Habiendo identificado estos todos estos elementos podemos establecer qué lugar, qué función y qué atributos se le otorga a Katari, para de este modo identificar cómo se logra la construcción de su figura.

1.2.5. Análisis estructural

En este estudio se identifican las diversas formas de dotación de sentido que se le otorga a la figura de Tupaj Katari dentro de cuatro narrativas historiográficas. Para lograr esto empleamos toda la base teórica que acabamos de desarrollar. Las categorías explicadas por White nos permiten conocer cuál es el estilo historiográfico presente en estas narrativas, es decir identificar las formas de tramar, las formas de argumentación formal y las formas de implicación ideológicas, todo esto nos permite conocer cuál es el sentido y cómo se construye la figura de Tupaj Katari. Además, a partir de los planteamientos de Guha identificamos si las narrativas analizadas contienen o no una prosa de contrainsurgencia. Toda esta base teórica nos permite realizar un análisis metódico de las cuatro narrativas historiográficas seleccionadas.

Dentro de este análisis nos interesa identificar qué tipo de figura es Katari. Para esto es importante saber qué entendemos por figura. “Las figuras designan la manera en que se hallan vestidos los sujetos y los objetos del texto... La palabra «figura» designa al conjunto de lo que se va a emplear para calificar [por ejemplo] a Jesús (o a Lázaro, o a la turba...) en un momento u otro del texto” (Escande, 1980: 35). Entonces, lo que nos interesa saber es qué elementos se emplean en las narrativas que estudiamos para construir la figura de Tupaj Katari, es decir cómo se lo caracteriza, por ejemplo si es un líder o no y si lo es qué tipo de líder y el líder de qué o quién.

Para lograr que nuestro análisis tenga mayor sustento conceptual empleamos como herramienta metodológica el análisis estructural de contenido que se encuentra dentro de la sociología de la cultura y que busca:

encontrar los esquemas fundamentales de funcionamiento y los principios de ordenamiento del mundo por parte de los actores sociales, lo que implica tomar en serio la palabra de la gente y concebirla como un mecanismo a través del cual el investigador puede «reconstruir las significaciones» simbólicas, y aprehender sus estructuras centrales, que los sujetos despliegan en la mente (Suarez, 2002: 54).

El análisis estructural de contenido es parte de la semiología. Según Barthes (1998) la semiología estudia de qué manera los seres humanos le dan sentido a las cosas, más allá de que sean o no sonido, entonces, la semiología se preocupa por estudiar los signos lingüísticos, pero también los culturales, sociales, políticos, etc. Pero, “quizás la mayor ventaja del método está, precisamente, en su capacidad de profundizar en la reconstrucción del sistema simbólico sobre el cual navega todo actor” (Suarez, 2002: 54).

Las formas concretas de estudiar los sentidos generados en las narrativas escritas son delineadas por Barthes en lo que denomina análisis estructural del relato. Uno de los

desarrollos del análisis estructural de relato es el denominado Método de Análisis Estructural de Contenido, el cual parte de “la idea de que «el sentido», la percepción, resultan –y están «dentro» de las relaciones que constituyen los unos en función de los otros, los elementos que el material dado pone en obra” (Hiernaux, 2008: 74). Los fundamentos de estas relaciones son sólo de dos tipos: la disyunción y la asociación. Ambas se convocan mutuamente, formando estructuras de sentidos complejos o simples. Mediante la disyunción se puede: “identificar ciertas cosas como existentes y específicas, unas en relación con otras” (Hiernaux, 2008: 74). La asociación o conjunción pone en relación los elementos identificados por la disyunción en relación con otros provenientes de otras disyunciones, “formando así la «red» y los «atributos» de todos ellos” (Hiernaux, 2008: 75).

Barthes propone tres niveles de descripción: las funciones, las acciones y las narraciones. Estos niveles están ligados entre sí: “una función sólo tiene sentido si se ubica en la acción general de un actante³⁵; y esta acción misma recibe su sentido último del hecho de que es narrada, confiada a un discurso que es su propio código” (1998: 12).

En este trabajo abordamos los tres niveles de descripción, ya que no pueden separarse entre sí. Sin embargo, considerando que lo que se busca es, en palabras de Barthes, una clasificación de los atributos (análisis indicial), una clasificación de las funciones (análisis actancial) y una clasificación de las acciones (análisis secuencial) que se le otorgan al personaje de Tupaj Katari, los niveles que más nos interesan son: el de las funciones y el de las acciones (1993: 311).

El nivel de las funciones a su vez se divide en el análisis indicial y en el análisis actancial. El análisis indicial consiste en hacer un inventario y clasificación de los atributos psicológicos, biográficos, sociales y de carácter de los personajes que intervienen en el relato. El análisis actancial consiste en hacer un inventario y clasificación de las funciones del personaje, es decir identificar lo que hace según su cualidad de sujeto. El nivel de las acciones consiste en hacer un inventario y clasificación de las acciones del personaje que están organizadas en secuencias narrativas a eso Barthes llama análisis secuencial. (Barthes, 1993: 311).

Un principio analítico del análisis estructural de relato se da a partir del esquema actancial, planteado por Greimas, a partir del cual se entra dentro del plano de lo afectivo. “Este análisis también será llamado el esquema de «la búsqueda», pues abre el análisis al deseo y a la idea de la falta de algo” (Suarez, 2002: 65), existe una relación sujeto-objeto donde

³⁵El actante “puede concebirse como el que realiza o el que sufre el acto, independientemente de cualquier otra determinación” (Greimas, Julian y Courtes, Josep, 1982: 23)

existe un deseo por algo y la relación se da a partir de que el sujeto busca el objeto de su deseo, busca satisfacer su deseo.

Las acciones positivas apuntan a acercarse al objeto deseado y llenar el vacío, en cambio las acciones negativas alejan del objeto deseado. El sujeto necesita de ayudantes que le permitan acercarse al objeto deseado, pero también existen opositores que le hacen más difícil esta tarea, “se comprende que el ayudante y el opositor no son más que proyecciones de la voluntad de la acción y de las resistencias imaginarias del sujeto mismo, juzgadas benéficas o maléficas con relación a su deseo” (Suarez, 2002: 66).

Todos estos son los elementos metodológicos que permiten llevar adelante la investigación que nos hemos propuesto. A lo largo del análisis empleamos estas herramientas para llegar a identificar de qué forma se construye la figura de Tupaj Katari en las cuatro narrativas que analizamos.

CAPÍTULO 2

LA FIGURA DEL INDIO EN EL PENSAMIENTO BOLIVIANO EN EL SIGLO XX

El campo intelectual en Bolivia ha generado múltiples discursos sobre el indio ya sea para reivindicarlo o para negarlo. Dos son las formas o corrientes de pensamiento a partir de las cuales se ha reivindicado al indio: el indigenismo y el indianismo.

La resignificación del término “indio/a”, iniciada en los sesenta del siglo XX, consistió en el paso del uso colonial y dominador del término, en la voz de los dominadores aplicado a los “no-blancos” o “no-europeos”, hacia el uso de “indio” como reivindicación de una identidad cultural y política (quizá “étnica”), en voz de los dominados en clave emancipadora. Esto se expresó en la consigna: “indios nos dominaron, indios nos liberaremos”. El indianismo, producido por el sujeto-indio, no es igual al indigenismo, construido por no-indígenas sobre el “objeto-indio”... el indianismo no es un tipo de indigenismo (Cruz, 2010: 1)

Ambas corrientes han tenido desarrollos complejos, han sufrido cambios y transformaciones con el paso del tiempo y han adoptado diversas tendencias políticas que van desde la izquierda hasta la derecha. Por ende no se puede hablar sólo de un indigenismo o sólo de un indianismo. Es por esto que en este capítulo mostramos cómo se desarrollaron y cuáles son sus principales características y planteamientos.

En términos generales se entiende que el indigenismo es una corriente reivindicatoria de los indígenas propuesta *por los no indígenas*, reivindicación que no llega a situar al indígena como agente de la historia, en cambio el indianismo sería otra corriente reivindicatoria de los indígenas pero propuesta *por los propios indígenas* y que asume que el indígena puede ser el actor autónomo a partir del cual se reconfigure el ordenamiento social. Sin embargo, estas definiciones son muy simples, considerando que cada una se constituye en “un campo de disputa acerca de la identidad nacional, el poder regional y los derechos, que coloca a los «indios» en el centro de la política, la jurisprudencia y los derechos, la política social o los estudios relativos al tema” (Gotkowitz, 2011: 78).

En Bolivia se identifican dos tendencias de indigenismo, la primera surge a finales del siglo XIX y principios del XX y se caracteriza por enfocar la mirada hacia lo indígena desde lo

estético, y la segunda se desarrolla entre las décadas de 1930 y 1940 y tiene una mirada política³⁶. Este último es el periodo de mayor auge del indigenismo en Bolivia, que posteriormente será apropiado por el estado del 52 como uno de sus pilares fundamentales. Por su parte el indianismo ha estado presente desde la colonia, pero el indianismo en el que nos enfocamos es el que se desarrolló en el siglo XX.

Después de la derrota de los indígenas en 1899 aparece otro movimiento por la defensa de las tierras comunitarias de origen encabezado por los caciques apoderados, ellos al reclamar el derecho a la tierra, a la educación y al autogobierno generan un tipo de discurso y comprensión sobre el papel del indio. Posteriormente aparece en la escena boliviana el máximo representante del discurso indianista, Fausto Reinaga, quien propone la revolución como el camino que los indios deben seguir para su liberación. El discurso de Reinaga es recuperado por los nuevos líderes indianistas que se organizan en el Katarismo, este último se desarrolla con mayor fuerza entre las décadas de 1970 y 1980.

A continuación realizamos una aproximación a estos momentos de desarrollo y mostramos la complejidad de ambas corrientes y su desarrollo en el campo intelectual boliviano.

2.1. De lo estético a lo político: Un recuento del indigenismo pre-52

Desde la llegada de los españoles a nuestra región el indio fue asumido como un ser biológicamente inferior, esta forma de concebirlo tomó más fuerza a fines del siglo XIX bajo el paraguas del darwinismo social³⁷. La supuesta inferioridad indígena era considerada por los sectores criollos y mestizos una traba para lograr mayor desarrollo y modernidad en el país. En la sociedad boliviana la imagen del indio estaba asociada a la bestialidad y barbarie, imagen que se fortaleció durante la rebelión de Zárate Willka³⁸. Esta rebelión dejó

³⁶ Encontramos esta división en textos como los de Javier Sanjinés (2005), Beatriz Rossells (2004) y Rosario Rodríguez (2008).

³⁷ Entre 1880 y 1910 en Europa estuvo en boga esta corriente de pensamiento que se basaba en las premisas de Charles Darwin sobre la teoría de las especies que plantea la existencia de razas superiores y razas inferiores. En Bolivia tuvo mucha influencia sobre los intelectuales y políticos quienes justificaban sus ideas y comportamientos racistas apoyados en esta corriente.

³⁸ En 1899 se ingresó en la Guerra Federal que enfrentó a dos bandos: la oligarquía conservadora de Sucre y la oligarquía liberal norteña. Cada bando buscaba quedarse con el poder político. Los liberales norteños lograron una alianza con los indígenas que tenía como a uno de sus líderes a Pablo Zárate Willka. Sin embargo, en un momento de la lucha los indígenas radicalizaron sus posiciones, de esta manera pasaron a ser vistos por los liberales como un peligro para el cumplimiento de sus intereses. En 1900 se inició el proceso de Mohoza que duró varios años y que tenía como objetivo juzgar y castigar a los indígenas de Inquisivi, Oruro y La Paz (Larson, 2002: 171) por su actuación durante la Guerra Federal. Especialmente por el caso en el que todo un escuadrón liberal terminó muerto por los aliados indígenas en la iglesia del pueblo de Mohoza. “Durante el transcurso del proceso se enfatizó en la aparente criminalidad innata del colectivo aymara bajo supuestos tomados del darwinismo social, en boga debido precisamente a la participación indígena en la contienda bélica... [y se llegó a la conclusión de que] el indio aymara era un ser racialmente inferior, no capacitado para entender la democracia liberal y que en el transcurso de la guerra se había iniciado una “guerra de razas”” (Mendieta, 2012: 297). Además a partir de los estudios que midieron la capacidad craneal

una especie de trauma en la población criolla y mestiza y profundizó el miedo y el desprecio hacia los indios. Pero la derrota de los indios en esta rebelión también trajo esperanzas para los que querían acabar con ellos en pro del progreso. Rivera plantea que:

La derrota militar del ejército indio comandado por Zárate y el Censo de 1900 confluyen en la inauguración de una esperanza salvadora: la inevitable extinción de la «raza autóctona» y con ello la posibilidad de sacudir el lastre que le impedía a la oligarquía construir un país a su imagen y semejanza. (2003^a: 73)

Al llegar los liberales al poder se dedicaron a construir un Estado central que debía ser la fuerza del progreso y la civilización, para esto implementaron políticas como la construcción de caminos y vías férreas, ampliación de la propiedad privada y la modernización de las ciudades. “Estos cambios debían ir a la mano con la transformación del llamado «hombre moderno» quien debía ser un sujeto social disciplinado, sobrio, laborioso y cultivado” (Mendieta, 2012: 295). Pero como dijimos, para los sectores dominantes el indio no encajaba con este tipo de hombre. Esto llevó a una serie de discusiones sobre qué se debería hacer con la situación de los indígenas, así surge el denominado “problema del indio”³⁹. Es en el marco de estos debates que se desarrolla el indigenismo en Bolivia.

En un primer momento el indigenismo se caracterizó por realizar un acercamiento hacia el indio de una forma “estética o mimética” (Rossells, 2004: 306), en otras palabras, un acercamiento no político. Stefanoni habla de un indigenismo “romántico” que ve en el indio al sujeto del renacimiento nacional en clave vitalista⁴⁰ (2015: 185). Los trabajos artísticos, literarios, historiográficos, etc. que se enmarcan en esta línea muestran la figura del indio de forma idealizada o esencialista y no se enfocan -o dejan en un segundo plano- problemáticas como la usurpación de la tierra y la explotación. También es un indigenismo

de los indígenas “La antropología física proclamó que la «raza india» no era apta para la vida nacional” (Larson, 2002: 171).

³⁹ Los liberales proponían civilizar a los indígenas a partir de la educación y la instrucción en el servicio militar que se convirtió en obligatorio para todos los varones sin importar su proveniencia. Sin embargo, es después de 1920 cuando ingresa al gobierno el Partido Republicano donde se ponen en marcha con mayor ímpetu las políticas que habían sido planteadas por los liberales con referencia a los indígenas. Al igual que en los gobierno del Partido Liberal, los republicanos buscaban civilizar al indígena por medio de la educación pero una educación principalmente inclinada a lo técnico y a la agricultura. Ya que después de lo ocurrido con el ejército de Willka, vieron que la capacidad de organización de los indígenas era un peligro para el orden. Creían que si los indios aprenderían a leer y a escribir, el peligro se haría mucho mayor ya que los indios buscarían formas para ingresar a la política. “Los integrantes del Partido Republicano demostraría ser los principales arquitectos del poco conocido cuerpo de leyes e iniciativas legislativas indigenistas de comienzos del siglo XX... [sin embargo no se debe olvidar que] los indígenas eran considerados iguales ante la ley, pero, al mismo tiempo, eran considerados como sujetos inferiores de un gobierno neo-colonial, que necesitaban ser protegidos y «civilizados»” (Gotkowitz, 2011: 78-80).

⁴⁰ Para Stefanoni este tipo de indigenismo es el que intenta “encontrar un futuro para Bolivia en su pasado precolonial, en tanto fuente de energías morales y vitales para la regeneración de la nación” (2014: 186).

que delinea su discurso en términos de raza y pone mucho énfasis en el paisaje o el espacio, otorgándole un cierto misticismo a la tierra⁴¹.

El tema de la superioridad de las razas también está presente, pero en este caso se resaltan las cualidades y valores de la raza india⁴², siendo la raza mestiza la que enfrenta las críticas y el desprecio, es decir, contraponen al indio puro con el mestizo decadente (Stefanoni, 2015: 185). Es en el mestizo donde se descargan todas las culpas de Bolivia y “el mestizaje cultural no pasó a ser un punto unificador ideológico de la identidad nacional, sino hasta bien entrado el siglo XX” (Larson, 2002: 174).

Dentro del discurso indigenista que muestra la imagen del indio de forma idealizada o esencialista encontramos a letrados como Franz Tamayo y Daniel Pérez Velazco. En el caso de Tamayo “la raza india” es superior moral y físicamente a la mestiza y a la blanca española. Para él “La cobardía, la mala fe, la molición no existen [en la raza india], como tampoco existe la pereza física” (1944: 188). La vitalidad y energía del indio se han forjado gracias a la tierra o el medio en que habita hace ya cientos de años y que ahora es Bolivia. Tamayo afirma que el indio es la energía telúrica, lo propio de esta tierra, es por esto que en él se encuentra concentrado el carácter nacional. Por su parte, Pérez Velazco manifiesta que el indio es altamente moral y que “adultez, constancia en el trabajo, frugalidad, voluntad, abnegación, desinterés, limpieza de espíritu y fortaleza física” (1928: 22) son algunos de los valores de la raza india que los mestizos no han heredado. Él señala la existencia de una “raza matriz” (1928: 32) entre las culturas precolombinas de América, en otras palabras, para Pérez Velazco hay una esencia positiva de lo indígena. Como ellos, muchos otros indigenistas ven en el indio, especialmente en el aymara⁴³, la posibilidad del renacimiento de la nación.

El mestizo, como ya dijimos, es el blanco de las críticas, y muchos de los intelectuales indigenistas desarrollan sus pensamientos a partir de una mestizofobia. Por ejemplo, para Pérez Velazco el cholo⁴⁴ heredó lo peor de la raza india y de la blanca, el mestizo es

⁴¹ En el arte este indigenismo se ve reflejado en pinturas como las de Cecilio Guzmán de Rojas quien muestra la imagen del indio “idealizado, bello y, aunque ostenta gran fuerza física, se sabe que no hay riesgo de que la desate en demanda de sus derechos” (Salazar, 2002: 1066).

En la literatura encontramos trabajos como *Raza de Bronce* (1919/1978) escrita por Alcides Arguedas. En esta novela el indio aparece descrito de forma muy vinculada al paisaje del altiplano, casi como si fueran uno sólo.

En el ámbito del cine encontramos varias películas indigenistas como: *La gloria de la raza* (1926) de Arturo Posnansky (187-1946), *Corazón aymara* (1925) de Pedro Sambarino (-1936) y *La profecía del lago* (1925) de José María Velasco Maidana (1899-1989) (Stefanoni, 2015: 202).

⁴² Muchos intelectuales que resaltan los valores y cualidades de la raza india, también resaltan los valores y las cualidades de la raza blanca. Por ejemplo Pérez Velazco (1928) considera al blanco español como un hidalgo de cualidades artísticas.

⁴³ Es el caso de Arturo Posnansky quien considera que los aymaras heredaron las potencialidades de la raza de Tiwanacu, que para él fue una raza superior (Stefanoni, 2015: 203-304).

⁴⁴ En el caso de Pérez Velazco cholo y mestizo son sinónimos.

“desconfiado, suspicaz, perezoso, mentiroso, irresoluto, doblegadizo e insolente. Cobarde, lujuriento y flojo... enemigo del indio y del extranjero” (1928: 22-23). Pérez Velazco, también sostiene que a pesar de que el cholo no tiene arraigado el sentimiento patriótico y no es capaz de generar una visión de nación, es quien siempre ha gobernado Bolivia, llevando al país a la deshonrada y a un regionalismo profundo. Otro intelectual de la época cuya visión de los mestizos es negativa es Alcides Arguedas. Él, “influenciado por la psicología leboniana, miraba con repugnancia el mestizaje” (Sanjinés, 2005: 50). Arguedas, al igual que Pérez Velazco, considera que en la raza mestiza se encuentra reunido lo peor de la raza blanca y la india. Para él las cualidades que más estiman los mestizos son “la duplicidad y a la mentira... la astucia y a la intriga” (s.f.: 76).

Pero no todos los indigenistas de este periodo menosprecian al mestizo, es el caso de Tamayo. Para él, el mestizo ideal tiene las ideas del blanco como la libertad y el progreso y los sentimientos del indio como la valentía y el afán por el trabajo. Es por esto que para Tamayo el destino histórico de Bolivia está en manos del mestizo.

Para principios de la década de 1930 el indigenismo estético o vitalista ya tiene ganado un espacio entre la intelectualidad boliviana, claro ejemplo de esto es el encuentro denominado *Semana Indianista*⁴⁵ celebrado en diciembre de 1931. A este encuentro acudieron varios indigenistas e indianistas de la época⁴⁶, llevando a cabo diversas actividades como: puestas en escena de obras de teatro, declamaciones, disertaciones y presentaciones musicales. La finalidad de este evento consistió en “divulgar la cultura indígena –desde la música hasta la farmacopea- y, al mismo tiempo, discutir la rehabilitación de la raza india” (Stefanoni, 2015: 190). Unos meses después de la realización de este evento Bolivia se sumergió en una guerra que trajo consigo una serie de cambios en la forma de ver el país y al indígena. Esto es lo que vemos a continuación.

La Guerra del Chaco⁴⁷ que se desarrolló entre 1932 y 1935 y que tuvo como una de sus consecuencias la emergencia de un socialismo nacional que cuestionó las bases del viejo estado oligárquico y abrió las puertas a nuevas tareas como: la construcción de la unidad, la construcción de la nación y la redención del indio (Stefanoni, 2015: 186). En este periodo la gente de clase media y de los sectores reformistas mestizo-criollos empezaron a integrarse a la política del país y surgieron nuevos partidos políticos y nuevos líderes populistas y de izquierda. Entre los partidos políticos más importantes están: El Partido

⁴⁵ Sobre el nombre *Semana indianista* se debe considerar que en esa época el término indianista era utilizado en el sentido que ahora utilizamos el término indigenista.

⁴⁶ Entre los que resaltan: Arturo Posnansky, María Frontaura, Elizardo Pérez y Leandro Nina Quispe.

⁴⁷ Algunos autores como Langer (1999) y Arze (1999) plantean que la guerra fue una estrategia de Salamanca para distraer a la población de la crisis económica del 29 que había afectado a Bolivia debido a la caída de los precios de los minerales. Zavaleta (1998) considera que esta guerra pudo haberse evitado y que se llevó a cabo por la intromisión de otros países, como Inglaterra, porque su desarrollo favorecía sus intereses. Lo cierto es que los resultados de esta guerra fueron la pérdida de muchas vidas y la pérdida de parte del Chaco.

Obrero Revolucionario (POR) fundado en 1934 de tendencia marxista trotskista; el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) fundado en 1940 de orientación stalinista; y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fundado en 1941, compuesto en gran parte por asociaciones de excombatientes de la Guerra del Chaco y algunos miembros de la vieja casta dominante (Rivera, 2003a: 97-98).

En este nuevo escenario de disputas ideológicas el indigenismo tomó otro rumbo. Entre las décadas de 1930 y 1940, y como crítica al indigenismo estético, se desarrolló el indigenismo político, que sin duda fue influenciado por corrientes como el nacionalismo y el marxismo. Este indigenismo entra en contraste con el modelo estetizante y rompe con la forma de construcción del indio como una imagen idealizada o como paisaje. En palabras de Sanjinés, otorga “a la naturaleza y a los eventos humanos, su adecuada dimensión terrenal” (2005: 124-125).

A partir de las influencias que recibe, especialmente del marxismo, el lenguaje del discurso indigenista cambia, se pasa de hablar en términos de raza a hablar en términos de clase. Pero también es importante mencionar que surge un discurso que plantea la incorporación del indio al estado-nación bajo la idea del mestizaje. Entonces, el mestizo que anteriormente era desdeñado, aparece ahora como la figura que posibilita la integración nacional⁴⁸.

Entre los intelectuales influenciados por el nacionalismo y que reivindican al indio a partir del proyecto del mestizaje tenemos a Augusto Céspedes⁴⁹ y Carlos Montenegro⁵⁰.

⁴⁸ En el arte como uno de los primeros representantes de este tipo de indigenismo tenemos a Mario Alejandro Yllanes “cuyo ‘indio’ difiere del de Guzmán de R., pues no lo idealiza, es tosco, situado en un paisaje que no es mero escenario, sino la tierra por la que se lucha; este indio endereza la espalda, mira con hostilidad y empuña el arma (Salazar, 2002: 1066).

La novela *Juan de la Rosa* (1885) “es la primera narrativa del siglo XIX que incorpora al mestizo... [y] lo hace en calidad de protagonista y eje de la propuesta nacional que sustenta” (Soruco, 2012:85), esto es la construcción de una nueva raza nacional. Soruco señala que esta novela es una excepción de la época en cuanto a la inclusión de los mestizos a la literatura, que no se repita hasta 1948 con la novela de Antonio Díaz Villamil *La niña de sus ojos*. Según Marcia Stephenson citada Javier Sanjinés, en la literatura encontramos dos novelas que “promueven activamente un discurso de mestizaje con el fin de abolir racial y económicamente la división de lo que muchos veían como dos naciones, una blanca, otra india, y de promover, en cambio, una tercera nación, la nación mestiza” (Sanjinés, 2005: 149). Estas novelas son: *La Chaskañawi* (1947) de Carlos Medinaceli y *La niña de sus ojos* (1948) de Antonio Díaz Villamil.

⁴⁹ Una de las obras más conocidas de Céspedes es *Sangre de Mestizos* publicada en 1936. Este libro está compuesto por una serie de relatos acerca de la Guerra del Chaco, el más conocido es “El Pozo”. En este cuento Céspedes muestra que durante la guerra, hombres de diversas partes del país se encontraron en este escenario. Para Céspedes, el encuentro entre los bolivianos de distintas regiones y de diferentes clases sociales y étnicas hizo ver a muchos que Bolivia no era sólo lo que ellos conocían, que en este país habitaba más gente con otras costumbres. Esto, para el autor, muestra que los bolivianos no conocían sus límites, no conocían su extensión, no estaban conscientes siquiera de las regiones en las que se dividía el país. Por otro lado, los que fueron a luchar en su mayoría eran indios, quienes por la condición de pongueaje en la que vivían no se sentían parte del país, no se sentían como bolivianos. Céspedes plantea que fue en el Chaco donde los

El discurso mestizo de Céspedes y de Montenegro pasó a formar parte del proyecto letrado de construcción de la nación, aunque con objetivos diferentes al de los promotores de lo autóctono, que proponían el disciplinamiento del sector indígena subalterno. El tono reformista y desmitificador de estos letrados disidentes buscaba establecer una nueva interrelación con los sectores agrarios cholo-indios. Estos sectores subalternos, que no eran más percibidos como una amenaza para las élites reformistas, se transformaron más bien en una fuerza política a la que fue posible aproximarse ideológicamente (Sanjinés, 2005: 123).

Según García Linera en los años 40 cobra fuerza el marxismo a partir de dos elementos constitutivos, estos son: *la lucha política y la reflexión política*. El primero influyó en la producción intelectual a través del parlamento y la organización de masas, mientras que el segundo se limitó a manejar los manuales económicos y la filosofía soviética (2005: 6). Entre los intelectuales que siguen el indigenismo influenciado por el marxismo tenemos a Alipio Valencia Vega que formó parte del POR y posteriormente -siguiendo a Tristán Maroff⁵¹- se unió al Partido Socialista Obrero de Bolivia (PSOB). Valencia a partir de una visión marxista reivindicó la figura del indio a través de su relato sobre Tupaj Katari publicado en 1948. En este libro se sostiene que la lucha encabezada por Katari fue una lucha de clases, donde se enfrentaron explotados y explotadores.

El indigenismo, como dijimos, adoptó distintas tendencias políticas, por ejemplo la de izquierda. Elizardo Pérez estableció un emblemático proyecto del indianismo pedagógico de izquierda a partir de la escuela-ayllu de Warisata. Esta escuela-ayllu se planteó como una escuela de indios para los indios y se constituyó como “una suerte de «micro-Estado utópico», en el que convivían el indigenismo sociopolítico con el indigenismo estético” (Stefanoni, 2015: 210).

En el plano político uno de los partidos que recogió en su discurso al indigenismo es el MNR. Este partido también fue el aglutinador de los nuevos grupos que buscaban un cambio en el Estado boliviano para ser incluidos en la lucha política estatal. Según Zavaleta, el MNR logró canalizar hacia sí las derivaciones sociales de la decadencia del estado oligárquico y congregar en su seno a los nuevos grupos políticos como los obreros y los campesinos. Esto se dio gracias a que fue un partido conformado por excombatientes de la Guerra del Chaco y también porque su comunicación con los jóvenes sectores nacionalistas era muy buena, cosa que no ocurría con otros partidos como el POR o el PIR.

indígenas se dieron cuenta que eran parte de Bolivia y que este era su país, en el Chaco se generó el sentimiento de fraternidad a partir de que se necesitaba del otro para poder sobrevivir.

⁵⁰ Montenegro escribió *Nacionalismo y coloniaje*, este libro obtuvo el primer premio en el concurso nacional de la Asociación de Periodistas de La Paz y fue publicado en 1943. En él se propone resistir la perspectiva elitista de los letrados constructores de la nación, a partir de la alternativa del nacionalismo revolucionario.

⁵¹ Su nombre real Gustavo Navarro. Fue un indigenista de izquierda que propugnaba la devolución de los derechos del indio a partir de una revolución económica en nombre del retorno al arquetipo del Imperio incaico. Estas ideas están expresadas en su libro *La justicia del Inca* (1946).

Por otro lado, estos sectores sentían que el MNR tenía más clara la idea de la construcción de un orden estatal distinto (1998: 48). A continuación veremos cómo el indigenismo en manos del MNR pasó a ser un discurso estatal.

2.2. El estado del 52 y la apropiación estatal del indigenismo

Con la llegada del MNR al gobierno en 1952, el discurso indigenista se convirtió en un discurso estatal y al igual que en el periodo anterior, se buscaba la integración del indio a la nación a partir del mestizaje. Para lograr esto el primer cambio que se realizó desde el estado fue la sustitución del término “indio” o “indígena” por el de “campesino”.

