



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Etnohistorias americanas

El Katarismo bajo la lupa: Combates por la representación

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Carolina Urrutia Campos

Profesor guía: José Luis Martínez Cereceda

Santiago de Chile
2023

*“Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la
Liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica
Roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.”*

Eduardo Galeano, *Los Nadies*, 1989.

AGRADECIMIENTOS

Este capítulo es quizás el más importante, pues me permite poder hacer parte de esta investigación a cada persona que, directa e indirectamente, aportaron a que este escrito y el proceso que me llevó a él pudiera ser llevado a cabo de la mejor manera.

Quisiera agradecer en primer lugar a mi familia, por ser quienes me han apoyado incondicionalmente en cada etapa de mi vida. A mi padre José, con quien aprendí a debatir antes de cualquier sala de clases, gracias por siempre creer en mí y regalarme cada día tu alegría. A mi madre Marta, que se ha entregado por completo para que pueda cumplir cada una de mis metas, y por ser la persona que nunca me ha permitido sentirme sola. A mis hermanas Francisca y Fernanda, por las risas, los chismes, el apoyo y la presión constante, ustedes son mis mayores críticas y mis mayores fans.

A Benjamín, quien ha sido mi gran compañero en todo este recorrido, su apoyo, cariño y confianza han sido un soporte fundamental durante estos cuatro años de carrera, y en especial en este último, lleno de cambios y desafíos. Mil gracias por estar, y por compartir conmigo tus ideas y sueños.

A “los pibes”, gracias por su bonita compañía, por depositar en mí su confianza, y por todos los momentos y recuerdos que creamos juntos.

A mis grandes amigas, Bárbara, Carla, Stefany y Maryeli, que han seguido a mi lado todos estos años, y me han brindado ese apoyo y palabras de aliento que muchas veces necesité escuchar. Gracias por ese respaldo incondicional cada vez que dudé de mis capacidades, son grandiosas.

Un especial agradecimiento a Madki, quien me acompañó días, noches y muchas madrugadas en las que este escrito fue elaborado, fue la primera persona en leer cada uno de mis avances, y en llenarme de consejos para mejorar. ¡Te dije que lo lograríamos!

Un enorme Gracias a aquellos profesores que, además de cumplir su labor docente, fueron verdaderos guías para mi formación. En primer lugar, a José Luis Martínez, por su entrega, vocación y apasionante sabiduría; es usted un modelo a seguir profesional y humanamente. Muchas gracias por cada crítica y consejo entregado, gran parte de esta investigación es gracias a la seguridad y ánimo que usted me brindó.

Al profesor Ulises Cárcamo, por compartir conmigo sus experiencias y regalarme parte de su tiempo en consejos y conversaciones que sin duda guardo con mucho cariño; por ser un profesor excepcional y una persona totalmente admirable.

Para finalizar, mi eterna gratitud al profesor Álvaro García Linera, por inspirar el tema general de esta tesis, por su disposición y ayuda con las primeras líneas investigativas, y por su amabilidad cada vez que pudimos conversar.

Agradecer también al historiador Pablo Quisbert, por compartir conmigo su conocimiento, reflexiones, y materiales para la realización de esta tesis; sin duda fueron un gran aporte para este escrito y para mi comprensión del tema.

A todos y cada uno de ustedes, este pequeño espacio de gratitud.

Índice

- P. 1 Resumen
- P. 2 Capítulo I: Aspectos centrales
- P. 6 Capítulo II: Reflexiones iniciales
- P. 17 Capítulo III: Manifiestos y Tesis: los indios se (re) escriben
- P. 24 Capítulo IV: El Katarismo bajo la lupa. ¿Qué se ha dicho de ellos?
- P. 35 Capítulo V: Discusiones para (re) construir o destruir
- P. 40 Corpus Documental y Bibliografía

RESUMEN:

La presente investigación tiene como objetivo aportar al conocimiento acerca de cómo se ha interpretado el movimiento katarista en Bolivia; su identidad, origen e influencias ideológicas, tanto en el discurso académico, como en aquel que formularon los kataristas en sus documentos escritos: los Manifiestos de Tiwanaku de 1973 y 1977, y la Tesis Política de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de 1983. Sumado a lo anterior se realizaron entrevistas a personajes del panorama político e intelectual boliviano. Este estudio permitirá reunir aquello que se ha escrito sobre el Katarismo e identificar las concordancias y disyuntivas entre distintos autores a partir de sus múltiples lugares de enunciación, para así poner en tensión una problemática en torno al cómo se ha escrito la historia de este movimiento.

Palabras claves: Katarismo, lugar de enunciación, intelectuales aymaras, indianismo, Bolivia.

CAPÍTULO I: ASPECTOS CENTRALES

El tema base de este proyecto de investigación es el Katarismo, movimiento que algunos postulan como indígena, otros como campesino, y hay quienes señalan que sería ambas cosas. Así como el carácter del movimiento se encuentra en discrepancia, su origen tampoco tiene un único discurso. Podemos situar los inicios del Katarismo aproximadamente a fines de los 60's y principios de los 70's en Bolivia, con jóvenes indígenas de la provincia de Aroma, que, gracias a su accesibilidad a la educación superior, se enmarcaron en un proceso de reinterpretación y reescritura de la historia boliviana criolla desde una perspectiva india, además de desarrollar una reflexión crítica acerca de la discriminación cotidiana que sufren en el exilio de la ciudad.

El surgimiento del Katarismo se enmarca en un contexto posterior a la Revolución de 1952 en Bolivia, la cual amplió en ciertos parámetros la entrada del indígena a la nación boliviana (esto en cuanto a educación, sufragio, introducción de los sindicatos, etc.); sin embargo, estos mismos personajes que dieron paso a movimientos como el Katarista, fueron de las supuestas transformaciones que trajo esta revolución, pues en la práctica, la discriminación al indio, su invisibilización y el paternalismo que se ejerce sobre ellos no desaparece, sino que se mantiene y disimula bajo una incipiente integración a la nación: “el surgimiento del Katarismo era una muestra de que el proyecto nacionalista del movimientismo no había podido asimilar al indio dentro de los márgenes de una sociedad burguesa, e integrarlo como ciudadano, más por el contrario, ese proyecto había recrudescido las relaciones coloniales”¹

No podemos dar paso a una caracterización general del Katarismo, sin antes posicionar en el panorama al Indianismo. Ambos movimientos están íntimamente relacionados en cuanto al período en el que se desarrollan, así como en las influencias ideológicas que manejan: “los movimientos indianistas y kataristas en Bolivia fueron los que forjaron una voluntad política entre los “indios”, apuntando a gobernar el país, y en ello radica su importancia”². Es así como, a partir de la interpretación de distintos autores, los orígenes, las periodizaciones y las agrupaciones políticas de jóvenes indios han sido asociadas a uno u otro movimiento, generando ciertas discrepancias.

Ahora bien, dando paso a una caracterización del Katarismo, el movimiento retoma figuras indígenas significativas como Tupak Katari³ (del cual tomará su nombre), Bartolina

¹ Callisaya, "El katarismo como proyecto societal. Resistencia y afirmación del Ayllu con el Pachakuti", 153.

² Macusaya, Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea, 21.

³ Julián Apaza Nina (1750-1781) más conocido como Tupak Katari fue uno de los referentes de la lucha de los pueblos indígenas. Líder militar, dirigió el alzamiento de 1781 donde se logró cercar la ciudad de La Paz durante más de tres meses. Es ajusticiado, descuartizado y luego exhibido en señal de advertencia.

Sisa⁴, Zárate Willka⁵; en cuanto significan luchas reivindicativas por recobrar su autonomía, así como también recogen “del pasado” el retorno al ayllu, que significa un retorno a la vida en comunidad, a las tradiciones: “El Katarismo no sólo significará hacer referencia a la lucha de los aymaras contra los sistemas coloniales sino también el reforzamiento de la filosofía amawtika del Pachakuti, la recuperación de los mitos, la práctica de los ritos”⁶

Como se mencionó anteriormente, uno de los aspectos más relevantes del Katarismo, es el nuevo posicionamiento de los sujetos “indios” que propone el movimiento, en este sentido: “dio lugar a un proceso de politización de la “etnicidad” en la parte andina del país, proceso en el que los mismos “indios” eran los actores centrales”⁷

El desarrollo del Katarismo durante las décadas posteriores se dio principalmente en tres áreas: sindical, política y cultural. En el ámbito sindical se destacó la figura de Jenaro Flores. En un inicio, los kataristas tenían una fuerte cercanía a las bases, por provenir de ellas y mantener relaciones con la comunidad. Ante eso, contaban con un apoyo sólido del que carecían otros líderes sindicales viciados por el clientelismo y compadrazgo.

La corriente cultural (que fue la primera en hacer su aparición) se desarrolla alrededor de la iniciativa de crear una sede social que tomaría el nombre de Centro Campesino Tupak Katari “compuesta de albergues, comedores, mercados (...) y conseguir una radio y un auditorio para promover la música, arte y literatura oral Aymara”⁸

Por último, la vertiente política del movimiento se basa principalmente en la autonomía del indio para liderar su propio camino y proyecto político. Como se explicó anteriormente, la influencia ideológica del Katarismo está ligada al movimiento Indianista, por lo que, sus lineamientos políticos poseen un fuerte peso de los postulados del intelectual Fausto Reinaga⁹. Ya hacia el año 1978, el Katarismo se dividió en dos movimientos: el primero es el Movimiento revolucionario Tupak Katari, el cual se asoció con los partidos de izquierda bolivianos, y tomó una concepción más cercana a la lucha de clases que al problema étnico; el segundo es el Movimiento indio Tupak Katari de tendencia Indianista, que se centraba en las reivindicaciones del indio y su soberanía política.

⁴ Bartolina Sisa (1750-1782) es una de las mujeres más emblemáticas de las luchas anticoloniales del siglo XVIII. Esposa de Tupak Katari, organizó los campamentos militares durante el alzamiento de 1781. Es apresada, obligada a ver el descuartizamiento de su esposo. Muere en 1782, descuartizada.

⁵ Pablo Zárate Willka (1850-1903) “*el temible Willka*”. Líder del levantamiento indígena de 1899, fue asesinado en cautiverio luego de que la insurrección fracasara.

⁶ Callisaya, “El katarismo como proyecto societal. Resistencia y afirmación del Ayllu con el Pachakuti”, 154

⁷ Macusaya, Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea, 21.

⁸ Cárdenas, “La lucha de un pueblo”, 523-525

⁹ José Félix Reinaga (1906-1994) (posteriormente Fausto Reinaga) fue un intelectual quechua-aymara, escritor y político boliviano. Se destaca su figura como ideólogo del indianismo, teorización que plasma en su extensa obra, entre ellos: La revolución india (1970) y La Tesis India (1971). Reinaga es también fundador del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), que más tarde pasa a ser el Partido Indio de Bolivia (PIB).

En base a lo anteriormente expuesto, el presente proyecto tiene como objetivo aportar al conocimiento acerca de cómo se articula el movimiento Katarista en Bolivia, su identidad, orígenes e influencias ideológicas, tanto en el discurso académico, como en aquel que formuló el propio Katarismo. Este análisis se desarrollará en base a documentos escritos, de intelectuales que no pertenecieron al movimiento Katarista, así como también de intelectuales que sí fueron parte de su constitución y desarrollo político, sumado a lo anterior se hará uso de proclamas publicadas por el movimiento Katarista para comprender su estructuración movimientista e identitaria, como lo son los Manifiestos de Tiwanaku de 1973 y 1977, y la Tesis Política de la CSUTCB de 1983. Además, se hará uso de entrevistas a personajes del panorama político boliviano. Es importante destacar que esta investigación posee documentos elaborados en distintos períodos de tiempo, desde la década de los 70's hasta la actualidad.

Se prioriza el análisis de documentos escritos como método principal, pues considero de vital importancia la valoración que se debe hacer del trabajo intelectual de los pueblos indígenas, ya que encasillados en la dicotomía indígena=ágrafo, se invisibiliza el espacio de escritura al que han accedido y del que se han apropiado los intelectuales y los movimientos indígenas. En ese sentido: “la escritura es y ha sido parte de la acción colectiva de los movimientos indígenas, constituyendo uno de sus principales mecanismos de difusión y uso del espacio público”¹⁰

Las principales aristas a considerar en el análisis de estos documentos y discursos son: el origen del Katarismo, sus influencias ideológicas y las categorías identitarias que utilizan quienes elaboran los diferentes tipos de escritos. Este estudio permitirá reunir aquello que se ha escrito sobre el Katarismo e identificar las concordancias y disyuntivas entre distintos autores a partir de sus múltiples lugares de enunciación, para así poner en tensión una problemática en torno al cómo se ha escrito la historia de este movimiento.

Como hipótesis preliminar, sostengo que las diferencias apreciables en las interpretaciones que existen acerca de la articulación del movimiento Katarista, están relacionadas con los distintos lugares de enunciación desde donde desarrollan sus discursos los autores a tratar (intelectual, indígena, académico, dirigente, político, entre otros) y este es uno de los factores principales en la lectura y análisis que le asignarán a la articulación e identidad del movimiento.

En lo concerniente a la metodología a utilizar en el presente proyecto, esta será de carácter cualitativa y se concentrará (como se señaló anteriormente) principalmente en el análisis de los documentos a partir de su lugar de enunciación. Es así como, en primer lugar, se procederá a examinar el posicionamiento y la caracterización propia de los kataristas en lo concerniente a las tres aristas que se mencionan en el inicio del capítulo, posteriormente

¹⁰ Antileo, "Movimientos indígenas e intelectualidades colectivas. Pensamientos y escrituras de la insurgencia en Chile y Bolivia (1998-2006)", 16.

se realizará el mismo procedimiento con las fuentes secundarias. Para finalizar, se hará uso de un capítulo para exponer las discrepancias y acuerdos entre los diferentes discursos, y así generar una discusión que permita identificar el rol que juega en la interpretación del movimiento Katarista, el lugar desde donde se escribe.

