

**LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias
Sociales y Humanidades, Asunción, Paraguay.**

ISSN en línea: 2789-3855, 2025, Volumen VI

Plurinacionalidad: proyecto y debates. Desde/con las proximidades indianistas

Plurinationality: project and debates. From/within indianist
perspectives

Elizabeth Lourdes Huanca Coila

elyhuanca@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-6884-026X>

Universidad Andina Simón Bolívar

La Paz – Bolivia

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v6i6.5145>

Artículo recibido: 04 de septiembre de 2025.

Aceptado para publicación: 05 de enero de 2026.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.


Redilat
Red de Investigadores
Latinoamericanos

NÚMERO

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v6i6.5145>

Plurinacionalidad: proyecto y debates. Desde/con las proximidades indianistas

Plurinationality: project and debates. From/within indianist perspectives

Elizabeth Lourdes Huanca Coila

elyhuanca@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-6884-026X>

Universidad Andina Simón Bolívar

La Paz – Bolivia

Artículo recibido: 04 de septiembre de 2025. Aceptado para publicación: 05 de enero de 2026.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Resumen

El texto pretende poner en relieve los contenidos de las apuestas andinas que dieron un marco a la comprensión de plurinacionalidad con y desde el indianismo, en debate y reflexión con algunos teóricos – académicos – políticos que estuvieron acompañando el proceso previo a la aprobación de una nueva Constitución Política del Estado Plurinacional. Estas aproximaciones incluyen interpelaciones sobre la nación, la ciudadanía o el sujeto de derecho a ejercer nación y estado. Esta aproximación pretende abrir una reflexión desde voces de sujetos individuales y colectivos especialmente desde las apuestas indianistas y también con voces individuales desde los más próximos a esta plurinacionalidad. También pretende sugerir una abstención a las interpretaciones indigenistas del Estado Plurinacional, por lo cual se procura hacer poca referencia (sólo porque se necesitó) a la estatalidad. Además, es un texto con matices fuertes historicistas por la necesidad de comprender el hilo del proceso de construcción, reconstitución, interpretación y desarrollo de los elementos que alimentan la plurinacionalidad, aspecto que suele estar descuidado y sobrepasado por la huella de la colonialidad epistémica e histórica, dejando al indio o la india en un lugar de sujetos subalternos, marginados y despojados, incapaz de protagonizar insurgencias y proyectos emancipatorios, a partir de la captura histórica de las narrativas predominantes en la pluma de la intelectualidad criolla.


Palabras clave: plurinacionalidad, indianismo, nación, estado, colonialidad epistémica, pensamiento andino, agencia subalterna

Abstract

The text seeks to highlight the core ideas of Andean perspectives that shaped the understanding of plurinationality from and with Indianism, engaging in debate and reflection with various theorists, academics, and political figures who accompanied the process leading up to the approval of the new Political Constitution of the Plurinational State. These approaches include questionings of nationhood, citizenship, and the right-bearing subjects entitled to exercise nation and state. This perspective aims to open a space for reflection through the voices of both individual and collective subjects – especially from Indianist positions, but also from individuals closely connected to this vision of plurinationality. It also seeks to discourage indigenist interpretations of the Plurinational State, thus making minimal reference (only when necessary) to statehood itself. Furthermore, the text carries strong historicist nuances, motivated by the need to understand the ongoing process of construction, reconstitution, interpretation, and development of the elements that sustain plurinationality – an aspect often

neglected or overshadowed by the enduring marks of epistemic and historical coloniality. As a result, the Indian man or woman has frequently been relegated to the status of subaltern, marginalized, and dispossessed subjects, deemed incapable of leading insurgent or emancipatory projects, due to the historical capture of predominant narratives by the criollo intelligentsia.

Keywords: plurinationality, Indianism, nation, state, epistemic coloniality, Andean thought, subaltern agency

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicado en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons. 

Cómo citar: Huanca Coila, E. L. (2025). Plurinacionalidad: proyecto y debates. Desde/con las proximidades indianistas. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 6 (6), 3482 – 3500. <https://doi.org/10.56712/latam.v6i6.5145>

Wilama nayan wilajaw

Quli Bartolina

Tu sangre es mi/nuestra sangre

Querida Bartolina

Luzmila Carpio¹

INTRODUCCIÓN

Ha pasado un poco más de una década de la creación constitucional de los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador, que, dicho sea de paso, recibieron muchos elogios por la innovación constitucional y la “apertura” al sujeto indígena² como pueblo, nación y/o nacionalidades. La constitucionalización de derechos cobra valor cuando se repasa la movilización social que presionó para la incorporación plena y transversal de lo comunitario, plural e intercultural en los capítulos concernientes a economía, jurisdicción, derechos, democracia, medio ambiente / Madre Tierra y las Autonomías. En el caso de Bolivia se tiene un planteamiento concreto de constitución de un modelo político plurinacional, aunque sobre un armazón republicano, en el caso de Ecuador todavía se plantea el modelo republicano con tono intercultural y plurinacional. Es innegable el proceso que inició con la constitucionalización de estas apuestas que tienen sus orígenes y fundamentos en los movimientos indios, campesinos y populares.

Esta opción viene de la construcción de un horizonte político trazado durante siglos por los movimientos indios, es decir tiene una memoria larga, y en el periodo constituyente tuvo aportes y contribuciones de pensadores, políticos, académicos reconocidos a nivel mundial, particularmente aquellos vinculados al Sur Global. Los movimientos indígenas y populares de otros países han puesto sus ojos en estos modelos a fin de transformar las institucionalidades subalternizadoras y expoliadoras que ofrecen los Estados Nación Republicanos, es así, que ahora es tendencia en la región latinoamericana³. Chile está construyendo su marco constitucional con fundamentos de Estado Plurinacional. Por su parte, Perú ha emprendido su batalla constitucional con la oferta de impulsar un marco plurinacional estatal, Colombia vocifera la demanda de instalación de un Estado Plurinacional. En todos los casos estos proyectos plurinacionales han sido impulsados o promovidos por movimientos sociales y sectores oprimidos o marginados, que viven en situación de racialización, subalternización y desigualdad, y que fundamentalmente componen y conservan estructuras, institucionalidad, principios, valores, prácticas vinculadas a una forma de visión de vida y de autogobierno en autodeterminación y autogestión, lo que les permitió sobrellevar la vida frente a un sistema opresor.

Por otra parte, en Bolivia, a los pocos años de la nueva Constitución se presentaron tensiones entre facciones de los sujetos que impulsaron el proyecto plurinacional y la implementación gubernamental de políticas aún de corte monocultural y bajo estructuras republicanas y coloniales. El 2019 se evidenció la exaltación de una sociedad con clivajes y con complejos étnico-raciales, enferma y llena de estigmatizaciones que no concibe al “otro” al “indio” y a la “india” como sujetos plenos de derechos, menos los conciben como portadores de demandas y proyectos políticos, mucho menos como actores

¹ Verso de la canción en aymara dedicada a Bartolina Sisa de la cantautora Luzmila Carpio.