El proyecto del Nacionalismo Revolucionario, eje ideológico de la Revolución de 1952 y del MNR se centró en dos temas: la nación y la revolución (Antezana, 1983: 65). La nación entendida como un medio de articulación e inclusión del indio a la nación boliviana, de reconocimiento de todos como ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones. Pero, al mismo tiempo, se da una suerte de sometimiento y dominación de una clase sobre otra, la nación lleva al nacionalismo, al sentimiento de unidad y pertenencia. La revolución es vista como la forma de llegar a esta nación inclusiva que puede tomar varias formas como ser una revolución proletaria o una revolución burguesa. La revolución tiene pretensiones de eliminar lo que Montenegro (1943) denomina antinación (prolongación del coloniaje). Según Antezana, al Nacionalismo Revolucionario pueden entrar los discursos de derecha, de izquierda o de centro, sin restricción, porque es una especie de “operador ideológico... es un campo discursivo donde aparecen, se organizan y definen una serie de «objetos» sociales y políticos: el campo donde los discursos adquieren sentido” (1983: 61-62). Es por esto que el MNR, a partir del Nacionalismo Revolucionario, pudo integrar grupos diversos como: campesinos, obreros, clase media y residuos de las castas dominantes.

Después del 52, a partir del mestizaje y del indigenismo se buscó la construcción de la nación boliviana, pero privilegiando la idea de que el mestizo debía ser el sujeto histórico, eliminando así el denominado “problema del indio”. El mestizo que había sido vilipendiado por el indigenismo de las primeras décadas del siglo XX se convierte en el sujeto central y constructor de la patria (Stefanoni, 2015: 188). El indio debía ser educado, aprender a leer y escribir, para salir de su ignorancia y se debía modernizar el agro para que los campesinos salieran de su miseria. Mecanismos de inclusión como estos evidenciaran una concepción del indio como un elemento a integrar y superar, de esta forma “la Revolución se convierte en el camino perdido para el conocimiento, reconocimiento y revalorización de las culturas nativas. Así se configuró su carácter homogeneizador y reproductor de la negación colonial bajo el disfraz del indigenismo y el mestizaje” (Rossels, 2005: 362). Para llevar a cabo este propósito, el gobierno impulsó las artes que integran una estética indígena, por ejemplo los elementos decorativos tiwanacotas, logrando que las ruinas de Tiwanacu no sean “solamente la cuna mítica de los aymaras sino de Bolivia toda” (Stefanoni, 2015: 188) .

Además, se realizó una reconstrucción de la historia del indio a partir de trabajos como el *Álbum de la Revolución* (1954). En este trabajo se muestra por medio de fotografías, acompañadas de pequeños comentarios, la vida de los indios antes y después de la Revolución, haciendo, como plantea Rivera (2006), un uso maniqueísta de las imágenes y mostrando la transformación de la vida del indio de un estado de miserabilismo antes de la Revolución a una alta mejora en su calidad de vida, cosa que en la realidad no acontecía. Otro aspecto que nos muestra el indigenismo estatal es la recuperación de Tupaj Katari como héroe nacional en varios discursos de Víctor Paz Estenssoro (1907-2001). Katari y la rebelión de 1781 son presentados como “«precursores» de la nacionalidad... Katari se convirtió en... un perfecto héroe de la Nación en lucha contra la Antinación, representada por el poder colonial” (Nicolas y Quisbert, 2014: 162). Mecanismos como estos fueron empleados y trabajados por los intelectuales del Nacionalismo Revolucionario, como Fellman Velarde (1922-1982), para tratar de mostrar la inclusión del indio a la vida nacional a través de la atención de sus necesidades por parte del Estado⁵².

En los siguientes años la discusión académica indigenista fue creciendo y la problemática étnica y los procesos vinculados a las clases subalternas fueron tomando cada vez mayor interés⁵³. Si bien, en la primera mitad del siglo XX hay investigaciones sobre estos temas el énfasis sobre los mismos es algo propio de la segunda mitad del siglo XX. Esto aconteció en parte por la influencia del indianismo y el katarismo que se desarrollaron con más fuerza desde finales de la década de 1960. A continuación veremos un poco de estas corrientes de pensamiento.

⁵² Otro espacio en los que también se desarrolló el indianismo estatal es el arte, en especial el muralismo. El indigenismo estatal “en el marco de una política de recuperación de la raza indomestiza pretendió oficializar su ideario nacional revolucionario impulsando la pintura de muros y frescos en avenidas y calles, colegios, universidades, sindicatos, centros vecinales y oficinas públicas” (Calderón, 1991: 4) Bajo este indigenismo aparecen dos grandes maestros de la pintura: Walter Solón Romero (1927-1999) y Miguel Alandía Pantoja (1914-1975). Miguel Alandía Pantoja pintó el mural “La liberación del pueblo” inaugurado en 1964 en el Museo de la Revolución Nacional, ubicado en la Plaza Villarroel de la ciudad de La Paz. Víctor Paz Estenssoro pidió a Alandía que pintara la mitad del mural mostrando nuestro pasado y que Walter Solón pintase la otra mitad del mural mostrando el futuro. En este mural se observa la representación del descuartizamiento de Tupaj Katari, él está siendo estirado por dos caballos, boca arriba y con la cabeza hacia atrás.

El indigenismo estatal también apostó por la realización de documentales fílmicos como *Amanecer Indio* (1953) (Nicolas y Quisbert, 2014: 162)

⁵³ Por ejemplo en últimas décadas del siglo XX en el campo historiográfico el indigenismo estuvo presente en de distintos trabajos que abarcaron una serie de problemáticas. La problemática étnica, con trabajos como el de Bouysse-Cassagne sobre los aymaras, el de R. Godoy sobre los Jukumanis y el de Rasnake sobre los Yuras. Otra problemática gira en torno al tema de estructura agraria y espacios económicos, temáticas cuya brecha abrieron Rivera, Rodríguez, Larson, Platt y todos los que formaron parte de la *Revista Avances*. Bajo esta problemática se desarrollaron investigaciones como la de Lema y Soux sobre los Yungas y Medinaceli sobre Omasuyos. Finalmente, problemática que está referida a el tema de las rebeliones de fines del siglo XVIII hasta fines de la Guerra del Chaco, con trabajos como los de Ramiro Condarco sobre Zárate Willka (1966), los del THOA como *El indio Santos Marka T'ula Cacique principal de los ayllus de Qallpa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República* (1984), María Eugenia del Valle sobre Tupaj Katari (1990) y Fernando Cajías *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla, tomos I y II* (2004) (Arze; Barragán; Medinaceli, 1994: 112).

2.3. Indianismo/ katarismo

Si consideramos al indianismo como una forma de reivindicación del indio situándolo como agente de la historia capaz de lograr su autodeterminación, podemos decir que el mismo existió desde la época colonial ya que los indios protagonizaron una serie de resistencias y luchas en contra del sistema colonial y posteriormente contra el sistema estatal boliviano. En este sentido podríamos retroceder mucho tiempo para mostrar el desarrollo del indianismo, sin embargo para seguir con el periodo que le dedicamos al indigenismo en este acápite también desarrollaremos el indianismo del siglo XX.

Podemos catalogar como una lucha indigenista encabezado por Pablo Zarate Willka en 1899. Del mismo modo puede ser denominado el movimiento de líderes indígenas “caciques apoderados”⁵⁴, que se dio en las décadas del 20 y el 30 y enfocó su lucha en la recuperación de las tierras usurpadas y la creación de escuelas comunales con maestros del propio medio. El instrumento de lucha que emplearon los caciques fue la ley, instalando una serie de procesos judiciales en contra de la toma de sus tierras. Ellos conocían los estratos judiciales, el poder legislativo y las distintas instancias del poder ejecutivo y se relacionaban con la burocracia que administraba la justicia del país⁵⁵. Para Gotkowitz los caciques hacían un uso estratégico de las leyes, con el fin de recuperar y defender sus tierras y denunciar los abusos y los maltratos que recibían de las autoridades locales, curas y vecinos de pueblo. Toda esta labor apuntaba a una exigencia mayor, la de contar con autoridades indígenas, en otras palabras, la autonomía política. Por plantear ideas como estas los caciques eran vistos como una amenaza para el orden y la nación y en el transcurso de la lucha muchos de ellos fueron apresados y otros reclutados para formar parte del ejército durante la Guerra del Chaco. De este modo se buscaba que este movimiento se vaya debilitando, sin embargo los indígenas emprendieron una prolongada lucha legal y de rebeliones hasta 1952⁵⁶. Todos estos acontecimientos y las ideas que se generan en este movimiento son trabajados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA) en la década de últimas décadas del siglo XX.

⁵⁴ Los principales caciques de esta lucha fueron: Santos Marka T'ula (1879-1939), Faustino Llanqui, Marcelino Llanqui, Dionisio Paxipati, Francisco Tanqara, Mateo Alfaro, Leandro Nina Quispe y Rufino Willka.

⁵⁵ Los caciques apoderados para legitimar su poder recurrían a las normas legales republicanas, como también a las coloniales. Así como apelaban a los títulos coloniales de propiedad para apoyarse en la “Ley proindiviso” de 1883, también rescataban algunos elementos de la Ley de Exvinculación para reclamar sus derechos. Ellos insistían en “la inviolable posesión de las tierras comunales que les correspondía a los indígenas” (Gotkowitz, 2011: 118).

⁵⁶ Una de las creaciones más conocida y atacada fue la *Sociedad República del Kollasuyo* o *Centro educativo Kollasuyo* fundado en 1930 por Leandro Nina Quispe. Esta institución dirigida por los propios aymaras buscaba ser un centro generador de ideas y hombres entrenados contra del sistema imperante a partir de la educación y la ampliación de la cultura indianista. (Ticona, 2010)

Además de entender el indianismo como una corriente de reivindicación que busca la autodeterminación del indio podemos concebirlo como una tendencia de lucha político-sindical que se inició en la década de 1960. En cuanto a la acción política que está íntimamente ligada a lo ideológico el principal intelectual del indianismo es Fausto Reinaga y en cuanto a la lucha sindical y partidaria los kataristas.

Para Reinaga la revolución india sería la única solución a los problemas del indio. En su libro *La Revolución India* (1970) plantea que existen profundas diferencias entre el indigenismo y el indianismo y que el indianismo no busca la integración, sino la reconstitución de la nación india⁵⁷. En un texto anterior *-Paz Estenssoro* (1949)- Reinaga denuncia que los mestizos y criollos hacen cultura despojando a los indios su música, sus ideas, sus dioses y sus héroes (Nicolas y Quisbert, 2014: 167) y sostiene que el indio debe recuperar todo lo que le ha sido robado. Reinaga plasmó sus ideas en la gran cantidad de texto que escribió. Su pensamiento es periodizado de distintas formas. Según Cruz, Hilda Reinaga (quien fue su sobrina y secretaria personal) afirma que se divide en tres etapas: marxista-indianista, indianista radical y amaútica (Cruz, 2013: 46). Cruz también explica la periodización del pensamiento de Reinaga que realiza Esteban Ticona también en tres etapas: la producción temprana y antioligárquica, la “vinculación” con el marxismo y el nacionalismo revolucionario y finalmente, madurez, con la generación de la filosofía-política indianista (Cruz, 2013: 46). En el libro de Cruz (2013) también encontramos la división del pensamiento en Reinaga en las siguientes tres etapas: inicio: marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo, hacia la cumbre: el indianismo y en el horizonte: el amautilismo.

Otro intelectual indianista/katarista es Roberto Choque, primer historiador profesional aymara. Su trabajo se centra en recuperar la historia indígena. En 1972 escribió un artículo sobre Tupaj Katari, este trabajo “revistió suma importancia en la medida que fue una de las primeras noticias biográficas de Tupac Katari escritas en aymara, mostrando así una voluntad política de reivindicar no sólo al personaje, sino a la misma lengua y cultura aymara” (Nicolas, Quisbert, 2014: 167). Para realizar su trabajo de reconstrucción histórica usa fuentes oficiales pero también reivindica las fuentes orales. Él es uno de los intelectuales pioneros, junto con el grupo del THOA, en la reconstrucción histórica del movimiento de los caciques apoderados.

⁵⁷ Para Reinaga “El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más, el indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie; se propone liberarse. En suma, el indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su revolución” (1970: 136).

El indianismo político/sindical se inició a fines de la década de 1960, rompiendo con el Pacto Milita-Campesino⁵⁸ y recuperando su autonomía con respecto al estado. El indianismo y el katarismo pusieron en claro que “Bolivia era un mosaico de culturas e identidades diversas y se opuso con vehemencia a la asimilación cultural del mundo indígena a un crisol aún indefinido de la nacionalidad boliviana, fuertemente marcada por la impronta criolla” (Archondo, 2000: 121). Pacheco señala que el indianismo en el plano político se desarrolló en tres etapas o épocas: “La primera época comprendida entre los años 1970-1980 (constitutiva), la segunda época que abarca los años de 1980-1985 (expansiva), y una tercera época comprende los años de 1985 a 1991 (paradigmática)” (1992: 21). La primera época está enfocada a una organización en partidos políticos como el Partido Indio de Bolivia (PIB) fundado en Peñas en noviembre de 1962, del que se desprende el Partido Indio (PI) formado en 1979 y El Movimiento Nacional Tupaj Katari (MNTK) fundado en La Paz en 1968 del que a su vez se derivan el Centro Campesino Tupaj Katari y el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA). A partir de estos partidos políticos se van a ir segregando muchas otras organizaciones partidarias indianista y kataristas. La segunda y tercera época enfocan al indianismo como una “práctica sindical [que] constituye el elemento que condiciona la reflexión sobre la participación de las autoridades originarias en la estructura orgánica, y permite la crítica colectiva del modelo democrático formal sindical” (Pacheco, 1992: 19).

El katarismo que se desprende del indianismo se desarrolla con mayor fuerza durante la década de 1970 y principios de 1980. Rivera plantea que: “La migración a las ciudades, intensificada con la reforma agraria y la educación rural, había desbordado ya el espacio antes clausurado por completo a la presencia india” (2003: 150). Estos migrantes como sus hijos forman una “subcultura urbana” (Rivera, 2003: 150) que une la cultura del campo con la de la ciudad. Estos grupos crean centros culturales, como el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) y realizan programas de radio en aymara. Rivera considera que estos grupos culturales y políticos conforman una de las vertientes del katarismo. La otra vertiente vendría a ser las nuevas generaciones campesinas, producto de la reforma agraria, la educación rural, el cuartel y la economía mercantil (2003: 151). Pronto los kataristas ingresan en la esfera de la política sindical, formando parte de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Este trabajo político e ideológico dentro del sindicalismo es interrumpido por el golpe militar de Banzer en 1971. Pero a pesar de ello los kataristas buscan los medios para seguir con sus actividades de difusión ideológica. Un año muy importante para el movimiento katarista es 1973, año en que se lanzó el Manifiesto de Tiwanaku.

⁵⁸ El Pacto Militar-Campesino fue una prolongación de la alianza que dominó el espacio político boliviano desde los años de la Reforma Agraria. Este pacto fue firmado en 1964 durante el gobierno de René Barrientos y tenía como objetivo la lealtad de los campesinos hacia el estado.

En él se expresan diversos horizontes históricos y temáticas ideológicas: la reivindicación de la cultura y del pasado indios, la conciencia de las nuevas condiciones de explotación que sufre el campesino, su impotencia por influir en las políticas agrarias del Estado, su rechazo ante la degradación de sus organizaciones sindicales, etc. (Rivera, 2003: 154)

El katarismo tuvo como guía de lucha este documento, sin embargo, con el pasar de los años este movimiento se fue fracturando cada vez más por una serie de diferencias internas que llevaron a la conformación de diversas agrupaciones políticas⁵⁹. En 1978, durante su congreso los kataristas se dividen en dos organizaciones políticas paralelas: el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK)⁶⁰ y el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA)⁶¹. Existe una clara diferenciación entre ambos movimientos. El MRTK se muestra más receptivo hacia la herencia del 1952 (el nacionalismo) y hacia los movimientos de izquierda, mientras que el MITKA tiene una visión más radical, ya que se enfrenta a los movimientos de izquierda y plantea que el principal problema del país es el racismo (Rivera, 2003a: 169-170).

Algunos miembros del MITKA, como Felipe Quispe, se consideran, más que kataristas, indianistas y se alejan de este partido para conformar e integrarse a los Ayllus Rojos, el ala más radical del indianismo y el katarismo. Ellos plantean la liberación del pueblo indígena mediante una lucha armada. Según Patzi, los Ayllus Rojos provocan un sentimiento de intimidación hacia los miembros de los partidos de izquierda y derecha quienes comparan a esta organización con el grupo Sendero Luminoso del Perú. En 1989 durante el IV Congreso Ordinario en Tarija los Ayllus Rojos convocan a una lucha armada para destruir a las autoridades de gobierno y llaman al desconocimiento de los símbolos patrios. Comienzan su lucha armada junto al Ejército Guerrillero Tupaj Katari EGTK en 1991 con una serie de atentados dinamiteros a torres eléctricas y gasoductos, pero el grupo se debilita debido a los arrestos de sus miembros (Patzi, 1999: 81). Muchos dirigentes kataristas y de izquierda ven que la postura de los Ayllus Rojos es muy radical y prefieren no ser parte de este grupo.

Como puede apreciarse, dentro del indianismo/katarismo hay diferencias y similitudes. Todos en conjunto promueven la reivindicación del indio, pero la diferencia radica en que unos tienen un discurso más radical que otros. “Los más radicales usan el término “indio” como elemento discursivo que antepone la cuestión nacional por encima de la clasista, mientras los moderados cuidan sus relaciones con la izquierda poniendo un énfasis familiar a la preocupación clasista” (Archondo, 2000: 124). Los más radicales prefieren

⁵⁹ Diferencias ideológicas y algunos problemas económicos, generaron rupturas y divisiones dentro del katarismo. Estas divisiones y otros conflictos internos llevaron a una crisis que impidió que puedan cumplir sus expectativas políticas.

⁶⁰ Forman parte de esta organización Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila.

⁶¹ En el que participan Luciano Tapia, Constantino Lima y Felipe Quispe.

considerarse indianistas, ellos son más duros en sus críticas al sistema político en general. Mientras que los que se denominan kataristas, al haber desarrollado un trabajo sindical, tienen más relación con otros sectores políticos y en muchas ocasiones han tenido que pactar con ellos. Esto ha hecho que sean más tolerantes con respecto al resto del sistema político (Archondo, 2000: 124).

Hasta aquí pudimos observar cómo el indigenismo y el indianismo, en tanto corrientes de pensamiento, se han desarrollado a lo largo del siglo XX en Bolivia. Han estado presentes en el campo intelectual, artístico y político y se han manifestado a partir de distintas influencias e inclinaciones. Lo que nos interesa resaltar de todo esto es que el indio en Bolivia ha sido el sujeto central de las discusiones, y sobre él se han generado diferentes aproximaciones, se lo ha pensado como sujeto estético, o como sujeto que debe ser incluido a la nación a partir del mestizaje, o como sujeto al cual debe reconocérsele sus diferencias pero al mismo tiempo reconocérsele sus derechos. Él ha marcado la agenda y el rumbo del campo intelectual nacional. Es en este complejo campo de luchas en el que se integra el objeto de nuestra investigación.

CAPÍTULO 3

KATARI: CAUDILLO DE LA NACIÓN O DE LA HUMANIDAD

En este capítulo analizamos dos de las cuatro narrativas seleccionadas; *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india* escrita por Alipio Valencia Vega e *Historia de Bolivia* escrita por Fellman Velarde. Ambas se encuentran en el marco del predominio histórico del ideograma del Nacionalismo Revolucionario⁶². Como veremos, estas narrativas presentan varias similitudes, construyen de forma parecidas la figura de Katari, pero articulando diferentes horizontes históricos, teniendo distintas implicaciones ideológicas.

3.1. Tupaj Katari: símbolo de todos los pueblos oprimidos

3.1.1. Alipio Valencia Vega⁶³ y el progreso de la humanidad

En este acápite se analiza la figura de Tupaj Katari construida en la obra *Julián Tupaj Katari. Caudillo de la liberación india*. La primera edición de este libro fue publicada en 1948 en Bolivia, con una redición en 1950 en Argentina (Editorial CRONOS). La segunda edición del libro, corregida y aumentada, fue publicada en 1979 por la editorial Juventud, ésta es la edición que se va emplear en la presente investigación⁶⁴. El libro es considerado

⁶² En el capítulo anterior hicimos mención del ideograma del NR y su impacto en la forma de ver el tema de lo indígena.

⁶³ Valencia nació en La Paz el 15 de agosto de 1908 y murió en 1984. Fue abogado, escritor, periodista, profesor y docente universitario. Recibió la influencia de G. A. Navarro (Tristán Marof) que lo impulsó a desertar durante la guerra del Chaco y exiliarse en la Argentina, lugar en que ambos se reunieron (Barnadas, 2002a: 1101). Valencia se formó políticamente al lado de Marof, ambos fundaron el grupo Tupac Amaru en la Argentina, este grupo fue opositor a los grupos oligárquicos de Bolivia (Thomson, 2003: 128). También fue miembro y fundador del Partido Obrero Revolucionario (POR) en 1936, que luego se dividió en dos partidos, uno de las cuales era el Partido Socialista Obrero de Bolivia (PSOB) liderado por Marof y del cual Valencia Vega formó parte. En los 40 ocupó varios cargos en el PSOB, llegando a ser Secretario General. Después de la Revolución de 1952 se incorporó al MNR, aunque poco a poco se fue apartando de la vida política y se dedicó a la enseñanza universitaria en las Facultades de Derecho y Sociología de la UMSA (Barnadas, 2002a: 1101). Valencia plasmó su pensamiento en varias obras, entre algunas de ellas están: *El proceso capitalista occidental y la nacionalización de minas* (1953), *Desarrollo del pensamiento político en Bolivia* (1953), *El Indio, perpetuo "mitayo" de las minas* (1956), *Las ideas políticas en la revolución de la independencia* (1958), *Eduardo Abaroa: la civilidad que se yergue en defensa de su tierra, El indio en la independencia* (1963), *Historia política de Bolivia en siete tomos*. (Salamanca, 1984: XXII).

⁶⁴A partir de la revisión de las dos ediciones del libro se pudo identificar algunas diferencias entre las mismas. En la primera edición del libro la primera parte inicia con “El tablado histórico” que consiste en la conquista

el trabajo más completo que se realizó sobre Tupaj Katari durante la primera mitad del siglo XX (Thomson, 2003: 128). Está escrito bajo un estilo ensayístico y se compone de 5 partes distribuidas en 345 páginas. La primera parte consta de 10 capítulos, en los que se describe el contexto histórico anterior a la conquista y la primera etapa de la llegada de los españoles a esta región. La segunda parte consta de 7 capítulos y versa sobre la caída del imperio Inka, el establecimiento del orden español, las condiciones en las que vivieron los indígenas y la descripción geográfica de la región donde se produjo la sublevación de 1781. La tercera parte, compuesta de 11 capítulos, está dedicada a Tupaj Katari, se relata su vida y se hace una descripción de sus rasgos personales, también se realiza una caracterización de Bartolina Sisa, algunos caudillos que acompañaron a Katari en la lucha, la masa india y los traidores de la sublevación. En la cuarta parte, que tiene 11 capítulos, se describe el ciclo de lucha indígena, partiendo de Tomás Katari, la insurrección de Tungasuca a la cabeza de los Amaru y el cerco a La Paz encabezado por Tupaj Katari. La quinta parte, compuesta de 10 capítulos, está dedicada a los últimos días del cerco y al apresamiento y suplicio de Katari. Finalmente, se le dedica unas cuantas páginas a un epílogo donde se hace referencia a las reivindicaciones de las sublevaciones indias y el rumbo de las masas indias después de la derrota de la insurrección.

A lo largo de todo el libro se puede evidenciar una visión lineal de la historia, donde todo se articula en función de un elemento aglutinador, el “progreso” de la humanidad. Se plantea que todas las sociedades deben pasar por los mismos estadios de desarrollo para alcanzar la civilización, que tiene como modelo a Europa. Esto se puede verificar en ideas como: El “SALTO HISTÓRICO: DE LA BARBARIE A LA CIVILIZACIÓN” (1979: 52)⁶⁵, o “Toda sociedad tiene que desarrollarse, progresar, avanzar, aunque sea lentamente” (56). Estas expresiones muestran que la historia de la humanidad tiende a un progreso continuo cuyo fin es alcanzar la civilización. La cual se logra a partir de constantes “choques y contrachos” (168) que dan como resultado la negación del pasado o de las antiguas formas, para implantar las nuevas; este es el momento de la “síntesis” (158). Por tanto, en la narrativa el progreso se logra a partir de un proceso de ascenso dialéctico de la historia. Según el texto el progreso permite el “mejoramiento de las condiciones de vida de la humanidad” (168) y una “evolución material” (158). En este sentido se identifica un tipo de argumentación mecanicista, ya que se está hablando del camino hacia el progreso por el que toda la humanidad debe atravesar. En otras palabras, esta narrativa está guiada hacia la ejecución de una ley universal y todos los hechos o acontecimiento que se relatan no son más que partes del largo camino para lograr la civilización y el progreso.

de los españoles, la caída del imperio indígena y su sometimiento. En la segunda edición la primera parte del libro titula “Del colectivismo al feudalismo”, en esta parte se desarrolla el enfoque marxista que guía el texto, se hace referencia al colectivismo agrario indígena, el salto de la barbarie a la civilización y del feudalismo trasferido a Indias. Además de esta incorporación no existen cambios significativos en el resto del contenido en ambas ediciones.

⁶⁵ De aquí en adelante para facilitar la lectura todas las citas que pertenezcan a este libro sólo señalan la página a la cual pertenecen.

3.1.2. Lenguaje de la dialéctica materialista

Vimos en el anterior capítulo que entre los años de 1930 y 1940 se desarrolló dentro de las clases letradas criollo-mestizas del país el discurso marxista como una corriente narrativa política. Es bajo la influencia de esta corriente que se genera esta narrativa histórica. El empleo de categorías marxistas es constante en el análisis; de hecho el texto reconoce que: “para nuestra tentativa hemos empleado como método al materialismo dialéctico” (345). A partir de este método se define a la insurrección de 1780-1781 como una lucha entre explotados y explotadores, es decir que la insurrección puede considerarse como una lucha de clases, como se evidencia a continuación: “Los sucesos de 1780 y 1781 son de aquellos que sirven para enterarse a fondo de la separación existente entre dos sectores sociales en constante pugna: los explotados y los explotadores” (7). En este caso, los explotados son los indios⁶⁶ y los explotadores los españoles o chapetones⁶⁷, los criollos y los mestizos. Esta idea la analizamos con mayor profundidad un poco más adelante.

En la narrativa también encontramos diversos términos para referirse a los indios. Términos como naturales, autóctonos y nativos son empleados para referirse a los mismos sujetos. A partir de las siguientes citas podemos comprobar lo dicho:

tomando la sencillez y la ingenuidad de los *naturales* como signos irremediables de inferioridad (216).

los *nativos* apelaron a los magistrados y jueces españoles (9).

los hombres *autóctonos*⁶⁸ de América (157).

El uso de los términos “nativos” y “autóctonos” hace referencia al lugar de nacimiento, es decir los nativos o autóctonos de América. En cambio el empleo del denominativo “natural” o “naturales” se refiere a la diferencia entre naturaleza y cultura. Se muestra a los indios como más cercanos a la naturaleza y con una “cultura muy baja” (121), es decir, con un desarrollo cultural inferior. Los indios según el texto son inferiores porque no llegaron al grado de desarrollo cultural y civilizatorio que los europeos o españoles. Esto muestra que en el texto existe una oposición entre la cultura y lo natural, oposición que cumple una función clasificatoria para significar lo indígena. Rivera hace mención de las “contradicciones no-coetáneas” existentes en Bolivia, que se desarrollan en tres ciclos históricos: el colonial, el liberal y el populista. A cada ciclo le corresponde un juego de oposiciones entre: cristiano-hereje, civilizado-salvaje y desarrollo-subdesarrollo o

⁶⁶ En la narrativa, la explotación de los indios implica no sólo trabajar sin paga alguna, sino también el no contar con justicia, en este sentido Tupaj Amaru como Tupaj Katari también estaban entre los explotados.

⁶⁷ Denominativo de los españoles en el Perú (Szeminski, 1993: 48)

⁶⁸ Las tres cursivas son nuestras.

modernidad-atraso, respectivamente (Rivera, 2010b: 39-40). Dentro de estos juegos de oposición existe un reconocimiento de dos polos: uno positivo y el otro negativo, esto quiere decir que en este tipo de clasificación también existe una carga moral. Estos tres juegos de oposiciones están presentes en la narrativa, además, se puede apreciar que el polo positivo está ocupado por la cultura y el polo negativo por lo natural, esto quiere decir que el lado negativo siempre está ocupado por los indios. Los cristianos y civilizados son los españoles mientras que los herejes y salvajes son los indios, el desarrollo está en Europa (lugar de donde vienen los españoles) y el subdesarrollo en América (lugar donde viven los indios). En la narrativa los españoles son poseedores de un alto grado de cultura y son “civilizados”, mientras que los indios tienen un bajo grado de cultura y son “bárbaros” (55). Se puede apreciar que en el texto existe el deseo de que el polo negativo sea remplazado por el polo positivo, es decir que se propone superar lo malo y que se imponga lo bueno. Todo esto apunta a que los indios dejen de ser indios (naturales) y se civilicen siguiendo el curso del desarrollo histórico:

en América debieron también cumplirse las leyes inexorables de la evolución material. Y se sabe que nada se detiene, mucho menos la historia. Todo se transforma. Se realiza inevitablemente la sucesión de afirmaciones, negaciones y síntesis (158).

En el texto se rechaza el retraso y lo inferior y se aprueba el progreso. La “evolución material” es vista como algo inevitable, como el único camino que debe seguir la humanidad. La evolución material en términos marxistas significa el desarrollo de las fuerzas productivas lo que implica potenciar la capacidad del hombre para satisfacer sus necesidades. Este potenciamiento es lo que permitirá, en una visión como la de esta narrativa, una forma de relacionamiento social donde los hombres sean libres y para que esto suceda necesitan liberarse de la escasez. Según el texto la historia avanza a partir del progreso de la humanidad, a mayor progreso mayor desarrollo cultural. Para que los indios alcancen un mayor grado de cultura deben progresar, y la insurrección es vista como una forma de buscar el progreso. Por lo tanto, el progreso se posiciona como el principio unificador de esta narrativa, esto es lo que mostramos a continuación.