CAPÍTULO II: REFLEXIONES INICIALES

Para poder llevar a cabo la presente investigación, se hace necesario delimitar ciertos conceptos, ideas y reflexiones teóricas, que son fundamentales para comprender el universo teórico que engloba nuestra problemática. Esta sección será abordada a partir de cuatro puntos articuladores necesarios para el proyecto. El primero tiene que ver con qué entenderemos por movimientos sociales y movimientos indígenas, lo que dará paso a una caracterización del Indianismo y el sindicalismo en Bolivia para una mejor comprensión del panorama que rodea nuestra problemática, posteriormente se delimitará el concepto de lugar de enunciación, fundamental para la problematización que se desarrollará posteriormente en la investigación, lo que nos llevará, por último, a la conceptualización de uno de los lugares de enunciación que se tratarán en el proyecto, los intelectuales indígenas.

Inicialmente, es fundamental entender qué es un movimiento social, puesto que el proyecto en cuestión tiene como temática principal el estudio de la articulación del movimiento Katarista. La teorización sobre qué es un movimiento social es de larga data, y continuamente se reactualiza dependiendo del acontecer y aparición de nuevos movimientos sociales que rompen con paradigmas teóricos instalados. Las primeras teorías sobre movimientos sociales parten desde los postulados del marxismo y el funcionalismo. En los años 60's y 70's del siglo XX, comienza a darse una nueva discusión con respecto a los límites de estas teorías para poder entender los nuevos movimientos sociales que acontecían en aquella época, pues: “rompían con el viejo plano político contenido en los ejes lucha de clases/la ideología política que caracterizaba a la arena política tradicional, respondiendo de este modo a nuevas necesidades y conformando nuevas formas de lucha”¹¹

Se da paso a una nueva teoría denominada “los Nuevos Movimientos Sociales”, que según el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos dominó la década de los años 80 en el área de la sociología. Esta teoría es definida por Dalton y Kuechler como: “un sector significativo de la población que desarrolla y define intereses incompatibles con el orden político y social existente y que lo prosigue por vías no institucionalizadas, invocando el uso de la fuerza física o de la coerción”¹². Se decidió darle más énfasis a esta reflexión sobre los movimientos sociales, puesto que comienza a discutirse -como mencionamos anteriormente- gracias a nuevos movimientos sociales que aparecen en las décadas 60's-70's, y puesto que el Katarismo hace su aparición en el mismo período, parece contingente profundizar en esta teoría que trata de dar respuesta a fenómenos como el de este proyecto.

Uno de los puntos en que la teoría de los nuevos movimientos sociales resulta muy interesante de asociar a un movimiento como el Katarismo es aquella que tiene que ver con la idea de que

¹¹ de la Garza Talavera, "Las teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional", 113

¹² Dalton y Kuechler, 1990, *apud* Sousa Santos, 2001, p.177.

La denuncia de nuevas formas de opresión implica la denuncia de las teorías y de los movimientos emancipatorios que las omitieron, que las descuidaron cuando no fue que pactaron con ellas. Implica pues, la crítica al marxismo y al movimiento obrero tradicional”¹³.

Esta idea identifica claramente uno de los puntos importantes que denuncia el Katarismo en cuanto a la aparición del movimiento como una alternativa a las tendencias marxistas y nacionalistas del panorama boliviano que no consideraban “el problema del indio” dentro de sus denuncias.

Sin embargo, es necesario poner en tensión esta teoría de movimientos sociales, con una categoría de vital importancia para la realización de este proyecto, como lo es el factor indígena. Esto pues “en mayor o menor grado se instaura una especificidad respecto de otros procesos sociales, estableciendo un marco que considera trayectorias históricas que conforman este tipo de movimientos”¹⁴. Autores que trabajan teorizando movimientos indígenas, refieren a que las dinámicas que se evidencian en este tipo de movimientos poseen características que los hacen diferentes a un movimiento social en general, en este sentido, factores como la identidad, la construcción de proyectos alternativos, la simbología, la coyuntura histórica, entre otros, vendrían a evidenciar aspectos que no tratan las teorías de movimientos sociales, y que deberían ser considerados para una teorización de los movimientos indígenas.

Un autor que conceptualiza este fenómeno es Enrique Antileo el cual piensa los movimientos indígenas como “Entramados de participaciones diversas y constituidos por pulsiones individuales y colectivas. Son, principalmente, expresiones polifónicas y en tensión, con trayectorias históricas que se actualizan en las coyunturas que van construyendo”¹⁵. La definición que nos brinda Antileo sobre movimientos indígenas, es a su criterio, “lo más abarcadora posible” para permitirnos entender en su complejidad todos los factores que confluyen en este tipo de fenómenos, en ella incluye variadas reflexiones teóricas que han realizado autores como como Díaz Polanco, Stavenhagen, Bengoa, Bonfil Batalla, entre otros; con respecto a las especificidades que incluye el estudiar un movimiento indígena. Es por esto que su definición es la que utilizaremos para este proyecto.

Una vez definido el concepto, es necesario dar paso al segundo punto: el Indianismo y el sindicalismo en Bolivia. El Indianismo corresponde a una corriente de pensamiento crítico que encuentra su origen aproximadamente en la década de los 60, una vez se comienzan a analizar las consecuencias de la Revolución Nacional del año 1952 en Bolivia. La “integración” del indio (ahora bajo la denominación de campesino) a la nación boliviana, fue objeto de diversas consideraciones por cómo se dieron las nuevas dinámicas centradas en

¹³ de Sousa Santos, "Los nuevos movimientos sociales", 178.

¹⁴ Díaz Polanco, 1991, *apud* Antileo, 2018, p.7

¹⁵ Antileo, "Movimientos indígenas e intelectualidades colectivas. Pensamientos y escrituras de la insurgencia en Chile y Bolivia (1998-2006)", 8.

una homogeneización de la sociedad en Bolivia, que significó “dejar atrás” el problema étnico, para dar paso a una ampliación de derechos. Estos procesos fueron estudiados, analizados y criticados especialmente por dos corrientes: el Indianismo y el Katarismo.

El Indianismo viene a ser la tendencia más radical, pues se basa en la idea de un total fracaso de la Revolución Nacional en su intento de construcción de una sola nación. Para esta corriente, Bolivia es “una sociedad india que soporta una estructura colonial”¹⁶ y bajo esta premisa es que sostiene un desprestigio y una ilegitimidad de la cultura occidental y de las instituciones que funcionan en base a esta.

Fausto Reinaga, el principal ideólogo del Indianismo plantea la anterior premisa bajo la dicotomía de “las dos Bolivias”: “Un “puñadito de blancos-mestizos” ha hecho “su” Estado-Nación para gobernar una comunidad histórica autóctona (...) En otras palabras, el indio es una nación oprimida”¹⁷. La nación opresora v/s la nación oprimida es la denuncia que se encarga de realizar el Indianismo, así como también de enfrentarla. Estas dos naciones que se encuentran en pugna han dado como resultado un desmedro a lo indio, lo segregan e invisibilizan; es así como el Indianismo “es una ideología de enfrentamiento constante pero sin consideraciones sobre los aportes de la democracia moderna, ni tampoco sobre visiones alternativas de largo plazo para una reconciliación e integración social en toda Bolivia”¹⁸. El medio para llevar a cabo la superación de este neocolonialismo instalado a través de la democracia liberal -según el Indianismo- es la rebelión india.

La rebelión india vendría a reivindicar la figura del indio en oposición a la del mestizo, que se ha buscado engrandecer y fortalecer bajo la mirada de la Revolución del 52; para el Indianismo, lo mestizo no era un factor incluyente, sino lo contrario: “los cuatro millones de indios no entran ni caben en el Estado ni la nación del cholaje boliviano”¹⁹. Además, pretende destruir la Bolivia europea y opresora para la liberación de la Bolivia india y oprimida, para Reinaga “la liberación de la nación india no es posible sin pasar por una violencia fundadora que destruya para construir algo nuevo”²⁰.

Bajo esta rebelión, el Indianismo busca presentar un nuevo proyecto societal basado en la cultura de los pueblos indígenas, y sobre todo en la idealización de sus valores, como la reciprocidad, la solidaridad, y en general la forma de relacionarse que existía previo a la colonización. Esta corriente también incluye como una de sus propuestas el retorno al ayllu “sería, de hecho, el modelo ético supremo”²¹. Al retomar este modo de vida, el Indianismo también vuelve a poner en la palestra las históricas luchas indígenas contra el modelo

¹⁶ Reinaga, El pensamiento indio, 19.

¹⁷ Reinaga, La revolución india, 168.

¹⁸ Gamboa, "Bolivia frente a su espejo: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI", 534.

¹⁹ Reinaga, La revolución india, 170.

²⁰ Alvizuri, "El indianismo de Fausto Reinaga", 100.

²¹ Gamboa, "Bolivia frente a su espejo: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI", 533.

colonial, así como también a potentes figuras que encarnaban la rebelión “Los indianistas interpretan las rebeliones indígenas como eventos heroicos dignos de ser imitados en la época actual. El propósito fundamental es enseñar que las represiones violentas de los indígenas tendrán su justa recompensa y venganza”²².

Fausto Reinaga implantó toda su teorización sobre el Indianismo en dos textos: *La rebelión india* en 1970 y *La tesis india* en 1971. Además, plasmó toda la ideología indianista en un partido político, el Partido Indio de Bolivia (PIB). Es importante destacar, que, si bien hemos caracterizado el Indianismo específicamente en Bolivia, este fue un movimiento que traspasó las barreras nacionales y tuvo un fuerte impacto en Perú.

Ahora se dará paso a entender cómo se ha desarrollado el sindicalismo en Bolivia, ya que fue una herramienta y uno de los aspectos fundamentales utilizados por el Katarismo para su desenvolvimiento. Se utilizará para la comprensión del contexto sindical boliviano, la interpretación hecha por Silvia Rivera Cusicanqui.

Sin querernos alejar mucho en el tiempo, es importante comprender lo que Cusicanqui nos retrata en el siguiente postulado “el sindicalismo no constituye -ni antes ni después de 1952- una modalidad universal de organización de la población rural”²³. Es decir, la organización sindical no debe ser entendida como el modelo exclusivo, su eficiencia como prototipo para el planteamiento de demandas por parte del mundo rural, depende de manera importante del lugar en que se desarrolle al ser un grupo tan heterogéneo en cuanto a su composición. Sin embargo, la Revolución del 52 significó un punto de inflexión para el sindicalismo, pues “abrió el paso a un creciente predominio de las mediaciones sindicales en la relación comunidades-Estado”²⁴, por lo que, pese a que el sistema no es igual de predominante en todos los espacios, sí funciona como un modelo de intercesión importante.

La autora separa el período comprendido entre 1952 y 1964 en dos fases del sindicalismo. La primera, se enmarca entre los años 1952 y 1958; la autora la considera como un “proceso de subordinación activa del campesinado indio al Estado”²⁵, esto gracias a que por medio del sindicalismo se logran plantear una serie de reivindicaciones y demandas, como la redistribución parcelaria de la tierra, la organización de milicias armadas, el cuestionamiento de las dinámicas coloniales que existían por parte de la élite a los indios, entre otras. Esta primera fase logra que el campesinado indio “asuma el rol de sujeto histórico y es capaz de imponer al Estado sus términos y las condiciones de su presencia en la nueva estructura de poder”²⁶. Un ejemplo de esto son las ya mencionadas milicias armadas, que por medio del asedio a las principales ciudades (simbólicamente el territorio por excelencia de la

²² Gamboa, "Bolivia frente a su espejo: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI", 530.

²³ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 161.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 164.

²⁶ *Ibid.*

élite criolla) manifestaban la presencia india en el panorama. El término de esta fase, Cusicanqui lo asocia a un nuevo método de mediación que se asienta entre el campesinado y el Estado, el cual da comienzo a la segunda fase.

Esta segunda fase la autora la sitúa entre 1958 y la percibe durante todo el período de René Barrientos. Se comienza a evidenciar por un panorama de fraccionamiento del partido del gobierno (Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)) y la polarización política de los sindicatos. Es en esta fase, en que las diferencias de funcionamiento del sindicalismo dependiendo de su ubicación territorial, se evidencian de forma más clara, pues mientras en territorios como Cochabamba, ausente de organizaciones comunales, “el sindicalismo es el principal medio de ejercicio del nuevo status ciudadano adquirido por el campesinado-indio después de la revolución”²⁷, en zonas como el Norte de Potosí, donde existían previamente formas organizativas alrededor del ayllu, el sindicalismo “no es sino la prolongación de los seculares esfuerzos civilizadores impuestos por la casta criolla dominante a la masa india colonizada”²⁸.

Esta fase se caracteriza por la degradación del aparato sindical como método organizativo gracias a la corrupción, la imposición de dirigentes sindicales, la manipulación sindical y el clientelismo. Se comienzan a debilitar estas relaciones cercanas creadas en la fase anterior entre sindicatos de base y las estructuras medias y superiores; es por esto que Cusicanqui la denomina como “la subordinación pasiva del movimiento sindical campesino al Estado”²⁹.

Los fraccionamientos del gobierno que se comienzan a evidenciar en la fase dos, dan paso a un panorama que es necesario explicar: el Pacto Militar Campesino (PMC). En esta etapa, el rol unificador y de mediación con el sindicalismo campesino lo juega el aparato militar. Este pacto “fue diseñado como una estructura institucional de enlace entre el sindicalismo para-estatal y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido-Estado vigente durante el período del MNR”³⁰. Este nuevo modelo de relación se firmó en el año 1964 y el intermediario, en un comienzo, fue el mismo General Barrientos. La principal característica de este pacto -además del rol mediador que juega el ejército- es que la autonomía de la que gozó en algún momento el sindicalismo fue sometida, y el aparato represivo “logró asumir el control directo del funcionamiento del aparato sindical campesino”³¹. Sin embargo, esta dinámica que generó el PMC, se comienza a fragmentar con la aparición de organizaciones sindicales independientes como el Bloque Independiente Campesino (BIC), que surge a raíz del “impuesto único agropecuario” que pretende instalar el Gral. Barrientos. Este es solo un ejemplo del nuevo panorama sindical que se avecina, y

²⁷ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 165.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 166.