² A lo largo de este texto utilizaremos la palabra “indígena” como concepto universalmente conocido, pero con el trasfondo del concepto “indio/a”, esta última palabra también se utilizará de manera amplia.

³ Tomar en cuenta que los horizontes son un tanto distantes de lo que plantea la plurinacionalidad de los estados europeos como Rusia, Suiza, Bélgica que incluyeron esta connotación en sus marcos estatales, cuyo eje es el fortalecimiento de su nacionalismo con reconocimiento de ciudadanías multiculturales.

directos de las disputas de poder político estatal. Las tensiones en el relacionamiento se acrecentaron incluso al interior de los aliados que promovieron la plurinacionalidad y un proyecto descolonizador, entonces ¿qué está pasando? Para comprender mejor cuáles son los horizontes que se habían planteado, es preciso aproximarse a las apuestas indias y los debates académicos (de cercanos al movimiento y al proceso) sobre el contenido original que cimentó el proyecto, antes de que sea constitucionalizado.

Este contexto nos está obligando a pensar y re-pensar en el proyecto plurinacional que en su momento fue enarbolado por los movimientos sociales y políticos indias, compartido con movimientos populares y de intelectualidad izquierdista. Este repensar lo hago desde la metodología andina que aprendí con mis abuelas y la Mama Bartolina, de siempre revisar nuestra larga memoria que abraza los ciclos y proyectos indios o nuestros Thakinaka⁴, en ese ejercicio permanente rutinario y estratégico del qep nayra⁵ que pretendo recorrer para entender las apuestas de nuestros ancestros sobre un proyecto político histórico con horizonte altamente descolonizador que se fue afincando, transformando e incluso se introdujo en la Constitución del Estado Plurinacional; a priori se puede afirmar que es innegable el cambio que ha provocado esta nueva propuesta de sistema político plasmada en la Constitución Política del Estado, pero también, es inevitable reconocer que las tensiones crecientes hacen pensar que su implementación requiere de una revisión metodológica.

Compartiendo con los planteamientos de Catherine Walsh (2013, pp. 29–34) es urgente revisar la metodología, los ¿cómo? se implementa el proyecto, tanto proceso descolonizador de una estructura país como de las sociedades que lo componen y lxs sujetxs que están encargadxs de su materialización. Es una invitación al pensar desde el sentir, el existir y analizar, reflexionar saliendo de la racionalidad académica tradicional. Pero para esto también es importante identificar/analizar, reflexionar y reanalizar para actuar mejor (Walsh, 2013, p. 7), pero para ese actuar se requiere un sujeto (individual y colectivo) que reconozca y se despoje de las tentaciones epistémicas de quedarse solamente con las nociones occidentalizadas normalizadas por la intelectualidad dominante; concienziando que también es una disputa de sentido filosófico político. Como dicen Boaventura de Sousa y José Luis Exeni (2019, pp. 11–14), es necesario conocer las Epistemologías del Sur para avanzar en una materialización de un proyecto diferente, dentro de las múltiples formas de comprender el mundo.

La academia boliviana y de la región mantiene rasgos epistemológicos y pedagógicos coloniales, con casi imperceptibles esfuerzos para conectar el desarrollo científico con las luchas anticoloniales desde los sujetos protagonistas o la producción intelectual de sus representantes, menos se atreven a incluir o aproximarse a las categorías propias de análisis de las naciones y pueblos (Quispe, 1999, p. 42). Esto conlleva una suerte de evasión histórica indica en favor del proyecto totalizante / estandarizador / homogenizante de la creación de Estado-nación, convirtiendo a los sujetos con en ciudadanos, siempre y cuando cumplan requisitos objetivos y subjetivos, disciplinados al modo colonial republicano, con etiquetas que sitúan el lugar de cada personaje, así el ciudadano es el criollo letrado (nótese más en masculino), el indio todavía no es ciudadano porque no es letrado, no tiene propiedad a su nombre, tampoco un trabajo “formal” o sigue siendo ignorante y sucio.

El establecimiento de los Estado – nación también conllevan correspondencia con el acceso a la propiedad de la tierra y la representación política, bajo sistema moderno colonial y capitalista, es decir privilegiando la individualidad y lo liberal, subyugando lo colectivo y comunitario, procurando su extinción, dando paso a lo que se llama el sujeto occidental. La ciudadanización de los indios implica

⁴ Expresión aymara en plural de *Thaki* que significa camino.

⁵ Expresión en aymara que da cuenta de una forma sistemática de trazar la planificación de vida y cotidiana, en una relación tempo-espacial multiple, en una especie de “caminar hacia adelante viendo siempre hacia atrás”. En aymara *qep* puede entenderse como hacia atrás y *nayra* tiene dos comprensiones: mirar e ir hacia adelante o antes.

la renuncia a su configuración vital como sujeto bajo una noción diferente a la moderno colonial occidental. Esto también significa dejar de pensar en sujetos humanos, no humanos y naturaleza, dejar de lado el sentido de comunidad, de vida. Sin embargo, el/la indix ha demostrado su capacidad de asumir los contextos y articular, entretejer, soslayar los sistemas económicos, culturales, sociales y políticos modernos con los propios, sustentado en las nociones básicas de los principios de vida que conlleva, en el caso andino los principios de relacionalidad, reciprocidad, dualidad, complementariedad; así es “el nacionalismo kolla-aymara” (Kastaya, 2016, p. 42) y como diría Untoja (2000, p. 120) “la ventaja de ver simultáneamente con ojos aymaras y occidentales”.

En este texto haremos una aproximación a los planteamientos indios – indianistas que forjaron la noción de Plurinacionalidad como Estado, pero también como Naciones convergentes y descolonizadas.

DESARROLLO

JACH'A THAKI - EJWA: CONTINUIDAD DE UN MANDATO Y HORIZONTE POLÍTICO SISA – KATARI

Los pueblos indios son los que buscaron la liberación de las estructuras y formatos de opresión colonial que recayeron y recaen en las sociedades locales y originarias. En el camino de la liberación de las sociedades, naciones y pueblos, diferentes hechos marcaron hitos históricos que conllevan un proceso evolutivo de re-constitución de un proyecto político que libere a las sociedades indias de las diversas formas de opresión. En términos políticos, existe un hito fundante del proyecto político histórico de las naciones andinas, este es el protagonizado por Tata Tupak Katari y Mama Bartolina Sisa, cuyo levantamiento y rebelión formó parte de una cadena de rebeliones en la región y de cuyo legado bebemos las sociedades indias. Levantamientos previos y preparatorios a los “procesos de independización” de la Corona Española para los criollos, cuyos relatos históricos obvian o evaden los procesos emancipatorios indios. Aunque esta etapa, para la indiada significó una falaz liberación o una nueva fase de recolonización colonial en la instalación criolla mestiza del Estado – Nación, la reclasificación de los sujetxs de derechos y lxs no sujetxs, entre ciudadanos y salvajes.

La historia comprendida desde los márgenes indios acompañada del repaso de agravios y la evidente desigualdad vigente, permite comprender la complicidad racial en la construcción histórica de narrativas ampliamente publicadas, mutilando la capacidad política y táctica, así como productora de teoría y conocimiento del sujeto y la sujeta indix, pues al no figurar, tampoco figuran sus apuestas y propuestas conceptuales y políticas. Por ello, el necesario constante repaso historicista pero analítico de la mano de intelectuales indios principalmente y algunos criollos o no indios.