3.1.3. Prosa de izquierdista de contrainsurgencia

En este punto desarrollamos la visión presente en el texto sobre la insurrección y la existencia de una prosa de contrainsurgencia. Según esta narrativa los levantamientos indígenas que se dieron entre 1780 y 1781 forman parte de un mismo proceso insurreccional: “debemos remarcar que no se trata de tres movimientos diferentes, sino de tres momentos cronológicos sucesivos del mismo movimiento” (14). Se plantea que “la rebelión indígena fue preparada desde diez años antes de su explosión” (219). Además, se muestra que antes de comenzar la lucha armada, los indios intentaron ser escuchados y resolver sus demandas por la vía legal. “El estallido de su descontento no se produjo antes

de agotar todos los recursos que el sistema colonial otorgaba lícitamente a los habitantes de América para procurar la restauración de sus derechos o aflojar el régimen de opresión” (9). Según esto, los indios habrían sentido descontento por la situación de explotación en que vivían, pero antes de acudir a las armas, habrían intentado solucionar las cosas por la vía pacífica. Sin embargo “Nadie oyó estas reclamaciones. Autoridades y magistrados permanecieron completamente sordos” (9). A partir de estas citas se puede advertir que el texto pretende alejarse de las visiones que muestran las insurrecciones como resultado de acciones impulsivas y desordenadas. Se reconoce la posibilidad de la existencia de una “voluntad y razón” (Guha, 2002: 44) en la praxis de la rebelión. Al afirmar que: “sus movimientos obedecían a un sistema perfectamente definido. No fueron correrías desordenadas y sin plan; por el contrario, fueron desplazamientos detenidamente calculados y con finalidades precisas” (182), se muestra a la rebelión contrapuesta a las visiones que exponen a las insurrecciones comparándolas con fenómenos naturales⁶⁹ que “se manifiestan súbita y violentamente como una tempestad, lo remueven todo como terremotos, se propagan como fuegos en el bosque, infectan como epidemias” (Guha, 2002: 44). En el texto se le otorga a la masa indígena la capacidad de razonar la insurrección, por eso se plantea que esta fue “largamente planeada”. Sin embargo, a pesar de que se reconoce una “razón” en el desarrollo de la insurrección, también se encuentra una prosa de contrainsurgencia que desplaza a un segundo plano esta “razón” y posiciona a otra entidad ajena a la insurgencia como elemento aglutinador de la narrativa.

El texto muestra que la insurrección fue el resultado de la “explotación” y “tiranización” a la que fueron sometidos los indios. Ellos habrían estado disconformes con su situación y “El descontento germinó en el espíritu aymara, y las masas de esta raza estaban dispuestas a acabar con un régimen que era injusto a todas luces y que los condenaba a eterna miseria y servidumbre” (195). Los indios aparecen aquí como víctimas sometidas a un estado de “miserabilismo” (Rivera, 2006: 171) producido por la colonia. Se habría generado un sistema económico y social “malsano” (20), donde los indios eran la clase explotada, oprimida y sojuzgada por los españoles, los criollos y hasta por los mestizos. Podemos concluir que todos estos hechos son mencionados en la narrativa para explicar los motivos por los cuales los indígenas decidieron tomar las armas para enfrentarse contra los que los explotaban. Esto se complementa con otro lugar del texto donde se muestra al deseo de liberación de la explotación como algo natural en los hombres, casi como una ley universal.

La aspiración de las clases oprimidas, a través de la historia, ha sido siempre, aun en los momentos de mayor abyección o envilecimiento, liberarse de la esclavitud o la servidumbre... Desde que la humanidad comenzó a dividirse entre minorías privilegiadas poseedoras de poder político y económico y minorías subyugadas, desprovistas de toda

⁶⁹ El trabajo de María Eugenia Del Valle (1990) es un ejemplo de esto.

fuerza económica y política, las minorías⁷⁰ formadas por los hombres sometidos sintieron constantemente el aguijón de superar sus condiciones y adquirir derecho para el desarrollo de su personalidad (279).

Se plantea que este “aguijón” de búsqueda por la libertad y la igualdad pinchó a los indios que participaron en la insurrección de 1780-1781, que al sentirse oprimidos y explotados decidieron: “refugiarse en el único recurso que les restaba: la insurrección” (282). Entonces, la insurrección es el resultado del descontento por parte de la población indígena frente a su situación de clase sin poder de decisión “económica, política” (279) y social. Esto nos lleva a concluir que dentro de la narrativa la insurrección es asumida como una “acción refleja” (Guha, 2002: 45), es decir que la reacción frente a la explotación es la insurrección. Con esto, lo que se está haciendo es explicar el levantamiento a partir de la identificación de sus causas como: la explotación y las desigualdades económicas, políticas y sociales imperantes en el régimen colonial. La intención del texto es presentar las acciones de los insurgentes como reacciones instintivas, donde lo más lógico es que frente al abuso la respuesta sea la lucha armada.

Además de mostrar la insurrección como una acción refleja, la narrativa también expone como causa de la misma algo mucho mayor, y que va más allá del régimen colonial, esto es el deseo de igualdad y libertad que está presente en todos los hombres. Al explicar la insurrección basándose en preceptos universales lo que se está haciendo es quitarle la particularidad a la insurrección, desconociendo su singularidad y lógica. De este modo, el levantamiento de Katari pierde el sentido propio cuando se lo explica como un elemento dentro de un proyecto mayor. En otras palabras, se considera a la insurgencia como algo externo a la conciencia de los insurgentes y las causas que están fuera de ella son las que sustituyen a dicha conciencia. La “razón” o racionalidad en la praxis de la insurrección queda supeditada a algo que es ajeno a ella, en este caso a la acción explotadora de los españoles y al deseo por libertad e igualdad. Suponiendo que estos dos últimos elementos son fundamentales en una sociedad civilizada.

Por otro lado, en la narrativa la práctica de la democracia⁷¹ es central para lograr el progreso ya que este es un sistema político que se desarrolla en las sociedades civilizadas. Alcanzar un sistema democrático vendría a ser casi un sinónimo de alcanzar la civilización. Lo que llama la atención en el texto es que si democracia y civilización van de la mano, por qué se afirma que los indios cuentan con prácticas democráticas desde tiempo pre-coloniales, pero al mismo tiempo se los considera como inferiores en términos culturales.

⁷⁰ Se puede observar errores en la redacción, cuando se dice “minorías subyugadas” en realidad se hace referencia a mayorías subyugadas y cuando se dice “las minorías” se refiere más bien a las mayorías.

⁷¹ Si bien no hay una definición de qué se entiende por democracia en el texto, podemos inferir que es concebida como un sistema político donde las decisiones eran tomadas en colectividad y todos gozaban de las mismas condiciones y derechos (213).

En el texto se reconoce la existencia de un sistema democrático⁷² durante la época del Tawantinsuyu que “se expresaba pues, por el trabajo y la recepción de la tierra como principal fuente de producción de recursos” (35), es decir que todas las familias indígenas recibían tierras para trabajar. Además, se plantea que los indígenas mantuvieron estas prácticas democráticas a pesar de la colonización y durante la insurrección de 1781, al respecto se afirma que “los ejércitos más democráticos que hayan existido en la América, y quizás en el mundo, fueron los ejércitos indios antes y después de la colonia” (181). Cuando se hace referencia a los españoles, por un lado se los considera como superiores a los indios porque son civilizados, pero al mismo tiempo se plantea que en su ejército “el principio democrático es desconocido” (181). Esto nos lleva a advertir que, aunque en el texto no se reconozca explícitamente, los indígenas tenían un desarrollo político más civilizado que los españoles.

También podemos ver que si bien los españoles contaban con un conocimiento tecnológico superior y mayor educación, en cuanto al sistema económico son considerados inferiores a los indígenas. Según la narrativa el Tahuantinsuyu se regía por un “sistema económico-social...colectivista⁷³” (39), donde no existía la propiedad privada y todo era propiedad de la comunidad (39), mientras que entre los españoles imperaba “el individualismo feudal” (107). De esto se puede inferir que si bien la conquista trajo avances en el desarrollo cultural, también trajo para América la imposición del individualismo y el feudalismo, elementos que son considerados negativos para alcanzar el progreso. Esto nos lleva a preguntarnos ¿por qué se reconoce un mayor desarrollo en el sistema económico en un pueblo que, en un principio, era considerado bárbaro?, la respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el discurso marxista presente en esta narrativa. Para el marxismo más ortodoxo la historia de la humanidad comienza por la etapa del comunismo primitivo, donde existe la libertad y la igualdad entre los hombres. Sin embargo, el desarrollo teleológico de la historia lleva a que la humanidad tenga que atravesar por otras etapas de desarrollo, para al fin llegar al culmen de la civilización que vendría a ser la sociedad comunista. En esta etapa final del desarrollo humano nuevamente están presentes los preceptos de libertad e igualdad de los hombres, pero además existe un mayor desarrollo económico, cultural y tecnológico. Siguiendo este esquema, en el texto se reconoce la existencia de la democracia en una sociedad donde el avance cultural es menor al que se desea alcanzar a partir del progreso, pero es inevitable que esta sociedad atravesase por los otros estadios de desarrollo para al fin llegar a ser civilizada.

Del mismo modo que la democracia, se considera la justicia como un elemento primordial en la búsqueda por el progreso. En el texto se plantea que los indios no tenían justicia durante la colonia, y que la justicia que existía era “de clase o casta” (213) esto quiere decir

⁷² Al hablar de un “sistema democrático” en el Tahuantinsuyu se cae en un anacronismo, porque los Incas no conocían este término, el mismo llegó a América después de la llegada de los Españoles.

⁷³ Todas las negrillas que se encuentren en las citas pertenecen al texto original

que favorecía a los explotadores y que caía con todo su rigor sobre los explotados. Además se afirma que no se podía confiar en el aparato judicial porque cuando los indígenas acudían a él terminaban perdiendo (213). Claro ejemplo de ello fueron las gestiones realizadas por Tomás Katari que: “pretendió conseguir justicia por las vías legales, y recurriendo a... autoridades, jueces y tribunales” (212) lo único que logró fue su persecución, castigo y encarcelamiento (214). Entonces, frente a la “injusticia para los indios” (211) en el régimen colonial los indígenas tuvieron que optar por la vía insurreccional. Ellos, “Buscaron con esta lucha cruenta imponerse como mayoría y rehacer un mundo nuevo con nuevo sistema en el cual se impusiese la justicia y el sentido de humanidad y se destruyese para siempre la opresión deprimente y aniquiladora” (281). Nuevamente, se cae en la explicación de la insurrección a partir de un elemento ajeno a ella, la búsqueda de la justicia. Lo que termina por confirmar la presencia de una prosa de contrainsurgencia en la narrativa.

A partir de todo esto podemos manifestar que la insurgencia es el resultado de la búsqueda de libertad, igualdad, justicia y democracia que son los elementos principales en una sociedad civilizada. Esto nos hace ver que por más que la narrativa trata de mostrar en un primer momento a la insurgencia como una acción razonada, cae en una acción de domesticación de la insurrección en función de los prejuicios presentes en el relato que lo que buscan es dar un orden lógico a los hechos narrados.

Por otro lado, la búsqueda de libertad, igualdad y justicia adquieren sentido sólo como superación radical de las relaciones de explotación económica, esto nos muestra que la narrativa está guiada por una implicación ideológica radical de izquierda. Esto explica el deseo por el avance técnico que, dentro del marxismo, es condición necesaria para la satisfacción de las necesidades de los hombres. Según la narrativa los indígenas fueron sometidos y condenados a la ignorancia, claro ejemplo de ello es que cuando se explica que el único aporte que trajeron los españoles para el avance en la agricultura fue “la yunta de bueyes” (15) y las otras técnicas para la producción fueron herencia de la pre-colonia. Se afirma que conseguir mejores condiciones técnicas es una necesidad para que los indios salgan de la ignorancia y el retraso.

3.1.4. Visión lineal de la historia

En este punto mostramos que en la narrativa está presente una visión lineal del tiempo histórico que se complementa con una visión de cambio histórico regida por una ideología radical de izquierda.

La insurgencia es comprendida como parte del proceso lineal que rige la historia de la humanidad hacia el progreso. Este último se enfrenta en una lucha antagónica con el retraso

o la ignorancia que vendrían a ser obstructor. Es a partir de estos dos elementos que se teje un juego de oposiciones donde el tramado sobre la insurgencia adquiere sentido.

Según el texto la insurrección de 1780-1781 no tuvo como causa el odio racial de los indios hacia los españoles, sino que fue un problema de diferencias culturales. Se afirma que si existió desprecio y racismo, provenía de los españoles hacia los indios.

Se ha inculcado a los indios de una especie de “**racismo**” al mantenerse separados de sus conquistadores, formando una humanidad aparte, odiando a los españoles y a los blancos en general; pero, en realidad, nada de esto fue realizado evidentemente por los indios... Jamás los españoles conquistaron a los indios como sus iguales, sino que les reputaron y trataron como a “**indios**”, es decir hombres pertenecientes a una raza inferior, de bestias o animales, no propiamente de seres humanos” (97).

En esta cita se está mostrando que los españoles confundieron las cosas y otorgaron a los indios una categoría de inferioridad en términos raciales. Según el texto para los españoles “los indios eran «**seres sin alma**», verdaderas bestias” (99). Esto muestra, nuevamente, el choque de oposiciones entre el civilizado y el bárbaro y cristianos y herejes. Sin embargo, como ya vimos, en la narrativa la inferioridad reside en el nivel de desarrollo cultural por lo tanto, caer en explicaciones raciales es caer en un error. Error, que según la narrativa, cometen los españoles ya que ellos empleaban como forma de justificación de sus acciones la teoría de la superioridad racial. Además, se hace notar este error porque se quiere mostrar que si bien los españoles tenían un mayor nivel de desarrollo cultural, realizaban acciones que no caracterizaban a los hombres plenamente civilizados. En otras palabras, se nos está manifestando que al igual que a los indígenas les faltaba atravesar por varios periodos históricos, les faltaba superar algunas etapas del desarrollo histórico para llegar a ser hombres plenamente civilizados. Para explicar los periodos históricos por los que los pueblos deben atravesar, en el texto se retoman las ideas del desarrollo cultural de Lewis Morgan.

Morgan... divide la existencia humana en tres grandes “épocas”. La del **salvajismo**, la de la **barbarie** y la de la **civilización**. Las dos primeras se subdividen cada una en tres “**estadios**” similares: inferior, medio y superior. En cada una de estas etapas y estadios se va marcando un ascenso en la economía, en la técnica y en el conocimiento de las sociedades humanas (23).

A partir de esto podemos comprobar nuevamente que en la narrativa existe de una visión lineal y teleológica de la historia ya que se ve el desarrollo histórico como un proceso que incluye un número determinado de periodos por los cuales los pueblos tienen que atravesar inevitablemente. Por lo tanto, sólo existe una vía, un sólo camino que nos lleva a todos al mismo lugar y al mismo fin. Para la narrativa cuando los españoles llegaron a América las poblaciones existentes en esta región ya habían atravesado por distintas etapas de desarrollo

histórico, desde el salvajismo hasta el estadio medio de barbarie, mientras que los españoles se encontraban en el estadio de la civilización, como lo muestra la siguiente cita:

Los europeos se encontraban, incuestionablemente, en la cúspide de la cultura de la **civilización**, en la edad del hierro, del comercio monetario complicado, de las industrias, del capitalismo mercantilista. En cambio, los pueblos del Nuevo Mundo en su conjunto, no habían llegado a esa etapa cultural; desconocían el uso y la utilización industrial del hierro, no habían inventado la rueda, no tenían animales de tiro ni transporte, salvo la llama... no asignaban destino monetario a los metales preciosos, no habían inventado aún la escritura gráfica (54).

Según la narrativa este avance se detuvo en “la civilización feudal y ya no [llegó] hasta el capitalismo mercantilista” (60). ¿Por qué se plantea que el avance hacia la civilización se paralizó? El motivo por lo cual se sostiene esto es porque en el texto los españoles no fueron capaces de superar el feudalismo para llegar a un mayor desarrollo, se mantuvieron en sus formas individualistas, sin democracia ni justicia, a diferencia de otros países europeos que para esa época ya estaban más avanzados. Es por esto que se identifica a los españoles como los opositores en la búsqueda por el progreso, ya que si bien con la conquista ayudaron a avanzar hacia un mayor grado de progreso, llegó un momento en que este se detuvo. Pero aunque los españoles ya no representan el progreso continuo, el texto sigue considerándolos como superiores culturalmente, es por esto que en este juego de oposiciones entre civilización y barbarie, los civilizados son los españoles y los bárbaros los indios. Esta ambivalencia se relaciona con la idea de que los explotadores no tenían la intención de que los explotados se superaran, no tenían la intención de llevar a un mayor progreso a la población explotada porque sabían que si lo hacían las condiciones de vida de los explotados tendrían que mejorar hasta el punto de llegar a ser tratados como iguales. Por esto, para conservar la condición de los explotados no se les habría permitido ir a la escuelas, no les habría permitido educarse, ni conocer nuevas técnicas de trabajo. “Las grandes masas indias no llegaron jamás a la escuela, y si poseyeron algunos conocimientos sobre el agro, fue solamente la herencia desmedrada que les dejaron sus antepasados” (119). Por esto, a pesar del gran salto histórico que realizaron los indígenas, se los sigue considerando inferiores a los españoles.

Al guiarse a partir de leyes universales, como dijimos, el relato está narrado a partir de una argumentación mecanicista. La visión de desarrollo histórico presente en el texto lo que hace es determinar que existe sólo un fin para todos los pueblos del mundo, alcanzar el estadio superior de civilización. Todos los hechos de la insurrección pierden su valor individual y se convierten en una pieza para lograr alcanzar esta meta final.

3.1.5. Katari el bravo caudillo de la “liberación india”

En este punto realizamos un análisis indicial y actancial (Barthes, 1993: 311) del personaje Tupaj Katari presente en la narrativa. En el texto se otorga mucha importancia a las funciones que Katari cumplió no sólo durante la insurrección india, sino también, a lo largo de su vida. Se describen cada uno de los oficios que desarrolló: durante su niñez fue monaguillo y campanero, ya en la adolescencia sacristán (146), durante su juventud llegó a cumplir las funciones de minero (150), panadero (151), comerciante (152) y, ya como hombre maduro llegó a ser caudillo de la revolución (159). En la narrativa se considera que los oficios que desarrolló Katari a lo largo de su vida le permitieron llegar a cumplir la función de caudillo de las masas indias. Esto se comprueba a partir de la siguiente cita:

Julián Apaza, hombre que no tenía instrucción, aunque poseía perspicacia e inteligencia naturales, por fuerza de su vida de sacristán y campanero... fue más conocido en su oficio de sacristán, y por este motivo todas las referencias históricas relativas a su persona no callan ese detalle y lo destacan nítidamente, atribuyendo a esta circunstancia el hecho de que Apaza hubiera sobresalido entre los indios... y se hubiese erigido en caudillo y conductor de una formidable sublevación... [Ser sacristán y campanero] contribuyó de todas maneras a crearle su personalidad de caudillo de masas (147).

El texto afirma que las labores que desarrolló le permitieron darse cuenta de los sufrimientos y la explotación que padecían los indígenas. “Julián Apaza, en su juventud, estuvo en las minas de plata de la región de Oruro, tal vez como **mitayo**, o quizás como peón voluntario. Su permanencia en las galerías del subsuelo le permitió enterarse, objetivamente de una de las más crueles circunstancias de la vida indígena” (150). Percibir esto también habría influido en la formación de su carácter, “Apaza forjó allí, en las minas donde trabajó, lo más recio de su carácter: su impasibilidad y su inflexibilidad” (151). Se puede identificar que en el texto se hace una relación muy fuerte entre las funciones que desarrolló y la caracterización indicial que se le atribuye. Es decir que al cumplir la función de minero habría logrado forjar los atributos de impasibilidad e inflexibilidad que luego le fueron útiles para cumplir la función de caudillo de la insurrección india. Esta misma relación se encuentra cuando realizaba el trabajo de panadero, “La panadería, oficio de artesano, mantuvo viva la inteligencia de Apaza” (151).

La narración sostiene que los atributos que caracterizan a Katari no se formaron por medio de la educación formal o en la escuela, ya que él no asistió a ninguna y que “Su escuela fue su propia vida” (159).

Julián Apaza, en su infancia, tuvo que seguir la condición general de los indios americanos en cuanto a su educación. Poseía las virtudes ancestrales de su raza, pero aunque se zafó en cierta manera de su medio durante su niñez, es decir, dejó su **comunidad** para ingresar en la vida de un pueblo de provincia, no pudo alimentar su saber con alguna enseñanza

sistemática y ordenada. No llegó jamás a ninguna escuela ni conoció a un preceptor. Pero con vigoroso sentido de observación, heredado de su ascendencia aymara, conoció con mayor precisión y profundidad muchos aspectos de su situación personal, de la de su raza y la de sociedad colonial en general, y eso le valió muchísimo para su misión de caudillo durante la sublevación (144).

Como se puede observar, el hecho de que Katari no tuviera educación formal es asumido como algo negativo, porque esto lo hace menos civilizado que los españoles. Sin embargo, llama la atención que se vea como algo positivo el que haya dejado su comunidad, como si se intentase mostrar que el dejar el campo lo acercara hacia la civilización. Además resalta el hecho de que se le otorgue atributos positivos y que se afirme que estos sean una herencia de su raza ancestral y no producto de su acercamiento a la civilización. Lo que significa que para lograr estos atributos no era necesario que Katari fuese civilizado.

Sobre el tema de la educación se realiza una comparación entre Tupaj Katari y los hermanos Amaru: “A diferencia de José Gabriel, Diego Cristóbal o Andrés Tupaj Amaru, no llegó a ninguna escuela ni colegio para criollos o mestizos. Todo su saber lo adquirió en contacto directo con la vida, agudizando su poder analítico y de observación” (149). Según el relato a pesar de que Tupaj Katari no asistió a ninguna escuela llegó a ser el “gran caudillo de la liberación india”. Esto quiere decir que Katari no era un hombre común y corriente, ya que a pesar de no ser educado se le atribuyen tantos atributos con los que no todos cuentan. La intención del texto es hacernos ver que Katari estaba por encima del común de los indígenas.

El texto al referirse a Katari plantea que “Su juventud, su inteligencia, su intuición del porvenir, lo llamaban a [ser un]... formidable caudillo revolucionario” (152); aquí se está planteando que como era portador de estos atributos, tenía como porvenir ser “jefe de una grandiosa insurrección” (154). Katari poseía todos los atributos necesarios para ser el “caudillo revolucionario”, el “jefe”, tenía “perspicacia natural” (154), era un “indio inteligente, de visión aguda” (240), contaba con una “proverbial astucia” (325). Dentro de toda la narrativa, la caracterización indicial que se hace de Katari siempre es positiva porque se está tratando de demostrar que estos son los rasgos que se necesitan para llegar a ser el líder de una insurrección tan “grandiosa”. A pesar de no haber recibido ninguna educación como los Amaru sobresalía entre los demás. Lo que confirma la intención del texto de mostrarlo como un hombre excepcional.

Los atributos con los que se caracteriza a Katari le permitieron llegar a cumplir la función de “intérprete y conductor” de las masas indias, que dirigió a los aymaras en busca de sus reivindicaciones: “el sacristán de Ayoayo fue el mejor intérprete de la conciencia y el pensamiento de su raza. Su situación personal, su carácter, su audacia, lo señalaron como certero exponente de las reivindicaciones de los suyos” (159). Nuevamente se aprecia una

caracterización indicial positiva sobre Katari, pero esta vez para mostrar que gracias a estos rasgos llegó a ser el vocero de las masas indias, el transmisor de sus aspiraciones y el conductor de sus reivindicaciones. Según el texto, “la rebelión de la inmensa masa india que ha encontrado, por fin, su intérprete y conductor” (160).

Se puede apreciar que dentro de la narrativa Katari “surge como un auténtico jefe revolucionario, con capacidad y conciencia de clase desarrollada” (173). A partir de la cita se muestra a Katari como el líder que reconoce y sabe cuál es la situación por la que atraviesa toda la masa indígena.

En la narrativa se trata de mostrar que las masas indias eran las que tomaban las decisiones dentro de los ejércitos a través de los cabildos, y que Katari era su intérprete y el que mejor cumplía con las decisiones del pueblo.

El ejército, como todas las instituciones, como todos los problemas y todas las cuestiones, debía ser objeto de deliberación en estas asambleas... En esta forma, los ejércitos más democráticos que hayan existido en la América, y quizás en el mundo, fueron los ejércitos indios antes y después de la colonia (1979: 181).

A pesar de que se califica al ejército indio como democrático, todos los rasgos y la caracterización otorgada a Katari en el texto apuntan a que en la narrativa existe una visión del líder como alguien que está por encima de las masas, es decir una élite. No se reconoce la capacidad de las masas a la hora de dirigirse en la lucha, por tanto, no existe una valoración de “la contribución hecha por el pueblo *por sí mismo*, esto es, *independientemente de la élite*” (Guha, 2002: 35).

Según el texto, Katari no sólo es caudillo de los indios aymaras, sino el símbolo de todos los hombres oprimidos del mundo, “el símbolo, no solamente de la rebeldía aymara, sino de aquella de que siempre existirá en lo más recóndito de la conciencia de los pueblos oprimidos por las tiranías políticas, sociales o económicas” (160). Katari se convierte, dentro de la narrativa, en el símbolo de todos los hombres explotados que buscan ser libres. Su lucha es una lucha en busca del inevitable avance histórico. Además, si Katari es el mejor intérprete de los deseos que las masas indias que buscan alcanzar: la democracia, la libertad y la justicia, por tanto el progreso, él es el máximo representante, el caudillo que lucha en busca de alcanzar el progreso.

Como vimos el elemento unificador de la narrativa es el progreso, Katari al ser el líder de la sublevación es a la vez el principal ayudante para la realización del objetivo central al que apunta el texto: alcanzar el progreso, lo que implica democracia, justicia y libertad. Los opositores, o personajes obstrutores vendrían a ser los explotadores: españoles, criollos y mestizos; que quieren mantener la situación de retraso en el que se encuentran los indios.

A partir de analizado hasta aquí, podemos concluir que el tipo de tramado presente en esta narrativa es el de una tragedia (White, 1992a: 20). En un tramado trágico la figura principal es el héroe que al igual que en la trama romántica posee atributos extraordinarios que lo hacen semejante a un dios. Sin embargo, el héroe en la tragedia debe morir como un símbolo de sacrificio. Una tragedia puede finalizar con un triunfo o con una derrota, lo que importa es que al final de todo los hombres no se sienten perturbados o temerosos de lo ocurrido, ellos más bien se sienten resignados por su situación. En la narrativa el héroe sin duda es Katari, él es el personaje al que se le otorgan los atributos excepcionales. Además, Katari muere y es derrotado porque el deseo que buscaba cumplir no pudo realizarse, el progreso no llegó a las masas indias y la situación de atraso se mantuvo. La situación de los oprimidos no cambió y el sentimiento de resignación se impuso entre los indígenas. La lucha no llevó a ningún cambio bueno, todo lo contrario sirvió para reforzar la situación de explotación en la que vivían los indios. Por tanto, fueron los sujetos negativos y los obstrutores los que triunfaron dentro de la narrativa y su objetivo se cumplió y se mantuvo hasta mucho después de la creación de la República. Tupaj Katari, como ayudante del progreso, fracasó. Sin embargo, el reconocimiento de su labor es importante, porque, aunque perdió, se convirtió en el símbolo de la lucha por el progreso de la humanidad.

3.2. Katari: ayudante del nacionalismo revolucionario

3.2.1. José Fellman Velarde⁷⁴ y el desarrollo de la bolivianidad

En este acápite se analiza cómo se construye la figura de Tupaj Katari en la obra *Historia de Bolivia* escrita por José Fellman Velarde.

Existen muchas críticas a la obra historiográfica de Fellman, por ejemplo Barnadas al referirse a él y su obra sostiene que: “estuvo aquejado de graves déficits informativos y de no menos serios sesgos ideológicos... pero con el mérito de ser uno de los representantes de la Historiografía emenerrista” (2002b: 843). Si bien el libro de Fellman no es un texto historiográfico riguroso -ya que en él no se encuentran citas o referencias bibliográficas- nuestra aproximación y análisis al mismo no se verán afectados por este hecho. Además, debemos recordar que no consideramos que una narrativa histórica deja de ser una interpretación influenciada por elementos ideológicos por estar o no basada en una mayor

⁷⁴ Fellman nació en La Paz en 1922, fue periodista, político, historiador y novelista de clase media. Su vida estuvo fuertemente marcada por la Revolución Nacional de 1952, gracias a la cual ocupó varios cargos dentro del gobierno como el de canciller y ministro (Barnadas, 2002b: 843). Es autor de varios libros como: *El sentido de lo nacional en la teoría y en la práctica* (1948); *El álbum de la Revolución* (1954), donde se muestra a partir de fotos la visión del Estado de 1952 sobre la nación boliviana; *Los imperios andinos* (1961); *Historia de Bolivia* (1968-1970); *Historia de la cultura boliviana* (1976) (Barnadas, 2002b: 843) y; *Memorandum sobre Política Exterior Boliviana* (1967), este libro fue escrito por Fellman mientras cumplía el cargo de canciller de la República durante el último gobierno de Víctor Paz (Rivera, 2003b: 93)

revisión de fuentes bibliográficas o archivísticas y que nuestro interés en esta investigación no es definir cuál de los trabajos historiográficos analizados es mejor o más cercano a la realidad.

La obra *Historia de Bolivia* está dividida en tres tomos. El primer tomo lleva por título *Los antecedentes de la bolivianidad*, abarca los orígenes del imperio aymara hasta las luchas independentistas. El segundo tomo titula *La bolivianidad semifeudal* y comprende la independencia de Bolivia hasta la llegada al gobierno de los liberales a la cabeza de José Manuel Pando. El tercer tomo titula *La bolivianidad semicolonial* y va desde la Guerra del Acre hasta el triunfo de la Revolución Nacional. Se puede apreciar que la estructura de la obra muestra una visión lineal de la historia que se articula en función del objeto de deseo denominado “bolivianidad”, y que su propósito es narrar el conflictivo desarrollo del mismo. Títulos como “La lucha por la independencia de la bolivianidad” evidencian que este es el elemento articulador del conjunto de la narración es y es en relación al mismo como adquieren sentido las diversas partes de la obra. De cierta forma, se podría decir que la historia de esta bolivianidad desde sus antecedentes remotos en “Los imperios andinos” hasta “La victoria” de “La revolución nacional” es una reconstrucción narrativa del desarrollo ascendente hacia su consolidación. Sin embargo, debemos matizar esta afirmación indicando que este ascenso está lleno de frustraciones, escamoteos, oscilaciones, tragedias pero también reacciones y triunfos. Por tanto, no es un ascenso llano sino atiborrado de quebradas, por ello en el propio paratexto⁷⁵ de la obra se caracteriza el desarrollo de esta bolivianidad como dialéctico. Esto nos muestra que la insurrección de Tupaj Katari forma parte del conflictivo desarrollo de los antecedentes de la bolivianidad y es considerada una “Reacción” ante el “Anquilosamiento”.