³⁰ *Ibid.*, 170.

³¹ *Ibid.*

que tomará aún más relevancia una vez muere Barrientos en 1969. Esta dinámica de sindicalismo independiente del gobierno, y las organizaciones que con ella se van formando (el ya mencionado BIC y la Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia (CNCB)) se afilian a la Central Obrera Boliviana (COB), que para ese momento era la central sindical principal de Bolivia.

Con la apertura democrática que se vivió entre 1970-71, se aflojan las presiones del PMC, y ocurre un hecho de suma importancia para el movimiento Katarista que en ese momento estaba tomando relevancia a nivel de dirigencias sindicales: la renovación de las directivas sindicales en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Este suceso se lleva a cabo el 2 de agosto de 1971 en Potosí, y Jenaro Flores es elegido como Secretario Ejecutivo. Este hecho simboliza el recambio generacional de dirigentes viciados por el clientelismo, a nuevas figuras que ponen sobre la mesa nuevas demandas, tanto campesinas, como étnicas. Estas nuevas demandas que aparecen en el panorama, son de suma importancia, pues Jenaro Flores como nuevo secretario ejecutivo, desea acercar la CNTCB a la COB, sin embargo, estos últimos se mostraron “inflexibles ante los embrionarios planteamientos de reivindicación étnico-cultural encarnados en el movimiento aymara que Flores representaba”³² a lo que se suma su negativa por realizar acercamientos con los ‘oficialistas’³³.

Todo este proceso se vio interrumpido por el golpe de estado de 1971 a manos de Hugo Bánzer, el cual se encargó de intentar dismantelar a la fuerza este nuevo funcionamiento sindicalista, desconociendo a las nuevas dirigencias elegidas en 1971 y poniendo en su lugar a sujetos de su confianza, fieles al PMC. Quienes fueron democráticamente elegidos debieron enfrentar la persecución y el exilio; este proceso les permitió entablar relaciones con otros dirigentes obreros, además de radicalizar sus posturas.

Las políticas neoliberales de Banzer, comenzaron a generar rechazo y “a quebrar el sustento ideológico de la subordinación campesina al Estado”³⁴. El fin del PMC comienza a ser la denuncia principal del sindicalismo independiente. En vista de que el régimen estaba perdiendo el apoyo de las bases, y que estaba surgiendo un alza de los movimientos sociales, Banzer declara el receso sindical; lo anterior, sumado a las recurrentes prácticas del régimen de incidir en las elecciones sindicales (muchas veces sin buenos resultados) comienza a evidenciar una pérdida del control del PMC sobre los sindicatos, lo que conlleva a que ya en 1977 el régimen banzerista se tambaleaba.

Ese mismo año, retorna Jenaro Flores del exilio y al año siguiente se realiza un congreso en el que se reconoce a la directiva sindical democráticamente escogida en 1971 (la

³² Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 177.

³³ El término ‘oficialistas’ fue asociado a los sindicalistas kataristas durante el período de Juan José Torres (1970-1971) debido a su relación más cercana con este gobierno.

³⁴ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 187.

cual estaba altamente influenciada por kataristas). Ya con una corriente mayormente constituida, se vuelve a plantear la intención de unir a este sindicalismo Katarista con la COB. En 1979 los kataristas comienzan a participar en los congresos de la Central, y a partir de mayo del 79' se comienza a preparar un Congreso de Unidad Campesina, en el que se pretende “reunir en un sólo organismo a la Confederación *katarista* y a otros sectores independientes, que reclaman también su reconocimiento por la COB”³⁵. Es así como el 26 de junio de 1979, con Jenaro Flores elegido como Secretario Ejecutivo, se crea la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Conocido el proceso sindicalista donde actúa el Katarismo, podemos dar paso a la discusión sobre el lugar de enunciación, que será un punto central en la problemática de la presente investigación.

El lugar de enunciación se enmarca dentro de la teoría crítica y los estudios poscoloniales, uno de sus más importantes exponentes es el semiólogo argentino Walter Mignolo; quien comienza a elaborar esta conceptualización como “una herramienta conceptual que invita a pensar, ya no en un “afuera” del sistema-mundo, sino en las “fronteras”, en los intersticios, en el *in between* de las tradiciones — en plural, debido a que los lugares de enunciación auguran la *diversalidad* (diversidad como proyecto universal) del discurso”³⁶.

La idea de que el lugar desde el que un sujeto emite un discurso sea un factor de importancia para analizar lo que se dice, supone una transformación importante en un panorama de ocultamiento del sujeto -y desde dónde habla- en pos de una supuesta verosimilitud de lo narrado, lo cual, era considerado como “lo óptimo” para una buena escritura, discurso, etcétera.

Para presentar el concepto, Mignolo repasa la teoría poscolonial, y la suma a su análisis acerca de la diferencia espacial que plantea Wallerstein en su modelo de sistema-mundo³⁷ incorporando la idea de que los individuos dentro de este sistema (ya sean los individuos de los centros o de las periferias) son heterogéneos. Con esto, quiere decir que dentro de los centros -que en la teoría sería el espacio desde donde se ejerce poder- existen también individuos que pueden ser considerados periféricos, y viceversa.

Bajo esta lógica, es evidente que sí es importante saber y analizar desde dónde se escribe, pues “no existe un sólo lugar de enunciación, ya que el lugar de enunciación se erige desde diferentes territorios”³⁸. En este sentido, un mismo hecho narrado por sujetos de

³⁵ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 203.

³⁶ Camilo Miranda, "Hablar desde los márgenes. La problemática del lugar de enunciación en la propuesta decolonial de Walter Mignolo" (tesis de magíster, Universidad de Chile, 2013), 17.

³⁷ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial* (México: Siglo XXI Editores., 1979).

³⁸ Camilo Miranda, "Hablar desde los márgenes. La problemática del lugar de enunciación en la propuesta decolonial de Walter Mignolo" (tesis de magíster, Universidad de Chile, 2013), 59.

distinta territorialidad, que se han formado bajo lógicas de poder distintas, en un centro o en una periferia, en la periferia del centro, o en el centro de la periferia; tiene otras reflexiones que aportar.

Ahora bien, se ha caracterizado la heterogeneidad de los sujetos y del espacio según Mignolo, pero finalmente lo que entenderemos como lugar de enunciación será un:

Espacio epistémico desde el cual se articula el horizonte de interpretación, nos remite a la base del sistema cultural que se expresa por medio de un discurso individual (...) es el espacio que delimita el conocimiento de la realidad con base en un mecanismo estructural (...) esta categoría supone una estructura sociocultural que busca reafirmarse a través de mecanismos de reproducción³⁹.

Este panorama, abre un campo para comenzar a tomar “diferentes historias” que provienen no solamente de los centros del conocimiento hegemónicos, sino que da paso a la idea de que la historia puede ser relatada de otra manera, con una pluralidad de espacios epistémicos. Da pie para alejarse de la concepción de que deben existir portavoces “de los que no tienen voz” o “los que no tienen historia”. En esta lógica, intelectuales como Linda Tuhiwai presentan su análisis sobre una descolonización de las metodologías, donde cuestiona el rol de los investigadores –y de las investigaciones como tal– que se realizan en pueblos indígenas como el suyo, donde quienes escriben la historia:

Creer en el ideal de que beneficiar a la humanidad es efectivamente el resultado principal de una investigación científica (...) este aspecto se da tan por sentado que muchos investigadores simplemente asumen que ellos encarnan este ideal y que son sus representantes naturales cuando trabajan con otras comunidades⁴⁰.

Tuhiwai señala: “los pueblos indígenas tienen otras historias que contar”⁴¹, y al igual que la autora, Mignolo indica que “el Tercer Mundo produce no sólo “culturas” para ser estudiadas por antropólogos y etnohistoriadores, sino, además, intelectuales que generan teorías y reflexionan sobre su propia cultura y su propia historia”⁴². Como hemos señalado anteriormente, el lugar de enunciación que se ha presentado -punto clave para el problema de esta investigación- permite una serie de nuevos análisis, y de nuevos sujetos que construyen o reconstruyen relatos, y si bien Mignolo posee un enfoque de espacialidad en el concepto, no se refiere exclusivamente al territorio geográfico:

No se trata de una mera localización domiciliaria, sino que remite al espacio epistémico que se habita, el *locus* de enunciación que se asume y desde el que se ejerce la acción de comprensión hermenéutica (...) el lugar de enunciación se construye a partir de legados

³⁹ Lucía Muñiz, "El lugar de enunciación: Sobre la realidad de la interpretación histórica", *Euphyia* 10, n.º 18 (2016): 25.

⁴⁰ Linda Tuhiwai, *A descolonizar las metodologías* (Santiago, Chile: LOM ediciones, 2016), 21.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales* (Madrid, España: Ediciones Akal, S. A., 2003), 63.

culturales, puesto que esta categoría nos permite evaluar el discurso, pero también el territorio y las raíces de donde emerge⁴³.

Corresponde a –como se planteó anteriormente– un concepto complejo que involucra macroestructuras de poder, procesos históricos complejos, localidades, sujetos, identidad, y nuevas interpretaciones.

Un movimiento como el Katarista no puede entenderse sin la labor de los intelectuales que se encargaron de teorizar acerca de las problemáticas y dinámicas que los aquejan y que denuncian. Es por esto que resulta imprescindible especificar de qué estamos hablando cuando nos referimos a intelectuales indígenas. Según lo postulado por la historiadora Claudia Zapata⁴⁴, el estudio sobre los intelectuales indígenas es de los menos estudiados por las ciencias sociales, la misma autora nos señala que recién desde 1980 hasta el presente se reconoce la existencia de estos sujetos.

Es así como los distintos intentos de definiciones sobre lo que significa y es un intelectual indígena ha ido evolucionando e incluyendo y excluyendo matices a partir de los nuevos estudios que aparecen. En su texto⁴⁵ Zapata hace, en primer lugar, un recorrido por un gran número de autores, que si bien la gran mayoría no ha dedicado sus estudios al intelectual indígena como tal, si han presentado ideas sobre lo que entienden sobre el concepto, o sobre cómo va a ser utilizado en sus investigaciones. Entre las conceptualizaciones que nos ofrecen, la autora va tomando las diferentes ideas que han proporcionado los académicos, pero también discrepa con ellas, lo que nos permite poder llegar a una definición más integral del concepto intelectual indígena.

Sus diferencias radican en una crítica a cierta esencialización del conocimiento indígena en cuanto a su relación con la cultura occidental, pues hay quienes como Pablo Dávalos que consideran que “su episteme es diferente a aquella generada por la modernidad occidental”⁴⁶ en un afán de elevar el conocimiento no occidental, hasta llegar una especie de argumentación esencialista; para Zapata:

Su problema radica en desconocer que en la actualidad el conocimiento y las prácticas intelectuales indígenas son más variadas de lo que su descripción supone y que la reducción de esa diversidad entraña el riesgo de excluir a otros sujetos indígenas de la pertenencia colectiva⁴⁷.

En este sentido, el intelectual indígena utiliza los medios -como la democratización de la educación, por ejemplo- para poder acceder a los conocimientos y al mundo intelectual.

⁴³ Muñiz, "El lugar de enunciación: Sobre la realidad de la interpretación histórica", 24.

⁴⁴ Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*.

⁴⁵ Para más información sobre el estado del arte que realiza la autora, revisar el texto citado en la bibliografía.

⁴⁶ Dávalos, 2002, *apud* Zapata, 2013, 43.

⁴⁷ Zapata, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, 44.

Como señala Bonfil⁴⁸ corresponde a una conflictiva relación con la cultura occidental en el que el indígena fue formado, pero de la cual busca diferenciarse.

Este último detalle nos da paso a la conciencia del intelectual indígena sobre su condición subalterna en la sociedad, las reflexiones filosóficas y políticas con las que cuenta, y su posicionamiento frente al hecho colonial, en palabras de Alejandra Flores Carlos:

Nos estamos refiriendo necesariamente a aquellos indígenas que han logrado conocer la lengua hegemónica y que desarrollan destrezas en este ámbito (...) y que hacen uso de los conocimientos adquiridos para la defensa de sus derechos como pueblo, diferenciándolos así de muchos profesionales indígenas, exitosos en sus áreas, pero que no reconocen una identidad étnica⁴⁹.

El intelectual indígena entonces, corresponde, en términos gramscianos, a un intelectual orgánico. Según Gramsci existen dos tipos de intelectuales: los tradicionales y los orgánicos. Los orgánicos -que son los que aquí nos interesan- están “vinculados a clases y grupos sociales, cuyo rol es la organización de los intereses y mantener, aumentar o crear poder para aquellos grupos”⁵⁰. Esta idea rompe con la percepción del intelectual como sujeto elitista que crea conocimiento para una pequeña comunidad, y lo posiciona como “parte de este mundo y de sus conflictos, no meros espectadores de él”⁵¹.