Los trazos ideológicos del proyecto político nos llevan a revisar los alzamientos y rebeliones del siglo XVIII como el de 8 de julio de 1737 cuando el Mallku Juan Vélez de Córdova lanza un “Manifiesto de agravios” centrado en la urgencia de lucha contra la opresión de “los naturales”; en 1770 el alzamiento de una confederación de comunidades que vislumbraban un mando político indígena como nuevo orden; el 13 de enero de 1780 los indios arequipeños luego de un alzamiento proclaman a Casimiro Inka como Gobernador del Estado Tawantinsuyano como reafirmación de autogobierno, el objetivo era claro. El mes de marzo de 1780 se dan concentraciones amplias de indios en la ciudad de La Paz, en este periodo se distribuyen panfletos con posiciones políticas con respecto a la condición del indio ante el poder abusivo del yugo colonial; se gesta la Guerra Comunitaria de los Ayllus, se producen sanciones contra sus caciques que se vendieron al poder colonial; se da la peregrinación y alzamiento de los hermanos Katari en el sur andino por recuperar la libertad y el derecho propietario de las tierras ancestrales de las comunidades de Chayanta. Estos alzamientos sólo son referenciales de otros tantos que se dieron en toda la región, desde Argentina hasta Ecuador, porque había que acabar con la esclavización, opresión y discriminación socio-racial. La transformación de las relaciones entre los ayllus y el poder colonial, la crisis de cacicazgos y la cada vez más abusivo y déspota actitud de los

españoles, impulsó un proceso politizador anticolonial y autonomista en las comunidades indias (Quispe 1988, pp. 26-30; Thomson, 2006, pp. 148–170).

El proyecto político de Tupak Katari y Bartolina Sisa, fue gestado durante 10 años aproximadamente, como lo dice la misma Bartolina (Thompson, 2006, p. 225). De acuerdo con los estudios (Thompson, 2006, pp. 173-86) es posible que el principal insumo se haya generado en los alzamientos de 1771 con: 1) el reemplazo del Rey con una autoridad Inka, 2) rechazo a la subordinación / orden político colonial, y 3) afirmación de la autonomía indígena en la comprensión de pertenencia a una nación por lo tanto la visibilización de la existencia de varias naciones, involucrando una espiritualidad alternativa a la católica. Cabe señalar que los indios insurgentes estuvieron dispuestos a acoger a los “vecinos” foráneos dentro de sus comunidades con obligaciones del Sistema del Ayllu por el derecho de acceso a la tierra (Thompson, 2006, pp. 190-3).

Aunque Thomson no lo visualiza, en las prácticas políticas y el desarrollo ideológico se evidencia la simultaneidad de la concepción de la noción colonial y la noción del ayllu a la hora de redefinir su relaciones y organización de los territorios rebeldes; es decir, la indiada al reconfigurar sus estructuras bajo el Sistema de Ayllu, en sus territorio, también incluyeron a no indios y elementos de la práctica política española que les pareció que podían funcionar en su nueva configuración de los insurgentes, creando una noción de mancomunidad como opción política consciente, con igualdad racial y autonomía. Tupak Katari y Bartolina Sisa emanan de los levantamientos anticoloniales de las naciones indias, sus primeras bases política de “aniquilación radical del enemigo, la autonomía regional y la integración racial bajo hegemonía indígena” influenciado por el proyecto de restauración y soberanía Inka Tupac Amaru (Thompson, 2006, pp. 213-15) que conlleva el Sistema del Ayllu y la recuperación de la soberanía de las naciones que componen el Tawantinsuyu, por supuesto, en clave contemporánea, es decir considerando la presencia de los españoles.

Llegar a plantear un proyecto y horizonte político de Estado y una constituyente, es producto de un largo camino de los movimientos indios, indígenas, campesinos, originarios, urbanos y rurales; y así lo considera y acoge la perspectiva y apuesta indianista, como lo dijo Felipe Quispe – El Mallku⁶ (1988, pp. 33-81) es la continuidad del proyecto y horizonte político⁷ marcado por Tupak Katari y Bartolina Sisa, cuyo programa político apunto/a a:

La lucha anticolonial, con la erradicación de la discriminación racial “invisible”, justicia, dignidad y libertad. Eliminando la cultura europea de opresión impuesta en las instituciones y estructuras españolas y comunitarias, por ser uno de los instrumentos de alineación y presión occidental; para ello se propuso y se restableció la autoridad territorial comunal. Esta apuesta fue la base para la declaración de la Guerra Comunitaria en todo el Pueblo Indio del Tawantinsuyo de Aransaya a Urinsaya y por las nobles y justas causas de las naciones oprimidas, autóctonas y originarias. Dentro de la cultura europea estuvo considerado el dogmatismo de la religión católica, que fue prohibido como tal en su singularidad, más no en su pluralidad, pues los indios comprendían la simultaneidad de la existencia de dioses y deidades.

La instalación del Gobierno Propio, y el derecho a la Tierra Territorio. Rearticulación organizativa comunal (abajo – arriba), la eliminación de “cacicazgos caudillistas”, reconstituyendo la Sociedad Comunitaria de Ayllus. Autogobierno / gobierno propio con la instalación del Sistema Comunitario de Ayllus.

⁶ Además de historiador y académico, Felipe Quispe fue uno de los líderes aymaras más importantes contemporáneos. Fue designado como *Mallku*, máximo cargo de representación de un *Ayllu*.

⁷ Proyecto político de reconstitución del Sistema del Ayllu, transformador de un modelo de gobierno y Estado descolonizado, desracializado.

La reconstitución del Qullasuyo, en articulación de identidades, de Marka, Suyus/naciones, de Ayllus, comunidades. Se apostó/a a la reivindicación de la entrañable Sociedad Comunitaria, aboliendo la iniciativa privada, las haciendas, los obrajes, las minas españolas; se soñó con re-construir⁸ la Sociedad Comunitaria de Ayllus. La memoria historiográfica da cuenta de que las sociedades criollas y mestizas, si se acogían a los principios comunitarios, eran admitidas como parte de, con obligaciones y derechos.

Dos apuestas de Bartolina Sisa: 1) poder diárquico y descolonización radical, a través del control y poder comunitario del Ayllu⁹. 2) erradicación del blanco como sujeto colonizador, el denominado q'ara, para la eliminación de lo indio, en tanto sujeto y sistema de opresión y no en sentido pigmentocrático o biologista. Sisa planteó radicalmente¹⁰ el reino de los indios bajo los preceptos del Sistema del Ayllu considerado un mejor sistema de convivencia política, económica y social que la que vivían.