Como la intención de esta investigación es mostrar las diversas formas de la construcción de la figura de Tupaj Katari, la parte del texto *Historia de Bolivia* que nos interesa es justamente la que está dedicada a las insurgencias de 1780-1781; dicha parte se encuentra en el primer tomo⁷⁶ *Los antecedentes de la bolivianidad*, en un capítulo de 22 páginas que lleva por título: “Reacción: Tupaj Catari” y está dividido en dos partes. La primera denominada *Las grandes insurrecciones campesinas*: en esta se describe los levantamientos de Tomás Katari, Tupaj Amaru y Tupaj Katari. La segunda parte denominada *El principio del fin* versa sobre el descontento que existía en la sociedad, las sublevaciones indígenas que convulsionaron la situación pero no la modificaron y también nos brinda una primera

⁷⁵ El término paratexto se refiere a todos los elementos que hace que el texto se transforme en un libro por ejemplo: solapas, tamaños y caracteres tipográficos, inserción en colecciones, cubiertas, portadas, títulos, subtítulos, comunicados de prensa, dedicatorias, epígrafes, prefacios, notas, entrevistas, correspondencias, reflexiones autorales a posteriori, diarios íntimos y póstumos, etc. Genette lo define como, “*un discurso auxiliar, al servicio del texto, que es su razón de ser*”.

(www.catedranaranja.com.ar/taller3/notas_T3/paratexto.pdf)

⁷⁶La primera edición del tomo I fue publicada en 1968, pero para la realización de este trabajo emplearemos la segunda edición corregida y aumentada de 1978, publicada por la editorial Los Amigos del Libro.

aproximación sobre las primeras señales del proceso independentista. A partir de este panorama general de la obra podemos identificar que el estilo historiográfico de la misma está guiado por una tipo de argumentación formal organicista. Sostenemos esto porque se identifica un elemento aglutinador de los hechos o acontecimientos que se relata, que vendría a ser la Revolución Nacional de 1952. Llegar a esta Revolución es lo que da sentido y agrupa a todos los acontecimientos previos a la misma.

3.2.2. Lenguaje del nacionalismo revolucionario

Como vimos en el anterior capítulo, el estado emenerista se apropió del discurso indigenista y planteó la construcción de una nación con la integración de los indígenas, es decir el reconocimiento de todos y todas como bolivianos y bolivianas con los mismos derechos y obligaciones. Para lograr este propósito se realizaron varias transformaciones como el cambio del lenguaje que se empleaba para dirigirse a los indígenas, estos dejaron de ser llamados oficialmente indios para convertirse en campesinos. Todo esto porque el término indio era peyorativo y como se buscaba que todos los hombres y mujeres fueran iguales había que eliminar todo lo que implicara el pasado donde el denominativo indio era sinónimo de inferioridad. En el discurso intelectual emplear la palabra “indio” era visto de forma negativa. Si se utilizaba este término se tocaban sensibilidades muy profundas, es por esto que muchos intelectuales preferían evitar el uso de este denominativo y emplear otros. El texto que estamos analizamos es un ejemplo de esto ya que a lo largo del mismo no se utiliza en ningún momento el término “indio” o “indígena”, en remplazo de estos se emplea los términos “campesino” (1978: 198)⁷⁷ o “naturales” (202).

Sin embargo, el cambio del uso de los términos “indio” o “indígena” por el de “campesino” trae consigo un problema, ya que lleva a una mezcla entre lo que Szeminski denomina jerarquías de casta y clase (1993: 23). Cuando Fellman se refiere a los “campesinos, mestizos y criollos”, está haciendo una mezcla entre dos tipos de jerarquías. Campesino es un término perteneciente a un denominativo de clase porque se refiere a una “disposición sobre los medios de producción, el producto y el excedente” (Szeminski, 1993: 41). Los términos de mestizo y criollo son términos de casta ya que refieren a una “clasificación de los individuos según el lugar de origen de sus antepasados y el lugar de nacimiento propio” (Szeminski, 1993: 29). Por lo tanto, el texto cae en un uso indiscriminado de estos términos. Sin embargo, este uso confuso o mezclado obedece a un intento de reinventar la historia como desarrollo de la bolivianidad. Dicho esto, aclaramos que en adelante sólo emplearemos el término “campesino” cuando extractemos citas del texto y en nuestro análisis empleamos los términos de “indios” o “indígenas”.

⁷⁷ De aquí en adelante para facilitar la lectura todas las citas que pertenezcan a este libro sólo señalan la página a la cual pertenecen.

3.2.3. Prosa nacionalista de contrainsurgencia

En este punto mostramos que en la narrativa se desarrolla una prosa de contrainsurgencia que tiene como principio unificador de la insurrección a “la bolivianidad” encarnada en “la nación”. En primer lugar, se debe aclarar que en el texto se muestra que las insurrecciones que se dieron entre 1780 y 1781 formaron parte de una misma “gran insurrección” (188), es decir que los levantamientos acontecidos en Potosí a la cabeza de Tomás Katari, en el Bajo-Perú a la cabeza de Tupaj Amaru y en La Paz a la cabeza de Tupaj Katari conformaron una misma sublevación. Esta idea está claramente plasmada en la siguiente cita:

Mientras Tupaj Catari mantenía en La Paz en un cerco leniente... la insurrección sufrió dos nuevas y sensibles derrotas. Dámaso Catari... fue entregado a las autoridades de Charcas a cambio de 2.000 pesos... Pocos días más tarde, a principios de abril, Tupaj Amaru era derrotado en Tinta (198).

Por lo tanto, en el análisis, cuando hacemos mención de la insurgencia nos estamos refiriendo a lo que en la narrativa se considera la “gran insurrección”. Según el texto esta “gran insurrección” fue el resultado de una serie de acontecimientos que habrían empujado a que la población indígena tome las armas y que no fue la primera opción que ellos eligieron para cumplir con sus objetivos. Se afirma que en primer lugar actuaron de forma pacífica buscando mejorar sus condiciones de vida por la vía legal, como se evidencia en la siguiente cita:

A partir de 1775 por lo menos, se empezó a tejer, en la sierra peruana y el altiplano boliviano⁷⁸, una red de contactos que abarcaba a numerosos campesinos... Sin embargo no es posible afirmar que esos contactos tuvieran, desde sus orígenes, fines conspirativos. La mayoría de ellos, más bien, coincidió, en los cinco o seis años inmediatamente anteriores a la gran insurrección de 1781, con una serie de gestiones, pacífica y legalmente encaminadas, para mejorar la suerte de sus hermanos de sangre (187-188).

Más adelante se sostiene que Tupaj Amaru realizó primeramente gestiones ante las autoridades para “aliviar la suerte de los campesino” (188) las mismas que fracasaron y que “No deja de ser probable que ese fracaso lo haya movido a reflexionar sobre la inutilidad de los medios pacíficos y legales para solucionar la situación de los suyos”. Lo que nos muestra el texto a partir de estas citas es que fue después de los intentos legales que los indios decidieron tomar las armas. Además, se puede inferir que a pesar de que la lucha armada no fue el primer camino que decidieron tomar los indígenas, la insurrección no es vista como una acción repentina e impulsiva sino que se considera que hubo planificación porque se afirma que existía una red de contactos entre ellos. En otra parte del texto se

⁷⁸ Nótese que aquí ya se hace referencia a “el altiplano boliviano” cuando en ese momento todavía no existía Bolivia.

sostiene que “Tupaj Amaru inició, el 4 de noviembre de 1780, la insurrección que había venido preparando tan larga y cuidadosamente” (192). El reconocimiento de orden y planificación que se le otorga en el texto a la insurrección indígena se opone a la visión que se tiene de los levantamientos que llevaban a cabo los mestizos. En el texto se dice que estos últimos tenían “objetivos limitados, sin «ningún» plan y sin unidad” (189). Lo que nos lleva a pensar que se valora más la insurrección indígena que las que realizaban los mestizos. Esta valoración tiene que ver con los objetivos a los que apuntaban cada uno de los levantamientos, pero esta idea la desarrollaremos en el siguiente acápite.

Todo esto nos conduce a señalar que la intención del texto es mostrarnos que las acciones de los indígenas en la insurrección no fueron el resultado de un sentimiento irracional motivado por un momento de rabia. Siguiendo a Guha (2002: 43-44), se puede apreciar que este tipo de descripciones muestran a la insurgencia como fruto de un empeño motivado y consciente de los indígenas, saliendo así de las visiones que muestran a las insurgencias como movilizaciones desorganizadas y súbitas. Sin embargo, como vemos a continuación, esta interpretación que le atribuye un desarrollo meditado al proceso insurgente no supera la prosa de contrainsurgencia en su sentido más general, es decir, que en el texto la conciencia del insurgente queda vaciada y reocupada por una entidad externa, que en este caso viene a ser la nación boliviana.

Según la narrativa las distintas luchas armadas, es decir las llevadas adelante tanto por los mestizos como por los indígenas, tuvieron como causa el malestar de la población provocado por tres hechos: el estado de anquilosamiento por la que atravesaba la sociedad colonial y que era causado por la decadencia económica (187), los nuevos impuestos o gravámenes que la Corona española pretendía imponer a los pobladores (189) y las influencias que llegaron desde afuera, como la Independencia de Estados Unidos (188). Estas causas que motivaron la insurrección pasan a ser el centro de explicación de la insurrección, dejando de lado los hechos y acciones que forman parte de la insurrección misma. Entonces, a pesar de que en un primer momento el texto le otorga al movimiento indígena un empeño ordenado -tratando de salir de las visiones que asignan a los insurgentes una catalogación de desordenados y violentos- no puede dejar de caer en un discurso de contrainsurgencia. Decimos esto porque se termina planteando que la insurgencia fue una “reacción” o acción refleja frente al malestar provocado por el anquilosamiento, los nuevos impuestos y las influencias externas. La insurgencia no es más que: “una respuesta instintiva [frente a la situación]... la insurgencia es considerada como algo *externo* a la conciencia campesina y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, [o] lógica de esta conciencia” (Guha, 2002: 45). Por lo tanto, la insurgencia es asumida como reflejo, como simple “reacción” y los insurgentes quedan subalternizados bajo el yugo de esta Razón externa que le otorga sentido a la insurgencia.

La narrativa determina como otro de los principales hechos que llevó a que Tupaj Amaru comenzara con la insurrección, las noticias que llegaron sobre la independencia de los Estados Unidos y explica que ésta le habría mostrado que el “único” camino que le quedaba para los fines que buscaba era una lucha armada:

la independencia de los Estados Unidos, ocurrida en 1776, tuvo que haber contribuido, por vía de ejemplo, a señalarle la *única alternativa posible*⁷⁹. Los norteamericanos habían demostrado, sin lugar a dudas, que era posible luchar y vencer a una potencia colonial, y crear un Estado americano libre, donde la riqueza fuera aprovechada por quienes la producían y donde el gobierno era ejercido localmente” (188).

La idea de que la lucha fue la única vía posible, nos lleva a plantearnos que en la narrativa los irracionales fueron las autoridades españolas y criollas ya que no aceptaron el camino pacífico para solucionar las cosas, como lo hicieron en primera instancia los indígenas. Entonces, retomando la idea de la insurgencia como acción refleja y la de las autoridades como irracionales, queda preguntarnos: ¿dónde está lo racional dentro de esta narrativa? La respuesta la encontramos en la cita anterior: “crear un Estado americano libre”, que en el caso de esta narrativa implica la creación de una “nación”. Lo que nos lleva a concluir que la insurgencia es vista como uno de los antecedentes de la nación que se busca construir, ya que según el texto el proyecto de Tupaj Amaru es lograr la independencia y establecer una nación donde convivan pacíficamente los “criollos, mestizos y naturales” (194). El relato no plantea directamente que la región donde luchaba Tupaj Amaru, es decir parte del Bajo Perú, tendría que ser una sola nación con Bolivia. Sin embargo, retoma el objetivo que tenía la insurrección para mostrar que esta es la primera lucha que apuntaba a la liberación colonial, y que a la vez implica la creación de la “bolivianidad”. Esta idea nos muestra que según el texto el objetivo de la insurrección es la construcción de la “nación boliviana”, entendida de la forma que la plantea Anderson (1993: 23)⁸⁰.

La mirada que se tiene de este “estado libre” tiene algunos rasgos similares a los que planteaba el discurso del gobierno del MNR en 1952.

La aspiración de restablecer el Incario, implícitamente en ese escogimiento, podría parecer un imposible tentativa de regresión al pasado si no se tiene en cuenta que significaba, en el fondo, la restitución de la riqueza minera y territorial a quienes trabajaban las minas y las tierras, vale decir, la abolición del feudalismo y, por tanto, una incursión en el futuro. (188).

El Estado de 1952 llevó a cabo políticas como: la nacionalización de las minas y la reforma agraria, bajo la consigna “la tierra es para quien la trabaja”. Que además era planteada

⁷⁹ Las cursivas son nuestras.

⁸⁰ Anderson plantea que una nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23). Ve a las comunidades nacionales como el resultado de una construcción política, social y cultural.

como una “incursión en el futuro”, dejando a un lado el pasado que está representado por el colonialismo. Por tanto, el texto construye una equivalencia entre la insurgencia de 1781 y la revolución de 1952, mostrando que al final el proyecto es el mismo: la creación de la nación eliminando así al colonialismo. Sin embargo, cuando se plantea que el objetivo de esta insurgencia es la constitución de un “Estado independiente”, se está generando un vaciamiento del sentido de la insurgencia al otorgarle su importancia a partir de algo que está fuera de ella. La importancia que se le otorga a los indígenas y a sus acciones queda desplazada a un segundo plano en el momento en el que la creación de la nación toma el papel principal dentro de la narrativa.

La insurgencia también es descrita como resultado de la injusticia, lo que muestra otra forma de vaciamiento de la misma y refuerza el vaciamiento operado en nombre de la nación. Elementos exteriores a la insurgencia como la injusticia o la maldad, todos estos atributos de mestizos y criollos, bastarían para explicar y comprender la insurgencia y sin estos la insurgencia no tendría razón de ser. De esta manera la insurgencia carece de una densidad propia, subordinándola al accionar de elementos exteriores. Con esto no se quiere decir que los acontecimientos previos o fuera de la insurgencia no son importantes, lo que se quiere decir es que el problema radica en otorgarles mayor importancia a estos acontecimientos que a la insurgencia en sí misma, relegándola por descripciones de las maldades e injusticias de personajes externos a ella.

Por otro lado, como en el texto la insurrección es vista como un paso más hacia el cumplimiento del fin último que vendría a ser el establecimiento de una nación, podemos confirmar que en la narrativa existe una argumentación organicista. La insurrección es un elemento particular o individual pero que forma parte de un proceso mucho mayor en el cual se busca cumplir una meta. Es por esto que si bien el levantamiento es visto como un hecho particular sólo se lo puede explicar gracias a que forma parte de algo mayor, cumpliendo de este modo con otra de las características del estilo historiográfico de argumentación organicista que consiste en interesarse por el proceso integrativo de los hechos a la meta u objetivo que da sentido al relato.

2.2.4. El país rural frente al colonialismo

Vimos que en la narrativa la insurgencia sólo se comprende como parte del desarrollo de la nación. Ahora mostraremos la existencia de una lucha entre el deseo de construir esta nación y su antagonista por excelencia, el colonialismo. Es necesario analizar cómo se constituye esta oposición entre nación y colonialismo en la narrativa ya que es en dicha oposición donde la insurgencia adquiere sentido.

En primer lugar, debemos señalar que el texto sostiene la existencia de dos países: el rural y el urbano. Mismos que estarían separados y enfrentados por sus diferencias culturales,

económicas y étnicas (203), siendo la última diferencia la que tiene mayor peso en la separación. Esta idea se ve corroborada en otro lugar del texto donde se afirma que es el problema de las “barreras de sangre” (201) el que no permite la unión entre ambos países. También está presente, cuando se hace referencia a la independencia de los Estados Unidos y se sostiene que ésta se dio gracias a que en esa región no existieron los mismos conflictos que en el Alto Perú ya que allí “no cargaban la pesada impedimenta de un problema de sangre, ni se hallaban aislados dentro de una cultura rural diferente a la cultura urbana” (189). Es por esto que sostenemos que la narrativa posiciona como uno de los problemas centrales de la sociedad Alto Peruana las diferencias étnicas.

Como los habitantes del país rural en su mayoría eran indígenas y los habitantes del país urbano mestizos, criollos y blancos se deduce que la insurrección provenía del país rural. Sostenemos esto porque si bien en la narrativa se muestra que los mestizos se sentían insatisfechos con la situación y realizaban una serie de pequeñas revueltas, las mimas se sosegaban una vez cumplidas sus exigencias (190). Lo que significa que ellos no buscaban realizar cambios estructurales en la sociedad, sus exigencias no comprendían medidas radicales como la abolición de “las «encomiendas», los «repartimientos» y la **mita**” (194), considerados en el texto como los pilares fundamentales del sistema colonial. En cambio, se afirma que los indígenas tenían un programa que cumplir a partir de la lucha armada, este programa consistía en “liquidar el latifundio, piedra angular del edificio colonial” (194) y unificar a los dos países, es decir unir a criollos, mestizos y campesinos (194) ya que este sería “el único medio para liberar las colonias de la explotación económica y de la opresión política peninsulares” (194). Esto nos lleva a plantear que la intención del texto es mostrarnos que si bien existía diferencias que separaban a los criollos y mestizos de los blancos, la lucha no era entre ellos. La lucha en realidad se daba entre el país rural y el colonialismo que era el causante de la separación y de las diferencias, mientras que los miembros del país rural (indígenas) al buscar la unión de ambos países estarían buscando la conformación de una sólo nación. Esto nos lleva a concluir que dentro del esquema actancial de la narrativa la nación es el objeto deseado ya con ella se lograría la unión entre país rural y país urbano, mientras que el colonialismo es el obstructor porque promueve la desintegración.

Si bien en la narrativa no nos topamos con muchas caracterizaciones indiciales de los actantes, las pocas que encontramos expresan preferencia por unos y rechazo por otros. Cuando se menciona a los indígenas los indicios que se emplean son positivos, mientras que cuando se menciona a los criollos y mestizos se emplean indicios negativos. A continuación se extractan algunos fragmentos del texto que demuestran lo que acabamos de mencionar:

Bartolina Sisa, una mujer *admirable, dura y valerosa* (197-198).

Andrés. Este, por entonces, tenía diez y ocho o diez y nueve años, pero su juventud estaba suplida por su *inteligencia* (200).

Tadeo Diez de Medina, que se encargó de procesar al prisionero. La sentencia traduce la *viciosa* satisfacción de un juez con *alma de verdugo* (202).

[Los criollos] Optaron por un método lleno de *típica dobles*⁸¹ (195).

Se muestra a los miembros del país rural (indígenas) como virtuosos y a los del país urbano (criollos y mestizos) como personas con muchos defectos. Esto también se evidencia cuando se relata que los criollos mandaron a un minero llamado Manuel Álvarez para que apresar a Tomás Katari.

La Audiencia de Charcas se sentía disminuida por el canje de prisioneros que se había visto obligada a autorizar y ese sentimiento tuvo que convertirse en *franca ira*...La intensidad del odio que los mineros sentían por Tomás Catari está probado por la reacción de Álvarez. En vez de entregar al prisionero y salvar la vida, prefirió despeñarlo en el precipicio contiguo a la cuesta y afrontar las consecuencias. Los campesinos, *naturalmente*⁸², acabaron con él y con la gente armada que lo acompañaba (195).

Al mostrar los sentimientos de los criollos y mestizos hacia los indígenas se plantea que aquellos habrían sentido por estos “ira”, “odio”. Al referirse a los indígenas cuando estos habrían tomado venganza por lo que le hicieron a Tomás Katari se plantea que “naturalmente” mataron al asesino, es decir que se muestra esta acción como algo valedero. En otras palabras, lo mataron porque previamente él había matado a su líder y está reacción sería totalmente justificable. Se califica a los criollos y mestizos como vengativos, en cambio cuando habla de la reacción de los indios no se la ve como un acto de venganza sino como una respuesta a un ataque, una defensa frente a la agresión. Se hace uso de un lenguaje de condena para unos y un lenguaje de comprensión para los otros frente a acciones similares. El texto realiza esta caracterización indicial para demostrar que los indígenas eran superiores a los mestizos y criollos y los considera superiores porque fueron los primeros en buscar la creación de la nación al enfrentarse al sistema colonial. Esto nos lleva a concluir que la función que cumplen tanto mestizos como criollos dentro de la narrativa es la de obstructores, por ende, siguiendo el esquema de oposiciones serían los malos, mientras que los indígenas cumplirían la función de ayudantes y serían los buenos. Esto explica el por qué cuando el texto se refiere a los indígenas siempre emplea una caracterización indicial positiva y cuando se refiere a ellos de modo negativo emplea un lenguaje moderado. En cambio, cuando se refiere a los mestizos y criollos, la caracterización indicial que emplea es negativa.

⁸¹ Las cuatro cursivas son nuestras.

⁸² Las dos cursivas son nuestras.

El relato muestra la imposibilidad de reencontrar al país urbano con el país rural a causa del colonialismo, que al finalizar la insurrección se consagró como el vencedor (202). Poco tiempo después los mestizos y criollos, que en un principio no quisieron darse cuenta de que la vía era la liberación por medio de la insurrección, fueron quienes lograron la creación de la nación, sin embargo, según el texto, la “nación boliviana” no se consolidó con su fundación. Vimos al principio del acápite que se relata la historia de Bolivia en tres tomos, el segundo tomo titula *La bolivianidad semifeudal* y abarca desde la independencia de Bolivia hasta la llegada al gobierno de los liberales a la cabeza de José Manuel Pando y; el tercer tomo titula: *La bolivianidad semicolonial* y abarca desde la Guerra del Acre hasta el triunfo de la Revolución Nacional. Los títulos hacen referencia a que a pesar de que se creó una nación llamada Bolivia, el colonialismo no fue superado, ya que se mantuvieron muchas prácticas que este introdujo en la sociedad, como el latifundio. Según la narrativa, la verdadera superación del colonialismo llegó con la Revolución Nacional de 1952 donde el latifundio y los repartimientos, que eran las piedras angulares del sistema colonial (194), fueron abolidos.

Según el texto a pesar de los esfuerzos que se hicieron durante la insurrección por romper con la separación entre lo urbano y lo rural, estos fracasaron. Sin embargo, el levantamiento sirvió de puntapié para lograr la independencia del colonialismo. Por lo tanto, la visión que se tiene de la insurgencia es la de precursora de la liberación y de la creación de la nación boliviana. Siguiendo a Guha, esto es caer en un Estatismo nacionalista, que se caracteriza por desarrollar una historiografía elitista. Guha sostiene que el nacionalismo indio⁸³ es “una empresa esencialmente idealista en que la élite indígena condujo al pueblo de la sujeción a libertad” (2002: 34). A partir de todo esto podemos concluir que la implicación ideológica presente en el texto es una implicación radical nacionalista. Decimos esto porque en el texto el sistema colonial debe ser reemplazado en su totalidad por un nuevo sistema. Este tipo de visión de cambio histórico es brusco, casi cataclísmico (White, 1992a: 32) porque implica la superación y transformación plena de toda la estructura institucional colonial para implantar una nueva estructura que se asienta en el nacionalismo. El cambio es visto como algo inminente y la insurgencia vendría a ser un paso más hacia la consolidación del mismo.

3.2.5. Katari el bravo caudillo de la “insurrección campesina”

A continuación realizaremos un análisis de las características indiciales y actanciales del personaje Tupaj Katari presente en la narrativa. Uno de los primeros indicios que se puede identificar es que la figura de Tupaj Katari es construida por contraposición con algunos

⁸³ Esta referencia que se hace es sobre la India y sus habitantes originarios y no sobre los indígenas o indios de América.

rasgos que caracterizan a Tupaj Amaru y otros líderes indígenas. Cuando en el texto se realiza una breve descripción de Amaru, se sostiene que:

José Gabriel Tupaj Amaru, cacique de Tungasuca, descendiente directo de aquel homónimo muerto por orden del virrey Toledo y, por tanto, de la dinastía real de los Incas. Es posible que Tupaj Amaru no fuera el mejor o el más capaz y decidido de todos los que habían unido sus esfuerzos; pero era, ciertamente, su jefe natural (188).

Se identifica que la función de Tupaj Amaru sería la de líder de los indígenas, pero, al afirmar que no es el más capaz y decidido, se lo está describiendo como un líder que a pesar de que contaba con mucho apoyo de la población indígena por ser descendiente de la realeza, no era el mejor de los líderes, tenía defectos. Es decir que se le atribuye indicios negativos. El rasgo que más se critica de Tupaj Amaru es su indecisión, pero a pesar de que para el texto Tupaj Amaru no era el más brillante, se plantea que:

Era dueño de una clara inteligencia y, aunque no se sabe que estuviera inspirado por alguna lectura con mayor profundidad que los “Comentarios Reales” de Garcilazo, esa inteligencia le sirvió suficientemente como para formular un programa de acción hartamente adecuado a sus propósitos... Veía, por otra parte, con mayor claridad que muchos de los caudillos criollos y aún mestizos de los centros urbanos (194).

A partir de esta descripción se puede ver que aunque Tupaj Amaru no era el líder ideal, éste tenía muchos otros atributos que lo hacían superior a los criollos y mestizos. Por tanto, se le atribuye otros indicios positivos. En un primer momento, se le otorga indicios negativos cuando lo compara con otros líderes indígenas, pero le otorga indicios positivos cuando lo compara con los criollos y mestizos. Esto demuestra que en el texto los indígenas tienen atributos superiores en relación a los mestizos y los criollos. Esta concesión de atributos se debe a que, como vimos, los indígenas son los principales ayudantes para que la “nación boliviana” o de la “bolivianidad” llegue a existir. Siguiendo un esquema actancial, podemos ver que el punto de referencia de la narrativa de Fellman es “la nación boliviana” o “la bolivianidad” y la insurgencia indígena es un ayudante circunstancial, una más entre otras, en el desarrollo del horizonte histórico de la narrativa.

Cuando se realiza la descripción de Tupaj Katari continuamente se resalta sus atributos. Se define a Tupaj Katari como un líder con astucia y don natural de mando indicios positivos que, según el texto, son suficientes para que llegue a ocupar el puesto de caudillo, no como Amaru que llegó a ser líder porque era descendiente de la nobleza incaica:

Tupaj Katari había nacido en Sica-Sica. Era bajo de cuerpo, de anchos hombros y ojos pequeños y vivos. No tenía la instrucción general de Tupaj Amaru, pero compensaba esa falta, en buena medida, con la astucia, la energía y el don natural del mando, lo que explica cómo, a pesar de no ser descendiente de los Incas al igual que el cacique de Tungasuca ni

curaca como Tomás Catari, pudo lograr y mantener la fidelidad de enormes masas campesinas (197).

Tupaj Katari no estudió como Tupaj Amaru y no desciende de la nobleza, sin embargo, esto no es un impedimento para que sea un líder superior a Tupaj Amaru y Tomás Katari. Aquí se puede observar claramente que la caracterización que se realiza de Tupaj Katari es superior a la que realiza de Tupaj Amaru y Tomás Katari. Esto responde a que según la narrativa el líder caudillista es Tupaj Katari, lo que lleva a una comprensión elitista de la insurgencia, idea que analizamos con mayor detalle un poco más adelante.

Otra contraposición entre Tupaj Amaru y Tupaj Katari que está presente en el relato se da cuando se los describe a partir de sus “mentalidades diferentes”. Según el texto, Tupaj Amaru se caracterizaba por tener una mentalidad rural, en cambio Tupaj Katari habría tenido una visión más urbana proveniente de su experiencia bajo el oficio de comerciante (199). Es en esta diferencia donde el texto encuentra una de las causas por las que Tupaj Amaru no se animó a iniciar la insurgencia cuando se dieron las primeras revueltas el Alto Perú y la oportunidad era propicia:

Es difícil penetrar en las razones por las cuales Tupaj Amaru no precipitó su insurrección aprovechando la situación favorable creada por los motines y alborotos producidos en 1780. Es posible que su instinto campesino le vedara el aprehender la situación del país urbano (191).

En esta cita encontramos una contradicción con otra idea desarrollado en otra parte del texto. En la cita se plantea que Tupaj Amaru tenía un “instinto campesino”, por tanto sería parte del país rural y como vimos en el anterior punto, la diferencia entre el país rural y el país urbano se centra en una diferencia étnica, cultural y económica y se entiende que los indígenas son parte del “país rural” y los criollos y mestizos del “país urbano”. Teniendo en cuenta esto, la contradicción radica en que primero se dice que Tupaj Amaru tenía un “instinto campesino”, pero en otra parte del texto se lo describe como alguien formado como un criollo. “José Gabriel Tupaj Amaru... Había sido educado por los jesuitas y, según los documentos que lo acreditan, poseía el bagaje cultural común a un criollo bien nacido” (193). Esta contradicción se debe a que se quiere demostrar que Tupaj Amaru es inferior a Tupaj Katari y se busca todos los medios para demostrar esto, cayendo en errores argumentativos como éste.

Otra contraposición que se realiza en el texto se centra en los caracteres de los dos líderes indígenas. Se califica a Tupaj Amaru como “indeciso” (194) y a Tupaj Katari como audaz, bravo (202) y poseedor de una decisión pertinaz (199). Al otorgarle estos atributos se busca demostrar el por qué Tupaj Katari es el “dueño de un ejército de 40.000 hombres” (198) con los que llevó adelante el cerco a La Paz. El hecho de catalogarlo como “dueño” de un

ejército nos da la imagen de un hombre que se separa del común y posee un control casi absoluto, que puede manejar a su gusto tanta cantidad de hombres; es la imagen del líder mayor, del caudillo, del héroe al cual todos siguen y admiran⁸⁴. Esto reduce la insurrección a un solo personaje, es decir que hablar de la insurgencia de 1781 es equivalente a hablar de Tupaj Katari. Siguiendo a Guha en este tipo de equivalencias podemos evidenciar la presencia de un elitismo en el cual los insurgentes son vistos como una masa “desprovista de voluntad propia y fácilmente manipulable por sus jefes” (2002: 84). Es decir un grupo que no toma sus propias decisiones y que sigue a su líder sin cuestionar sus acciones ni sus disposiciones.

El texto hace otra contraposición entre Tupaj Katari que es aymara y los Amaru que es quechuas; por tanto, la contraposición que realiza es también entre aymaras y quechuas en general. Aquí nuevamente podemos ver que según el texto los primeros son superiores a los segundos; es decir, que Tupaj Katari es superior a los Amaru.