Ahora bien, otro punto importante guarda relación con la heterogeneidad y especificidad con la que cuenta el colectivo, y que interpela directamente a la idea “tradicional” del intelectual que se expuso en el párrafo anterior, este grupo cerrado no se corresponde al colectivo intelectual indígena, pues en palabras de Edward Said “esta concepción pasa por alto aquellos procesos históricos que permitieron la configuración de otros tipos de intelectuales”⁵², y es que si bien autores como Stavenhagen, Bengoa y Díaz Polanco postulan que la intelectualidad indígena forma parte de “élites” y “nuevas dirigencias”, esta élite indígena es sumamente heterogénea, y en ella “se desarrolla una multiplicidad de prácticas intelectuales, dejando establecido el lugar que ese intelectual ocupa dentro de la globalidad”⁵³. Los intelectuales indígenas son conscientes del lugar de enunciación desde el cual desarrollan sus interpretaciones, y recurriendo nuevamente a Said, son “intelectuales situados (...) que reconocen un contexto particular de producción así como su posición en el mundo social, que definen intereses y producen conocimiento teniendo estos anclajes como punto de partida y como articuladores de su obra”⁵⁴

⁴⁸ Bonfil, 1981, *apud* Zapata, 2013.

⁴⁹ Flores, 2007, *apud* Zapata, 2013, 49-50.

⁵⁰ Zapata, Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo, 72.

⁵¹ *Ibid.*, 70.

⁵² *Ibid.*, 67.

⁵³ *Ibid.*, 72.

⁵⁴ *Ibid.*, 68.

Un último punto tiene que ver con la educación, es la arista menos conflictiva pues la mayoría de autores coincide en que la educación es un pilar fundamental para el desarrollo de estos intelectuales indígenas, gracias a la entrada que tuvo un grupo a la educación secundaria y universitaria. El rol que juega el aparato académico es un puntapié inicial para el desarrollo del sujeto estudiado, por lo que debe ser considerado imprescindible.

Habiendo expuesto las diferentes propuestas en torno a la categoría en cuestión, utilizaremos, para propósitos de este trabajo, la definición que nos brinda Claudia Zapata, la cual nos señala que el intelectual indígena corresponde a:

Aquél que realiza prácticas intelectuales que tienen como fundamento la formación e investigación disciplinaria y como principal soporte la escritura, producto de su paso por la educación superior y la construcción o reformulación identitaria llevada a cabo en ese espacio. Prácticas que constituyen una forma de intervención política distinta de la que realizan líderes y dirigentes, sin excluir la militancia que varios han desarrollado de manera paralela⁵⁵.

⁵⁵ Zapata, Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo, 42.

CAPÍTULO III: MANIFIESTOS Y TESIS: LOS INDIOS SE (RE) ESCRIBEN

Los indios se (re) escriben corresponde a un punto importante de esta investigación, pues como se ha mencionado en los capítulos anteriores, un factor fundamental del análisis es aquello que los kataristas escribieron sobre sí mismos, cómo se identificaron en ese momento, con qué categorías, en resumen, aquello que quisieron contar por medio de -en este caso- manifiestos y tesis políticas. Es por lo anterior, que en este capítulo se analizarán los dos Manifiestos de Tiwanaku correspondientes a los años 1973 y 1977, además de la Tesis Política de la CSUTCB de 1983.

El Manifiesto de 1973, es quizás el más importante y también el que más se menciona dentro de la historiografía del Katarismo, “es la síntesis más lograda hasta ese momento de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el katarismo”⁵⁶ nos señala Silvia Rivera, “sentará las bases de lo que será el katarismo como discurso político diferente”⁵⁷ dice Carlos Macusaya, y Pablo Quisbert plantea que el manifiesto es “considerado por muchos como un documento fundador del katarismo”⁵⁸.

Como se ha podido apreciar, el Manifiesto del 73’ significó una concretización de las variadas reivindicaciones y demandas que venían desarrollando distintas agrupaciones bajo esta nueva línea ideológica que sería el Katarismo. Además, gracias a la amplia difusión que obtuvo el documento “la influencia del katarismo se extiende por el altiplano, y algunos de sus dirigentes intentan formar organizaciones políticas para cumplir el mandato del documento”⁵⁹.

Sin embargo, es necesario para esta investigación, exponer un punto importante que tiene que ver con la autoría de este documento, el cual, pese a estar firmado por el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A, el Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos; se asocia su redacción, principalmente, al cura católico Gregorio Iriarte. Según Javier Hurtado, hay distintas hipótesis sobre quienes escribieron el manifiesto, pero sería Iriarte quien “a la sazón parece haber tenido mucha influencia sobre el katarismo”⁶⁰. Este factor es importante, puesto que nos hemos propuesto analizar lo que los “protagonistas” han escrito sobre sí mismos, y el hecho de que exista un intermediario en la pluma, influye en aquello que se dice y en cómo se dice. Por lo tanto, se abordará esta incerteza como un factor más que agudiza y pone en tensión el análisis del manifiesto.

⁵⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", en *Bolivia, hoy* (Siglo veintiuno, 1983), 142.

⁵⁷ Macusaya, Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea, 226.

⁵⁸ Pablo Quisbert y Vincent Nicolas, *Pachakuti: El retorno de la nación* (Sucre, Bolivia: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2014), 42.

⁵⁹ Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", 143.

⁶⁰ Javier Hurtado, *El Katarismo* (La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986), 58.

Ahora bien, en cuanto al contenido general del manifiesto, este se centra en reivindicar cultural, política y económicamente la cultura aymara-quechua por sobre la identidad nacional criolla que predomina los espacios en el Estado boliviano, y que a su juicio, no ha hecho más que empobrecer a los campesinos y deteriorar sus ya pésimas condiciones de vida. En el documento se denuncian las distintas opresiones a las que se ven enfrentados en el día a día: racismo, explotación, paternalismo; el “sentirse extranjeros en su propio país”. Además, el manifiesto otorga una parte importante de su discurso al recorrido histórico y a enarbolar a aquellas figuras que representan la resistencia al modelo colonial. Plantean un rechazo a los partidos políticos, tanto de izquierda como derecha, denunciando que estos solo los utilizan al momento de las elecciones; al mismo tiempo postulan la necesidad de que el movimiento campesino sea autónomo políticamente, que se representen a sí mismos. Un último punto importante es la educación, donde se aprecia claramente un rechazo a la implantación de los programas que no respetan la cultura indígena.

Es importante destacar, tanto para el manifiesto de 1973 y el de 1977, el lugar escogido: Tiwanaku. Como señalan Quisbert y Nicolas, el lugar “era la cuna de la nacionalidad para la Revolución Nacional, pero era también el mayor símbolo de la grandeza de lo que el manifiesto denomina “las culturas autóctonas””⁶¹. Por lo que, es evidente que la elección de aquel sitio no es algo azaroso, sino que está relacionado estrechamente con las reivindicaciones étnicas que caracterizan al movimiento.

En lo que corresponde a las aristas principales de esta investigación, el manifiesto no se refiere a los orígenes del Katarismo, pues su propósito no es presentar al movimiento, sino que exponer “aquellas ideas que juzgamos fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del país”⁶². Lo que es posible identificar son las categorías con las cuales se definen quienes adjuntan a este documento, y por lo tanto, atisbos de su identidad. El inicio del manifiesto señala “nosotros los campesinos quechuas y aymaras”⁶³, es decir, una identificación con el término ‘campesino’, caracterización que como se mencionó en capítulos anteriores, fue otorgada a la Bolivia indígena como consecuencia de la Revolución del 52’ y su afán homogeneizador en torno al mestizo. Sin embargo, además del campesino, también se lee el ‘quechua-aymara’, lo que nos evidencia que existe una doble identificación, los kataristas del manifiesto de 1973 no solo son campesinos o indios, se componen de las vivencias y opresiones que conllevan ambas representaciones “convergen (...) la reivindicación de la cultura y el pasado indio, y la conciencia de las nuevas condiciones de explotación que sufre la masa campesina”⁶⁴. Esto se puede constatar a lo largo de todo el escrito, pues si bien constantemente se refieren a ellos mismos como ‘el campesinado’,

⁶¹Quisbert y Nicolas, *Pachakuti: El retorno de la nación*, 43.

⁶²Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a et al., "Primer Manifiesto de Tiahuanaco/1973", en *El Katarismo* (La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986), 303.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", 142.

también es evidente la referencia a la cultura indígena como modelo a seguir y como respuesta a todos los males de los que adolece la nación boliviana.

Con respecto a la influencia ideológica que se puede apreciar en el manifiesto de 1973 Hurtado señala: “se nota una cierta influencia culturalista, de corte clerical, así como el lenguaje de las corrientes indigenistas”⁶⁵, por su parte Macusaya interpreta que “es evidente que el manifiesto de Tiahuanaco se nutre de la experiencia político-ideológica de los movimientos indianistas surgidos en la década de los sesenta”⁶⁶. Estas apreciaciones pueden verse reflejadas en el escrito en aspectos que ya hemos mencionado anteriormente: reivindicaciones de héroes indígenas y una historia que rescatar propia del movimiento indianista, el posicionamiento esencialista de la cultura aymara y quechua evidente en el culturalismo e indigenismo, y por último la influencia de corte clerical que atisba Hurtado, en el último párrafo del manifiesto cuando apela a la colaboración de la Iglesia Católica, calificándola como “la Iglesia de la gran mayoría campesina”⁶⁷.

El Manifiesto de 1977, a diferencia del anterior, no se menciona en muchas de las investigaciones que han tratado el tema del Katarismo, pero si podemos encontrar referencias a este escrito en el texto de Hurtado, el cual señala que “el II Manifiesto de Tiahuanaco ratifica totalmente el primero; completa algunas ideas y sobre todo; hace un análisis de la coyuntura más detallado”⁶⁸. Este documento está firmado por el Consejo Central de Amautas del Centro campesino Tupaj Katari, y en términos generales pretende reafirmar aquellas denuncias planteadas en el primer manifiesto, posicionarse frente a los ‘problemas actuales’ que enfrentaba Bolivia, como el problema marítimo con Chile, derechos humanos para los campesinos, nuevamente la educación, entre otros; a esto se suma, la acusación que en el manifiesto se evidencia sobre la ‘historia oficial’ nacional que ha ignorado en su trayectoria a los ejércitos de liberación indios, divulgar la intervención sufrida por el Centro campesino Tupaj Katari por parte de la dictadura banzerista, y en un último apartado, la apelación a la unidad de todas las clases oprimidas de Bolivia.

En lo que refiere al origen del Katarismo, el documento no menciona antecedentes previos a la creación del Centro campesino Tupaj Katari, ni tampoco es su objetivo trazar una historia del movimiento, únicamente señala que el Centro se fundó el 12 de agosto de 1971 “gestándose desde las comunidades, ex -haciendas, cantones, estancias y comarcas; desde nuestras unidades sociales llamadas AYLLUS, gracias al despertar de la nueva generación de jóvenes aymaras y quechuas”⁶⁹. Esto nos permite acercarnos un poco a los

⁶⁵ Hurtado, *El Katarismo*, 58.

⁶⁶ Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El Indianismo Katarista* (La Paz, Bolivia: Fundación Friederich Ebert (FES), s. f.), 233.

⁶⁷ Hurtado, *El Katarismo*, 57.

⁶⁸ *Ibid.*, 70.

⁶⁹ Consejo Central de Amautas, "Segundo Manifiesto de Tiahuanaco/1977", en *El Katarismo* (La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986), 308.

orígenes del Katarismo en cuanto significa conocer la fundación de una de las agrupaciones más importantes que lo componen.

En cuanto a la identificación propia con categorías como campesino o indígena, el manifiesto señala que el Centro campesino es una “organización auténticamente aymara-quechua que responde a las aspiraciones de estos pueblos”⁷⁰ y es enfático en señalar la importancia del lenguaje, es decir, de los conceptos, al momento de identificar la perpetuación del paternalismo desde épocas coloniales:

El lenguaje cambia pero las actitudes no. Ya que en esta época nos dan adjetivo con sabor paternalista llamándonos “CAMPELINOS” en lugar de “INDIOS”, para ocultar el grado de discriminación que siempre ha existido a través de toda nuestra historia. En la actualidad se han acentuado estas tendencias paternalistas y nos tildan de “HIJOS Y HERMANOS CAMPELINOS”.⁷¹

Estas declaraciones nos permiten comprender que los kataristas son reacios a aceptar como única denominación el concepto de campesino, pues si bien a lo largo de ambos manifiestos se refieren a sí mismos y a su movimiento como campesinista, y que autores como Hurtado señalen al escrito como “mucho más auténticamente campesino que el primer Manifiesto”⁷², se nos hace evidente la conciencia de quienes escriben, de que existe otra identidad que también los llama y los interpela, pese al afán de ocultar su condición étnica por parte del Estado post 52’. Sumado a lo anterior, y al igual que lo que se observa en el manifiesto del 73’, la identidad étnica, expuesta en una reivindicación de la cultura indígena, es evidente también en este documento. Otro punto que es importante abordar es el tema de la escritura, en el manifiesto del 73’ se señaló que existía una disyuntiva entre quienes aparecen como firmantes y quien realmente lo redactó. En el caso del manifiesto de 1977, no hay referencias de que exista un otro que haya escrito el documento.

Pasando a aquellas influencias ideológicas apreciables en el escrito, Hurtado señala que un elemento interesante de este nuevo manifiesto son las reivindicaciones de tipo indigenistas, quisiéramos sumar a partir de este análisis una influencia del indianismo, cuya línea ideológica alimenta aquella que sigue el katarismo, y con la cual comparte elementos que en este documento podemos observar, tales como, el posicionamiento del indio como sujeto y no objeto de la historia, la reivindicación de los héroes indígenas y de la historia de estos pueblos.

Por último, daremos paso a la Tesis Sindical y Política de la CSUTCB. Este documento corresponde a una síntesis de las Tesis del Campesinado Boliviano que se conformaron en los años 1978-79 durante los Congresos de la ya extinta Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Es importante considerar, como

⁷⁰ Consejo Central de Amatas, “Segundo Manifiesto de Tiahuanaco/1977”, 307.

⁷¹ *Ibid.*, 308.