Esta sistematización de las apuestas y propuestas políticas de los andinos, particularmente aymaras, producto de una acumulación ideológica emancipatoria en la rebelión de 1781, se podría decir que marca un hito re-constitutivo pero también plural en la concepción de sistema político y social en un territorio. Si bien los indios enarbolan la liberación del yugo colonial y la autodeterminación, habilitan la posibilidad de la convivencia e interrelacionamiento de la diversidad de sociedades, algo no ajeno para los indios pues precolonialmente se mantenían relaciones inter-ayllus, Markas y Suyus para mantener el "control simbiótico vertical de pisos ecológicos" bajo una relación discontinua de control territorial articulado bajo la lógica de la mantención alimentaria y economía del Ayllu marcado por el principio de la reciprocidad en todos los ámbitos (Condarco y Murra, 1987, pp. 15–24).

Esta memoria permite entender por qué los indios no se hacían problema de la convivencia entre diversos, siempre y cuando se respeten las reglas del Sistema del Ayllu. Esta noción también nos permite comprender, la capacidad simultánea de articulación de elementos políticos comunitarios y ejercicio de capacidades de autogobierno, en interacción con el sistema foráneo. También es una constatación de la fortaleza del Sistema del Ayllu, su adaptabilidad y perdurabilidad acorde a los contextos.

Con la muerte de Katari y apresamiento de Sisa no acabaron los alzamientos indios, pues la apuesta era recuperar la dignidad de sujetos y el derecho al territorio y autogobierno; este era un movilizador cuya llama estaba encendida, los propios indios hablaban de un tiempo no muy distante cuando "solo reinasen los indios" (Quispe, 1988, p. 158). Y desde el Virreinato colonizador se abrió un debate para desarrollar estrategias que desbaraten esta fuerza india reconstituyente comunal y la autoridad abarcante del Inka, esa esperanza de un nuevo orden de relacionamiento desracializado, con autodeterminación y hegemonía india (Quispe, 1988, p. 297–298). Desde el Virreinato esto generó alarmas y hasta se planeó convertir a los indios en siervos, separarlos de su modo de sociedad comunitaria de arraigo a su nación originaria, homogenizarlos culturalmente eliminando sus creencias antiguas, borrando sus memorias culturales, e imponiendo el sistema cultural y político de la nación dominante, con adoctrinamiento religioso (301 – 3). Si bien, en el discurso de los indios no está explicitado el concepto de nación o Estado o sistema político democrático, si se plantean el horizonte

⁸ Bajo una noción de reeditar los principios del sistema de *Ayllu*, pero con aspectos actualizados al contexto, capaz de generar una institucionalidad de gobierno múltiple contemporáneo.

⁹ En los relatos precoloniales, no se encuentra evidencia sobre el rol limitado de las mujeres andinas, a quehaceres domésticos y cuidado de hijos. El poder es sinárquico como caso de Mama Oclo y Manco Kapac, que fundamentan la construcción de una identidad andina dual, un relato de lo que somos.

¹⁰ La supuesta radicalidad o etnocentrismo o virulento nacionalismo aymara expresado por la intelectualidad blanca desconoce la necesidad de la adopción de un proyecto radical frente a la barbarie y degradación del sistema colonial impuesto. Por más buena voluntad que tenga la intelectualidad blanca o criolla nunca podrá comprender la lacerante situación de las indias violadas cotidianamente por curas, capitanes, patronos, la violencia deshumanizada sobre la indiada a la hora de cobrarles y de hacerles trabajar en modo esclavizante, o el despojo de territorio, vida y espiritualidad, en suma, el robo de toda dignidad.

político liberador que solamente será posible cuando taqpachthakmuyu yuriwi jaya-mara, una frase con dos conceptos aymaras que no se pueden traducir plenamente al castellano pero que expresan (Kastaya, 2016, pp. 38–45):

Taqpachthakmuyu: significando el retorno de la totalidad permanente en tiempo y espacio, en sentido cíclico.

Yuriwi jaya-mara: significando la comunidad política organizada y ligada por la familiaridad en un determinado territorio o tejido territorial. Acuñado por Jaime Kastaya como la nación milenaria. Esta comunidad puede emerger, renacer, o reaparecer, no es una constante estática su origen, mientras sea una “sociedad comunitaria, tejida a partir de su descendencia, con territorio y cultura heredada”, lo cual engloba principios, saberes, sistemas propios que se circunscriben al Sistema del Ayllu. Y floree en diferentes momentos y contexto, de acuerdo con sus nuevas condiciones¹¹.

Cuando los indios plantean la re-constitución del Sistema Comunitario del Ayllu, plantean una dura crítica al orden político colonial, al orden social y al orden socioeconómico, con propuesta de reconfiguración de este orden, a partir del desorden, de la rebelión, de la muerte de lo que debe morir, de la disputa, como un activo de la cultura política andina vigente, pues tiene sus bases en la teoría del Pachakuti, es decir del tiempo de retorno, donde el caos es necesario para la reinención, asociado a un tiempo Macha de “borrachera” de los sujetos. En la apuesta y proyecto emancipatorio denota los principios de la Cosmovisión Andina, con la permanente disputa dual y complementariedad de los órdenes / desórdenes y tiempos – espacios. Nótese que, al conjugar la comprensión conceptual de la apuesta y propuestas emancipatoria india con la concepción andina, las connotaciones sobre el rol de un sistema de gobierno y de una sociedad nacionalizada grita que no debe ser tutelada ni estandarizada.

Esta crítica y grito al sistema colonial, para autores criollos como José Cortés y Fernández de Córdova expresó una “guerra de razas” cuyo proyecto iba en contra de la construcción de la nación moderna como se la diseñó ya en el periodo republicano (Rios, 2016, p. 27) pero en realidad los Mallkus / autoridades originarias reclamaban el poder y sistema de autogobierno que tenían antes de la invasión colona, sin servidumbre, esclavización, violación, expoliación, despojo y violencia (Rios, 2016, p.30). Por ejemplo, en los documentos del levantamiento de los indios de Toledo, se demanda la eliminación de las formas de trabajo esclavizado y sin remuneración, de la mit’a, suspensión de todos los tipos de cobros y los “ladrocinios” de curas y chapetones, devolución de tierras y respeto a los Ayllus con sus autoridades; estos pronunciamientos y levantamientos fueron seguidos por Paria, Carangas, Larecaja, Omasuyus, Sica Sica e incluso se formaron guerrillas en el marco del proyecto “independista” (Choque, s.f, pp. 70–1).

El Ejwa¹² desarrollado por la dualidad Sisa – Katari reúne una larga trayectoria de agravios, memoria de movilización y organización, y se acumula ideológicamente con los sucesos en el periodo Republicano. Siendo este último, un periodo gamonal de explotación de recursos naturales y esclavización de los indios en manos de hacendados y criollaje colonial. Apenas declarada la “independencia”, el “libertador” emite Leyes de eliminación de la comunidad / Ayllu, sin pensar que con esto se elimina tácitamente la contribución india; sin embargo, el siguiente presidente, consciente de que estos Ayllus son los que generan los recursos del “nuevo Estado” emite una contra ley de “reposición de la Contribución Indígena”. Este siglo se caracterizó por un ataque legal, tácito y frontal para despojar de territorio, esclavizar a la indiada y mantenerla como sujeto subalternidad,

¹¹ Una forma de comprensión muy similar a lo planteado por los Guaraní y Moxeños.