Después de un tiempo en Sorata, Andrés⁸⁵ se plegó a Tupaj Catari en La Paz. Lo hizo como subordinado del antiguo campanero y ello demuestra cómo el quechua, a pesar de los mayores títulos que le daba su ascendencia y el brillo de sus recientes victorias, reconocía las superiores cualidades del aymara (200).

El caudillo aymara se replegó a Peñas con el deseo de engrosar sus fuerzas con las que había dejado Andrés; pero el espíritu combativo de los quechuas se ablandó por las posibilidades de una cesación de la lucha (201).

En la narrativa se puede ver que Tupaj Katari es el héroe, porque es él quien dirige a los indígenas hacia la liberación y sin él no hay más lucha y su “muerte... significó para todo propósito práctico, el fin de la gran insurrección campesina” (202). En cambio, cuando se hace referencia a la muerte de los otros líderes indígenas no se hace ninguna referencia parecida, por ende se infiere que no tuvieron la misma trascendencia que la de Katari y no conllevaron el fin de la insurrección sino sólo duros golpes para la lucha. En cambio, la muerte de Katari significó la muerte de la insurgencia, aquí nuevamente se evidencia la figura del caudillo y la lectura elitista que se hace de la insurrección. Pero además, se puede deducir que en la narrativa Tupaj Katari es superior a los Amaru porque es aymara y proviene del Alto Perú lo que equivale a decir que es boliviano. A partir de esta idea se

⁸⁴Fellman siempre resalta la figura del líder caudillo, en este caso lo hace con Tupaj Katari, de esta misma manera lo hace en *El Álbum de la Revolución* con la figura de Víctor Paz. En las fotografías que muestra de Víctor Paz, éste siempre aparece en una posición de superioridad frente al pueblo. Por ejemplo, Rivera al describir una de las fotos comenta que esta tiene la intención de transmitir la idea de que: “Toda la masa anónima del pueblo de Bolivia, que luchó durante décadas contra las oligarquías y los ejércitos, todos los combatientes que organizaron y consumaron el hecho insurreccional, desaparecen así, subsumidos en la imagen mesiánica del caudillo: TODO EL PUEBLO LO ACLAMA” (Rivera, 2003b: 84).

⁸⁵Sobrino de Tupaj Amaru.

termina de evidenciar que en la narrativa está presente una implicación ideológica nacionalista.

A partir de todo lo visto se concluye que en la narrativa se encuentra una forma de tramado histórico romántico. Según Frye (1957) en un tramado histórico romántico se encuentra principalmente dos tipos de personajes: el héroe y el villano. El héroe que es caracterizado como un semidiós que busca cumplir un deseo. Para esto el héroe debe atravesar por una serie de aventuras en las cuales se enfrenta al villano que es el personaje obstructor ya que pone una serie de obstáculos para que el deseo no se cumpla y la búsqueda no llegue a su fin. En el texto Katari ocupa el lugar del héroe ya que como vimos se lo caracteriza como un personaje superior a los otros líderes indígenas y al resto de los indios. Katari está por encima de todo ellos, tiene mayor capacidad de liderazgo, es más audaz, capaz y tiene mayor poder de decisión. Todos estos atributos lo catapultan como el líder máximo de los indígenas. Por otra parte, a través de la insurrección Katari busca eliminar el sistema colonial y así crear la nación boliviana. Para cumplir con este deseo se enfrenta a los obestructores o villanos que vienen a ser todos los que están en contra de la abolición del colonialismo, que en este caso son: españoles, criollos y mestizos. Incluso se puede considerar a los Amaru como personajes obestructores ya que ellos no son parte del deseo de fundar la nación boliviana. Es por esto que en cierto momento en el texto se caracteriza a Tupac Amaru casi como un criollo.

Además, la forma de tramado romántica es un drama donde el héroe debe morir y trascender más allá del mundo de la experiencia y donde finalmente el bien debe triunfar sobre el mal. Todo esto se cumple en la narrativa ya que al final Katari muere sin consumir la meta, pero logra trascender hasta ser considerado como el primer precursor de la nación boliviana. Finalmente, en el relato el objetivo de la formación de la nación se consigue con la Revolución Nacional de 1952 y, por lo tanto, el bien triunfa sobre el mal.

CAPÍTULO 4

KATARI MESÍAS O IMPOSTOR

En este capítulo analizamos las dos últimas narrativas historiográficas, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* escrita por Felipe Quispe y también *Historia de la rebelión de Tupac Katari 1781-1782* escrita por María Eugenia del Valle. La publicación de ambos textos fue muy cercana, cronológicamente hablando, sin embargo, son diametralmente distintos en cuanto a su contenido. Además, debemos mencionar que estos textos fueron escritos después que el eje ideológico de Nacionalismo Revolucionario perdió vigencia y entraron en la escena nuevas corrientes de pensamiento y de acción política como el indianismo. Pero también en un momento en el que el campo intelectual de la historiografía ya había alcanzado su profesionalización.

4.1. Katari contra el esclavismo y la colonización

4.1.1. Felipe Quispe⁸⁶ entre el discurso histórico y el discurso político

En esta primera parte del capítulo se va analizar la narrativa histórica *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* (1990) escrita por Felipe Quispe. Este libro se publicó por primera vez en 1988, posteriormente salió una segunda edición en 1990 y una tercera en 1999. En esta investigación vamos a utilizar la segunda edición de 1990 a cargo de ediciones Ofensiva Roja. El libro de 317 páginas está compuesto por 30 capítulos. En los primeros capítulos se desarrolla la invasión de los españoles y los sufrimientos por los que atravesaron los indígenas, posteriormente se continúa dando algunos datos sobre la vida de Katari y sus

⁸⁶ Felipe Quispe nació el 22 de agosto de 1942 en la comunidad Ajllata en Achacachi, allí estudió hasta sus 12 años. Hijo de campesinos, fue el menor de sus 12 hermanos. Durante la dictadura de Banzer (1971-1977) vivió en Santa Cruz, donde trabajó como campesino asalariado (sites.google.com/site/machaqmara/mallku). Terminó el colegio mientras estuvo en la cárcel de San Pedro, posteriormente ingresó a la Universidad Mayor de San Andrés a la Carrera de Historia. Formó parte del Movimiento Indio Tupaj Katari (MINTKA), pero lo abandonó junto a otros compañeros para formar, en 1986, el movimiento denominado Los Ayllus Rojos. Posteriormente, en 1991 los miembros de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas se convierten en el brazo armado del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK). En 1992 Quispe es detenido y llevado preso a la cárcel de San Pedro en La Paz, después de cinco años sale en libertad condicional y retoma su actividad sindical. En 1998 es elegido Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (Pulso, 2000: 7). En el año 2000 encabeza el bloqueo a las ciudades de El Alto y La Paz y en el 2003 participa en los conflictos sociales que se dieron en el país.

Entre los libros que escribió están: *El indio en escena* (1999), *Mi captura* (2007) y *La caída de Goni. Diario de la huelga de hambre* (2013).

primeras apariciones. Luego se plantea el tema de la Guerra Comunitaria de Ayllus que comienza con las luchas de Tomás Katari, el levantamiento de Amaru y el cerco a La Paz. Se le dedica varios capítulos a describir a algunos participantes de la lucha pertenecientes a ambos bandos, a los logros de los indígenas durante el cerco y las traiciones sufridas a cargo de los mismos indígenas. Los capítulos 22 al 25 están consagrados a relatar el descuartizamiento de Katari y la muerte de Bartolina Sisa. Los últimos capítulos describen la organización y las tácticas del ejército aymara. Finalmente, el último capítulo versa sobre los comunarios que han jugado el papel de “pasa-pasas” durante toda la historia de Bolivia.

Este texto es una reconstrucción histórica de la rebelión encabezada por Tupaj Katari, pero también contiene algunas reflexiones políticas explícitas que nos ayudan a ver claramente qué tipo de implicación ideológica lo atraviesa. Estas reflexiones a la vez son un llamado para que los indígenas retomen la lucha armada como medio de liberación, esto queda evidenciado en la siguiente cita, “Nosotros los Aymaras, Qhiswas, Tupiwaraníes y otras nacionalidades, tenemos un juramento de volver a la lucha armada y terminar la gran obra liberadora dejada desde hace dos siglos y medio” (1990: 313)⁸⁷.

El texto hace un llamado a que los indígenas retomen la lucha que comenzó Katari para liberarse del “yugo esclavizador” (62). Esto nos muestra que si bien el texto reconstruye el pasado⁸⁸, a la vez hace referencia al presente, pero también encontramos reflexiones que exhortan a seguir con la lucha armada comenzada por Katari para finalizar con su proyecto de liberación del indio y volver al sistema comunitario de ayllus; se ve la presencia de un “deber ser”, de un proyecto de futuro. Entonces, en la narrativa se manejan tres momentos históricos: el pasado que se divide en dos (pre-colonial y colonial), el presente y el futuro.

Otra de las características que encontramos en la narrativa es el uso de algunos términos que nos remiten a la presencia de una influencia marxista. Decimos esto porque en varios lugares se hace referencia a que el levantamiento fue una lucha entre explotados y explotadores (119). Pero también se sostiene que la lucha que continúa hasta nuestros días es una lucha “de la Nación oprimida al lado de las banderas de la lucha de clases” (305) para eliminar la “estructura capitalista burguesa” (309). Además, a lo largo de la narrativa se emplean indistintamente términos como indios, aymaras, campesinos (74), trabajadores (IX) y pobres (85), es decir que se juntan apelativos étnicos y de clase para denominar a los mismos sujetos.

Otro aspecto que encontramos a lo largo del texto es el uso de metáforas vinculadas con la naturaleza y en especial con el trabajo del campo. Como ejemplo de ello tenemos las

⁸⁷ De aquí en adelante para facilitar la lectura todas las citas que pertenecen a este libro sólo señalan la página a la cual pertenecen.

⁸⁸ El pasado al que hace referencia se divide en dos: el pasado anterior a la llegada de los españoles o pasado precolonial y el pasado colonial, específicamente el del momento de la insurrección de 1780-1781.

siguientes citas: sobre Katari se plantea que “supo sembrar la rebeldía Aymara” (42), sobre los españoles se dice que “habían sembrado odio... por eso cosecharán huracanadas de violencia” (77), del ejército aymara se manifiesta que “se lanzan como hormigas enfurecidas” (77) y de la rebelión se sostiene que “El gigantesco volcán está por estallar violentamente” (54). Pero no sólo hay un uso metafórico de la naturaleza, también hay un uso explícito de eventos naturales como señal de apoyo a la lucha indígena.

Los rayos, truenos, relámpagos, arco-iris, lluvia, granizada, helada y los cambios climatológicos, nos anuncian y expresan justamente que habrá una transformación telúrica... Entonces será para destruir el capitalismo y a todo el sistema burgués putrefacto ponerlo cabeza abajo (xi)

el Dios Inti no quería ver morir a su más querido y escogido hijo, sacado de las valerosas masas Aymaras. La madre Pacha Mama estaba muy enojada también y se vistió de luto... en las Peñas (228)

El uso recurrente de un lenguaje vinculado con la naturaleza tiene que ver con el hecho de que en una parte del texto se sostiene que los aymaras están regidos y sienten amor por las leyes naturales (85) y que son hijos de esta tierra y por ende dueños de ella, pero esta idea la desarrollaremos un poco más adelante.

En el texto también encontramos una serie de pasajes que narran los hechos de forma muy precisa pero sin indicar la fuente de donde se obtuvo dicha información. Por ejemplo, cuando se hace referencia a la situación del cura Borda en el campamento de los sublevados en El Alto y se relata que este “se encuentra muy angustiado y solloza como un niño, dirige sus ojos llenos de lágrimas a la ciudad y no es dueño de sí mismo... llora y llora regando con sus lágrimas a la tierra” (132-133). O cuando se menciona la tristeza de las aves al ver prisionero a Tupaj Katari y se manifiesta que “los allqamaris enlutados hacían caer sus lágrimas de sus ojos negros, sentados sobre las rocas” (228). Este tipo de descripciones, son un ejemplo de cómo las narrativas historiográficas pueden tener un grado de similitud con las narrativas literarias, ya que en ambas podemos encontrar relatos ficcionales que le dan forma y sentido a la obra. La intención de esta forma de relatar los hechos puede estar muy relacionada con que el texto no sólo es una reconstrucción historiográfica sino que también es un discurso político y por ende se pretende generar en el lector empatía y mayor identificación con lo narrado y propuesto.

Hasta aquí hemos presentado algunos aspectos generales que caracterizan al libro, a continuación pasamos a desarrollar cómo estos aspectos se articulan en la configuración de la trama narrativa.

4.1.2. Transposición de los polos

En este punto vemos la forma en que se teje la trama de esta narración a partir de la contraposición de dos polos y la caracterización de los actantes mediante la dotación de atributos y funciones. El libro nos muestra la superioridad de los indios frente a los españoles, para esto se hace uso de un juego de oposiciones, como el empleado por Valencia Vega pero en este caso el polo positivo es ocupado por los indios y el polo negativo por los españoles.

Para mostrar la superioridad de los indios sobre los españoles se toma en cuenta aspectos como el grado de civilización que caracteriza a estas dos culturas o naciones. Cuando se hace referencia al grado de civilización de los indios se plantea que “ya habíamos llegado a una civilización muy alta” (7), y más adelante se enfatiza en la misma idea manifestando que “Nuestros abuelos han llegado a una civilización muy avanzada” (9). En el texto se plantea que el desarrollo se habría dado en las siguientes áreas: “cultura, arte militar, saber administrativo, arte en la tejedura, cerámica, ganadería, agricultura, pecuaria, astronomía, arquitectura, artesanías, etc.” (7). En contra posición cuando se describe a los españoles que llegaron a estas tierras se afirma que “eran ignorantes” (41), “gentes podridas... vistiendo andrajos, comiendo afrecho y piojos” (1) que ni siquiera sabían dónde estaban llegando: “A nuestro Tawantinsuyu... lo nombraron América o si no, el «nuevo mundo». Pero esto es mentira e ignorancia de los españoles, es la vil ignorancia de Cristobal Colón que pensó que había llegado a la India” (3).

Otro de los elementos empleado en la narrativa para establecer la oposición de polos entre indígenas y españoles es el plano de la moral y los valores. Se caracteriza a los indígenas como seres humanos de principios, con muy alta moral (160), honrados y honestos (259), “humanistas y comunitaristas con sus opresores” (151), “hombres de virtudes, de ideas y acciones revolucionaria” (27). Mientras que los españoles son descritos con todo tipo de indicios negativos y se los considera como: “gente soberbia, coléricos, abusivos y ladrones” (5), violadores (11), “fieros y sanguinarios” (150), asesinos (74), “por volverse ricos mataban, se peleaban entre ellos como perros rabiosos” (11) y los “sacerdotes eran verdugos y mercenarios que se enriquecían ilícitamente, a través de la usurpación y despojo de nuestras tierras, oro, plata y piedras preciosas” (34). Además, en varios lugares del texto se mencionan las “manos callosas” (121, 127, 280) de los indios, dando a entender con esto que ellos sí se dedicaban a trabajar, a diferencia de los españoles que “jamás en su vida han agarrado la barreta, picota y pala, nunca habían sabido mancharse con tierra o barro sus manos blancas y finas” (140).

Por otro lado, se justifica todas las acciones llevadas a cabo por el ejército indígena, aunque las mismas sean narradas con términos que nos muestran el uso de la violencia. Por ejemplo, cuando se relata uno de los ataques que realizan los indígenas a la ciudad y se dice

que estos “toman por asalto la plaza de San Sebastián y San Pedro, incendian casas, pasan cuchillo a unos 36 sojuzgadores y esclavizadores” (100), o cuando se menciona que “el valeroso Ejército... se dirige a la zona de San Pedro y quemán los extramuros de la ciudad sitiada; después tiran unos asaltos a la iglesia de Santa Bárbara donde han sido pasados a cuchillo hombres, mujeres, criaturas y toda clase de gentes del frente español y criollo” (99). Se acepta el hecho del uso de la violencia pero de un modo justificado porque no se muestra a los españoles como víctimas sino más bien como personas que se merecían lo que les estaba pasando porque eran “sojuzgadores y esclavizadores”. En otras palabras, se plantea que los españoles estaban recibiendo su merecido. Por otro lado, cuando se hace referencia a las muertes que provocaban los españoles se habla de acciones feroces y sanguinarias:

Como la minoría blanca vice-godo utiliza y ha utilizado siempre sus más fieros y sanguinarios métodos en todas las Guerras Comunitarias de Ayllus donde millares de combatientes Aymaras autóctonos han sido decapitados, degollados y cortados sus pellejos por la espalda (150-151)

Estas acciones también violentas ya no se las justifica, porque lo que se trata es de hacer una diferencia entre la violencia ejercida por los indígenas, como justa y necesaria y la ejercida por los españoles como abusiva e irracional. Lo que se intenta mostrar es justamente que los indígenas actuaban así para defenderse, pero los españoles lo hacían para mantener su situación de explotadores (10).

A partir de lo que acabamos de ver se concluye que esta narrativa se diferencia del texto escrito por Valencia, en el que los españoles trajeron en alguna medida civilización y progreso a América. En cambio en el texto de Quispe encontramos que los indios ya tenían un alto grado de civilización y que los españoles al ser “ignorantes” no tendrían la capacidad de civilizar. Esto quiere decir que la función de los españoles no es la de civilizar o educar a los indios. La función que cumplen es más bien la de “opresores” (83), “esclavizadores” y destructores (5) de la sociedad indígena aymara, como se puede evidenciar a partir de la siguiente cita:

Los invasores españoles con sus ESPADAS asesinas, han sembrado una huracanada de destrucción y crímenes monstruosos dentro de nuestra sociedad comunista Aymara de «Ayllus»; el golpe más duro y terrible que nos han asestado hace 500 años, es la destrucción de nuestro floreciente desarrollo intelectual, nuestros amáwt’as, estrategias militares, ideólogos y pensadores, filósofos, astrónomos, arquitectos, ingenieros hidráulicos, etc. A todos nuestros sabios los han tildado de «brujos» y los han quemado vivos en el fuego... destruyeron nuestra hermosa expresión milenaria cultural y el brillante modelo comunitario horizontal, colectivista de Ayllus tallado y bien pulido con toda dedicación (5-6-7)

En esta cita se ve la descripción actancial de los españoles en la que se define su función como obstructores del desarrollo de la civilización indígena ya que se encargaron de destruir gran parte de la misma. También vemos una enumeración del tipo de pensadores y profesionales aymaras que habrían existido desde antes de la llegada de los españoles, lo que contribuye con lo anteriormente mencionado sobre el desarrollo de su civilización. Es por esto que este relato va en contra de la idea de que los indígenas estaban en un estadio inferior al de los españoles en el desarrollo histórico universal, idea que se expone en narrativas como la de Valencia.

Otro elemento que se puede rescatar de la anterior cita es la noción de un pasado esplendoroso que ya no existe más. Esta rememoración del pasado pre-español está presente en otros lugares del libro, como lo muestra la siguiente cita.

En la época de nuestros abuelos, no había ni un ladrón, ni un hombre vicioso, ni holgazán, ni una mujer y hombre adúltero, ni malos, ni se permitía entre nosotros, en nuestras comunidades Aymaras, gente de mal vivir en lo moral; hombres y mujeres tenían sus ocupaciones honestas eran felices porque no hubo hambre ni miseria... nuestros abuelos estaban vestidos y calzados de oro y plata macizos... no como hoy que estamos vestidos de trapos sucios llenos de mugre y remiendos (7-8).

El pasado anterior a la llegada de los españoles es considerado como un momento en el que la vida para los indígenas era mejor, por esto es visto como un estado ideal. En otras palabras, existe una idealización y evocación del pasado como un momento de felicidad y exento de carencias. A partir de esto identificamos otra contraposición entre la sociedad de los aymaras y la sociedad generada por los españoles o entre la “Sociedad Comunitaria y Colectivista de Ayllus” (119) y el “sistema esclavista y colonialista” (119). Sobre la primera se sostiene que en ella “cada comunario producía concientemente de acuerdo a sus necesidades familiares y de acuerdo a su capacidad productiva” (9). Se resalta que los indígenas contaban con una conciencia de la naturaleza al manifestar que se producía sólo lo que se necesitaba, por ende no se buscaba generar excedentes en la producción. Pero esto también está relacionado con la idea que desarrollamos anteriormente sobre el sometimiento de los indígenas a las leyes naturales y por ende a la propia naturaleza, porque se afirma que los indígenas son hijos de Pacha Mama y del Sol (Inti) (2). Del lado contrario se encuentra el sistema colonialista del que se plantea que se funda en “la santa iniciativa privada egoísta, esclavista, explotadora y opresora” (44).

A lo que apuntan todas estas oposiciones es a mostrar que lo local, lo indígena que fue destruido tras la llegada de los españoles es lo bueno, mientras que lo foráneo, lo que proviene de los españoles es malo. Por ende, como lo propio que es bueno debe ser recuperado y repuesto mientras que lo ajeno debe ser removido, por eso en varios lugares del texto encontramos la frase “lo que es de César a César” (72), que significa que lo que es

de los indios debe ir para los indios y lo que es de afuera (España) debe volver de donde vino. Esto nos lleva al objetivo de la rebelión que según el texto es “expulsar a los invasores enemigos” (12) para “volver al modelo de Ayllus amasado por nuestros abuelos” (52) y “volver a la pasada vida comunitaria” (85). Esta contraposición de polos nos muestra también que en el texto de Quispe existe un esquema similar al de Fellman en el sentido que ambos traman su relato a partir de la descalificación de unos actantes y la aprobación de otros.

De lo dicho hasta aquí se concluye que la forma de argumentación presente en esta narrativa es organicista ya que la rebelión apunta al cumplimiento de una meta, pero sin regirse en una ley universal, como en el caso de las argumentaciones mecanicistas. El objetivo final está sustentado en la idea del retorno al pasado, aunque este retorno implica una serie de elementos que lo complejizan, como vemos en el siguiente punto.

4.1.3. Quiebre y retorno: prosa indianista de contra insurgencia

En este acápite analizamos en primer lugar cómo en la narrativa encontramos un esfuerzo por no caer en una prosa de contrainsurgencia al describir la insurrección a partir de elementos que forman parte de ella. Sin embargo, en la segunda parte vemos cómo, finalmente, esto no es posible ya que se retorna a la estructura en la que la insurrección adquiere sentido a partir de elementos extraños a ella.

En el texto las rebeliones de los hermanos Katari en Potosí, la de los Amaru y la Tupaj Katari son vistas en esta narrativa, al igual que en las anteriores dos, como parte de un mismo proceso revolucionario que fue planificado y organizado por un periodo de 10 años (53)⁸⁹. También se sostiene que Tupaj Katari viajó por muchos lugares reclutando gente para el combate (48) y que participó en la batalla de Sangarara dentro las filas que estaban al mando de Tupaj Amaru para ganar experiencia y táctica militar (51). Todo esto significa que no se ve a la rebelión como un movimiento súbito y desorganizado, todo lo contrario se resalta el hecho que haya sido planificado y en varios lugares se menciona la coordinación que existía en la organización de la lucha dirigida por Tupaj Katari. Por ejemplo se manifiesta que:

el ejército Aymara, tenía muy bien organizado el campo económico, político e ideológico; tenía organizada una buena administración de los medios de financiamiento económico (259)

⁸⁹ En el texto del intelectual indianista Fausto Reinaga *Revolución India* (1969) se encuentra un acápite titulado: “La revolución de Tupaj Amaru”, en el que incluye a los levantamientos de Chayanta, el del Cuzco y La Paz como parte de un mismo proceso insurreccional, cuyo máximo jefe fue Tupaj Amaru. Además afirma “La Revolución de Tupaj Amaru abarca todo un Continente” (1969: 233).

En los campamentos principales y estratégicos, se disponía de suministros en abundancia; estaban almacenados sus víveres con la buena cosecha de años anteriores; realmente había una gran variedad de productos vegetales, animales y minerales (260)

Los 40.000 a 80.000 soldados Aymaras que formaban el Ejército Revolucionario... estaban bien organizados en varios frentes principales; ahí formaban escuadrones, pelotones hasta divisiones de mandos; existían inferiores y superiores (264)

[Incluso se menciona la existencia de una] escuela de preparación combativa, [donde] diaria y nocturnamente aprendían el arte militar, los ejercicios con las armas, el movimiento táctico y estratégico... preparación física, síquica e ideológica para tener el ánimo, el coraje y la disciplina... saber por qué luchan y para qué luchan contra el enemigo” (265-266)

Todas estas citas apuntan a otorgar sentido, organización y lógica a la rebelión. Se muestra que los insurgentes no actuaban de forma fortuita o impulsiva sino que eran conscientes de lo que estaban haciendo y por qué lo estaban haciendo. Además, se habla de una organización compleja que va más allá de las tácticas militares llegando hasta la preparación ideológica y moral. En el caso del ejército español no encontramos muchas referencias sobre su organización y acciones tácticas. Cuando se lanza alguna idea sobre los miembros de este ejército es para calificarlos de forma negativa, se los denomina como “crueles y genocidas” (81), “soldados mercenarios [que] como de costumbre huyeron cobardemente con precipitación y muy desordenadamente” (96) y sobre los españoles se dice que era una “turba enloquecida” (167). Esto nos lleva nuevamente a la inversión de los polos que analizamos en el acápite anterior y confirma que el esquema central de la narrativa es la negación y desprecio de unos y la aceptación y aprobación de los otros. Pero también nos lleva a que la intención del texto es dejar en claro la ausencia de preparación y ordenación táctica del ejército español.

Otra similitud que encontramos entre los dos primeros textos analizados y este es la referencia a Tomás Katari y su primer intento de solución por la vía legal. Sin embargo, el texto de Quispe se diferencia de los anteriores al señalar que Tomás Katari al no encontrar solución con los papeleos “sale *también*⁹⁰ con la acción armada” (59) que ya se estaba gestando con anterioridad a la búsqueda legal. Esto nos da a entender que la vía legal no fue la primera instancia a la que acudieron los indígenas sino que fue una vía alterna mientras otros ya estaban con las armas y que la rebelión fue reflexionada desde un inicio como la alternativa conveniente.

Hasta aquí vemos como esta narrativa reconoce un sentido y una razón a la rebelión, lo que demuestra un intento por superar lo que Guha denomina prosa de contrainsurgencia. Sin embargo, dicha superación no es plena, ya que a lo largo del texto encontramos pasajes que

⁹⁰ Las cursivas son nuestras.

nos demuestran la imposibilidad de trascender completamente el acto que reduce la insurgencia a elementos exteriores. Esto es lo que mostramos a continuación.

Uno de los primeros aspectos que nos lleva a identificar una prosa de contrainsurgencia en el texto es la noción de acción refleja. En el relato los actos llevados a cabo por los indígenas están justificados como una respuesta a las acciones ejercidas por los españoles, por ejemplo cuando se asevera que “los españoles con las masacres de Viacha y Laja habían sembrado odio y deseo de venganza racial, por eso cosecharán huracanadas de violencia de Ayllus en el cerco a las ciudades” (77). Como podemos percibir algunos momentos de la rebelión son vistos como respuesta a algo previo, es como un acto reflejo, ante la violencia la respuesta es más violencia. La idea de cosechar lleva a que primero sembraron violencia y como cosecha recibirán también violencia, es por esto que el movimiento indígena queda justificado como un medio de ejercer venganza. Entonces, podemos identificar como una de las causas de la rebelión el odio que tenían los indios a los españoles, pero un odio causado por los propios españoles. A pesar de que en el texto se plantea que el levantamiento fue planificado se puede observar que al final cae en una prosa de contrainsurgencia ya que está le está otorgando a la rebelión sentido a partir de aspectos que están fuera de ella, el odio y la venganza serían algunos de los aspectos que impulsaron a la rebelión. Se puede ver la relación causa-efecto, donde el levantamiento es explicado a partir de hechos extraños a él.

Por otro lado, vimos que la narrativa identifica que uno de los objetivos de la rebelión es expulsar a los españoles de las tierras indígenas, pero esto implica otras nociones como “perder definitivamente la cadena de esclavitud” (54), lo que quiere decir que se lucha por obtener la libertad. También se sostiene que la rebelión busca acabar con el sistema colonial, es decir “dar muerte a la violencia esclavista y al colonialismo opresor” (57). Sin embargo, como la rebelión no logró cumplir con estos objetivos, en el texto se plantea que “los nuevos Aymaras... queremos repetir y terminar esa gran obra de la lucha armada anti-colonial, anti-racista y anti-occidental” (188), esto quiere decir que lucha por conseguir estos objetivos aún continúa. Aunque, se identifican varios objetivos, al final se puede ver que existe uno principal, al que todas las acciones llevadas a cabo por los indígenas están supeditadas. Este proyecto es la autodeterminación de la nación aymara que es descrito de la siguiente manera:

Nuestra lucha será fundamentalmente para conseguir el derecho de Auto-determinación de nuestra Nación originaria, oprimida de 500 años y para destruir el sistema capitalista actual caduco y obsoleto; y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, y así poder formar una Unión de Naciones Socialistas del Qullasuyu llegando a una sociedad sin clases ni razas, donde reine el Colectivismo y el Comunitarismo de Ayllus, donde seremos dueños de nuestra Pacha Mama ancestral, de nuestro destino y poder político, para

governarnos los propios Aymaras a nosotros mismos como en el tiempo del Tiwanakense (313-314)

Entonces, al final el levantamiento de 1780-1781 queda supeditado al proyecto de creación de una nueva nación que tengan como pilares los principios y valores del sistema comunitario de ayllus que estuvo vigente en el pasado pre-colonial y que también sirvió de base para el desarrollo de la rebelión dirigida por Katari. El texto cae al final en una prosa de contrainsurgencia al reducir a la insurgencia a un momento más dentro del largo camino de lucha de los indígenas para lograr construir su autodeterminación. Lo que demuestra que por más que se intente superar la “razón de estado”, finalmente se cae en ella.

La narrativa asume que el sistema comunitario es el lugar de realización de tres grandes valores: igualdad, libertad y justicia. Mostramos, a partir de estos tres valores, cómo se construye una idealización del sistema comunitario que permite instalar una lógica de la historia como retorno a la comunidad.