⁷² Hurtado, *El Katarismo*, 70.

primer punto, que este documento a diferencia de los dos anteriores se enmarca en otro contexto de desarrollo del katarismo, y está principalmente ligado a su vertiente sindical. La tesis política se presenta en 1983, por lo que en comparación con el manifiesto (escrito diez años antes) posee reflexiones mayormente acabadas; como señala Hurtado “la mayoría de los documentos aprobados son estos documentos enriquecidos y ampliados por la discusión de las bases”⁷³ por lo que, a la hora de realizar un análisis, se pueden evidenciar más diferencias entre ésta y los dos manifiestos; pero al mismo tiempo, hay que destacar, que a pesar de las diferencias, sigue manteniéndose una suma no menor de reivindicaciones que se encuentran presentes desde los documentos iniciales.

Otro punto importante, es el contexto de elaboración de este escrito, el cual se gestó durante el II Congreso de la CSUTCB. Según Hurtado, el Congreso se realizó con Jenaro Flores:

Rodeado por un presidium que en su composición era muy significativo porque expresaba la confrontación entre el katarismo democrático y el katarismo revolucionario; entre las viejas influencias clericales y reformistas y la izquierda revolucionaria a la que el katarismo se empezaba a acercar⁷⁴.

Esto evidencia que el Katarismo posee una influencia importante y un protagonismo innegable en la escena sindical y, además, que existen nuevas alianzas con partidos de izquierda que antes estaban cortadas.

Ahora bien, en cuanto al escrito, este tiene como objetivo “publicar el pensamiento sindical y político de los campesinos”⁷⁵ exponiendo una fuerte relación entre las conclusiones que se exponen en el documento, y la historia de dominación colonial a sus espaldas, “esta tesis es la respuesta a esa historia de sometimiento (...) y la búsqueda por construir una nueva sociedad”⁷⁶ se señala en el escrito. Respecto a su contenido, los diferentes apartados hacen alusión, en primer lugar, a quiénes son los que allí hablan, y a recordar e implantar la importancia de su historia, no solamente enfocada en la sumisión a la que se vieron enfrentados y a un pasado glorioso, sino también, a la trayectoria de lucha anticolonial de sus pueblos. Además, logra formular un recorrido histórico que toca temas como la Revolución del 52’, sus consecuencias para los indígenas campesinos, el sindicalismo oficialista que se desarrolla a partir del PMC; todo esto, para llegar a plantear su lucha contra la manipulación sindical a la que se han visto sujetos y reivindicar la lucha por un nuevo sindicalismo “asentado en nuestras auténticas organizaciones de base”⁷⁷.

⁷³ Hurtado, *El Katarismo*, 211.

⁷⁴ *Ibid.*, 210.

⁷⁵ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, "Tesis política 1983", 227.

⁷⁶ *Ibid.*, 227-228.

⁷⁷ *Ibid.*, 235.

Otro punto importante de esta tesis política es el apartado que titulan: “A partir de nuestras raíces construyamos el futuro”, donde se encargan de reivindicar su cultura y proponerla como una solución a las problemáticas que los aquejan, “nuestra historia nos enseña que nuestros pueblos fueron capaces de organizar una sociedad donde no se conocía hambre ni explotación”⁷⁸. Es notoria y constante la relación que establecen entre el pasado y el presente, un pasado que rescatan, pero que, al mismo tiempo, señalan, son capaces de superar (sin olvidarlo por completo) y poner en acción nuevas prácticas.

Por último, hacen un reconocimiento a la organización sindical que adoptan de los obreros, y se encargan de presentar aquel tipo de sindicalismo que rechazan: dependiente del gobierno o de partidos políticos, clientelista e indeciso; y a su vez, proponer una serie de puntos para construir ‘el nuevo despertar campesino’, un sindicalismo que sea único, democrático, independiente, solidario y revolucionario.

En lo que concierne a los tres puntos de análisis, el origen del movimiento katarista nuevamente no está considerado en el contenido de este documento, únicamente se hace alusión a la historia de corto y largo plazo de las naciones y culturas originarias, lo cual es coherente, pues debemos recordar que la tesis política emana de la CSUTCB que, si bien está dirigida e influenciada en su mayor parte por los kataristas, aglutina más agrupaciones sindicales.

Por su parte, el factor identitario si es muy referido en este texto, pues hay un apartado completo dedicado a definir quiénes son los que ahí hablan, y hacen múltiples alusiones a la dicotomía indígena/campesino. Ya al principio del texto se lee:

Los actuales dirigentes estamos convencidos que no acepta ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en “campesinos”. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un confrontamiento de “indios” contra “blancos”⁷⁹.

Constantemente el documento se refiere a esta relación entre indígenas y campesinos para señalar que todos son oprimidos, y que, por lo tanto, tienen una causa común que los une, por lo que no se está de acuerdo con esta forma de diferenciar a unos de otros, y de separar las luchas por la liberación. Cuando se les trata únicamente de campesinos, quienes suscriben a esta tesis son enfáticos en señalar que se les está despojando de su identidad histórica, sin embargo, no se sienten menos indígenas al señalarse a sí mismos también como campesinos “nuestro pensamiento no admite una reducción unilateral de toda nuestra historia a una lucha puramente clasista ni puramente etnicista”⁸⁰. En resumen, para quienes pensaron y escribieron este documento, no es lo óptimo una separación entre ambas categorías, no es

⁷⁸ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, "Tesis política 1983", 239.

⁷⁹ *Ibid.*, 229.

⁸⁰ *Ibid.*, 239.

algo que se aprecie en la práctica, se llaman a sí mismos ‘los campesinos aymaras, quechwas, cambas, chapacos, etc.’ y plantean la capacidad de poder desarrollar “una lucha unitaria para todos los oprimidos del campo”⁸¹.

Finalizando con las influencias ideológicas apreciables en el escrito, Macusaya es enfático en señalar que la ‘lectura campesinista’ se impondrá a partir de documentos como la tesis política del 83’, postulando que aquellos matices indianistas apreciables en los manifiestos de 1973 y 77, se disuelven completamente en este documento. Sin embargo, y en vista de lo que se ha expuesto anteriormente, podemos considerar que sí existe una influencia Indianista en esta tesis, pues si bien se hace alusión constantemente al problema campesino y a ‘lo sindical’ (puntos completamente válidos tratándose de un documento de la CSUTCB) también se denuncia a lo largo de todo el texto el factor étnico: la falsa integración, la homogeneización forzosa, la aculturación y la alienación. Sumado a esto, se hace -al igual que en los manifiestos- una reivindicación exhaustiva de la historia de los pueblos indígenas, además de la recuperación de figuras como Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka, entre otros; asimismo, otro factor importante del Indianismo evidente en este documento, es la agencia del indio como fabricante de su propio destino.

Otra influencia ideológica que se puede evidenciar en este documento, a diferencia de los dos anteriores, es la incipiente alianza que comienza a aparecer entre kataristas e izquierda política, reflejado en la reincidente apelación a la unidad en la lucha revolucionaria por el poder de “trabajadores, campesinos, mineros, fabriles y otros sectores oprimidos; por nuestra liberación de toda forma de explotación capitalista y opresión colonial por una sociedad justa, sin explotados ni explotadores”⁸².

⁸¹ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, "Tesis política 1983", 241.

⁸² *Ibid.*, 243.

CAPÍTULO IV: EL KATARISMO BAJO LA LUPA. ¿QUÉ SE HA DICHO DE ELLOS?

Habiendo ya revisado los documentos primarios, daremos paso al análisis de aquellas investigaciones que han desarrollado intelectuales a partir de la coyuntura histórica que protagonizó el movimiento Katarista. Mucha es la variedad de escritos que se han elaborado como un intento de reconstruir la historia de este movimiento, sin embargo, para efectos de esta investigación nos centraremos en los más importantes, como lo son: *El Katarismo* de Javier Hurtado, *Oprimidos pero no Vencidos* de Silvia Rivera Cusicanqui, *Batallas por la identidad* y *El Indianismo Katarista*, ambos de Carlos Macusaya. Además, se utilizarán algunos capítulos de textos que en su conjunto no tratan únicamente al movimiento katarista, pero que, aquello que mencionan sobre este, y los autores que se presentan, se nos hace de suma importancia para el análisis.

Sobre los orígenes

En primer lugar, analizaremos los orígenes y antecedentes que cada autor le asigna al movimiento Katarista. En el caso de Hurtado, sociólogo, identificado como el ‘ideólogo del Katarismo’ por su trabajo con el presente texto; encuentra los antecedentes del movimiento en los años 60, con las nuevas generaciones de jóvenes aymaras de la provincia de Aroma, “los hijos de la revolución” como les nombra. Estos nuevos sujetos, en virtud de las transformaciones que había significado la revolución del 52, emigran a las ciudades e ‘invaden las escuelas’, incluso algunos logran acceder a la universidad. En este nuevo espacio urbano, los jóvenes aymaras comienzan a evidenciar la discriminación y el paternalismo que sigue presente en la sociedad boliviana, ante esto, según Hurtado, se comienzan a originar los primeros grupos que reúnen a figuras que más adelante protagonizarán el ambiente sindical y político katarista. En palabras del autor:

La circulación de los jóvenes entre la ciudad y el campo, la presencia de las comunidades originarias, la tradición de lucha de la zona y el proceso de modernización, constituyeron una combinación peculiar que permitió la emergencia de una nueva generación que se incorporó a la lucha sindical y política con ideas renovadoras⁸³.

Los principales grupos que se originan a mediados de los 60’s son el Movimiento 15 de noviembre, el cual “funcionaba como una especie de secta secreta dedicada al estudio y discusión del propio pasado”⁸⁴; y el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), creado por estudiantes campesinos de la Universidad Mayor de San Andrés que “tenían por objetivo luchar contra la segregación racista del sistema universitario (...) se propusieron asimismo divulgar los problemas del campo”⁸⁵, Hurtado afirma a estas agrupaciones como orígenes del

⁸³ Hurtado, *El Katarismo*, 34.

⁸⁴ *Ibid.*, 32.

⁸⁵ *Ibid.*, 33.

katarismo al exponer que “el MUJA vino a ser el brazo universitario del katarismo y relevó al Movimiento 15 de Noviembre”⁸⁶.

Como se ha mencionado, a partir de estas agrupaciones, comienza a aparecer esta nueva generación de representantes sindicales que vienen a renovar las prácticas viciadas por el clientelismo, Hurtado señala que personajes como Raimundo Tambo y Jenaro Flores ya para los años 1963-64 se perfilaban como figuras importantes en el panorama. El autor posiciona el año 1970, y en específico un Congreso sindical que se lleva a cabo en Ayo-Ayo como “la cuna del katarismo a nivel sindical”⁸⁷. En este evento, Jenaro Flores es elegido como Secretario General de la provincia, y su contrincante Tambo se integra al Consejo de Amautas. Hurtado es enfático en señalar que para esa fecha “los dirigentes de Aroma ya eran conocidos como kataristas”⁸⁸. El Katarismo, ya en los primeros años de la década de 1970, comienza a posicionarse como una corriente de relevancia.

Sin embargo, como se ha podido revisar a lo largo de esta investigación, el Katarismo no solo se desarrolló en el ámbito sindical, sino que también tuvo influencia en lo cultural. Hurtado nos dice que el 27 de mayo de 1969 residentes aymaras en La Paz fundaron el Centro de coordinación y promoción del campesinado MINKA, el cual se encargó de la educación, reivindicación de los líderes indígenas, actos cívicos en fechas particulares importantes para las luchas anticoloniales, como el 15 de noviembre, entre otros. Funcionó como un puente entre aymaras de la ciudad y del campo.

En el caso de Silvia Rivera Cusicanqui –socióloga, activista e historiadora boliviana— su investigación en lo que respecta al apartado que dedica al movimiento Katarista, inicia con el subtítulo ‘el movimiento katarista: de centro cultural a confederación sindical’ lo que nos da un atisbo de que el origen de esta corriente según su interpretación, es cultural. Silvia Rivera, al igual que Hurtado, plantea como antecedentes a estos jóvenes aymaras de Aroma que se transportan a La Paz y se enfrentan a la discriminación cotidiana de la vida urbana, a partir de esto, la autora señala que “los migrantes aymaras en La Paz han formado una subcultura urbana con rasgos originales que cuenta con múltiples mecanismos formales e informales de difusión ideológica y de reafirmación de su identidad cultural”⁸⁹. Estos nuevos sujetos comienzan a desarrollar actividades como: programas de radio aymara, fiestas patronales, centros culturales de residentes, entre otros; pero ahora en la ciudad, lo que les permite crear espacios propios donde reunirse con sus pares.

Al mismo tiempo, Silvia Rivera expone que, sumado al desarrollo cultural, los jóvenes aymaras urbanos han podido acceder a la escuela y universidad, y que esto “ha permitido el surgimiento de un estrato de intelectuales que han buscado dar expresión

⁸⁶ Hurtado, *El Katarismo*, 33.

⁸⁷ *Ibid.*, 36.

⁸⁸ *Ibid.*, 38.

⁸⁹ Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", 139.

ideológica a este sentimiento de frustración que acompaña a su experiencia urbana”⁹⁰, lo que a su vez originó la creación de grupos como el Movimiento 15 de Noviembre y el MUJA a fines de la década de los 60’s.

Al igual que lo expuesto por Hurtado, Silvia Rivera señala que en 1969 se crea el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA, y que en 1971 campesinos aymaras del altiplano y de las ciudades construyen el Centro Campesino Tupak Katari, el cual tenía como objetivo realizar emisiones radiales en aymara y quechua, formar un mercado campesino y editar un periódico propio.