¹² Concepto aymara que alude al encargo encaminado como una suerte de mandato, pero al mismo tiempo responsabilidad asignada. Este concepto ha sido desarrollado por el Taller de Historia Oral Andina, una organización compuesta por intelectuales aymara quechuas.

construyéndose una ciudadanía racista y un nacionalismo criollo mestizo colonial. Al mismo tiempo, fue otro periodo de resistencia y sobrevivencia del Ayllu, del territorio colectivo comunal y el ejercicio del autogobierno contra el ataque del criollaje estatal y del gamonalismo colonial.

De todas maneras, el despojo vino de la mano de la explotación y saqueo de los recursos territoriales, en correlación con la recuperación de los mercados de minerales. Entre 1866 y 1870 se ordenó la eliminación del Ayllu, el remate de las tierras comunitarias, pero la resistencia organizada de los indios derrocó al presidente que implementó esta medida, recuperando sus tierras el 15 de enero 1871. En 1874 se volvió con la Ley de Exvinculación de tierras comunitarias, de esta manera surgen los liderazgos de los Mallkus Juan Lero Ponce y Pablo Zárate Willka.

La idea de “guerra de razas” la volvemos a encontrar al finalizar la Guerra Federal de 1899, como narrativa de élites criollas, cuando el criollo liberal traiciona su alianza con los indios que estaban liderados por Zárate Willka y Juan Lero, pues una vez ganada la contienda proceden a los apresamientos y matanzas, al exterminio de los alzamientos indios. Esta reacción se da luego de que Juan Lero se atrevió a proclamar el Primer Gobierno Indio en Peñas (1899), en concordancia con las apuestas emancipadoras de autogobierno indio en sus territorios (THOA, 1995, pp. 5-28; Reinaga, 2010, pp. 101-145) o de reconstitución del Sistema Comunal Autónomo. Nótese que en este periodo, los indios recrearon alianzas con los criollos bajo una agenda “respetuosa” de beneficio mutuo, pues los indios buscaban la re-constitución de sus Sistema Comunitario del Ayllu y los criollos salir del dominio colonial de la fuerza política de turno que detentaba el poder estatal, entonces la etiqueta de “guerra de raza” y una posterior propuesta por la intelectualidad criolla de la necesidad de desarrollar un “pacto de razas” para la “convivencia entre indios y criollos” (Choque, 2001, pp. 96-9), también estaba plagada de la mirada colonial del subalterno y subalternizador, pues no se dio una guerra de razas sino más bien fueron rebeliones contra la opresión de sistemas, y la institucionalidad política y económica criollo-colonial.

Cabe señalar que desde las comprensiones andinas, los cambios vienen luego de momentos de crisis, problemas y disputas; así se manifiesta el Pachakuti, y que las realidades evolucionan en medio de constantes Thinkus/disputa y Ch’ajwas/pleito, en complementariedad de opuestos; si partimos de estos preceptos de razonamiento seguro tendremos otra mirada sobre las formas de desarrollo del proyecto político, las consignas de lucha y los acuerdos con otros para encarar luchas armadas o movilizaciones emancipatorias.

En este periodo republicano la situación del indio era jurídica y legalmente lacerante y mucho más en la vida real, pues recibía abuso, violencias, violaciones y despojos de autoridades estatales, eclesiales, militares, ni que decir de los abusos de los patrones gamonales e intelectualidad criollo-mestiza. En todo el “nuevo país” esta misma situación se repetía, por ello se presentó en diferentes localidades, reacciones violentas de parte de los agentes estatales sobre las rebeliones indias que enarbolaban la agenda de resistencia contra el despojo territorial, la explotación deshumanizada, ahí tenemos importantes ejemplos como el Movimiento de la Guayochería¹³ en tierras bajas o amazónicas, la Masacre de Kuruyuki en el Chaco¹⁴. Tanto en tierras altas como andinas y de valles se tienen muchos pasajes de rebelión india con la consecuente instalación de procesos de disciplinamiento con represión/masacre especialmente sobre los aymara - ante el despojo descarado, deshumanizado y descarnado de tierras y dignidad - protagonizados por líderes y lideresas cuya historia recién cobra

¹³ Un movimiento de liberación, encabezado por líderes Moxeños, ante el despojo y sometimiento de karayana / blanco mestizo criollo extranjero. Una versión sencilla y accesible de este pasaje histórico está en: <http://www.redescuela.org/WikiEscuela/ElMovimientoDeAndresGuayocho#:~:text=Este%20movimiento%20ind%C3%ADgena%2C%20mas%20conocido,San%20Lorenzo%20y%20San%20Francisco.>

¹⁴ Protagonizado por indios Chiriguano, hoy Guaranés, en su enfrentamiento con el blanco opresor. Al respecto existe basta bibliografía.

relevancia. Los agravios dieron paso a la conformación de organizaciones, medios, liderazgos y proyectos políticos para superar todas las formas de opresión y racismo, a través de movimientos en busca de autonomías, formación de gobiernos indios, implementación de medios de comunicación, escuelas para educación básica, formación de gremios (Huanca, 2018, pp. 24-8), como continuidad al Jach'a Thaki y Ewja Sisa – Katari (ChachaWarwi-unidad política con dualidad/diarquía).

De este momento de acumulación ideológica, estratégica y táctica se pueden vislumbrar tres elementos que yacen en este periodo:

Consolidación de la concepción de reconstitución del sistema comunal autónomo, Autogobierno bajo Sistema Comunitario del Ayllu, incluye el autogobierno o la gestión propia del gobierno, y por supuesto la devolución de los derechos propietarios sobre la tierra comunal a los indios, este fue su principal movilizador para hacerse de guerras en calidad de servicio al aliado blanco, con la idea de que el nuevo gobierno deshará las leyes de despojo y restituirá derechos de los indios. Con un matiz claro de aceptación a la existencia e institucionalidad de la otra sociedad, de esta manera nos encontramos con la propuesta de Federalismo indio de Zárate Willka, que consiste en un gobierno boliviano dual (indio – blanco / criollo / metizo) y auto-gobiernos locales territoriales como lo sostuvo Juan Lero.

La re-constitución de la concepción de Jaqi¹⁵, como sujeto de las sociedades andinas, compuesto por una dualidad femenina y masculina. libre de servidumbre y pongueaje, con capacidad de autogestión, derecho a educarse, a participar en contienda política y merecedor del respeto del criollo colonizador. Sobre todo, con la resignificación de la dignidad de sujetxs luego de todos los vejámenes a los que eran sometidxs hombres, mujeres, wawas, ancianxs, Wakas¹⁶, territorio.

La lucha contra el sistema criollo – colonial frente a un Estado oligárquico-despojador y de élites criollas, donde el poder colonial que persistió a través del pongueaje y la servidumbre, el despojo territorial y extractivismo, abuso, discriminación, racismo, se constituyó en un sistema que se sustenta/ba en la relación subalterna y subyugadora. Contra el poder despótico que ejercía la elite terrateniente local y regional y los funcionarios estatales que parasitariamente vivían a costa de la explotación india, la tierra y sus recursos, así se grafica en el contenido de una Circular de 17-III-1886, dirigida a los prefectos.