El tema de la igualdad se lo aborda principalmente desde la democracia al plantearse que el sistema indígena se basaba en un “comunitarismo democrático revolucionario”⁹¹ (264) ya que todas las decisiones que se tomaban durante la rebelión se las hacía mediante “juntas, cabildos abiertos revolucionarios comunitarios” (54) pero también porque entre los aymaras no había élites ni privilegios y cualquiera que demostrara tener la capacidad podía ser elegido como dirigente (50, 56). La elección de los dirigentes también era decidida en “los grandes Ampliados y Cabildo Comunales” (127). Si bien no encontramos una definición de lo que se entiende por democracia, las citas nos dan la idea de que democracia en el sistema de ayllus tiene que ver con que todas las decisiones sean tomadas colectivamente a partir de cabildos, juntas, etc. Otra forma de abordar la igualdad se da cuando se afirma que en el levantamiento participaron varones y mujeres sin distinción, porque para los aymaras no existe diferencia entre ellos.

No es como nuestros enemigos opresores y explotadores que consideran a nuestras compañeras mujeres como algo secundario e inferior; incluso llegan a decir los religiosos blancos que la mujer sería sacada de la costilla izquierda del hombre y por eso tiene que vivir a costilla del hombre; pero esto no es así como nos han demostrado nuestras abuelas... que en esta Guerra han participado de igual a igual con los hombres y han dado una verdadera guía y dirección político-militar (258)

La idea de la igualdad también está pensada para el momento en que se logre “la expulsión de los invasores”, sobre ella se dice que “Nuestras leyes naturales y comunitarias no serán para esclavizar ni discriminar a los q’aras blancos extracontinentales, a los mestizos europeizados... sino que nosotros lo pondremos *la ley comunitaria de igualdad de*

⁹¹ Al definirlo de esta manera se cae en un anacronismo.

*derechos*⁹² para todos los que viven y trabajan con honradez en nuestra patria Qullasuyo” (305). Entonces, la igualdad está presente tanto en el pasado como en el proyecto de la nación que se aspira construir.

Como vimos, la libertad es otro de los anhelos a los que apunta la rebelión en este texto, de hecho uno de los tantos denominativos que se le da al ejército indígena es “Ejército Aymara de liberación” (62). Como se considera que los indios permanecen siendo oprimidos, explotados y discriminados (227), el deseo por la libertad también se mantiene vivo y es uno de objetivos que está subordinado al cumplimiento del objetivo central.

En el caso de la justicia vemos que la rebelión es asumida como el medio para que los indígenas logren realizarla. Como acabamos de mostrar las acciones realizadas por el ejército indio sobre los españoles quedan justificadas al ser entendidas como un modo de castigarlos y de hacer justicia. Se afirma que, los indios salen “a la palestra pública empuñando las armas contra las inmensas injusticias que se han acumulado desde la invasión de los intrusos europeos hasta aquí” (78) y porque durante el régimen colonial “no había justicia para nosotros” (11), es decir que no había justicia para los indígenas.

Si bien, como dijimos en un principio parece que el texto se aleja de la prosa de contrainsurgencia, al final cae en ella ya que reduce a la rebelión a un proyecto mayor. Este proyecto consiste en volver a lo poco que queda de la Comunidad Aymara y sobre sus ruinas formar una nueva nación socialista. De este modo, la rebelión se convierte en un momento más dentro de este proyecto indígena. Además, como la narración realiza una caracterización indicial y actancial positiva de los indios aceptando todas sus acciones como una forma de lograr justicia, sostiene que la rebelión busca la liberación y la igualdad de los indios y muestra como objetivo de la rebelión la expulsión de los españoles para lograr la conformación de una nueva nación, concluimos que la implicación ideológica presente es una implicación radical indianista con cierta influencia de izquierda, pero también está presente una implicación nacionalista. Porque la liberación e igualdad de los indios, expulsión y generación de una nueva nación que esté al mando de ellos implica un cambio de la estructura social. No es un cambio parcial ni lento sino que es una transformación total.

4.1.4. Tupaj Katari el héroe romántico

En este punto analizamos la forma en que se construye la figura de Tupaj Katari a partir del tipo de caracterización indicial (atributos) y actancial (funciones) presentes en la narrativa y a partir de esto exponemos el tipo de tramado bajo el cual se teje el relato.

⁹² Las cursivas son nuestras.

En el texto se encuentra una empatía e identificación con el personaje Katari es por esto que la construcción de su figura se la realiza a partir de una caracterización positiva. En el caso de la otorgación de atributos, encontramos términos que lo califican como “el mejor” (46), “valiente” (46), “sabio” (37), “hábil y astuto” (204), “humanista” (204), “heroico” (61), “revolucionario” (viii) y “culto” (38). Con relación a la descripción actancial nos topamos con caracterizaciones que lo definen como “el padre y fundador del brazo armado” (230), sembrador de la rebeldía aymara (42), “artífice, promotor, constructor y organizador del Movimiento Aymara Revolucionario en Armas de 1780 a 1783” (39). Aunque la mayoría de los denominativos que se emplea para describir a Katari son positivos, también encontramos otros negativos, lo que llevaría a un cierto grado de contradicción interna. Por ejemplo, en algunos lugares se lo califica como ingenuo (130) y se sostiene que fue “hábilmente usado y manejado” (34) por los curas cuando en primera instancia se había dicho que era astuto. Tal vez esta contradicción lo que trata de mostrar es que Katari confiaba en las personas por más que estas sean españoles, mestizos, etc. lo que demostraría su lado “humanista”.

Además de describir a Katari como el líder valiente, sabio, etc., se lo caracteriza como un hombre abnegado y sacrificado, por ejemplo cuando se sostiene que “renunció a la propiedad privada, al cristianismo foráneo, renunció también a la felicidad de construir una familia personal” (45). Su sacrificio también es descrito en el siguiente pasaje:

hizo muchos viajes... durante años y años en busca de dirigentes que tengan la pasta de combatientes... ha pasado viajando montañas frías, pampas altiplánicas, yungas, valles y ciudades, bajo el sol, bajo la helada, bajo la granizada y la lluvia... viajó 3 veces a pie, y muchas veces patapela⁹³, comiendo y sin comer (48-49).

El texto también plantea que este líder sacrificó su vida por la lucha, “nuestro gran Mallku Aymara supo enfrentar de pie, hasta dar su generosa sangre y su vida” (46). Todo esto nos deja claro que la función que cumple Katari en el relato es la de héroe ya que se le otorga atributos que la mayoría de los hombres no tienen y también se lo muestra como un hombre que se sacrifica por los demás hasta el punto de dar su propia vida. La figura de Katari como el líder que se sacrifica por su pueblo, nos remite a la imagen de Cristo que también dio su vida para salvar a los hombres. La comparación entre ambos personajes la encontramos explícita en otro lugar del texto donde se relata que Katari fue traicionado y entregado a los españoles por uno de sus hombres de confianza al igual que Cristo por Judas.

Tomás Inkalipe, empujado por la ambición y el temor a la horca española, cumple y se prepara para entregar al «comandante en jefe»... preparó mucha chicha para emborrachar a su víctima y luego entregarlo como al Cristo, a la voraz hidra roja española; esta vez sería el

⁹³ “Pies descalzos”.

Cristo Aymara que buscaba afanosamente nuestra verdadera liberación y la reivindicación de nuestra nación Aymara (220).

Un poco más adelante se asevera que “Tupak Katari siente un presentimiento... su corazón palpita incesantemente como si avisara la traición” (220). Esta cita nos recuerda al relato bíblico sobre el presentimiento que tuvo Cristo durante la última cena de que uno de sus apóstoles lo traicionaría. Por otro lado, llamar a Katari “Cristo Aymara” es muy significativo porque esta denominación conlleva a serie de implicaciones como la de redentor, salvador, mesías, mensajero. Y todos estos calificativos encajan en la figura de Katari que construye el texto porque Katari sería el hombre que inculcó la lucha por la liberación de la nación aymara y cuyo mensaje pervive aún entre los indígenas que buscan finalizar su obra⁹⁴.

Otros aspectos que encontramos en la construcción del personaje Katari es el uso de términos vinculados con la naturaleza y el trabajo que se realiza en el campo. Por ejemplo, en la descripción física que se hace de Katari se introducen la referencia a un animal y lo mismo sucede cuando se habla sobre el significado de su nombre.

[Katari] era simpático como cualquier comunario Aymara, sus ojos negros y naturales demostraban la mayor viveza y astucia, como de un águila altiplánica; por eso en nuestra propia lengua Aymara, el primer nombre con que lo bautizaron fue «PAKA o TUPAK», el segundo nombre «KATARI» lo sacaron de la víbora de cascabel, venenosa y peligrosa para los foráneos esclavizadores y colonizadores españoles” (37).

La siguiente cita es otro ejemplo de la que acabamos de mencionar. Katari “se labra y se cultiva desde las bases para surgir como jefe-militar, desde aspirante, aficionado, aprendiz y soldado raso; en contraste con esa pléyade de soldados profesionales” (39). Estos ejemplos muestran nuevamente que los indios tienen una relación muy especial con la tierra (Pachamama). En la segunda cita también se resalta que Katari fue ascendiendo poco a poco desde el puesto más bajo hasta llegar a ser el “jefe-militar”, lo que confirma la intención del texto de hacer ver que los aymaras no tenían una estructura jerárquica definida. Por eso en otra lugar del texto se afirma que “Tupak Katari es elegido desde las bases, es la persona indicada y escogida al rango de Mallku y comandante para dirigir la Guerra de nuestra nación Aymara contra la usurpación e invasión española” (55).

⁹⁴ En El texto de Reinaga se realiza una caracteriza positiva de Tupaj Katari se sostiene que “Estaba dotado de una extraordinaria inteligencia; «sus ojos demostraban la mayor viveza y resolución». Hablaba el aymara con primor y elocuencia y conversaba debidamente en keswa y castellano... Tupaj Katari, como persona noble y rica gozaba de predicamento y ascendencia entre los suyos” (1969: 249). Sin embargo, esta caracterización se queda chica frente a la que Reinaga realiza sobre Tupaj Amaru, al respecto plantea “Tupaj Amaru es más grande que Cromwell, que Washington y Robespierre, e infinitamente más grande que todos los héroes, que todos los «Protomártires» del cholaje americano” (1969: 234). Para Reinaga el héroe de la humanidad es Tupaj Amaru y Tupaj Katari no es más que uno de sus ayudantes en la tarea de liberación del hombre sobre la tierra (1969: 232).

Otra de las características que se le atribuye a Katari para construir su figura en el texto es su capacidad para lograr que los demás lo sigan. En varias partes de la narración se describe que los indígenas acuden a la lucha armada por la convocatoria que hace Katari. “Al llamado de Tupak Katari, nuestros abuelos se levantan organizadamente en armas en todas partes en las hacienda, minas y obrajes” (70), “al llamado de Tupak Katari, se subleva y sacude el yugo” (78) “al llamado del Mallku Aymara Katari, se han puesto de pie y se rebelan en las haciendas contra sus amos patrones” (78). Esto nos hace ver la intención del texto de crear la figura de Katari como el líder indiscutible de la rebelión, que guía a todo un pueblo a su liberación, del mismo modo que lo haría un mesías. Katari es descrito como un semidiós porque su estatus es superior a la de los hombres comunes y corrientes, lo que lo consagra como el héroe de la narración⁹⁵.

Al ser Katari el héroe del relato es el encargado de conseguir que se cumplan los objetivos de la rebelión, esto es “destruir el sistema colonialista, esclavista y racista putrefacto, al ejército genocida de la Corona española y la captura del poder político para la construcción de una nueva sociedad socialista comunitaria de «AYLLUS»” (46). Él se enfrenta a los villanos, que en este caso son los españoles, que son los obstrutores que no permiten que los ideales de los indígenas se efectúen.

Lo analizado hasta aquí nos lleva a concluir que el tipo de tramado presente en esta narrativa es lo que Frye denomina tramado romántico (1957: 246). Concluimos esto porque en el texto encontramos la figura del héroe encarnada en Katari y la de los villanos representada por los españoles. También hallamos la lucha por el cumplimiento de un fin o un ideal que vendría a ser la expulsión de los españoles y liberación de los indígenas que permitiría la construcción de una nueva nación. El cumplimiento de este fin implica conflicto, en este caso la lucha armada donde se enfrentan los buenos (indígenas) contra los malos (españoles) y a partir de la cual el héroe Katari llega a morir y su muerte es asumida como un ejemplo y símbolo para la lucha que deben continuar los indígenas aymaras.

Lo que termina por comprobar que el tipo de trama que se teje en esta narrativa es una trama romántica es el detalle y la atención con la que se describe la muerte de Katari. Desde

⁹⁵ Reinaga también hace alusión a la capacidad de mando de Katari, “El 13 de marzo de 1781, 40.000 indios al mando del Virrey Tupaj Katari pusieron el cerco a la ciudad de La Paz” (1969: 250). Pero cuando se refiere a Tupaj Amaru afirma que “Millones de indios marchan en los ejércitos de Tupaj Amaru. Millones de indios ofrendan sus cosechas, sus ganados, su trabajo, su sangre y su vida. Millones de indios siguen al apóstol; y hacen entrega absoluta de sus bienes y de sus vidas” (1969: 233). A partir de estas citas vemos como el lugar que ocupa Katari en la narrativa de Quispe es el mismo que ocupa Amaru en la narrativa de Reinaga, en ambos casos sus héroes son vistos casi como dioses a los que los indígenas le rendían pleitesía. Pero además ambos buscan el mismo objetivo la liberación india, pero para Quispe esta liberación implica el retorno al Tawantinsuyo, en el caso de Reinaga no se menciona específicamente el proyecto político que debía seguir la sublevación indígena. Sin embargo el objetivo de libertad no se queda sólo en lo indios, porque “(la libertad india), llevaba un propósito supremo: LA LIBERTAD DEL HOMBRE SOBRE LA TIERRA” (1969: 232)

el título que lleva el capítulo donde se relata este suceso, “Proceso Racista: el horrible descuartizamiento de Tupak Katari”, se puede notar que su muerte es muy significativa y sentida. El capítulo comienza describiendo la tristeza que existía en el ambiente el día en que Katari debía morir descuartizado, se relata que:

amaneció muy nublado, el Sol no apareció... estaba tapado de neblina negra... porque el Dios Inti no quería ver morir a su más querido y escogido hijo... La madre Pacha Mama estaba muy enojada también y se vistió de luto... no quería ser manchada de color rojo con la generosa sangre de su mejor hijo combatiente; hasta las aves del campo estaban entristecidas, en las peñas (228).

Nuevamente aparece una referencia a la naturaleza pero esta vez se hace una personificación del Inti y de la Pacha Mama y se los muestra como los padres de Katari que sufren por la pérdida de su hijo. Posteriormente se describe de forma detallada la forma en que Katari es llevado a su suplicio y muerte (231-234). También se relata cómo y dónde fueron repartidos sus restos después de haber sido descuartizado (235-236) y cómo posteriormente fueron quemados y sus cenizas esparcidas en el aire (236). La muerte y posterior repartición de los restos de Katari son recuperados como un símbolo para que “cueste lo que cueste y venga lo que venga: «Volver a la violencia armada de Ayllus»” (231) y como una esperanza de que “Tupak Katari volvería encarnado en sus hijos armados” (232).

Recordemos que un tramado romántico atraviesa por cuatro momentos, los cuales están presentes en la narrativa de Quispe. El primero momento es el del conflicto, que en el caso de este relato son los momentos de la rebelión o lucha armada que se narran a lo largo de todo el libro. El segundo momento es el de la muerte del héroe, en el texto se describe la muerte de Katari cuando fue atado a cuatro caballos y cómo estos lo desmembraron después de correr a distintos lados. El tercer momento es la desaparición del héroe, frecuentemente en forma de descuartizamiento, forma en que la que murió Katari, además en el texto se relata que como forma de escarmiento para los indios los miembros de Katari fueron llevados a las distintas zonas donde se desarrollaron sublevaciones en contra el régimen español (235-236). Finalmente, el cuarto momento es la reaparición y reconocimiento del héroe, que en esta narrativa se da a partir de la recuperación de la frase “A mí sólo me matáis, Volveré y seré millones” (232), estas palabras según el texto fueron las últimas que habría pronunciado Katari antes de morir. Esta consigna se está cumpliendo “pues Tupak Katari estaba en retirada pero ahora vuelve encarnado y empuñando el fusil en las nuevas generaciones emergentes” (x). Lo que quiere decir que el héroe Katari se mantiene vivo y su mensaje sigue trascendiendo en las nuevas generaciones indias.

Hasta aquí vimos cómo se construye la figura de Katari, mostrándolo como un héroe y principal ayudante de la narración ya que busca la expulsión de los españoles para lograr

retornar al sistema de ayllus y de este modo construir una nación. Entonces, vemos todos los acontecimientos que se narran en el texto cobran sentido en cuanto están supeditados a la construcción de la nación. A partir de lo cual concluimos que en este texto se encuentra una implicación ideológica radical indianista ya que se afirma que la insurgencia busca el cambio total de la estructura social y a partir de esto los indígenas generen una nueva estructura en la cual ellos se autodeterminen.

4.2. Katari: caudillo de la rebelión irracional

4.2.1. María Eugenia Del Valle⁹⁶ y la historiografía académica

Las investigaciones plasmadas en los textos de Del Valle son consideradas recomposiciones del “pasado con documentos y sobre todo con interrogantes para llegar a conclusiones que permiten apreciar una metodología severa y de ardua realización” (Academia Bolivia de la Historia, 1998: 273). Sus textos forman parte de la nueva generación de trabajos historiográficos en Bolivia que se alejan de lo ensayístico para desarrollar investigaciones disciplinarias y académicas.

El libro *Historia de la rebelión de Tupac Katari 1781-1782* fue publicado en 1990 por la Editorial Don Bosco y en 2011 se realizó una reimpresión por Plural editores. En esta investigación emplearemos el texto publicado en 1990. El mismo está compuesto de 31 capítulos desarrollados en 620 páginas. En los primeros capítulos se realiza una caracterización de Katari, los primeros alzamientos en Sica-Sica, los Yungas y Omasuyos. Luego se desarrolla la llegada de Andrés Tupac Amaru a Sorata, planteando que los Amaru no tuvieron vínculos muy profundos con Katari. Posteriormente, se incluye unos apéndices que consisten en una serie de cartas entre Andrés Tupac Amaru y Antonio Molina miembro del ejército español. Los capítulos 10 y 13 están dedicados a una caracterización de Gregoria Apaza y Bartolina Sisa. Los temas que se tocan a continuación son: el primer cerco a La Paz, la expedición que rompió dicho cerco, la instauración del segundo cerco y la llegada del segundo auxilio. Ya por la mitad del libro se describe el tema de la captura y

⁹⁶ María Eugenia Del Valle de Siles nació en 1928 en Santiago de Chile, adquiriendo la nacionalidad boliviana en 1957 gracias a su matrimonio con el historiador Jorge Siles Salinas. Estudió Historia en su ciudad natal y amplió sus estudios en España. Se instaló en Bolivia en 1966 y llegó a ser docente en la Universidad Mayor de San Andrés. Ingresó a la Academia Boliviana de Historia en 1991. María Eugenia Del Valle era conocida como una profunda creyente cristiana, por eso se dice que acaecida por una enfermedad “enfrentó su muerte con serenidad y esperanza” (Barnadas, 2002: 1102). Murió en 1994 en la ciudad de La Paz. Entre sus publicaciones están: “5 testimonios del Cerco” (1973), “Tupac Katari y la rebelión de 1781. Radiografía de un caudillo aymara” (1977), “Tupac Katari: el aymara que sitió La Paz” (1980), *Testimonios del cerco de La Paz. El campo contra la ciudad* (1980), *Bartolina Sisa y Gregoria Apaza. Dos heroínas indígenas* (1981). Así, “Poco a poco fue desentrañando la gesta de Tupac Katari al que dedicó varios estudios y, finalmente, un libro medular, profundo [*Historia de la rebelión de Tupac Katari 1781-1782*]” (Academia Bolivia de la Historia, 1998: 273)

ejecución de Katari y la pacificación de las regiones sublevadas. Seguidamente se desarrolla algunos otros temas y datos vinculados con el cerco como: el número de muertos resultado de la sublevación y la dinámica de los indígenas y de los criollos en ese periodo.

Este es un trabajo que describe con gran detalle la rebelión y por esto es considerada como una de las mejores investigaciones historiográficas realizada sobre la rebelión de 1781-1782. El texto contiene información extraída de discursos primarios y secundarios como cartas, informes, edictos y diarios como los de Sebastián Segurola y Francisco Diez de Medina. Al ser un trabajo minucioso, en el texto se afirma que se ha asimilado tanta información y que se ha llegado a conocer los hechos y a los personajes involucrados en esta sublevación a tal profundidad que hasta se está al tanto de los sentimientos que invadían a los actores de la insurgencia.

Los personajes son mis conocidos, sé qué hicieron, cuándo actuaron, qué dijeron, qué sentían, qué los movía para proceder en esta o aquella forma. Sin embargo, no podía hacer novela con ellos, debía sujetarlos a los límites de la historia... No debía juzgarlos ni condenarlos, debía dejar que los hechos hablaran por ellos (Del Valle, 1990: IX)⁹⁷

Aquí se ve claramente el ideal que rige el trabajo historiográfico el cual consiste en creer que en las narrativas historiográficas se muestran los hechos tal como ocurrieron y, en este caso, hasta los sentimientos de los personajes de los hechos históricos.

Si bien como dijimos en esta narrativa se puede encontrar un trabajo minucioso y detallado, no por eso podemos decir que sea una narrativa más fidedigna que las anteriores ya analizadas. Lo que sí podemos manifestar es que al ser un trabajo más descriptivo nos vamos a encontrar con una mayor dificultad a la hora de identificar qué tipo de tramado se construye y qué tipo de implicación ideológica está presente en la misma. Pero lo que más salta a la luz es el hecho de que en la narrativa se pueden encontrar mayor selección de fuentes primarias, gracias a la cual la narrativa forma su tramado histórico. Por otro lado, al ser un trabajo que nos muestra una información detalla sobre los acontecimientos de la rebelión de 1780-1781 esta narrativa presenta una forma de argumentación formista.

4.2.2. El mestizaje como elemento positivo

En este punto vamos a mostrar qué juego de oposiciones está presente en la narrativa, lo que nos va permitir identificar cómo se construyen a los personajes a lo largo de la narrativa, cuáles son sus puntos de encuentro y desencuentro, pero además cuáles de estos elementos son considerados en como positivos y cuáles como negativos.

⁹⁷ De aquí en adelante para facilitar la lectura todas las citas que pertenezcan a este libro sólo señalaran la página a la cual pertenecen.

En el relato se encuentra un juego de oposiciones entre Tupaj Katari y Tupaj Amaru y, como Katari es aymara y Amaru quechua, al confrontarlos se confronta también a los aymaras con los quechuas. El antagonismo entre ambos grupos es algo que está presente en toda la narrativa y se constituye en uno de los ejes centrales para la construcción de los personajes. En otras palabras, las figuras de Katari y de los aymaras son tramadas a partir de contraponerlos a Amaru y los quechuas. Esta oposición es mayor a la que se hace entre españoles e indígenas, ya que si bien se muestran las diferencias entre ambos grupos, el énfasis se centra en el primer par de opuestos.

Cuando se hace referencia al ejército quechua se habla de era más organizado y con un superior manejo de las técnicas militares que el ejército aymara. Esta afirmación nos hace ver que el ejército quechua está por encima del aymara. Esto se puede evidenciar en la siguiente cita:

disponiendo de jóvenes caudillos, experimentados coroneles, disciplinadas huestes, técnicamente militares superiores y un buen sentido de la organización y mando, Diego Cristobal envió sus tropas a territorios del virreinato de la Plata, para colaborar y sujetar, en cierto modo, al «virrey» de los aymaras, Tupac Catari (79)

Como se puede observar la caracterización de los atributos que se hace del ejército quechua es positiva, se establece que es experimentado y organizado. Los quechuas tendrían mayor capacidad que los aymaras para manejar la insurgencia, de lo que se deduce que este ejército no sólo debe auxiliar a los aymaras, sino que debe tomar el mando para de este modo controlarlos. Esto nos lleva a la conclusión de que en la narrativa los aymaras debieron estar supeditados a los quechuas durante la insurrección. Además, la caracterización indicial que se hace del ejército quechua nos muestra que éste contaba con muchas más ventajas que el ejército aymara. Uno de los elementos que es visto como una ventaja es que algunos de los líderes del ejército quechua contaban con mayor conocimiento de la cultura española, por ejemplo cuando se afirma que los Amaru eran gente culta ya que hablaban español y sabían leer y escribir (9). Si bien los Amaru no son mestizos de sangre, en el texto sí se los presenta como mestizos porque conocían y empleaban el idioma español y otros elementos provenientes de la cultura española, por esto se afirma que son el resultado de una “mestización cultural” (450).

Dentro la narrativa se identifica como una de las causas que dio paso a la rebelión es que los indígenas ya no querían depender de la autoridad española. Pero lo que llama la atención es la afirmación de que si bien los indígenas ya no querían seguir bajo el yugo español, por otro lado no querían abandonar muchas cosas que habían conocido a partir del contacto con los españoles. Entre estas se mencionan a la religión católica, el idioma castellano, la vestimenta y otras de formas ornamentales y hábitos de vida (450). La incorporación de todos estos elementos en la vida de los indígenas es visto en la narrativa

como una forma de “mestizaje cultural” (450), en el cuál los indígenas aprecian los objetos y conocimientos venidos de afuera.

Lo que acabamos de ver nos muestra la importancia que el texto le da a la mestización de los indígenas, el hecho de que los indígenas se hayan mestizado culturalmente es asumido como algo positivo. En otras palabras, el que los indígenas deseen retomar muchos de los elementos venidos de la cultura española permite que se reconozca que esta cultura es superior y que al adoptarla los indígenas logran superarse y crecer. Además, el mestizaje es visto de forma positiva ya que lleva a que las diferencias se acorten cada vez más. Es decir que el texto considera que los indígenas se convierten en mestizos por el hecho de adquirir mayores conocimientos gracias a que hablan español, saben leer y escribir y que aceptan muchos de las tradiciones y costumbres provenientes de los españoles, esto permite que estos indígenas sean cada vez más parecidos a los españoles, por lo tanto las diferencias entre ambos grupos se acortan. En otras palabras, el mestizaje permitiría mayor igualdad.

4.2.3. Prosa conservadora de contrainsurgencia

En este punto vemos que en el tramado de esta narrativa se desarrolla un discurso de contrainsurgencia al igual que en las anteriores narrativas analizadas.

En la narrativa, las rebeliones de Tupac Katari, Tomás Katari y Tupac Amaru no son consideradas como un movimiento planificado en conjunto bajo el mando de un solo líder, “no se presenta una interacción seria y metódica que responda a una organización central sincronizada, dentro del territorio ni existe un jefe único ni un plan general ni una estrategia única y común” (31). Esto nos muestra que estos movimientos indígenas son considerados como insurrecciones dispersas, a diferencia de los anteriores textos analizados que mostraban unidad y organización de los tres líderes indígenas a la hora de la lucha, en otras palabras las anteriores narrativas consideraban a los tres levantamientos como parte de un mismo proyecto insurreccional. En esta narrativa lo que se muestra es que los líderes de cada rebelión lucharon independientemente, sin una organización previa conjunta y donde las características de cada líder sobresalen y definen cada insurgencia; por ejemplo cuando se sostiene que “la rebelión de Tupac Catari posee características propias que se derivan del temperamento de Julián Apaza, el hombre que la conduce, así como de la etnia aymara que la realiza” (9). Esto nos hace ver que cada región, por lo tanto cada grupo indígena y cada líder actuaban de acuerdo a sus propios intereses y características. Si bien en la narrativa se reconoce que existieron momentos de lucha conjunta entre los ejércitos de Tupaj Amaru y los de Katari, sólo se lo hace para mostrar una unión breve y circunstancial, pero no, como dijimos antes, una planificación conjunta.

La fundamentación de que cada insurrección se desarrolla independientemente de las otras, le permite al texto realizar su tramado histórico sobre la rebelión de Katari. Esta separación

es el punto de partida sobre el cual se tejen todos los hechos que se narran ya que las diferencias existentes en los levantamientos y por tanto, en los grupos que los llevan adelante son los que dan cuerpo a toda la argumentación del texto. Esta afirmación será demostrada a lo largo del análisis que realizaremos en el resto del capítulo.

Siguiendo este razonamiento se puede observar que para en el relato el levantamiento indígena del Alto Perú tiene sus propias causas y características, estas como ya mencionamos, en gran parte emanaron del líder que lo encabezó. A partir de esto se reconoce la visión caudillista presente en la narrativa, muy parecida a la que vimos en el texto de Fellman Velarde. En el texto la figura del líder ocupa un lugar preeminente en la rebelión, ya que “si bien el alzamiento de Tupac Katari era un movimiento de descontento social, económico y racial como los anteriores, en esta ocasión no se diluyó ni se dispersó debido a que encontró un jefe” (16). En esta cita se muestra que Katari toma un papel central en el desarrollo del levantamiento, es gracias a él que la rebelión no se disipó y siguió adelante. Katari es el que dirige y toma las decisiones, es él al que todos indígenas aymaras levantados siguen, es por eso que se lo denomina “jefe mesiánico” (19)⁹⁸. Un jefe mesiánico es aquel que cuenta con el apoyo incondicional de sus seguidores y llega al mando en nombre de un poder sobrenatural, divino. En la narrativa se plantea que esto es lo que hace Katari, “Julián Apaza es un jefe que organiza y manda a la comunidad en nombre de Dios” (16). Según el texto él es un líder que cree que cuenta con poderes sobrenaturales ya que puede comunicarse con dios: “Julián Apaza detenta sin embargo toda la autoridad, adjudicándose contactos misteriosos con el más allá así como con Dios mismo, quien le habla a través de un espejo o de un portaviático” (17). A partir de estos elementos se muestra a Katari como un caudillo indiscutible y con mucho apoyo y fidelidad por parte de sus seguidores.

Al caracterizar la figura de Katari como un líder mesiánico y como un caudillo se puede identificar la presencia de lo que Guha denomina elitismo (2002: 84). El elitismo en una rebelión se da cuando el grupo o el individuo que está a la cabeza toman todas las decisiones y el resto de los insurgentes son vistos como una masa sin voluntad propia, incapaz de tomar decisiones y dependiente de la elite dirigente. Esto está claramente presente dentro de la narrativa por ejemplo cuando vimos la cita que planteaba que la rebelión no se diluyó porque los indígenas encontraron a su líder (16), es decir que es gracias a Katari que se dio la lucha, sin él la rebelión hubiera sido inexistente. La presencia del elitismo también puede ser identificada en la siguiente cita. “Era innegable, por otra parte, que el ímpetu combativo era más fuerte en las huestes indígenas... los caudillo y coroneles habían sabido imprimir en sus hombres el sentido apremiante de la lucha y el significado de liberación que las victorias les podían significar” (461). En este extracto se plantea que son los líderes o caudillos los que introducen en los rebeldes su espíritu

⁹⁸ En el texto de Quispe hay una caracterización similar de Katari, ya que descrito como un semidios.

combativo, es decir que sin sus líderes la masa indígena no actuaría con la misma fuerza. Son los líderes los que le dan orden, sentido y valor a la lucha.