Por último, la autora señala un factor más como antecedente, el recambio generacional. Este punto va más ligado a la corriente sindical del Katarismo, pues refiere a estos jóvenes ‘hijos de la revolución del 52’ que han experimentado los resabios y las contradicciones de ésta, en palabras de Silvia Rivera, para ellos “parecían ser más evidentes la manipulación política y el paternalismo del estado y del pacto militar-campesino con los sindicatos agrarios”⁹¹. A esto, estos nuevos sujetos respondieron inmiscuyéndose profundamente en la dinámica sindical, e interrumpieron un escenario de aproximación servil al poder, transformándolo a una dinámica de acercamiento con las bases (de las cuales ellos provienen) y de carácter contestatario frente al gobierno y al sindicalismo oficialista, escalando de veloz manera a los puestos más importantes de las centrales sindicales.

Todos estos antecedentes, Cusicanqui los reúne para postular que el Katarismo “es un nombre genérico de un amplio movimiento ideológico con múltiples manifestaciones institucionales y organizativas”⁹² por lo que, todas aquellas aristas que antes se presentaron, corresponden a los inicios -según la autora- de lo que se vendría a definir como Katarismo en sus diversas vertientes.

En el caso de Carlos Macusaya -escritor y ensayista, autodenominado como indianista- en sus dos escritos se encarga de trabajar tanto el movimiento Indianista como el Katarista, por lo que plasma en ellos las diferencias y similitudes de ambos. En el caso del origen y del desarrollo en general de estos movimientos, Macusaya plantea una división de tres períodos: el inicial formativo (1960-1971), bifurcación (1973-1980) y de decadencia (1982-1997); nos concentraremos en los dos primeros.

El período inicial formativo se denomina de esta forma porque es la fase en que comienzan a originarse las primeras organizaciones que se desmarcan de las ideas marxistas y nacionalistas que caracterizan el ambiente político del momento. Estos primeros grupos, Macusaya señala que se centran en crear un nuevo discurso basado en la reivindicación del indio como sujeto político y de sus símbolos propios, además de sentar las bases políticas e ideológicas básicas para la politización de los aymaras. Ubica su inicio en 1960 con la

⁹⁰ Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", 139.

⁹¹ *Ibid.*, 140.

⁹² *Ibid.*, 142.

creación del Partido Agrario Nacional (PAN), y finaliza en 1971 con el golpe militar de Hugo Banzer. El autor señala que durante este ciclo “en general, se inicia y se forma el indianismo (aún no aparece el katarismo) en sus aspectos básicos y que lo marcarán en adelante”⁹³ Como se puede apreciar, Macusaya señala que para este período de tiempo el Katarismo no está presente, sino que todas las organizaciones y partidos que se crean son de carácter indianista. Es interesante esta propuesta, pues el autor nombra como primeras organizaciones el PAN, el Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK), pero también a aquellas organizaciones que anteriormente fueron tratadas como los inicios del Katarismo: el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA, el Movimiento 15 de Noviembre y el MUJA.

Sumado a esto, Macusaya señala que el final de este período cuenta con una importante participación del movimiento Indianista, tanto en la denuncia del PMC y el Impuesto Único Agropecuario, como también en el IV Congreso de la CNTCB. Este icónico Congreso de 1971, también es resaltado en las primeras dos interpretaciones revisadas, pero por la elección de Jenaro Flores como Secretario Ejecutivo y el ascenso político que comienza a tener el Katarismo en la escena sindical, sin embargo, Macusaya enfatiza la participación de los indianistas, pues para el escritor, en este período no existe aún el Katarismo, incluso señala que a los indianistas que participaban de estas reuniones, algunos los llamaban ‘los Tupaj Katari’.

Para Macusaya, el origen del katarismo se da más bien en la segunda fase, que denomina período de bifurcación. Esta etapa comienza en 1973 con la publicación del Manifiesto de Tiwanaku, y finaliza en 1980 con el golpe de estado de Luis García Meza. El autor nombra ‘de bifurcación’ a este período pues “hace su aparición otra corriente en el proceso de politización “india” y que se aparta del indianismo e incluso lo confronta: el katarismo”⁹⁴. Ante esto, se comienzan a desarrollar dos movimientos simultáneos: por una parte el Indianismo que ya había comenzado a desenvolverse en la década del 60’, y que representaba una corriente que intentaba independencia de cualquier otra organización dirigida por partidos políticos, además de centrar su eje en la condición de ‘ser indio’; y por otra parte el katarismo, que el autor posiciona como focalizado en lo sindical, con un discurso campesinista. Macusaya da a entender que el antecedente del Katarismo es el movimiento Indianista, pues señala que antes de 1978 -año en que se crea el MITKA y el MRTK- no habían diferencias claramente formalizadas entre ambos movimientos, y que “los caminos abiertos por los indianistas en los años 60 fueron retomados y trabajados”⁹⁵ en este período. Y el origen en sí, como se menciona más arriba, se ubica con la publicación del Manifiesto, que “sentó las bases de un nuevo posicionamiento”⁹⁶.

⁹³ Macusaya, Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea, 27.

⁹⁴ *Ibid.*, 39.

⁹⁵ *Ibid.*, 40-41.

⁹⁶ *Ibid.*, 42.

Para finalizar, analizaremos los escritos de Victor Hugo Cárdenas y Xavier Albó. El caso de Cárdenas es interesante por lo que significa su persona para el movimiento Katarista, pues es el primer vicepresidente indígena de Bolivia gracias a una alianza entre el MRTK (del cual Cárdenas fue parte) y el MNR. Su figura es controversial por lo que significó esta unión, y por el desenlace y desarrollo que tuvo el gobierno. Retomando el análisis, para el autor los orígenes del movimiento Katarista se ubican a finales de los años 60' cuando dirigentes sindicales se unieron en torno a la Federación Departamental de La Paz, con Jenaro Flores a la cabeza, según Cárdenas, a partir de ese momento, los dirigentes aymaras comienzan a configurar las tres vertientes del Katarismo.

En el ámbito cultural, la creación del Centro Campesino Tupaq⁹⁷ Katari marca el inicio de esta corriente, a mediados de 1971. La corriente sindical (la más fuerte según el autor) tiene su origen en el IV Congreso Nacional Campesino en 1971, donde -hemos señalado- Jenaro Flores es elegido como secretario ejecutivo. Por último, sobre la corriente política, el autor señala que entre los años 1970-71 comienzan a aparecer los primeros movimientos de este tipo, donde comienza a nombrar “pequeños grupos (...) pero que no avanzaron más ni en organización ni en pensamiento”⁹⁸ como el PIB, el PIAQ y el Partido Indio del Kollasuyu (PIK). Sin embargo, luego señala, que en el período electoral de los años 1978-79-80, ya se pueden identificar las corrientes políticas que llevan el nombre de kataristas.

Por su parte, con una reflexión más condensada, se encuentra el capítulo de Xavier Albó, -sacerdote jesuita, lingüista, investigador y antropólogo español asentado en Bolivia- quien al igual que la mayoría de las interpretaciones revisadas, ubica el origen del Katarismo a fines de los años 60's, con los jóvenes aymaras de las comunidades originarias de Ayo Ayo que se trasladan a la ciudad. El análisis de Albó se centra principalmente en la vertiente sindical, por lo que hace hincapié en los inicios de este nuevo movimiento y sus dirigentes en las centrales sindicales, especialmente en el Congreso Campesino de 1971 y en la figura de Jenaro Flores.

Sobre la identidad étnica/campesina

Como se ha podido apreciar durante la investigación, existe una tensión de suma relevancia en los discursos kataristas y en quienes han escrito sobre ellos: la identidad étnica y la campesina. Constantemente a lo largo de los escritos se puede evidenciar esta dicotomía entre identificarse como uno, como lo otro, o como ambos. Ante esto se ha calificado el movimiento como indígena o campesino. Asimismo estas categorías han definido -sobre todo en lo que se ha dicho sobre el Katarismo- cómo se cuenta su historia y la orientación que sigue.

⁹⁷ Se escribe como 'Tupaq', pues así lo utiliza el autor.

⁹⁸ Cárdenas, "La lucha de un pueblo", 529.

En el mismo orden que el apartado anterior, en primer lugar, el texto de Hurtado contiene numerosas observaciones sobre esta dicotomía. En un principio, se hacen mayores referencias a la identidad étnica del movimiento por este formularse a partir de la reivindicación y recuperación de los héroes anticoloniales, como señala Hurtado: “el movimiento campesino, que se inició en Aroma, tomó con vehemencia esos nombres y esas gestas y los izó en símbolos de identidad y banderas de lucha”⁹⁹, así como también la reescritura de la historia desde una perspectiva india, y de crear un movimiento donde ellos fueran los protagonistas y líderes. Hurtado señala que los jóvenes -especialmente los que vienen de Aroma- “se sintieron particularmente ligados a esa tradición a través de la común pertenencia a las mismas comunidades”¹⁰⁰ lo que nos permite vislumbrar que existe una clara identificación con el ser ‘indio’.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que Hurtado nombra constantemente al movimiento como campesino, y que algunas lecturas de su escrito, como la hecha por Macusaya, la califican como una visión campesinista de la historia. Pese a esto, ‘el ideólogo del Katarismo’ se toma un espacio para comentar esta dicotomía a partir de la siguiente resolución emanada de la Semana Campesina en 1973:

Al principio pensamos que el uso de dos términos: “indio y/o campesino” da lugar a cierta confusión entre nosotros. Cuando nos llamamos a nosotros mismos “campesinos”, nos disociamos del amplio mundo de los indios, pero cuando nos llamamos “indios” nosotros no nos identificamos plenamente con los otros sectores sociales como mineros, obreros de la industria, trabajadores, etc.¹⁰¹.

Como interpretación del autor con respecto a este tema, señala que se evidencia de manera notable un problema en cuanto a “poder definir su identidad con un concepto propio”¹⁰² por parte de quienes componen el movimiento. Ante esto, Hurtado expone que, es importante tomar en cuenta el origen de estos conceptos. Nos dice que, en primer lugar, ‘el indio’ fue una categoría impuesta por los conquistadores a todas las poblaciones que habitan América, ésta (categoría) posteriormente fue apropiada por los pueblos indígenas, puesto les reunía bajo una identidad en común y un enemigo al cual enfrentarse como conjunto. En el caso del ‘campesino’, esta fue una categoría que utilizó la Revolución del 52’ para referirse a los pueblos indígenas, e intentar eliminar esta identidad étnica que obstaculiza el deseo de homogeneizar a la sociedad boliviana.

Luego de este análisis, Hurtado indica que esta disyuntiva sobre la identidad, termina evidenciándose en la separación del movimiento Katarista en dos vertientes ideológicas: quienes “priorizan el aspecto étnico sobre el problema de clases utilizan el término indio e

⁹⁹ Hurtado, *El Katarismo*, 32.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 61.

¹⁰² *Ibid.*

indianista, tal es el caso del MITKA”¹⁰³, y por otra parte “los que combinan la visión de clase y étnica, como el MRTK, utilizan más el concepto campesino pero enfatizando al mismo tiempo su carácter cultural específico”¹⁰⁴.

Cusicanqui por su parte, se refiere al tema identitario -campesino/indígena- señalando que esta es una problemática que se da por la triple dimensión que abarca el Katarismo (cultural, sindical y política), ya que, en sus palabras, existe una mezcla de horizontes de identidad. A lo largo de este escrito, y de las variadas interpretaciones que se han expuesto, hemos podido observar que el Katarismo se desarrolló a partir de estas tres vertientes que señala la autora, sin embargo, estas aristas no poseen el mismo ritmo de evolución, así como tampoco las mismas problemáticas. En base a esto es que Silvia Rivera postula que el Katarismo:

Fue desde sus inicios una corriente ideológica en la que se sintetizaban temas culturales, proyecciones políticas y luchas reivindicativas (...) fue también un movimiento con expresiones tanto urbanas como rurales (...) Contenía pues una multiplicidad de matices y percepciones colectivas”¹⁰⁵.

Toda esta pluralidad de ideas y sujetos, barajó una serie de demandas y reivindicaciones comunes que el movimiento enarboló desde sus orígenes. En este sentido, la autora señala que el Katarismo se apropia de ‘la memoria larga’, que viene a significar una revalorización del pasado histórico indio y sus figuras más importantes; y de ‘la memoria corta’ que viene desde la Revolución del 52’, sus aportes en cuanto a la obtención de algunos derechos para los -ahora- campesinos, y la continuidad de las dinámicas discriminatorias contra los indios.

Estas ideas comunes que coexistían con la variedad de percepciones colectivas y horizontes de identidad que identifica Cusicanqui, permanecen casi indiferenciadas por algún tiempo. El quiebre la autora lo sitúa en el momento en que el Katarismo toma una relevancia importante en el ámbito sindical, y se convierte en una corriente mayoritaria a nivel de centrales. Al igual que Hurtado, Silvia Rivera señala el año 1978 como ‘la ruptura’ de manera más oficial, momento en que se crean estas dos organizaciones políticas: el MRTK y MITKA; y cada cual toma un horizonte de identidad más diferenciado, el primero en una línea más campesinista, el segundo concentrada en el indio.

La visión de Macusaya en sus textos, es mucho más radical al respecto, pues como hemos podido observar, el autor pone como antecedente principal del Katarismo al movimiento Indianista. Esto es muy importante, pues como se ha señalado continuamente a lo largo del texto, la corriente Indianista se caracteriza por posicionar al indio como sujeto político y reivindicarlo frente a un contexto post revolución nacional, en el cual se intentaba

¹⁰³ Hurtado, *El Katarismo*, 61.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Rivera Cusicanqui, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980", 155.

hacer desaparecer, o más bien, esconder todas aquellas continuidades coloniales en la sociedad boliviana, que discriminaban constantemente al indígena. El movimiento Indianista, claramente posa su identidad en el indio, en esta corriente no existe esta disyuntiva entre identificarse como indígena, como campesino, o ambos; sino que apela directamente al primero, así lo señala el escritor, el Indianismo “hará notar que la palabra campesino no podía nombrar al indio, una condición política, no económica”¹⁰⁶

Es así, como el autor señala directamente que el Katarismo es un movimiento “con un sentido campesinista con toques culturales”¹⁰⁷. La idea principal de Macusaya, es que el discurso Katarista es una interpretación y desarrollo ‘moderado’ del Indianismo, a eso se debe su identificación más ligada al campesino que al indio -sin dejarlo completamente de lado-. En este sentido, la influencia indianista es evidente en los kataristas, pero estos se desentienden y desplazan esta identidad étnica por la campesina, e incluso el escritor señala que al pasar los años, se trata de ocultar esta primera etapa katarista más cercana al indianismo, pasando de un discurso que se centraba en la búsqueda del poder por parte del indio, a la búsqueda de participación y comprensión cultural, según señala el autor, “se quería hacer algo que no fuera “racista” y que a la vez fuera “más realista” en sus aspiraciones”¹⁰⁸.