Hasta aquí, la Ejwa de Tupak Katari y Pablo Zárate Willka, cuestiona la constitución de un tipo de Estado oligárquico y una noción de nación racializada criollizada, donde lxs indixs no tienen cabida, no son sujetos de, no tienen derecho a nada más que ser objetos de explotación para las arcas de una élite improductiva y enajenada de un país real. Al ser objetos no son ciudadanos de la nación. La Ejwa fue reinventándose en tiempo, contexto y formas de representación directa, en defensa del derecho territorial y educativo (nuevo factor de consideración para alcanzar la categoría de ciudadano, continuando con la domesticación del salvaje); iniciando el siglo XX se presenta el movimiento de los Caciques¹⁷ Apoderados – representantes legales de comunidades indias de diversas naciones – constituidos como un cuerpo colegiado de alto nivel indio/indígena para interlocutar y demandar al Estado colonial oligárquico el respeto a los derechos territoriales. El indio y la india siempre fueron sujetos activos, pero empobrecidos moral y materialmente, minorizados, siendo una mayoría social; de

¹⁵ Concepto aymara que hace referencia al sujeto humano en dualidad con integridad y autonomía de gestión.

¹⁶ Denominación de los sitios sagrados que son considerados sujetos desde la concepción andina.

¹⁷ No se los denomina *Mallkus* como postura confrontacional de la coherencia de un modelo Estatal colonial oligárquico a partir de la denominación y representación de figuras introducidas por los colonizadores españoles. El cargo de cacique fue introducido para intermediar entre la representación del Rey y las comunidades. En la práctica se integraron los caciques a las estructuras orgánicas territoriales andinas apropiándose de las capacidades de decisión sobre el nombramiento en este cargo. Los aymaras definían quien sería su cacique, de esta manera se internalizó y se adaptó o actualizaron las estructuras orgánicas de acuerdo con el contexto. Una muestra más de que los sistemas indios son dinámicos y no estáticos como los propugna el indigenismo.

ahí nacen sus apuestas de alianza con los no indios y también sus planteamientos sociopolíticos de establecimiento de un Sistema político que recupere las nociones de convivencia y relacionamiento entre diversos, como lo plantea Eduardo Leandro Nina (1930–1932) cuando propone el proyecto político de la “Sociedad República del Collasuyo» / Centro Educativo Collasuyo” que había impactado su funcionamiento en el ámbito nacional y cuya agenda combativa se propagaba a través de la educación propia como soporte de la defensa territorial; concebido como Centro indianista (Choque, s.f, p. 32).

Si en el siglo XIX el indio pretendió ser clasificado como masas populares en oposición al ciudadano–oligárquico, en el siglo XX con el derrocamiento de los conservadores y la instalación del liberalismo (1914 – Partido Socialista, 1919 – Partido Obrero Socialista, 1939 - Partido de Izquierda Revolucionaria) el indio se vuelve “problema” ante los ojos de las clases medias conformadas por criollos y mestizos, estos dos últimos que se concebían más educados, urbanos y sin labores manuales. El indio tampoco era sector popular, porque era caracterizado como todo lo opuesto de la clase media y de los populares.

La Revolución Nacionalista del 52 trajo consigo la Reforma Agraria liberal y también la instalación de un proceso de asimilación del indio (Villanueva, 2020, pp. 5-8), a través de su clasificación como campesino individual y bajo organización sindical como mecanismo orgánico de reemplazo / destrucción del sistema del ayllu¹⁸. Para el Estado – nación naciente, la ciudadanía estaba compuesta por sectores con diferencias culturales y raciales; por ello, las concesiones sociales e identitarias fueron claramente clasificadoras y terminaron etiquetando al indio como campesino, como para sacarlo de la noción de salvaje, otorgándole una clase; sin cambiar las profundas estructuras de relacionamiento colonial. El problema del indio se constituye en una cuestión étnica que significa un obstáculo para construir nación bajo el manto de una mono-cultura aceptada/impuesta; con modelo civilizatorio y régimen de explotación y segregación racial, es decir, una nación republicana con una memoria excluyente (Makaran, 2017, pp. 17-9), donde el indio sirve para lo simbólico, imagen cultural para la identidad nacional y no para la igualdad socioeconómica y menos sociopolítica, es considerado como “el campesinito” o “la indiecita” que son servidumbre o labradores de la tierra.

Mientras el debate nacionalista avanzaba, excluyendo al indio o mejor dicho tutelando al “objeto indio”, desde las élites criollo mestizas de izquierdas y derechas que aducían que el indio, es un ser subdesarrollado que está desprovisto de conciencia nacionalista, prueba de aquello es su permanente lucha por su identidad étnica y su resistencia a las normas del Estado y a la identidad nacionalista estatal, más aún cuando los indios planteaban re-vivir el Sistema Comunitario del Ayllu, el Qullasuyu, para la intelectualidad criolla estos planteamientos eran una demostración de su ignorancia y precariedad de razonamiento. Estos criterios son los que alimentaron la acción tuteladora, subalternizadora y racista de las élites, con violencia/explotación gamonal y pongueaje político. La acumulación ideológica y de movimiento continuó reinventándose y re/constituyéndose bajo las nuevas circunstancias políticas y de relacionamiento colonial con el sistema estatal, este proyecto alimenta la acumulación ideológica y el proyecto político indio con tres aspectos adicionales:

Proyecto contemporáneo de la Sociedad Comunitaria República del Qullasuyu que incluye a naciones de tierras bajas como los Guaraníes, Wenayek, Tacanas, Moxeños, producto de alto intercambio sobre el acceso a educación para la liberación, a esto se suman las varias reuniones preparatorias hacia el Congreso Indigenal. La agenda continúa lidiando por el reconocimiento a los títulos otorgados por la colonia y la liberación de las haciendas esclavizadoras, se extiende la demanda de restitución de tierras / Ayllus y la autodeterminación / autogobierno / autonomía.

¹⁸ El indio es clasificado como sujeto pobre, limitado, agrorural con economía de subsistencia.

Re/constitución del Jaqi, como sujeto pleno contemporáneo urbano rural, intercultural (entre lo moderno y propio), que asiste a centros de educación y que participa en la contienda político-partidaria para acceder a poder estatal. Se instala sistema educativo propio con visión india en contraposición al modelo Lancasteriano¹⁹.

Retoma la crítica a las estructuras y relacionamiento colonial entre el indio y la sociedad – Estado nación oligarca criollo mestizo religioso. Justamente en el pliego demandado en el Congreso Indigenal se plantea la eliminación de la servidumbre y explotación gamonal. A pesar del Pacto Militar – Campesino (el indio clasificado) y con el Movimiento Nacionalista Revolucionario partido de gobierno como supuesto aliado de las causas indias, las relaciones de subalternización y pongueaje económico, político y social permanecen.