Se plantea también que se da un cambio en el comportamiento de los indígenas, se afirma que antes de la rebelión ellos eran dóciles y pacientes, pero luego se transforman en violentos y crueles.

las rebeliones que sacuden al Imperio, en el tiempo que analizamos, tiene características especiales... se ve desaparecer la antigua docilidad, paciencia y sumisión de los nativos, para ser reemplazada por una áspera violencia, crueldad y enardecimiento... reaccionaban con actos de violencia sanguinaria, saqueos y, sobre todo, con un odio implacable (8)

Este planteamiento puede ser fácilmente conectado con lo que acabamos de analizar. Es decir que, como según el texto los caudillos son los que dominan y dirigen a la masa indígena, se puede inferir que son ellos los que lograron que la masa indígena cambie su comportamiento. Katari como caudillo de la rebelión aymara es el que dirige a los indígenas aymaras de la sumisión y paciencia a la crueldad y violencia. Por tanto, Katari transformó a la masa indígena en sujetos irracionales y si los sujetos que llevan adelante la rebelión son irracionales, el movimiento en sí se torna irracional. Además de estos cambios, se menciona que los indígenas se transformaron en hombres ambiciosos que se dedican a saquear para saciar sus deseos:

Rápidamente se produce un proceso curioso entre los indígenas; los mismo que hasta ese momento habían vivido en una austeridad rayada en la miseria, se convertían ahora en gente ávida de plata, joyas, sillas de montar, espadas, cubiertos, toda clase de objetos de plata labrada y sobre todo vestidos; ropa de usanza española... [estos bienes] eran ahora objeto de la codicia de los indios, que si no las obtenían en los saqueos, las compraban, cambiaban o pedían a los más ricos en cartas y misivas (336)

Las últimas dos citas nos permiten inferir que la insurrección trajo consecuencias negativas para los indígenas, ya que estos cambiaron totalmente su comportamiento. Esto nos lleva a que antes de la rebelión los indígenas eran sujetos que no causaban problemas al sistema establecido, pero al llegar la insurgencia todo cambia porque impera la codicia y la violencia.

A lo largo de la obra se narra la forma en que los indígenas atacan a distintas poblaciones de La Paz, pero al hacerlo se emplea términos negativos, a partir de los cuales se intenta demostrar la irracionalidad de los indígenas. A continuación transcribimos algunas de las citas que demuestran lo que acabamos de mencionar.

En pocos días la ciudad se vio cercada y vencida por los rebeldes quienes mataron a todos los blancos y demás personas que habitaban allí... Cometieron entonces las más horribles atrocidades, saqueando los bienes y destruyendo las casas (58).

El 25 de Marzo, 7000 indios comandados por los coroneles de Tupac Catari, atacaron la ciudad, venciendo fácilmente a lo[s] aterrizados pobladores. Se produjo un espantoso saqueo de casas, conventos y edificios públicos. Españoles, criollos y mestizos, hombres y mujeres, ancianos, niños y religiosos sufrieron el más horroroso degüello, quedando un saldo de 400 muertos (48).

En estas citas podemos ver que el empleo de términos como “horribles atrocidades”, “espanto”, “horroroso degüello”, tiene una función interpretativa, es decir que están tratando de explicar la forma en que según la narración se desarrolló la insurrección. Al emplear estos términos no sólo se está informando de los hechos ocurridos sino que también se le está añadiendo términos, que podrían no ser empleados, para dar una caracterización indicial del levantamiento indígena. En otras palabras, el uso de estos términos tiene el fin de descalificar la actuación de los indígenas y mostrar a la insurgencia como una “acción refleja” (Guha, 2002: 45), es decir como una relación de causa y efecto. La insurgencia es considerada como una respuesta hacia un sentimiento de malestar causada por “la dominación española” (23) y empujada por el odio y el resentimiento. Este es uno de los primeros elementos que nos lleva a decir que dentro de esta narrativa existe una prosa de contrainsurgencia.

Si bien en la narrativa se reconoce que existieron varias causas que dieron pie a que el levantamiento se llevara a cabo, por ejemplo causas de índole socio-económico y racial (533), estas sirven para mostrar que existía descontento en la masa indígena lo que desencadenó en el levantamiento indígena. Lo que nos lleva nuevamente a la idea de acción refleja. El mal trato que recibían los indígenas, el pago de las alcabalas y la situación económica en la que se encontraban los mismo, son según el texto las causantes de la rebelión. Estas causas son sólo sustitutas de la verdadera lógica de rebelión, en otras palabras la rebelión es explicada a partir de elementos externos a ella, a partir de acciones que vienen de elementos ajenos. La opresión y las políticas económicas impuestas por los españoles, son los hechos a partir de los cuales se explica el levantamiento. Esto nos lleva a la negación de la conciencia de los indígenas ya que lo que se hace es centrarse en los errores cometidos por estos sujetos ajenos mostrándonos que si ellos no hubieran actuado como actuaron, la rebelión nunca se hubiera llevado a cabo.

En la narrativa se plantea que el objetivo final de la rebelión no era la vuelta a un pasado irrisorio, sino más bien el mantener el aparato administrativo desarrollado por los españoles. La lucha se centraría en la expulsión de los españoles y en la “vuelta del inca...” lo que no implica tampoco borrar la tradición hispánica impuesta para volver a los cuadros

del incario, sino más bien, una indigenización de aquella administración” (437-438). Según el texto, Katari logra el apoyo de los indígenas “haciéndoles ver que, después de vencidos los españoles, ellos se habían de quedar dueños absolutos de estos lugares y de los caudales” (248-249). Si bien esto es lo que se les había prometido a los indígenas, se afirma que la derrota de los aymaras estaba anunciada de antemano, y a pesar de que consiguieron algunas de las victorias en ningún momento se llegó a vislumbrar que los rebeldes iban a triunfar.

Sin embargo, a pesar de esas pequeñas victorias de los rebeldes, era evidente que el triunfo de las fuerza españolas sería definitivo; tenía que ocurrir así fatalmente porque la superioridad de las armas más abundantes y bien manejadas no podía dejar de imponerse sobre las técnicas incipientes de los rebeldes (460).

Esto nos muestra que en la narrativa por más que en ciertos momentos se caracteriza a los rebeldes como disciplinados, aguerridos y temerarios (466), no se los considera superiores a los españoles. Los españoles con todas sus técnicas y conocimientos superan de sobremanera al “ímpetu combativo” (461) de los indígenas. Por tanto, la formación y conocimiento están por encima de los sentimientos y de los instintos. En el texto la violencia y la furia con que actuaban los indígenas no podían superar a las armas y las técnicas de los españoles, presentando de esta forma a los indígenas como pertenecientes a un nivel inferior de conocimiento, por tanto a un grado de civilización más bajo que la de los españoles.

Se plantea que los indígenas debían ser juzgados y castigados del mismo modo en que ellos lo habían hecho cuando tuvieron en frente a los españoles, es decir que las “atrocidades” (58) que habían cometido los indígenas debían ser pagadas.

En aquellos momentos de tanta tensión, acritud y deseo de escarmentar al vencido, no podía esperarse un gesto de clemencia de parte de las autoridades españolas. No se había procedido en otra forma, tampoco, cuando los vencedores habían sido los indígenas; no debe olvidarse que, derrotada Sorata, Andrés Tupac Amaru y Gregoria Apaza, sentados en el atrio de la iglesia, juzgaron y condenaron a los sitiados de aquella ciudad (257) .

Pero castigarlos no sólo tiene el objetivo de hacerles pagar por lo que hicieron, sino también el de evitar que vuelvan a levantarse, y que la “violencia sanguinaria” (8) con la que actuaron no se repita.

Se persuade, por otra parte, de que este último y definitivo golpe, recibido por los rebeldes en regiones que todos creían inaccesibles, evitaría toda idea de nuevo levantamiento, lo que les permitiría permanecer tranquilos pensando sólo en trabajar en paz rehaciendo lo que antes tenían (411)

Lo que se plantea es que todo lo ocurrido en la insurrección en primer lugar sea castigado para mostrar que el ir contra el orden tiene consecuencias. Una vez implantado el castigo, todo lo ocurrido debe ser olvidado para que los indígenas retomen sus vidas tal cual eran antes del levantamiento y de este modo volver al estado de paz y tranquilidad en que todos vivían. En otras palabras, se sugiere que la institucionalidad no debe ser cambiada, que esta debe mantenerse tal cual venía desenvolviéndose hasta que se vio interrumpida por la insurrección. Esto nos muestra que la visión de cambio presente en la narrativa se basa en una implicación ideológica conservadora y colonial, porque como dijimos no se esperan grandes transformaciones que afecten a la institucionalidad, y porque los actos llevados a cabo por los indígenas, que son considerados violentos y que van en contra del orden, deben ser castigados y reprimidos.

El elemento final que nos lleva a plantear la presencia de una prosa de contrainsurgencia dentro de esta narrativa es la identificación de un elemento que guía la construcción de la narrativa que desplaza a la insurrección de su papel principal. Según el texto el vivir en un estado de paz es fundamental y la insurrección es un obstáculo para el cumplimiento de este deseo. La insurrección no es considerada como el aspecto unificador de la narración, es más bien considerada como un hecho negativo o un obstáculo, es por eso que en todo momento se la tilda de sanguinaria y violenta donde se cometieron “atroces exterminios y saqueos” (1990: 47). Según la narrativa, la insurrección se llevó a cabo por los errores cometidos por la institucionalidad española, estos errores son identificados como las causas que provocaron que los indígenas se levanten en armas y que la paz y la armonía queden interrumpidas por un tiempo ya que al final ambas retornaron, con lo que se pudo retomar la vida a la que todos estaban acostumbrados. El hecho de que en la narrativa se identifiquen causas que condujeron a la insurrección nos llevan a la conclusión que estos errores deben ser reconocidos para no ser cometidos nuevamente y para que de este modo no se vuelva a alterar la armonía en la sociedad.

4.2.4. Katari el “impostor”

Como ya mencionamos, en el relato se construye la figura de Katari contraponiéndola a las figuras de los Amaru, especialmente a la de José Gabriel Tupaj Amaru. Salta a la vista la preferencia por el líder quechua ya que en las referencias que hace sobre éste se lo caracteriza como superior a Katari en muchos aspectos. Amaru tenía status y prestigio social, político y económico (9), en cambio Katari no contaba con ninguna de estas gracias (16). Pero también se plantea que Katari logró adquirir status y prestigio durante el desarrollo de la insurrección. Aunque al principio tuvo problemas para implantar autoridad plena entre los aymaras de algunas regiones como Sicasica y Oruro (41), con el paso del tiempo logró “levantar a una masa de más de 40.000 indios, manteniéndola unida y disciplinada por más de nueve meses” (16). Esto nos muestra que se reconoce la capacidad de liderazgo que tenía Katari. La misma que es vista como algo positivo, como mostramos

anteriormente, ya que se sostiene que fue gracias al liderazgo de Katari que se desarrolló la insurrección de los aymaras.

A pesar de que en la narrativa se reconoce el prestigio social, político y económico logrado por Katari, no se deja de mencionar que existen grandes diferencias entre este y los líderes quechuas. Una de las diferencias centrales que se puede identificar es el hecho que Tupaj Amaru contaba “con conocimiento del idioma español y la escritura, lo que le hacía parecer como un letrado frente a los suyos” (9). En cambio Katari no conocía muy bien el idioma español, él “sólo podía dictar en aymara cartas y bandos a sus amanuenses, que los traducían al español” (10). En la narrativa Amaru es un hombre letrado y culto, en cambio Katari no, él no tiene la misma preparación que el líder quechua. En el texto se afirma que los conocimientos con los que cuenta Amaru se reflejan en sus preceptos políticos y en las acciones que llevaba a cabo:

si se leen con atención sus bandos, cartas y edictos se pueden apreciar que tiene toda una línea socio-política que ha sido interpretada ya en un plano fidelista enraizado en el populismo español de Suárez, o dentro de los movimientos de solidaridad campesina, o de nacionalismo integrados, con los que vendría a ser el verdadero precursor de la Independencia (9)

A partir de esta cita se puede ver que se reconocen los conocimientos que tiene Amaru sobre temas de orden político. El levantamiento que lidera es considerado como un levantamiento con fundamentos y casi se podría decir hasta con una especie de programa, en otras palabras, Amaru tiene muy claramente definido por qué lucha y hacia donde espera llegar con la misma. En el texto los postulados planteados por Amaru lo catapultan como un “precursor de la independencia”. Esta es una de las pocas referencias que podemos encontrar en el libro donde se relaciona alguno de los levantamientos indígenas con el tema de independencia. Ésta denominación se debe además a que Amaru siempre llamó a los mestizos y a los criollos a formar parte de la lucha, entonces se lo ve como un líder integrador. En cambio cuando vemos las afirmaciones que se hacen respecto al levantamiento que lidera Katari las cosas son muy distintas. Se muestra a un Katari desordenado y sin ideas propias:

En algunas cartas [Katari] ruega, amenaza y fulmina a la vez; no siempre utiliza la temática general de la rebelión y, si lo hace, repite, empobreciéndolos, los mismos conceptos de Tupac Amaru. En efecto, no podía sostenerse jamás que el contenido del mensaje del cacique de Tinta se viera enriquecido con los aportes ideológicos del caudillo aymara (10).

Esto nos lleva a suponer que Amaru es un líder con mayor capacidad que Katari, ya que este último sólo se dedicaría a copiar las ideas del cacique quechua y no hacer ningún tipo de aporte ideológico importante. Pero además Katari no es visto como un líder incluyente,

ya que se plantea que integró a algunos mestizos a su ejército a la fuerza, “En el caso de los mestizos aymaras... Todos fueron incorporados a la sublevación después de haber caído prisioneros de las huestes de Tupac Catari o de sus coroneles” (525). Se sostiene que Katari es nacionalista (450), que busca la consumación de la nación aymara, no la nación en los términos en los que se hacía referencia en la obra de Fellman Velarde, es decir la nación boliviana. Decimos esto porque en la narrativa se sostiene que “El nacionalismo mesiánico de Tupac Catari se dirigió no sólo contra la dominación española; también se orientó al sacudimiento de las directivas e imposiciones de los rebeldes quechuas del Perú” (23). Según esta afirmación Katari no busca unirse a los quechuas en la lucha contra los españoles, sino que más bien busca resistirlos, por lo tanto, no se puede hablar de la búsqueda de una nación indígena a secas, sino como dijimos, de una nación aymara. En el texto se rescata una aseveración hecha por el padre Borda de lo que había dicho en una ocasión Tupac Katari, para sostener su posición de que Katari era una nacionalista aymara: “«¡Ya vencimos, ya estamos bien! Y ahora sí que he de procurar hacerle guerra a Tupac Amaru para constituirme yo solo el monarca de estos reinos»” (26). Esto nos deja más en claro que en la narrativa Katari no sólo busca liberarse de los españoles sino también de los quechuas, por lo tanto no es visto como un líder que plantee la búsqueda de una sociedad inclusiva, sino más bien una sociedad que esté formada sólo por aymaras.

Otra de las diferencias que se remarca es la que se refiere al carácter de Tupaj Katari y el de los Amaru. Por ejemplo, Katari es considerado un hombre cruel (12) a diferencia de Andrés Tupaj Amaru, sobrino de José Gabriel, del que se dice que tuvo gestos aparentemente serenos y tolerantes que parecieron “tornar las cosas a un grado más humano y menos cruel” (268). Al describir a Katari como un hombre cruel y a Andrés Amaru como menos cruel, se nos muestra nuevamente la preferencia que se mantiene por los Amaru. Sin embargo, a pesar de la existencia de esta preferencia el texto no niega que muchas de las actuaciones de los Amaru fueron crueles e irracionales, es por esto que dice que Andrés fue “menos cruel”. Un ejemplo que se da en la narrativa sobre la actuación violenta de Andrés Amaru es cuando se narra el cerco a Sorata, al que se lo califica como “horroroso” (113) y en el que menciona que “Tupac Amaru con sus coroneles invadió la ciudad... saquearon todas las casas... y mataron ferozmente a todos sus vecinos” (118). Entonces, podemos ver que a pesar de que se sostiene que los Amaru son más racionales que Katari, igual caen en actos irracionales y violentos. Aquí nuevamente podemos ver la condena que se hace en el texto hacia las insurgencias ya que las considera como acciones guiadas por la violencia y la irracionalidad.

Todo lo que acabamos de mencionar refuerza la idea que desarrollamos en el anterior punto, en el que se hace una diferenciación entre ambos líderes para mostrar a los quechuas superiores a los aymaras, porque en el texto los líderes quechuas son mestizos. En otras palabras los líderes quechuas son civilizados porque conocen el idioma español, saben leer y escribir, esto les permite tener un razonamiento más lógico, hecho que se refleja en sus

acciones. En cambio Katari no es civilizado, más bien se lo describe como un personaje irracional e ignorante que no tiene ninguna formación formal, ni sabe leer ni escribir.

Por otro lado, si bien en la narrativa se reconoce que Katari tuvo atributos como el de tener una gran capacidad de liderazgo y grandes condiciones políticas de caudillo, las más de las veces se lo caracteriza empleando términos negativos. Por ejemplo se manifiesta que era “menos diplomático, menos conocedor de las prácticas españolas, excesivamente exigente con sus propios indios y tal vez demasiado inclinado a la bebida” (6), verticalista (540), “altivo, orgulloso, empecinado” (317), “iletrado” (16), “mujeriego, irascible y sanguinario” (12). Podemos ver que se realiza una caracterización indicial de Katari a partir del empleo de términos peyorativos con el fin de mostrar que él no es el mejor de los líderes indígenas, ni mucho menos un héroe. En las anteriores narrativas vimos que Katari era considerado como un héroe o como un símbolo de la lucha de los indígenas, sin embargo, en esta narrativa podemos ver que Katari no ocupa ninguno de estos lugares, más bien él es un personaje obstructor. A partir de la forma en que se construye el personaje de Katari podemos ver que ocupa el lugar de lo que Frye (1957) denomina “impostor”⁹⁹. El impostor dentro de la narrativa es el personaje que trata de parecer algo que no es, y que ocupa un lugar privilegiado ya que “goza de gran prestigio social y de poder, capaz de obligar a gran parte de la sociedad de la obra a marca el paso según sus obsesiones” (Frye, 1957: 223-224).

A lo largo del texto podemos encontrar varias referencias que califican a Katari como un impostor, empezando por su nombre: “el origen del nombre que elige el caudillo proviene de una necesidad casi mágica de apropiarse de las características de ambos caciques [Tupac Amaru y Tomás Katari], expresadas en los respectivos nombres” (19). Esto nos muestra que en el texto Katari busca aprovecharse del prestigio social con que contaban estos nombres apropiándose de ellos. Esta es una forma de describir a Katari como un oportunista que se aprovecha del valor que tienen los nombres de estos dos caciques, para de este modo lograr el respeto de los indígenas. Además se remarca que Katari necesita recurrir al nombre de Tupac Amaru para asentar su autoridad. Para esto “el caudillo... llega hasta el punto de autonominarse Rey José Tupac Catari, en una actitud de buscar seguridad apoyándose y casi identificándose en el Inca José Gabriel Tupac Amaru” (1990: 41). Esta es una muestra más que reafirma la idea de que Katari ocupa el lugar del alazon dentro de la narrativa.

En el relato una vez que Katari logra sentar autoridad y consigue prestigio, sigue manteniendo su posición de impostor ya que continúa actuando como tal:

⁹⁹ El “*alazon*, que quiere decir impostor, alguien que pretende o trata de ser más de lo que es” (Frye, 1957: 61)

Como para no olvidar ninguno de los detalles que caracterizan la figura del caudillo mesiánico, Julián Apaza viste en forma desusada entre los aymaras puesto que, sin tener derecho a ello, porta a veces el traje y las insignias de los monarcas quechuas... Esta actitud estaría en cierta forma en consonancia con la idea de enaltecer los valores de la tradición autóctona frente a las imposiciones culturales hispánicas. Se trataba, sin embargo, de indumentaria quechua y no aymara, pero indígena en todo caso y, siéndolo así, era además simbólica pues correspondía a la que usaban los reyes incas. (20)

Se muestra a Katari como un usurpador de la cultura quechua, como queriendo ser alguien que en realidad no es. Es decir que se describe a Katari como alguien que busca ocupar el lugar que le correspondía a Amaru, ya que él sí es descendiente de la realeza quechua, en cambio Katari no, él no tiene linaje, por tanto no puede ocupar semejante cargo.

Si bien en la narrativa Katari no ocupa la posición del héroe, esto no quiere decir que no exista uno. El lugar del héroe es ocupado por un tipo de personaje que se refleja en varios nombres que aparecen a lo largo del texto, por lo tanto, no se puede decir en esta narrativa el papel del héroe recaiga sólo en una persona. Es decir, la figura heroica de esta historia tiene ciertas características que corresponden en mayor o menor medida a la descripción que se da de personas como: los comandantes del ejército español Ignacio Flores y José de Reseguín, Sebastián Segurola y Tadeo Diez de Medina. El texto les otorga a estos personajes una caracterización indicial positiva, ya que los describe como los hombres que liberaron a la ciudad cercada, que ponen en práctica la justicia y que devuelven la paz y la tranquilidad que ella ve como los máximos valores con los que toda sociedad debe desarrollarse. Por ejemplo, Flores como Reseguín son vistos como los salvadores de la ciudad de La Paz ya que ellos fueron quienes dirigieron al ejército español para que levanten los dos cercos. Pero además cuando se hace referencia a estos dos personajes se muestra cómo fueron pacificando varias regiones conflictivas a lo largo de sus expediciones. Por ejemplo se menciona la pacificación que logró Reseguín en Tupiza (192). También se menciona que es Reseguín quien retoma la vía del diálogo cuando se reúne con Miguel Bastadas, cuñado de Tupac Amaru y que estaba a cargo del ejército indígena en El Alto, para que él y otros líderes indígenas puedan someterse al indulto propuesto por el Virrey (276). Con esto, el texto muestra que Reseguín va por el camino de la paz y no del enfrentamiento, ya que está buscando la forma de pacificar a los levantados.

En la narrativa se hace una descripción de Tadeo Diez de Medina para mostrar la diferencia que existe entre él y Katari y los indígenas en general. Según el texto, en la mente de Diez de Medina “funcionaban... las ideas de orden, disciplina, sobriedad y moralidad del funcionario ilustrado a quien le fastidian los irracionales desenfrenos de estos indios bullangueros y supersticiosos” (591). A partir de esta descripción se puede ver que este personaje cuenta con todos los atributos que les faltan a los indígenas. Por lo tanto, él es el

personaje más idóneo para juzgar a los indígenas, porque además cuenta con un “peculiar sentido de humanidad” (589).

Por otro lado, al referirse a Segurola se menciona que él es un hombre “tan seguro, perseverante, inteligente, hábil militar, buen administrador y excelente funcionario, que fue capaz, enfrentándose a todas las dificultades, contener la rebelión, someter a los alzados y reorganizar la ciudad de La Paz y sus provincias” (363). Cuando se habla de Segurola se puede ver que existen algunos atributos con los que también se describe a Katari como el hecho de saber organizar a sus tropas, ser hábil militarmente y perseverante. Sin embargo, en el texto Katari no es buen administrador lo que no le permite tener en orden todo el patrimonio con el que contaba para llevar adelante su rebelión, de hecho se manifiesta que él delegaba la función de administración a otros.

A partir de todo lo que acabamos de mencionar se puede ver que el héroe dentro de esta narrativa es un tipo de personaje que cuenta con varios atributos que le son ajenos a Katari. Pero además podemos ver que en el texto no identifica a un sólo personaje como el héroe, lo que se hace es una caracterización indicial de varios personajes otorgándoles los atributos que los convierte a cada uno en los héroes de la narración.

Finalmente, el análisis que acabamos de realizar nos permite llegar a la conclusión de que esta es una narrativa que está construida a partir de una forma de tramado cómico. Como vimos, para Frye (1957) en una trama cómica encontramos al héroe que es quien busca el establecimiento de un nuevo tipo de sociedad donde se desarrolla una norma moral o un tipo de libertad pragmática. Esta nueva sociedad se desarrolla después de una lucha entre el héroe y los personajes obstructores. Los personajes obstructores son los que están en contra de los deseos del héroe y se enfrentan a él continuamente. Al final de esta lucha existe un momento de reconciliación entre los hombres, que busca incluir la mayor cantidad de personajes aunque en algunos casos existe un chivo expiatorio con el cual la reconciliación es imposible. Una vez dada la reconciliación la nueva sociedad se pone en marcha.

Decimos que esta narrativa tiene un tramado cómico porque a lo largo del análisis pudimos identificar varios elementos que concuerdan con la descripción que acabamos de realizar. En primer lugar vimos la presencia del héroe, personificado en: Segurola, Reseguín, Flores y Diez de Medina, cada uno de ellos busca el restablecimiento del orden y de la paz. Al héroe se enfrentan a los indígenas aymaras encabezados por Katari, que buscan establecer otro tipo de sociedad y para ello llevan adelante la insurrección en la cual realizan actos irracionales y violentos. Katari es un personaje obstructor porque es el alazon o impostor. En un tramado cómico el impostor es el personaje al que más importancia se la da, y esto es lo que obviamente pasa en esta narrativa. Es en el personaje de Katari en el que se pone mayor énfasis cuando se realiza el tramado. Además de ser el impostor, Katari es el chivo expiatorio, él es el personaje con el que no se puede llegar a una reconciliación y con el que

se ejemplifica que toda mala acción tiene un castigo. No pasa lo mismo con todos los demás personajes obstructores ya en la narrativa se describe que sí existe un momento de reconciliación con la mayoría de ellos, ya que se les ofrece un indulto para que todo vuelva a la tranquilidad.

Una de las características de un tramado cómico que no encontramos es la narrativa es el hecho de que al final de la historia se logra la implementación de una nueva sociedad. Sin embargo, lo que sí se puede incluir es el hecho de que en el texto es importante reconocer que en la sociedad anterior al levantamiento se cometieron varios errores que llevaron al caos y a la violencia. Estos errores deben ser reconocidos para que no se los vuelva a cometer. Por lo tanto, podemos ver que si se desea que hayan cambios, aunque como vimos anteriormente estos cambios no son totales ni mucho menos radicales. Los cambios deben ser casi naturales para que así no se alteren el orden y la paz en la sociedad.

Finalmente, debemos indicar que el texto no intenta mostrar a la insurgencia como un medio para lograr transformar la sociedad, tampoco sostiene la existencia de una meta guiada por una ley universal. La intención del relato es reconstruir la insurgencia describiendo de forma detallada a los agentes y los actos que forman parte de los hechos que explican la insurrección. Esta no es una narración totalizante porque no está interesada en integrar los hechos a un proyecto mayor, lo que le interesa es describir los elementos de forma individualizada. Por todo ello, el tipo de argumentación bajo la cual se estructura esta narrativa es una argumentación formista.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se han analizado cuatro narrativas historiográficas que tienen como centro de interés la rebelión de 1780-1781 y a Tupaj Katari. Lo que nos muestra este análisis es que a pesar de que los cuatro textos narran el mismo acontecimiento histórico no son iguales y si bien encontramos algunas similitudes entre ellos, cada uno reconstruye de manera distinta este acontecimiento y la figura de Katari. Esto evidencia que el campo intelectual es un espacio de constantes enfrentamientos y luchas por legitimación de sentidos y significados. Luchas en las que los intelectuales ponen en juego distintas estrategias e ideologías.

Para estudiar estas distintas estrategias nos focalizamos en el estudio sistemático de la forma en que estas narrativas tejen su relato. Partimos de cuatro ejes de análisis. En primer lugar la forma de tramado que tiene que ver con el orden y la forma en que se incorporan los hechos dentro del relato. En segundo lugar la forma de argumentación que tiene que ver con la manera en que se explica o expone el sentido del relato. En tercer lugar la implicación ideológica que tiene que ver con los ritmos, la valoración y finalidad de los cambios históricos descritos en la narrativa. Finalmente, la existencia de una prosa de contrainsurgencia que tiene que ver con cómo y a partir de qué elementos se explica la insurgencia, es decir si es vista como una acción refleja que cobra sentido a partir de elementos ajenos a ella. A partir de la identificación de estos cuatro ejes en las narrativas analizadas llegamos a una serie de conclusiones, esto es lo que exponemos a continuación.

En el análisis encontramos similitudes en las cuatro narrativas, la primera de ellas es que los cuatro relatos tejen su narración a partir de la oposición entre actantes: las narrativas de Valencia, Fellman y Quispe oponen a españoles con indios, mientras que la narrativa de Del Valle opone a quechuas con aymaras. Si bien los relatos de Valencia y Quispe oponen a los mismos actantes, en cada narrativa estos ocupan distintos lugares. En el primer caso los españoles ocupan el polo positivo y los indios el negativo, en el segundo caso los indios ocupan el polo positivo y los españoles el negativo. Estas contraposiciones se las hace para describir y definir la función y características de todos los actantes dentro de la insurrección. Pero también encontramos otro tipo de oposición que tiene como propósito la construcción de la figura de Tupaj Katari. En las narrativas de Valencia, Fellman y Del Valle la especificidad de la figura de Katari se construye por contraste con los otros líderes indígenas como: Tupaj Amaru y Tomás Katari. En cambio, en la narrativa de Quispe dicho

contraste no existe, y la figura de Katari se constituye mediante asociaciones como aquella donde se lo compara con Cristo.