Sin embargo, y al igual que los dos autores anteriores, también Macusaya plantea que tanto los discursos que emanan del Katarismo, como los indianistas, cristalizan completamente estas diferencias y asientan un discurso con identidades más claras y diferenciadas en 1978 con la creación del MITKA y el MRTK.

Por su parte, Xavier Albó, señala esta dicotomía entre la identidad indígena o campesina, como la gran innovación del Katarismo, en el sentido que “sin rechazar la organización “sindical campesina” (...) irrumpió con una ideología étnica”¹⁰⁹. El antropólogo se centra en destacar este doble juego del Katarismo, en el cual se asientan no sólo como campesinos enfrascados en la dinámica sindical propia de la sociedad boliviana post Revolución, sino que también apelando a su identidad étnica, denunciando en este mismo espacio sindical las discriminaciones hacia sus comunidades, “insisten en que su lucha “no sólo es económica, es decir, no sólo buscamos la desaparición de la explotación, sino también la liberación y desarrollo de nuestras nacionalidades oprimidas”¹¹⁰. En base a esto, Albó señala que esta dicotomía entre lo indígena y lo campesino, explica por qué en Bolivia, más que en cualquier otra nación, haya cuajado de manera tan determinante esta fórmula “como si fueran las dos caras de una misma moneda”¹¹¹. Con todo, Albó también es consciente, que

¹⁰⁶ Carlos Macusaya y Pedro Portugal, *El indianismo katarista* (La Paz, Bolivia: Fundación Friederich Ebert (FES), s. f.), 48.

¹⁰⁷ Macusaya, *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*, 81.

¹⁰⁸ Macusaya y Portugal, *El indianismo katarista*, 237.

¹⁰⁹ Xavier Albó, "Bolivia", en *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú* (Bolivia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2008), 38.

¹¹⁰ *Ibid.*, 40.

¹¹¹ *Ibid.*

la separación del Katarismo -en su rama política- con el MRTK y el MITKA, supuso la idea de extrapolar estas dos identidades a dos grupos diferentes, sin embargo, el autor señala que el MRTK sigue utilizando lo que él denomina “la teoría de analizar la realidad con “dos ojos”: como campesino (...) y como aymaras, quechuas, etc.”¹¹².

Sobre las influencias ideológicas

El Katarismo, como se ha podido evidenciar en estas páginas, se ha nutrido de numerosas vertientes ideológicas que le han permitido poder formar un discurso novedoso y contestatario. Ante esto, los distintos autores ya revisados, han podido interpretar cuales son las principales influencias ideológicas de este movimiento, cómo han dialogado, y cómo éstas han incidido en el desarrollo del Katarismo.

Javier Hurtado, comienza a evidenciar las influencias del Katarismo desde sus antecedentes con el Movimiento 15 de Noviembre, de éste señala que posee principalmente una doble influencia: la del Nacionalismo Revolucionario, que plantea la integración del indio a la vida nacional; y la influencia del escritor Fausto Reinaga, al cual Hurtado lo señala como ‘el precursor del actual indigenismo’¹¹³. Estas dos corrientes que influyen en los inicios del Katarismo, para el autor son de suma relevancia para el desarrollo posterior del movimiento, esto porque, por una parte el nacionalismo revolucionario, corresponde a estos resabios o valorizaciones que posee el Katarismo de la Revolución del 52’ -pese a ser crítico de ella-, y por otra del indigenismo de Reinaga como señala el sociólogo, que se evidencia claramente en las reivindicaciones de la identidad étnica, en “haber abierto la discusión sobre el problema indio”¹¹⁴, y en la influencia que para Hurtado tienen partidos como el PIB en los discursos kataristas y sus posteriores documentos.

El autor señala, que estas influencias son tan determinantes en el katarismo, que fruto de ellas y de sus diferencias, surgirán dentro del movimiento dos corrientes diferenciadas que ya hemos expuesto a lo largo del escrito: una con un contenido más racial, y la otra recalando el problema campesino desde una perspectiva nacional y de clase según Hurtado.

Sumado a lo anterior, Hurtado distingue una clara influencia de la iglesia católica en el movimiento, esto ya se había advertido en el apartado del manifiesto de 1973, y parece ser un componente de relevancia en el escenario campesino, el autor señala que muchas de las ceremonias que se realizaban en honor a Tupaj Katari, eran realizadas por sacerdotes católicos, y que muchas tradiciones indígenas se mezclaban con el catolicismo popular. A todo esto, también se suma el supuesto de la influencia de los curas católicos en la redacción de documentos kataristas.

¹¹² Albó, "Bolivia", 39.

¹¹³ Javier Hurtado nunca utiliza el concepto ‘indianismo’, sino que se refiere a él como ‘indigenismo’. No tenemos sus razones.

¹¹⁴ Hurtado, *El Katarismo*, 32.

Por último, Javier Hurtado también señala una fuerte influencia anticomunista en los orígenes del movimiento, esto gracias a las campañas hechas por el MNR y las iglesias, lo que retrasó y distanció de manera importante las relaciones entre el Katarismo y los movimientos obreros, sin embargo, más adelante se puede evidenciar un acercamiento entre la izquierda política y el movimiento Katarista.

Silvia Rivera, nos plantea dos consignas que, a su juicio, moldean el discurso ideológico de los kataristas. En primer lugar, “el katarismo como simbiosis entre un orden ético perfecto, encarnado en el código moral incaico (*ama sua, ama Hulla, ama q'ella*) y la lucha anticolonial que busca restaurarlo”¹¹⁵. Con este punto la autora señala lo que ya se ha venido mostrando a lo largo del escrito, la reivindicación de la cultura indígena ante una sociedad que se mantiene bajo lógicas coloniales, así como también, el hecho de retomar a figuras que encarnan esta lucha anticolonial como Tupaj Katari. En segundo lugar, “el Katarismo como conciencia del retorno del héroe, multiplicado en miles”¹¹⁶ En este sentido, Cusicanqui lo relaciona con la noción de mayoría étnica nacional que comienza a resurgir durante este período y bajo los discursos de movimientos como el Katarista.

Estas dos ideas, según la autora, cristalizan en la vertiente cultural y política del movimiento, pero también se pueden ver claramente en la sindical. Al incluir esta última dimensión, Cusicanqui señala que, además de incluir en el discurso ideológico la memoria larga de las luchas anticoloniales y la cultura india, se suma la memoria corta de la Revolución del 52, el sindicalismo es el nuevo factor que toma relevancia gracias a este suceso, y es la herramienta que utilizan los kataristas para implantar su ideología política y cultural. Sin embargo, y como ya se ha podido apreciar, esta síntesis entre memoria larga, memoria corta y las identificaciones que cada una trae, han provocado disyuntivas entre quienes componen el Katarismo, ya que como ha señalado la autora, el movimiento Katarista es el nombre de una corriente que incluye dentro muchas variaciones e ideas.

Ante esto, Silvia Rivera señala que debido a la separación de la vertiente política del movimiento en 1978, se puede evidenciar claramente que, principalmente existieron influencias de tipo indianistas propulsadas por la lectura que hicieron los jóvenes aymaras urbanos del escritor Fausto Reinaga, y que derivaron en la creación del MITKA, así como también la influencia de la experiencia rural, que se encontraba fuertemente ligada a las dinámicas propulsadas por la revolución, como el sindicalismo. Estas dos influencias “pueden ser vistas como un proceso de complementación dialéctica (...) Una y otra dimensión son esenciales para explicar la envergadura geográfica del movimiento y al mismo tiempo su especificidad ideológica”¹¹⁷.

¹¹⁵ Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 211.

¹¹⁶ *Ibid.*, 212.

¹¹⁷ *Ibid.*, 216.

Por su parte, Carlos Macusaya, advierte claramente la influencia primigenia del indianismo en el movimiento Katarista. El escritor, como hemos visto, ha posicionado al Indianismo como antecedente del movimiento Katarista, por lo que su influencia ideológica es evidente. Macusaya también ha expuesto que estas influencias se evidencian en documentos kataristas como el manifiesto de 1973 y el manifiesto de 1977. Sin embargo, al igual que autores anteriores, señala que esta indiferenciación primaria entre Indianismo y Katarismo, se comienza a destruir con la separación de la vertiente política del movimiento en 1978. Sin embargo, Macusaya ya desde años antes comienza a evidenciar en los documentos y declaraciones kataristas ‘un intento por ocultar la influencia indianista en el movimiento’ por considerar este primer paso (el Indianismo) como racista.

Además de este suceso del año 78, Macusaya también suma el fenómeno de la dictadura de Banzer en la influencia de otras ideas en el movimiento Katarista. Nos dice que, una vez implantado el régimen, se comienzan a perseguir, encarcelar y exiliar a dirigentes kataristas; esta situación provoca que estos líderes comiencen a rodearse e imbuirse en el exilio, de experiencias de obreros, dirigentes de izquierda, entre otros. El escritor señala que a partir de estas nuevas dinámicas se puede observar un acercamiento del Katarismo a la izquierda política más progresista, y con esto, el tomar posiciones ideológicas más cercanas a las visiones clasistas.

Otro factor que influyó de manera importante en el movimiento Katarista según Macusaya fue la Iglesia Católica, la cual, al igual que la influencia indianista, se puede evidenciar en los documentos kataristas, e incluso en la disyuntiva de la redacción del manifiesto de 1973. No es azaroso que en el manifiesto se señale a la Iglesia Católica como la iglesia de la gran mayoría campesina.

En el caso de Victor Hugo Cárdenas, señala una pequeña idea sobre las facetas que ha tenido la ‘Historia Aymara’, no señala el movimiento Katarista como tal, pero sí da a entender que esta historia aymara refiere a los movimientos que se fueron creando en este período y que reivindican al sujeto indio. En cuanto a las influencias, el autor señala que estas fueron “facetas étnicas, políticas y clasistas, que fueron evolucionando hasta configurar actualmente dos actitudes y pensamientos”¹¹⁸. Estos dos pensamientos refieren a una línea que “considera étnicas las raíces de la opresión y explotación”¹¹⁹ y otra que “considera fundamentales las causas socioeconómicas, combinando su solución con la pervivencia y desarrollo del pueblo Aymara sin perder su identidad nacional”¹²⁰.

¹¹⁸ Cárdenas, "La lucha de un pueblo", 531.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

CAPÍTULO V: DISCUSIONES PARA (RE) CONSTRUIR O DESTRUIR

El título de este capítulo plantea la posibilidad de entablar una discusión entre las diversas interpretaciones sobre el movimiento Katarista que hemos podido observar a lo largo de esta investigación; y proponer una reconstrucción o destrucción de la “historia oficial” que se ha elaborado a partir de él. Si bien no es el objetivo de este proyecto el reconstruir la historia del Katarismo, sí lo es el demostrar las diferencias y similitudes que en el relato existente se han podido evidenciar, esto, centrado en el lugar de enunciación de cada sujeto que ha escrito sobre el movimiento. Es por esto, que la investigación se ha dividido, por una parte, en exponer lo dicho por los mismos kataristas a partir de sus documentos, y por otra parte, las investigaciones que han realizado diversos académicos e intelectuales.

El análisis se centró en tres direcciones, donde se pudieron encontrar la mayor parte de disyuntivas, tanto entre el discurso katarista y el académico, como al interior de las diversas investigaciones que se abordaron en este último. Estas vertientes corresponden a: los orígenes y antecedentes del movimiento, la identidad indígena/campesina, y las influencias ideológicas.

En cuanto a lo dicho por quienes redactaron los documentos kataristas, se pudo apreciar que, en general, no se hizo directamente alusión a los orígenes del Katarismo, por lo que, se puede interpretar que no hubo una intención de formular un relato cronológico del movimiento, sino que, sus escritos más se relacionaban con una exposición de principios y métodos de acción. En lo que respecta a la diferenciación identitaria indígena/campesina, se puede apreciar que esta es una temática no resuelta por el Katarismo, esto pues, en los diversos escritos se hace alusión tanto al factor étnico, percibiéndose a sí mismos como indios y reivindicando su cultura; así como también resaltan el aspecto campesino, aludiendo la herencia de la lucha revolucionaria de 1952, y las opresiones a las que son sometidos por parte del Estado. Señalo que no está resuelta, porque en sus escritos los kataristas no se decantan por una caracterización o por otra (al menos hasta la separación de la vertiente política en 1978), sino que constantemente apelan a una lucha unificada, a la suma de discriminaciones y opresiones a las que son sometidos. En los tres documentos trabajados se refieren a sí mismos como “nosotros, los campesinos” y “nosotros, los quechuas, aymaras...”, además de presentar sus demandas tanto étnicas, como campesinas, incluso en el documento de la CSUTCB de 1983.