El proceso histórico emancipatorio siempre fue de la mano de un proyecto político descolonizador, de esta manera, podríamos decir que los fundamentos ideológicos del indianismo katarismo que nace en los 60 de manos de universitarios aymara-quechuas, y es desarrollado por Fausto Reinaga, se constituyen en las bases de germinación de la noción de la Plurinacionalidad, cuyo origen data de las rebeliones indias en los siglos XVIII y XIX, aunque la denominación recién se da en los 60. La acumulación ideológica se traduce en una crítica abierta a la ideologización moderno colonial nacionalista y alejado del país real; que niega a la nación y las naciones que contiene, como claramente lo define el manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB): “el país somos nosotros, pero parecemos extranjeros, donde los indios mueren, son sacrificados, en medio de corporativismos y corrupción para la explotación” (Reinaga 2009, anexo).

Lxs indianistas enarbolan la Wiphala, orgullosamente expresan y muestran su música, sus prácticas de relacionamiento con la Pacha y las celebraciones con símbolos autóctonos / propios en señal transgresora de la identidad nacionalista que los omitía o los despreciaba. Lxs indianistas desarrollaron en la universidad, espacios ideológicos orgánicos, radiales, académicos y sindicales una reinterpretación consciente de la historia, la memoria de agravios del pasado colonial y presente neocolonial por sus implicaciones de largo alcance. Visibilizan/ron la perdurabilidad del Sistema del Ayllu a nivel territorial, demostrando que la nueva unidad administrativa “cantonal” no era más que la suma de ayllus o parcialidades; así mismo se replanteó la existencia de formas y principios políticos como la rotación de cargos y unidades en los ayllus, la representación colectiva, el desarrollo de asambleas comunales (urbanas y rurales) como máximas instancias de toma de decisiones alejadas del romanticismo del consenso y la horizontalidad indigenista sino más bien como espacios abiertos de debate y disputa permanente pero cohesionada. En suma, la territorialidad y el sistema de autoridades con una lógica de vigilia y control comunal extremo aún estaba vigente y esto permitió reconstituir y desarrollar la acumulación ideológica en espacios orgánicos, sociales y académicos indianistas.

Nociones de plurinacionalidad en las apuestas políticas indias

En un contexto contemporáneo, los años sesenta, con plena urbanización en expansión y dependencia de los ingresos fiscales (aproximadamente 88%) por explotación minera de estaño (aproximadamente 78%), actividad extractiva situada en la región andina y cuyo principal comprador era Estados Unidos, país que además tenía el control sobre el precio de mercado. Este también es el periodo de creación y proliferación de las cooperativas mineras. Una situación donde el campesino / indio era migrante

¹⁹ Un modelo de educación introducida para las masas populares, que sustenta sus propósitos educativos en un sistema de domesticación y clasificación de sujetos, a partir de la metodología de la memorización para la lectura y escritura en tiempo record, evitando la reflexión y análisis crítico, así mismo, se forma mano de obra destinada al servicio y producción para resolver necesidades de las élites criollas. Calificada como educación de baja calidad, procuró estandarizar al sujeto popular y que no contribuyó con el adoctrinamiento nacionalista (Castro, 2017, pp. 17-28).

trabajador de servicio o comerciante, con ciudadanía a medias, el indio rural era presa del minifundio gracias a la Reforma Agraria, seguía siendo sujeto de segunda clase/categoría porque sólo servía para servir (en el campo o la ciudad) y para votar, era despreciado y subalternizado por las castas criollas y mestizas (Macusaya 2014, p. 34).

En este contexto nace el movimiento indianista y se expresa como el Partido Agrario Nacionalista (1960), primer partido político de raigambre indianista, de la mano de Raymundo Tambo²⁰. En la década siguiente se dividen y fundan varios partidos de corte indianista, todos producen documentos políticos conteniendo el proyecto y la agenda política madura de la acumulación ideológica desde el Ejwa Sisa-Katari, trascendiendo hasta el día de hoy. En este periodo los liderazgos indianistas estuvieron presentes en las organizaciones campesinas y otras de corte gremial orgánico. Lxs indianistas de este periodo se constituyeron en un importante movimiento sociopolítico con incidencia sobre todo en el movimiento campesino e indígena.

En el sexto Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia (CNCB) se presentó la Tesis India (1971)²¹ donde se sitúa al indio como sujeto revolucionario, transformador de las relaciones racializadas institucionalizadas. Este documento, es clave porque recoge la producción anterior de las organizaciones políticas indianistas y de proyectos políticos planteados antes como en el Congreso Indígena (1945) o el Manifiesto Indio del Partido Indio de Bolivia (PIB) (1969) o el texto la Revolución India del indianista Fausto Reinaga. La Tesis India visibiliza la otra historia del indio precolonia, la relación racializada opresora con la colonial y la República; la existencia de una Bolivia ciudadanizada y visible y la otra subalternizada invisible pero que sostiene la existencia de la primera; la revolución cultural india; la relación paternalista de la Central Obrera Boliviana (de las clases populares gremiadas/sindicalizadas) para con la CNCB; problematiza la razón de la Nación India, donde el sujeto emancipado proviene de una condición comunitaria del Ayllu; también presenta una crítica aguda al indio sometido, colonizado y desclasado (Reinaga, 2009 [1971], pp. 3-60).

Cuando se presentan estos “escritos”, es el momento que se racionaliza la acumulación ideológica – Ejwa - con respecto al origen de las estructuras coloniales de relacionamiento racializadas, es desde esta noción que se plantea la Nación India, la de la Otra Bolivia (una de las dos o tres Bolivias, según la diversidad étnica), con sistemas fundamentados en la filosofía del Ayllu, en franca continuidad del proyecto y apuesta política Sisa – Katari. La apuesta escrita y presentada, resalta la construcción y acumulación ideológica indianista, reconoce sus bases colectivas e individuales, tanto movimiento y liderazgos marcados por los diferentes contextos y tiempos. Estos escritos que ya los podemos asumir como pronunciamientos del proyecto y agenda política indianista, desde las intelectualidades no indianistas, son considerados como racistas y radicales por el tono duro de reclamo a las estructuras criollo-mestizas que reacomodaron los sistemas de opresión sobre el indio y la india, y por el planteamiento transformador / cambio de la institucionalidad oligárquica, por otro, con concepción y noción propia india ¿acaso no necesitamos medidas radicales para eliminar al Agente Colonial impregnado en las sociedades y estructuras de gobierno?²² De estas aguas también se nutre el Manifiesto de Tiwanaku (1973) un documento ideológico emanado por el Centro Campesino Tupaj

²⁰ Este era un líder aymara migrante muy activo, se ve en el Movimiento 15 de Noviembre del Colegio Gualberto Villarroel de La Paz que es liderado por Raimundo Tambo y luego se convierte Movimiento Universitario Julian Apaza (MUJA) (1960) del cual también es su líder. Tambo fue líder de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) razón por la que dirigió sexto congreso realizado en Potosí, el 2 de agosto de 1971.

²¹ Es la Tesis del Partido Indio de Bolivia (PIB), que se presenta al VI Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia (CNCB), realizado en Potosí el 2 de agosto de 1971.

²² Sólo un apunte curioso, esta propuesta y planteamiento indianista, para ser “más aceptable” fue domesticado y así nació la corriente Katarista, de la mano de militantes e ideólogos indianistas que se apañaron con ideólogos de izquierda.