Otra similitud que identificamos es que en las cuatro narrativas se encuentra una prosa de contrainsurgencia ya que explican la insurgencia como un acto reflejo y a partir de elementos ajenos a ella. Si bien los textos de Valencia, Fellman y Quispe muestran que la insurgencia fue planificada y que no fue un acto súbito e irracional, a medida que se desarrollan los relatos se puede notar que la insurgencia cobra sentido a partir de su inclusión dentro de proyectos mayores y que van más allá del momento de la rebelión. En el caso del texto de Valencia la insurgencia es vista como una respuesta a la explotación en la que se encontraban los indígenas, es explicada a partir de un deseo universal por la libertad, la justicia y la igualdad (democracia) y es incluida como un momento más dentro del camino hacia la civilización. En el texto de Fellman la insurgencia es vista como la reacción ante el estado de anquilosamiento causado por el sistema colonial, es explicada a partir de elementos como la decadencia económica, el desacuerdo con los nuevos gravámenes y las influencias externas y es considerada como una parte de la lucha por la creación de la nación boliviana. En el texto de Quispe se encuentra un esfuerzo por salir de una prosa de contrainsurgencia porque en éste se muestra la forma de organización del ejército aymara y se describen las estrategias empleadas por los indígenas. Sin embargo, en el texto se advierte que la insurrección es una respuesta a la violencia y el odio que los españoles proyectaban sobre los indígenas, además se la muestra como uno de los momentos de la lucha para lograr la construcción de la nación socialista de ayllus. En el texto de Del Valle no se ve a la insurgencia como algo organizado y planificado, esto quiere decir que no se reconoce lógica ni razón en ella, por lo que se la califica de irracional. Al igual que en las tres anteriores narrativas, el levantamiento es visto como una acción refleja porque se sostiene que fue la consecuencia de la mala situación en la que se encontraban los indígenas. A partir de esto llegamos a la conclusión de que tanto la narrativa de Fellman como la de Felipe caen en una prosa de contrainsurgencia en la que el sentido de la rebelión queda supeditado a una “razón de estado”, porque ambas tienen como elemento central un poder venidero, una estado o nación a construir. Mientras que en la narrativa de Valencia el sentido de la rebelión queda supeditado a una ley universal, en la narrativa de Del Valle la rebelión es un atentado al sentido mismo, el cual consiste en la búsqueda por conservar la paz y la tranquilidad social. Esto nos muestra que las narrativas historiográficas -en nuestro caso narrativas que relatan una rebelión indígena- tienen un punto de referencia, un elemento que guía y da sentido y razón al relato, aunque este elemento no siempre es una “razón de estado” como propone Guha. Además, nos muestra lo complicado que resulta salir de la prosa de contrainsurgencia, Spivak nos dirá que en realidad esta es una imposibilidad porque el subalterno no puede hablar.

Las tres primeras narrativas analizadas, para mostrar que la insurgencia no fue una acción súbita, hacen referencia a que los indígenas acudieron a la ley como vía de solución. Los

textos de Valencia y Fellman sostienen que la vía legal fue la primera opción que siguieron los indios y que lo hicieron para “restaurar sus derechos” y para “aliviar su suerte”. Al no encontrar respuesta por este medio recién optaron por la vía armada. En cambio, en el texto de Quispe la vía legal sólo fue un medio alternativo y no así la primera opción para los indios, ya que según éste desde el inicio se pensó en una lucha armada. En este texto las leyes no son el medio por el cual se cumpliría el objetivo de los indios. Creemos que la diferencia en la forma de relatar este hecho tiene que ver con los objetivos a los que apunta la insurgencia en cada una de estas narrativas. El texto de Quispe propone que la insurgencia buscaba la creación de la nación socialista de ayllus lo cual implicaría necesariamente la expulsión de los españoles mediante el uso de la violencia, teniendo como resultado la autodeterminación de los indios. En cambio, los textos de Valencia y de Fellman nos dan a entender que los objetivos podrían haberse cumplido sin acudir a las armas. En el texto de Del Valle la insurgencia es vista como una falla circunstancial en el sistema, por tanto, como algo evitable.

En el análisis de las narrativas llegamos a identificar que el texto de Valencia está estructurado a partir de un tramado trágico, el de Fellman y el de Quispe a partir de un tramado romántico y el de Del Valle a partir de un tramado cómico. En el texto de Valencia se desarrolla un tipo de tramado trágico porque se identifica a Katari como héroe. Él busca acabar con la explotación de los indios y encaminarlos en la senda del progreso, pero muere sin cumplir este objetivo. Se muestra que después de la muerte de Katari la situación de los indígenas no cambia ya que siguen siendo explotados y no se logra avanzar hacia la civilización. Sin embargo, Katari trasciende más allá de la insurrección y se convierte en un símbolo por la lucha por el progreso de la humanidad. Este fracaso signado por la muerte del héroe es lo que le da sentido trágico a la narrativa de Valencia. La narrativa de Fellman se estructura a partir de un tramado romántico en el que una vez más Katari es el héroe, en este caso un héroe en pos de la creación de la nación, luchando contra la separación del país rural y el país urbano y contra el colonialismo. La disputa que enfrenta Katari es una disputa entre el bien y mal en la que muere sin que en ese momento se logre el objetivo. Pero más allá de la lucha de Katari el objetivo se alcanza con la revolución de 1952, entonces, al final el bien triunfa sobre el mal, y Katari se constituye en el héroe sacrificado en aras de la plenitud por fin alcanzada. La narrativa de Quispe también está tejida con un tramado romántico, donde Katari es el héroe que se enfrenta a los villanos que son los españoles. Él busca la expulsión de los españoles para así retornar al sistema comunitario de ayllus y construir la nación socialista de ayllus. La muerte de Katari es asumida como un sacrificio, su desmembramiento y su retorno convertido en millones muestra el momento de reconocimiento y reaparición de este héroe. Tanto en Quispe como en Fellman se puede ver la trascendencia del héroe, en un caso como símbolo de la plenitud nacional supuestamente alcanzada, en el otro como símbolo de un retorno siempre renovado; en ambos casos Katari asume las características de un héroe romántico. Finalmente, en el texto de Del Valle encontramos una trama cómica en la que Katari ocupa el lugar del impostor u obstructor,

alguien que dirige una insurgencia vista como un acto irracional que altera el orden y la tranquilidad de la sociedad. Como se puede apreciar, el mismo nombre –Katari- termina designando diferentes personajes, esto nos muestra que dependiendo del orden en que se relacionen los hechos y el significado que se le otorgue a los mismos, además de la caracterización de las funciones y los indicios a los actantes, es decir, dependiendo del tipo de trama que se articule el sentido otorgado a los hechos será distinto.

En cuanto a los modos de argumentación encontramos que el texto de Valencia tiene una argumentación mecanicista, es decir, una argumentación guiada por relaciones de causa y efecto, y en la que todos los hechos que se narran están integrados en torno a la búsqueda de una ley universal. En el caso de Valencia la ley determinante y universal consiste en seguir el curso del progreso conducente a una sociedad civilizada. Todos los elementos individuales sólo tienen sentido en tanto determinaciones de esta ley universal, de esta búsqueda de progreso. Los textos de Fellman y Quispe tienen una argumentación organicista porque el significado de las narrativas lo encontramos en el cumplimiento de una meta, en el primer caso la construcción de la nación boliviana y en el segundo la construcción de la nación socialista de ayllus. Si bien en ambos textos hay un interés por los elementos individuales, todos ellos quedan supeditados al cumplimiento de este propósito. Estos tres textos tienen una argumentación similar ya que los tres integran los elementos singulares a una meta. Sin embargo, lo que los diferencia es que en el texto de Valencia el cumplimiento de la meta está determinado por la acción de una ley universal, mientras que en los textos de Fellman y Quispe todos los hechos se integran como expresiones de dan forma a la meta consistente en la construcción de un poder futuro. El texto de Del Valle está estructurado a partir de una forma de argumentación formista porque es dispersivo en su explicación ya que muestra y describe tanto a los diferentes actantes que fueron parte de la insurrección como Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Francisco Diez de Media, José Reseguín, etc., como a los hechos y acciones realizadas a lo largo de la insurrección, sin integrarlos en una explicación totalizante, es decir, sin explicarlos a partir de alguna ley universal o describirlos como expresión de una unidad orgánica que persigue una meta. Las formas de argumentación presentes en los textos explican por ejemplo porque en las tres primeras narrativas se considera que los levantamientos de Tomás Katari, Tupaj Amaru y Tupaj Katari forman parte de un mismo proceso insurreccional, mientras que la narrativa de Del Valle no hace esta conexión. Esto también nos muestra que si bien los cuatro textos relatan un mismo acontecimiento histórico, las explicaciones o razones otorgadas a los mismos varían según el tipo de argumentación privilegiada.

En cuanto a la implicación ideológica se debe señalar que en las narrativas de Valencia, Fellman y Quispe hay una implicación ideológica radical, mientras que en la de Del Valle hay una implicación colonial-conservadora. En las tres primeras la implicación es radical porque sostienen que la insurrección busca el cambio total de la estructura social, en cambio en la cuarta los cambios no deben ser bruscos sino casi imperceptibles, por eso se

ve a la insurrección como un acto irracional porque altera el orden y el ritmo natural de la sociedad. En las tres primeras narrativas la implicación radical asume distintas formas que están en relación a los fines a los que apunta la insurgencia. En el texto de Valencia encontramos una implicación radical de izquierda, en el de Fellman una implicación radical nacionalista y en el de Quispe una implicación radical indianista que podría situarse como un punto intermedio entre la implicación radical nacionalista y la de izquierda.

A esto debemos sumar las visiones de la historia presentes en cada una de las narrativas. En los textos de Valencia, Fellman y Del Valle, se existe una visión lineal de la historia. En cambio, en la narrativa de Quispe constantemente se hace referencia a un retorno al pasado pre-colonial para así crear un futuro, esto nos lleva a sostener que en esta narrativa la visión de la historia es circular.

Todos estos elementos identificados en el análisis nos permitieron dar cuenta de cómo se construye la figura de Katari en las cuatro narrativas. En los textos de Valencia, Fellman y Quispe, Katari asume la figura del héroe que lucha contra los villanos. El tipo de héroe depende del tipo de villano al que se enfrente. Las distintas narrativas posicionan en el papel de villanos a distintos actantes: españoles y mestizos en el caso de Quispe, la colonia en el caso de Fellman, la esclavitud en el caso de Valencia. En la narrativa de Del Valle, Katari asume la función de impostor ya que aparenta ser el héroe. Katari es visto como el causante de la insurrección por ende del desorden y la alteración de la paz social; como puede verse, en el caso de Del Valle la figura de Katari es más próxima a la del villano que a la del héroe. Como dijimos la figura de Katari en las cuatro narrativas se construye a partir de oponerlo o compararlo con otros actantes. Esta oposición queda evidenciada en la forma en que se caracteriza a los personajes. Las narrativas de Valencia, Fellman y Quispe caracterizan a Katari de forma positiva porque le otorgan una serie de atributos que hacen que resalte entre los demás indígenas y personajes del relato. En cambio en la narrativa de Del Valle se realiza una caracterización indicial negativa de Katari y lo muestra como el causante de la insurrección. En el texto de Valencia y de Fellman cuando se opone a Katari con los otros líderes indígenas, el polo positivo es ocupado por Katari y el negativo por los otros líderes, mientras que en el texto de Del Valle el polo positivo es ocupado por los Amaru y el polo negativo por Katari. Esto nos muestra las diversas formas en que un mismo personaje puede asumir distintas formas, todo depende de cómo se construya su imagen dentro de un relato y en qué relaciones de oposición se lo inscriba.

Las formas de tramado, argumentación e implicación ideológica dan lugar a la formación de lo que White (1992a) denomina “estilo historiográfico”. Cada narrativa tiene un estilo historiográfico distinto a los demás a pesar de que relatan un mismo hecho histórico, lo que nos demuestra que los textos históricos no narran las cosas tal cual ocurrieron, y que dentro de los ellos existen sesgos y nociones ideologizadas. Por lo tanto, al emplear como fuentes de información textos historiográficos u otro tipo de textos debemos estar atentos a estos

elementos y tener en cuenta la importancia que estos tienen en la construcción de imaginarios sociales.

Finalmente, como dijimos el discurso académico en Bolivia tiene como uno de sus principales ejes de análisis la figura del indio y nos pareció necesario mostrar cómo esta figura está representada en la narrativa historiográfica sobre Tupaj Katari, ya que él es considerado como uno de los líderes indígenas más simbólicos de la historia. Lo que nos ha mostrado esta investigación es que su figura puede ser construida de diversas formas: desde un héroe, un caudillo, hasta un sujeto negativo, es por esto que creemos que este personaje debe seguir siendo un objeto de análisis para la academia boliviana. Consideramos que el análisis comparativo que realizamos nos permite identificar los ejes de disputa que atraviesan el campo intelectual boliviano en el siglo XX. Vimos cómo se manifiestan los elementos centrales del discurso indigenista perteneciente al periodo del Nacionalismo Revolucionario. En el caso de Valencia el análisis de su narrativa nos lleva a conocer la influencia que tuvo el marxismo en el campo intelectual. El texto de Fellman nos muestra la apropiación del discurso indigenista por parte del Estado del MNR, que condujo a que mucha de la producción intelectual se convirtiera en propaganda gubernamental. Por otro lado, el análisis de la obra de Quispe nos permite conocer algunos de los planteamientos del indianismo en Bolivia, que se desarrolló después de la debacle del indigenismo estatal. Finalmente, a partir del texto de Del Valle podemos conocer la visión conservadora del ámbito académico. En todos estos casos, nuestro análisis, lejos de quedarse en caracterizaciones generales, procuró avanzar hacia el análisis de los modos concretos de funcionamiento de estas posiciones, hacia el análisis de las estrategias desplegadas en la disputa de sentidos, lo cual, como mostramos a lo largo de esta investigación, se materializa en la articulación de formas de trama, de argumentación e implicación ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos
2002 “Sociología de los intelectuales”. En: Altamirano, Carlos (dir.). *Términos críticos de Sociología de la Cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Alvizuri, Verushka
2009 *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Anderson, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Antezana, Luis H.
1983 “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: Zavaleta, René (Comp.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.
- Archondo, Rafael
2000 “Comunidad y divergencia en miradas en el katarismo”. En: *Revista Umbrales N° 7*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Arguedas, Alcides
s.f. *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Arze, René
1999 “Notas para una historia del Siglo XX en Bolivia”, en: *Bolivia en el Siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia.
- Barnadas, Josef
2002a “Valencia Vega, Alipio”: En: Barnadas, Josep *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos.
2002b “Fellman Velarde, José”. En: Barnadas, Josep *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos.
- Barthes, Roland
1993 “La lucha con el ángel: análisis textual del génesis 32.23-33. En: *La aventura Semiológica*. Barcelona: Paidós.
1998 “Introducción al análisis estructural de relatos”. En: Barthes y otros. *Análisis estructural del relato*. México D.F.: Coyoacán.
- Bedregal, Carlos
2011 *Socialismo étnico*. La Paz: Carrera de Filosofía-UMSA.
- Bourdieu, Pierre
1992 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

- 2001 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Madrid: AKAL.
- Calderón, Fernando
1991 “Memoria de un olvido. El muralismo boliviano”. En: www.nuso.org
- Céspedes, Augusto
1976 *Sangre de Mestizos: Relatos de la guerra del Chaco.* La Paz: Juventud.
- Claros, Luis
2011a *Subsunción de la insurgencia en la narrativa histórica. Análisis de las representaciones históricas sobre la insurrección indígena de 1781.* Tesis presentada al CIDES-UMSA para la obtención del título de Magister en Filosofía y Ciencia Política.
- 2011b *Colonialidad y violencias cognitivas: Ensayos político-epistemológicos.* La Paz: Muela del diablo.
- 2014 “El juego de las influencias, recepciones y sensibilidades. La contribución de Salvador Romero Pittari a la historia intelectual en Bolivia” En: *Temas Sociales N° 34.* La Paz: IDIS.
- Cruz, Gustavo
2010 “El soplo vital del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)”. En: Gaya Makaran (coord.). *Perfil de Bolivia (1940-2009).* México: CIALC – UNAM. Versión digital.
- 2013 *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* La Paz: CIDES-UMSA, Plural.
- Del Valle, María Eugenia
1990 *Historia de la rebelión de Túpac Catari 1781-1782.* La Paz: Don Bosco.
- Eco, Umberto
1995 “La sobreinterpretación de textos”. En: Interpretación y sobreinterpretación. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- 2000 “Intentio lectoris. Apuntes sobre la semiótica de la recepción”. En: *Los límites de la interpretación.* Barcelona: Lumen.
- Escande, Jacques
1980 “Figuras y contenido”. En: Equipo “Cahiers Evangile”. *Iniciación en el análisis estructural.* Estella: Verbo Divino.
- Fellman, José
1978 *Historia de Bolivia tomo 1: Los antecedentes de la bolivianidad.* La Paz: Los amigos del libro.
- Frye, Northrop
1957 *Anatomía de la crítica.* Caracas: Monte Ávila.

- García, Álvaro
2005 “El desencuentro de dos razones revolucionarias: Indianismo y marxismo. En: *Revista Barataria N°2*. La Paz: El Juguete Rabioso.
- Gil, Mauricio
2009 “Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología”. En: Tapia, Luis (coord.) *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CIDES.
- Gotkowitz, Laura
2011 *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952* La Paz: PIEB-Plural.
- Greimas, Julian y Courtes, Josep
1982 “Actante”. En: *Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Vol. I. Madrid: Gredos.
- Guha, Ranahit
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
2007 “Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre Historia y la Sociedad Surasiática”. En: Barragán, Rosana; Rivera Silvia (Comp.) *Debates PostColoniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana, Grupo Culturas, conflictos y subjetividades, Aruwiyiri, historias y SEPHIS.
- Guzmán, Augusto
1972 *Tupaj Katari*. La Paz, Juventud.
- Hiernaux, Jean-Pierre
2008 “Análisis estructural de contenidos y de modelos culturales. Aplicaciones a materiales voluminosos”. En: Suárez, Hugo José (coord.). *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Huanca, Diego
2006 *Análisis interpretativo del levantamiento indígena de Tupak Katari 1780-81 en el currículo escolar y la IEB*. Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe.
- Langer, Erick
1999 “Una visión histórica de Bolivia en el siglo XX”, en: *Bolivia en el Siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia.

- Larson, Broke
2002 *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas 1850-1910*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mamani, Carlos
1989 *Metodología de la historia oral*. La Paz: THOA-Chukiyawu.
- 1992 *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri-Chukiyawu
- Mamani, Pablo
2005 “Tupaj Katari en la ciudad de Quito”. En *Geopolíticas indígenas*. El Alto: CADES.
- Mamani, Pablo; Choque, Lucila y Delgado, Abraham
2010 *Memorias rebeldes. Reconstrucción de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*. El Alto: Textos Rebeldes/Willka/Pez en el árbol.
- Mannheim, Karl
1993 *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, Pilar
2012 “Bolivia en tiempos del Censo 1900”. En: *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo General de Población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1° de septiembre de 1900*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, ABNB, UNFPA.
- Montenegro, Carlos
1943 *Nacionalismo y Coloniaje*. La Paz: Alcaldía Municipal de La Paz-Ediciones Autonomía.
- Nicolas, Vincent y Quisbert, Pablo
2014 *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. La Paz: PIEB.
- Quispe, Felipe
1990 *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Ofensiva Roja.
- Pacheco, Diego
1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol, MUSEF.
- Paredes, Rigoberto
1980 *Tupac Catari: Apuntes biográficos*. La Paz: Isla.
- Patzi, Félix
1999 *Insurgencia y sumisión: Movimientos indigeno-campesinos (1883-1889)*. La Paz: Muela del Diablo.

- Pérez Velazco, Daniel
1928 *La mentalidad chola en Bolivia*. La Paz: López.
- Reinaga, Fausto
1969 *La Revolución India*. La Paz: PIB.
- Rivera, Silvia
1987 “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En: *Temas Sociales N° 11*. La Paz: Carrera de Sociología UMSA.
- 1992 “Sendas y senderos de la ciencia social andina”. En: *Autodeterminación N° 10*. La Paz.
- 2003a “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiwiri.
- 2003b “El mito de la pertenencia de Bolivia al «mundo occidental». Requiem para un Nacionalismo”. En: *Temas Sociales N° 24*. La Paz: IDIS.
- 2006 “Construcción de imágenes del indio y mujeres en la iconografía Post-52: El miserabilismo en el *Álbum de la Revolución (1954)*”. En: Lienhard (coord.) *Discursos sobre (l)a pobreza; América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana.
- 2010a “De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes”. Versión digital.
- 2010b “Pachakuti: Los horizontes histórico del colonialismo interno”. En: *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- Rodríguez, Rosario
2008 *De mestizajes, indigenismos, neoindigenismos y otros: la tercera orilla. Sobre la literatura escrita en castellano en Bolivia*. Tesis presentada a la Facultad de Artes y Ciencia de la Universidad de Pittsburgh para la obtención del título de PhD in Hispanic Languages and Literatures.
- Romero Pittari, Salvador
1997 *La recepción académica de la sociología en Bolivia*. La Paz: Facultad de Ciencias Sociales-UMSA.
- 1998 *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios del siglo XX en Bolivia*. La Paz: Caraspas.
- 2009 *El nacimiento del intelectual*. La Paz: Caraspas.
- Rossells, Beatriz
2004 “Espejos y máscaras de la identidad. El discurso indigenista en las artes plásticas (1900-1950). En: *Estudios Bolivianos 12. La cultura del pre-52*. La Paz: IEB, Cima.

- Salamanca, Rodolfo
1984 “Alipio Valencia Vega y su obra”. En: Valencia Vega, Alipio. *Historia Política de Bolivia Tomo I*, La Paz: Juventud.
- Salazar, Carlos
2002 “Muralismo”. En: Barnadas, Josep *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos.
- Sanjinés, Javier
2005 *El espejo del mestizaje*. La Paz: IFEA, PIEB.
- Soruco, Ximena
2012 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX Y XX*. La Paz: IFEA, PIEB.
- Spedding, Alison
2003a “Quemar el Archivo: Un ensayo en Contra de la Historia”. En: *Temas Sociales N° 24*. La Paz: IDIS.
- 2003b “Setenta años en la cosecha de la coca: El testimonio de una yungueña legítima”. En: Spedding, Alison y Colque, Abraham (recopiladores). *Nosotros los yungueños. Nanakax Yunkas tuqinkirixtw. Testimonio de los yungueños del siglo XX*. La Paz: Instituto Mama Huaco.
- 2008 “El Quinto Horizonte. Repensando la historia de los Estados en los Andes”. En: *Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología*. Volumen II. La Paz: MUSEF.
- Stefanoni, Pablo
2015 *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural.
- Suarez, Hugo José
2002 “La sociología cualitativa: el método de análisis estructural de contenido”. En: *Tinkazos N° 11*. La Paz: PIEB.
- Szeminski, Jan
1993 *La utopía tupamarista*. Perú: Universidad Católica del Perú.
- Tamayo, Franz
1944 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca Boliviana.
- Tapia, Luis
2002 *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, CIDES-UMSA.
- Teijeiro, José
2007 *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. La Paz: PIEB-Plural.

- THOA
1984 *El indio Santos Marka T'ula Cacique principal de los ayllus de Qallpa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República*. La Paz: THOA.
- Thomson, Sinclair
2003 "Revolutionary Memory in Bolivia: Anticolonial and National Projects from 1781 to 1952". En: *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo-Aruwiyiri.
2009 "Solón y Katari y el Imaginario Histórico". En: *El Bicentenario en la mirada de Solón*. La Paz: Fundación Solón.
2010 "La descolonización de la memoria: El cuerpo reconstruido de Tupaj Katari". Inédito.
2012 "¿"Serpiente resplandeciente" o "Monstruo de la humanidad"?: Tupaj Katari y las comunidades aymaras de La Paz". En: *Revista Colectivo 2, N°5. Conocer con el cuerpo*. La Paz: sn.
- Ticona, Esteban
2010 *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural-AGRUCO.
2015 *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes desarrollo y experiencia en Qullasuyu Bolivia*. La Paz: CIMA.
- Valencia Vega, Alipio
1979 *Julián Tupaj Katari: Caudillo de la liberación india*. La Paz: Juventud.
- White, Hayden
1992a *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XXI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
1992b *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós.
2003 *El texto Histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.
- Zavaleta, René
1998 *50 años de historia*. La Paz: Los amigos del libro.

ANEXO
LISTADO BIBLIOGRÁFICO SOBRE TUPAJ KATARI

- Abecia Baldivieso, Valentin
1982 “La insurrección india de Tupac Catari en 1781”. En: *Actas del coloquio internacional: "Tupac Amaru y su tiempo"*. CNBRETA.
- Albó, Xavier y Barnadas Josep
1990 “Cap. 3 Las dos luchas de la independencia”. En: *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS/CIPCA.
- Albó, Xavier
1984 “Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara quechua (Kataris, Amarus y bases 1780-81)”. En: Calderón y Dandler (Comps) *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES.
- Aranzaes, Nicanor
1915 “Julián Apasa”. En: *Diccionario histórico del departamento de La Paz*. La Paz: La Prensa.
- Arze, Silvia; Cajías, Magdalena y Medinaceli, Ximena
1997 *Mujeres en rebelión: La presencia femenina en las rebeliones de Charcas del siglo XVIII*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos Étnicos y de Género.
- Arze, Silvia y Medinaceli, Ximena
1997 *La invasión española y la época colonial*. La Paz: Secretaría Nacional de Participación Popular.
- Barnadas, Josep.
1978 “Cap. 3 El gran ciclo revolucionario”. En: *Apuntes para una historia aymara*. La Paz: CIPCA.
- Bautista Gumucio, Mariano
2009 “Notas sobre la guerra larga que de marco a lo sucedido en La Paz, entre 1810 y 1825”. En: *Ventura y desventura de la ciudad de La Paz después de julio de 1809*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- Botelho Gozalvez, Raúl
1967 *La Lanza Capitana*. La Paz: Alcaldía de La Paz.
- Camacho, José María
1943 “Real Audiencia (1559-1809) Cap. 7”. En: *Historia de Bolivia*. La Paz: Gisbert y Casanovas.
- Cajías, Fernando
1998 “Sublevaciones indígenas el cerco de la Ciudad de La Paz”. En: *450 años de la historia de La Paz*. La Paz: Indeaa/La Razón.
2009 “Sublevaciones indígenas”. En: *Historia colonial de La Paz*. La Paz: La Razón/Satillana.
- Choque, Roberto
1972 “Tupak Katari-Jach’a Mallkuaymararparl’asiri”. En: *Literatura Aymara N°1*. La Paz: ILCA.

- Costa de la Torre, Arturo
1974 *Episodios históricos de la rebelión indígena de 1781*. La Paz: Camarlinghi.
- Del Valle de Siles, María Eugenia
1990 *Historia de la rebelión de Tupac Catari 1781-1782*. La Paz: Don Bosco.
- Díaz Machicao, Porfirio
1964 *Tupac Catari, La Sierpe. El cerco de La Paz 1781-Novela*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Díez de Medina, Francisco Tadeo
1994 *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz 1781*. La Paz: Banco Boliviano Americano.
- Fellman Velarde, José
1968 “Cap. 5 Reacción: Tupaj Katari”. En: *Historia de Bolivia Tomo 1*. La Paz: Amigos del libro.
- Grondin, Marcelo
[1975] 2010 *Tupaj Katari y la revolución campesina de 1781-1783*. La Paz: Fundación Solón.
- Guzmán, Augusto
[1942] 1972 *Tupaj Katari*. La Paz, Juventud.
- Hidalgo, Jorge
1983 “Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica”. En: *Chungara N°10*. Arica: Universidad de Tarapacá-Instituto de Antropología.
- Imaña Castro, Teodosio
1971, 14 de marzo “Katari y la acción preemancipadora”. En: *Presencia Literaria*. La Paz.
- Lewin, Boleslao
1943 “Cap. 20 Julián Tupac Catari (Apaza), el más destacado caudillo indígena altoperuano”. En: *Tupac Amaru el Rebelde*. Buenos Aires: Claridad.
- Mamani, Pablo
2009 “Dimensiones históricas de los líderes aymaras”. En: *Bicentenario de la revolución del 16 de julio*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- Lora, Guillermo
1989 *La Revolución india*. La Paz.
- Mendieta, Pilar
2001 *De Tupac Katari a Zárate Willka. Alianzas, pactos, resistencia y rebelión en Mohoza (1780-1899)*. La Paz: IEB.
- Mesa, José y Quisbert, Teresa
2001 “Cap. 3 El inca que deseaba la libertad”. En: *Historia de Bolivia*. La Paz: Quisbert.

- MINKA
1973 *La historia de Tupac Katari*. La Paz.
- Monje Ortiz
1942 *Sucasuca Mallcu*. La Paz.
- O'Phelan Godoy, Scarlett
1984 *Hacia una tipología y un enfoque alternativo de las revueltas y rebeliones del Perú colonial (siglo XVIII)*. Bohlau Verlag Koln Wien.
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
1995 *La gran rebelión de Los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Paredes, Rigoberto
[1897] 1980 *Tupac Catari: Apuntes biográficos*. La Paz: Isla.
- Quispe, Felipe
1990 *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Ofensiva Roja.
- Reinaga, Fausto
2001 "Cap. 3 La epopeya india". En: *La Revolución India*. La Paz: Fundación amaútica Fausto Reinaga.
- Reynaga, Ramiro
1978 "Siglo XVIII". En: *Tawantinsuyu: Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. La Paz: MINK`A.
- Rios de Reyes, Evelyn
2002 "Cap. 5 Síntomas anticolonialistas y represiones". En: *Antecedentes de la revolución del 16 de julio de 1809 en La Paz*. La Paz: Plural.
- Robins, Nicholas
1998 *El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú: La Gran Rebelión de 1780-1781*. La Paz: HISBOL.
- Roca, José Luis
2007 "Cap. 3 La general sublevación en Charcas (1780 - 1782)". En: *Ni con Lima ni con Buenos Aires*. La Paz: Plural/IFEA.
- Sanabria, Floren
1990 *Los dos sitios de La Paz*. La Paz: Proinsa.
- Soux, Maria Luisa (coord.)
2015 "Cap. 7 La sublevación general de indios en La Paz. Túpac Katari, la tormenta aymara". En: *Bolivia en su historia Tomo III Reformas, Rebeliones e Independencia, 1700-1825*. Bolivia: Coordinadora de Historia-La Razón.
- Thomson, Sinclair
2007 *Cuando sólo reinasen lo indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo/Aruwiyiri.

- Thurner, Mark
1991 “Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781: Aproximaciones etnohistórica a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas”. En: Urbano y Lauer (comps.). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Valencia Vega, Alipio
1961 “Julián Tupaj Katari. Tocó a rebato las campanas para la rendición del indio”. En: *Arte Vol. I, N°2*. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- [1949] 1979 *Julián Tupak Katari: caudillo de la liberación india*. La Paz: Juventud.
- 1988 *Julián Tupak Katari*. Colección Tradición Historia. La Paz: Juventud.
- Vargas, Manuel
1977 *Julian Apaza*. La Paz: CIPCA.