En cuanto a la última arista, las influencias ideológicas, los kataristas demuestran claramente una fuerte influencia de la corriente indianista, esto en cuanto a la implantación de demandas, la reivindicación de héroes, su identificación indígena, e incluso las referencias en cuanto a escritura por parte del intelectual Fausto Reinaga. Sumado a esto, en los escritos también se puede apreciar la influencia de la Iglesia Católica, sobre todo en el primer manifiesto, donde se la señala como la iglesia de la gran mayoría campesina. Por último, ya en el documento de 1983, se puede observar un acercamiento e influencia de diversos partidos de izquierda, que radican principalmente en el discurso de unificación con las

diferentes luchas obreras que también se desarrollaron en el período, y el llamado a la liberación de toda explotación capitalista.

Por otro lado, el análisis que se hizo de las investigaciones sobre el Katarismo, permite evidenciar de mejor manera la importancia del lugar de enunciación de los distintos autores y autora para la interpretación que cada uno desarrolló con respecto al movimiento. Es por esto que se hace necesaria la caracterización de estos personajes para entender sus diferencias y similitudes en cuanto a sus postulados.

En primer lugar, Javier Hurtado, sociólogo boliviano, fue quien realizó una de las primeras investigaciones sobre el movimiento Katarista con su libro *El Katarismo* de 1986, una de las lecturas imprescindibles al momento de querer comprenderlo; todo esto le valió el título de “ideólogo del Katarismo”. Al momento de su muerte, Victor Hugo Cárdenas señaló que “el katarismo ha perdido a la primera persona que comenzó a presentarlo como una opción política en Bolivia”¹²¹. Ante esto, podemos posicionar la enunciación de Hurtado, y observar su interpretación de los sucesos a partir de su profesión, de su relación con el movimiento, de la época en que fue escrito y publicado el texto; y entenderlo como una investigación “modelo”, esto en el sentido de que, al ser una de las primeras sobre el Katarismo, aquello que ha dicho o no Hurtado, ha sido utilizado por los demás estudiosos para agregarlo a sus investigaciones o para criticarlo.

Otra investigación que se ha transformado en referencia necesaria para el estudio del Katarismo, es *Oprimidos pero no vencidos* (1984) de Silvia Rivera Cusicanqui. Este escrito ha seguido la línea investigativa y activista de la autora, y su objetivo de reescribir la memoria de los pueblos indígenas a partir de estos nuevos contextos de lucha, como lo fue el surgimiento y desarrollo del movimiento Katarista. La interpretación de Rivera Cusicanqui sobre el Katarismo, si bien comparte muchas de las afirmaciones con el escrito de Hurtado, está asociada directamente con su profesión de historiadora, socióloga y activista, esto se puede apreciar en la dirección que le asigna a la investigación y al énfasis de las memorias (larga y corta) en el análisis de este movimiento; el recoger la herencia de la cultura y las luchas indígenas coloniales (memoria larga), y aquello que heredaron los kataristas de la revolución del 52 (memoria corta).

Por su parte, los dos escritos revisados del escritor Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad* (2019) y *El Indianismo Katarista* (s.f), son aquellas investigaciones que más confrontan aquello que han planteado Hurtado y Cusicanqui desde mediados de los 80'. Macusaya se autodefine como indianista, se posiciona desde una vereda política al momento de desarrollar esta investigación, ante esto, es imposible separar su lugar de enunciación ligado al Indianismo, con aquello que plantea en ambos textos. Para Macusaya, como se pudo observar en el capítulo anterior, los hechos que narran Hurtado y Cusicanqui, no significan

¹²¹Luz Mendoza, "Murió Javier Hurtado, el ideólogo del katarismo", eju.tv, 28 de agosto de 2012, <https://eju.tv/2012/08/muri-javier-hurtado-idelogo-del-katarismo/>.

lo mismo; esto se puede observar en los orígenes con grupos como el MUJA, el Movimiento 15 de noviembre, y las fechas en que el autor ubica el inicio del Katarismo; en la identidad, siendo el Katarismo para Macusaya fundamentalmente campesinista, y también se puede observar en las influencias ideológicas, pues para el escritor, el Indianismo es la principal fuente desde donde el Katarismo se nutre.

Respecto al capítulo desarrollado por el katarista y primer vicepresidente indígena de Bolivia, Victor Hugo Cárdenas. Anteriormente ya se ha mencionado la importancia que tiene este personaje para el movimiento Katarista y para los movimientos indígenas de Bolivia en general. Cárdenas fue parte del Katarismo, por lo que su interpretación podría calificar para el tercer capítulo de esta investigación, sin embargo, el hecho de que se encuentre en el cuarto radica en que se decidió únicamente utilizar documentos colectivos del Katarismo para el análisis que ellos mismos hicieron de su movimiento.

El análisis de Cárdenas en este pequeño capítulo, se centra principalmente en el aspecto campesinista del movimiento, realce que se puede entender por el hecho de que éste perteneciera al MRTK, por lo que, se encuentra en mayor parte, ligado personalmente a esta vertiente.

En el caso de Xavier Albó, sacerdote jesuita, antropólogo e investigador español, que ha dedicado sus estudios y también su vida a Bolivia, tal como él ha señalado “era catalán de nacimiento y boliviano por decisión”¹²². Su análisis del Katarismo lo enmarca principalmente en la dicotomía de lo indígena y lo campesino, señalando que lo novedoso de este movimiento es que logra aunar ambas identidades, luchas y demandas en una sola. En base a este énfasis que le otorga Albó, podemos también notar el lugar desde el cual él se ubica, como señalamos antes, el investigador llegó a Bolivia y como ha expresado en múltiples entrevistas, lo que mayormente llamó su atención de este territorio, fue lo que Reinaga denominó “las dos Bolivias”, este contraste del que se ha hablado en capítulos anteriores, y que también se puede apreciar en el desarrollo del movimiento Katarista.

Habiendo revisado cuál es el lugar desde donde hablan los diversos autores de los documentos aquí trabajados, y expuestas las diferencias y similitudes que cada uno de ellos ha desarrollado en sus relatos, es posible vislumbrar que el lugar de enunciación sí condiciona las interpretaciones que dirigentes, intelectuales, académicos; han realizado sobre el Katarismo, esto, pues, el lugar de enunciación, tal y como se ha conceptualizado para esta investigación, no significa únicamente un territorio, una periferia, o un centro desde el cual hablar, sino que engloba todas las dinámicas en las que se ven envueltos los seres humanos, ya sean de tipo cultural, política, étnica, nacional, fraternal, etc.

Como hemos podido observar, el grueso de los autores que han hecho una revisión del movimiento Katarista aquí analizados, son bolivianos, es decir, el espacio macro –el cual

¹²² Luz Mendoza, "Murió Javier Hurtado, el ideólogo del katarismo", eju.tv, 28 de agosto de 2012, <https://eju.tv/2012/08/muri-javier-hurtado-ideologo-del-katarismo/>.

en muchas ocasiones es un punto importante para la enunciación— no es aquí el mayor condicionante, pues hemos podido apreciar que, pese a su característica común: la nacionalidad, todos enfocan, interpretan y leen el Katarismo, influenciados a partir de otros factores: su profesión, su militancia política, la época en la que emprendieron su investigación, entre otros.

Por último, es importante agregar las diferencias enunciativas entre los kataristas y quienes han escrito sobre ellos; y enmarcar esta problemática histórica que significa el escribir sobre un otro, la enunciación desde la cual se posiciona un investigador/a para construir la historia de un tercero, sobre todo en el caso de esta investigación, donde existen documentos propios del movimiento en los que se tratan específicamente al menos dos, de las tres aristas principales del análisis que permiten hacer un contraste. Es así, como podemos evidenciar que en las interpretaciones de los diferentes autores, existen caracterizaciones y encasillamientos que para los kataristas no significaban necesariamente aspectos excluyentes entre sí, como el factor identitario indígena/campesino que, si bien era una discusión en la cual se enfrascaron y que ocasionó posteriormente una separación de su vertiente política, no se decantaron únicamente por uno u otro. Lo anterior da a entender las diferencias de análisis ligadas a, por ejemplo, espacios temporales diferentes en los que se desarrollaron los distintos documentos, las influencias culturales, ideológicas, políticas de sus autores, sus profesiones, entre otras diversas aristas condicionantes.

Este es solo un ejemplo de los que se expusieron tanto en el capítulo tercero, como en el cuarto, pero que dan a entender las diferencias existentes y el factor de la enunciación como fundamental. Este último directamente ligado en los enfoques y lecturas que cada uno de los autores, dirigentes, académicos e intelectuales estudiados, le otorgó a su interpretación del Katarismo, y el cómo orientaron y explicaron las tres aristas trabajadas.

Balances y proyecciones

Ahora que se ha demostrado la hipótesis inicial, es necesario plantear una serie de puntos débiles a considerar tanto para seguir ampliando esta investigación, así como también para futuros proyectos ligados al tema general: el Katarismo.

Para la realización de esta investigación, se utilizaron únicamente tres documentos emanados de las diferentes organizaciones que comprendía el Katarismo, sin embargo, se tiene conocimiento de otros escritos que —en caso de haber podido acceder a ellos— significarían un gran aporte para este proyecto, tanto para el análisis de lo que los kataristas escribieron simultáneamente al desarrollo del movimiento, como para el rescate de este tipo de escritos.

Sumado a lo anterior, tampoco se contó con el documento que se conoce como la primera investigación que se ha hecho del Katarismo, y que podría haber sido un aporte para

observar otro lugar de enunciación en el análisis, el texto de Jean Pierre Lavaud: *Indianité et politique: le courant Tupác Katari en Bolivie*.

La razón de que estos documentos no se encuentren en el análisis que propone esta investigación, es por la imposibilidad de viajar al territorio donde se encuentran los escritos, y en el caso del texto de Lavaud, el hecho de que el documento esté únicamente en su idioma original.

En cuanto a las proyecciones, al finalizar esta investigación, y gracias a las conversaciones que pude tener con el historiador Pablo Quisbert, surgió la idea de proyectar la temática katarista a futuras investigaciones que se puedan desarrollar. El Katarismo es un fenómeno de los años 70's y 80's principalmente, y sin embargo sigue dando qué hablar por lo que significó la emergencia de este tipo de movimientos no sólo reivindicativos, sino que confrontacionales por la toma del poder.

En vista de esto, y también del desarrollo que ha tenido la política boliviana de este siglo, principalmente con la emergencia del primer presidente indígena y los avances que se han alcanzado en cuanto a las luchas que propugnaba el movimiento katarista, es que nos preguntamos ¿En qué parámetros se encuentra ahora el Katarismo?, ¿Cuáles son sus horizontes?, ¿Ya se cumplieron todas las demandas?, ¿Es el Indianismo, como postura más radical, el nuevo horizonte al que se debe apuntar?

CORPUS DOCUMENTAL

-Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Tupaj Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de Profesores Campesinos. "Primer Manifiesto de Tiahuanaco/1973". En Javier Hurtado, *El Katarismo*, 303–7. La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986.

-Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. "Tesis política 1983". En Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje, 2010.

-Consejo Central de Amautas. "Segundo Manifiesto de Tiahuanaco/1977". En Javier Hurtado, *El Katarismo*, 307–12. La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier. "Bolivia". En *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Chile*, 19–107. La Paz, Bolivia: CIPCA, 2009.

Antileo, Enrique. "Movimientos indígenas e intelectualidades colectivas. Pensamientos y escrituras de la insurgencia en Chile y Bolivia (1998-2006)". Tesis doctoral, Universidad de Chile, 2018.

Alvizuri, Verushka. "El indianismo de Fausto Reinaga". En *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Editorial EL PAÍS, 2009.

Berrío, Ayder. "La perspectiva de los nuevos movimientos sociales en las obras de Sydney Tarrow, Alain Touraine y Alberto Melucci". *Estudios Políticos*, n.º 29 (2006): 218–36.

Bonfil Batalla, Guillermo. "Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)". *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 65 (1978): 209–19.

Callisaya, Martín. "El katarismo como proyecto societal. Resistencia y afirmación del Ayllu con el Pachakuti". Tesis de grado, Universidad Mayor de San Andrés, 1997. <http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/11769>.

Cárdenas, Víctor Hugo. "La lucha de un pueblo". En *Raíces de América: El mundo Aymara*, 495–534. Madrid, España: Alianza Editorial, S. A., 1988.

de la Garza Talavera, Rafael. "Las teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional". *Estudios Políticos*, n.º 22 (2011): 107–38.

de Sousa Santos, Boaventura. "Los nuevos movimientos sociales". *Observatorio Social de América Latina OSAL*, n.º 5 (2001): 177–88.

- Gamboa, Franco. "Bolivia frente a su espejo: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 28, n.º 83 (2010): 529–60.
- Hurtado, Javier. *El Katarismo*. La Paz, Bolivia: Instituto de historia social boliviana HISBOL, 1986.
- Macusaya, Carlos. *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Lima, Perú: Hwan Yunpa, 2019.
- Macusaya, Carlos y Pedro Portugal. *El indianismo katarista*. La Paz, Bolivia: Fundación Friederich Ebert (FES), s. f.
- Mendoza, Luz. "Murió Javier Hurtado, el ideólogo del katarismo". *eju.tv*, 28 de agosto de 2012. <https://eju.tv/2012/08/muri-javier-hurtado-idelogo-del-katarismo/>.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/ diseños globales*. Madrid, España: Ediciones Akal, S. A., 2003.
- Nicolas, Vincent y Pablo Quisbert. "La nación indomestiza del nacionalismo revolucionario". En *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. Sucre, Bolivia: Fundación PIEB, 2014.
- Ossio, Juan. *Etnografía de la cultura andina*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2018.
- Reinaga, Fausto. *El pensamiento indio*. La Paz, Bolivia: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1991.
- . *La revolución india*. La Paz, Bolivia: Ediciones del Partido Indio de Bolivia, 1970.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. 4a ed. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje, 2010.
- . "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista": 1970-1980". En *Bolivia, hoy*, 129–68. Siglo veintiuno, 1983.
- Tuhiwai, Linda. *A descolonizar las metodologías*. Santiago, Chile: LOM ediciones, 2016.
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.