Katari de Bolivia²³, al cual se adhieren el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación Nacional de Profesores Campesinos; en este documento se hace énfasis con datos específicos sobre la contribución económica del campesino versus la de los oligarcas, una crítica fuerte a las desigualdades económicas, sociales y culturales, se ratifica la continuidad del proyecto político Ejwa Sisa-Katari y Zárate Willka, se demanda la unidad de los oprimidos y el campesino/indio como gestor de su propio destino.

Este proyecto madura y encuentra mejor asidero en el Movimiento Indio Tupak Katari en 1975 (MITKA) que tanto en sus manifiestos, declaración de principios y conclusiones de su primer congreso, se identifican elementos concretos de contenido indianistas encaminados hacia un horizonte plurinacional y pluricultural²⁴. Se rescata la propuesta de reconstitución y autogobierno, como proyecto político desde Sisa – Katari 1781 la Ejwa es muy clara. Se incorporan las determinaciones del primer congreso de mujeres “campesinas”, en las conclusiones del MITKA.

Del contenido central de los documentos del MITKA, se resaltan los insumos clave que luego dan contenido a lo que sería una noción de plurinacionalidad indianista:

Estado con gobiernos en modo confederado. Considerando que la Sociedad Comunitaria del Ayllu, se mantiene bajo un sistema de coexistencia, coordinación y relacionamiento de diversas territorialidades y micro gobiernos que contienen un sistema de político, económico, social donde los sujetos son humanos, no humanos y la naturaleza; sistemas que se desarrollan bajo paradigmas civilizatorios propios; donde la autogestión o el desarrollo por sí mismos se da. Ya como sistema estatal, se constituye en un tejido de micro y meso gobiernos bajo una cultura política compartida que engloba principios de relacionamiento. Este tema fue desarrollado por el intelectual aymara Jaime Kastaya (2016), aludiendo la pervivencia a una memoria histórica de gestión de diversos gobiernos de naciones y pueblos originarios, bajo principios de complementariedad, relacionalidad y reciprocidad.

Nación con reconstitución de autogobiernos y sociedades comunitarias, que establecen acuerdos de relacionamiento político, económico y cultural, con beneficios comunes, colectivos e individuales. Esto viene a ser la nación india que se entiende a partir del auto-gobierno en relación al pueblo y viceversa, de arriba – abajo, en rotación y diagonalidad. La noción de autogobierno no es adscrita por étnia, pues existe la noción de autogobierno/autonomía con un sistema de gobierno que acoge a más de una nación/pueblo/étnia como el Territorio Indígena Multiétnico (tierras bajas) o parcialmente presente como Raqaypampa de la Nación Chuy, como parcialidad y/o ayllu como Totorá Marka o Jesús de Machaca. O a sociedades diversas, siempre y cuando se adopte el sistema comunitario, por ejemplo el planteamiento de gobierno propio en alianza campesino – obrera postulado en la Tesis de Pulacayo (1946).

Proyecto de vida en armonía con la naturaleza y lo no humano, lo que René Zavaleta denominaría lo mitológico como factor que no permite a la indiada evolucionar políticamente. En este caso viene a ser una referencia a la concepción y visión de vida, que abraza a la cosmovisión y la filosofía andina.

²³ En los círculos indianistas se dice que este es el momento tácito de domesticación del Indianismo porque el Centro está vinculado a la Iglesia Católica y se insinúa que el documento fue elaborado con apoyo de un cura de izquierda, que mantenía tutelaje sobre los indios del Centro. Sin embargo, vale la pena aclarar que si bien el documento contó con el apoyo transcriptor de una mano ajena a la aymaritud sostiene las bases indianistas, aspecto que borra posibilidades de tutelaje en su producción.

²⁴ En este proceso vale la pena apuntar a Constantino Lima y Luciano Tapia como activadores político partidarios. Genaro Flores (katarista del indianismo) activista orgánico. Y Felipe Quispe principal líder, intelectual, orgánico, encaminador de las apuestas indianistas y quiebre al poder criollo; en los últimos años tuvo el rol de re-indianizar el proceso de cambio.

Poder diárquico, debido a la gestión de procesos y gobiernos entre la fuerza masculina y la fuerza femenina, así como lo ejercieron Sisa – Katari, en complementariedad de opuestos, en dualidad y diagonalidad. Este es un tema que supera la expresión del sujeto político Chachawarmi. Por ello se observa la fundación de la Federación de Mujeres Campesinas casi en simultáneo a la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia.

Identidad de un sujeto individual y colectivo, humano, no humano y naturaleza: plural, multicultural, intercultural. Identidad colectiva reafirmada.

Desde una perspectiva teórica contemporánea sobre la constitución de los Estado Nación, la propuesta indianista resulta siendo una crítica al mismo (Calduch, 1991; Cruz, 2010), desde su constitución republicano colonial, considerando:

Estado como esa noción que nace en el siglo XVIII, define un modelo institucional de la modernidad, a través de leyes, normas y autoridad, y es inevitablemente el instrumento y la metodología de subalternización de las sociedades dominantes sobre los dominados cuando el agente colonial se ha permeado en el ser, sentir y razonar.

Nación, desde la modernidad, concebida como un grupo humano que acuerda compartir valores culturales (creados), para la unificación (lengua, narrativas, arte, literatural, educación, etc.) de la identidad ciudadana; viene a ser contradictoria en una territorialidad con múltiples sistemas y naciones con sistemas propios de autogobierno, pero principalmente con sistema diametralmente diferente con respecto a las concepciones de vida. Es evidente que en Bolivia los ciudadanos criollo mestizos no comparten los mismos valores identitarios que las sociedades indias. La situación actual es producto de esta tricotomización (indios A, indixs B, ciudadanxs). Como lo apunta el indianista aymara Ivan Apaza la nación requiere de elementos comunes compartidos, transformación social, eliminación del agente colonial interno. Desde las fuentes indianistas, la nación es una cortina que mimetiza las desigualdades y racialidades existentes porque nos vuelve sujetos estandarizados, mestizados, pero con profundas diferencias en el ejercicio del poder político, económico, social y cultural.

Identidad nacional boliviana: excluyente, con ciudadanos (criollos mestizos, cholos, mistis, ch'ixi). Versus la indiada (salvaje, indígena, originario, étnico, india, birlocha, chola, chota, cunumi). Identidad dogmática que no reconoce al otro y que prefiere impulsar el "mestizaje".

Nacionalismo de derecha que se expresó en políticas de asimilación del indio, y servidumbre de la india cómo su código y condición de civilizador.

Nacionalismo popular de izquierda: (Zavaleta, 2015 [1982]), con una perspectiva de indigenismo – paternalismo, no hace menor la noción de subalternización y colonialidad del poder.

El indianismo, es concebido como racista porque surge como una crítica radical a las relaciones de subordinación y colonialismo interno que hace a la sociedad criolla nacionalista sobre la base de la binariedad social que esta desarrolló empeñosamente, con ese factor diferenciador entre ciudadano sujeto de derechos versus indianidad – salvaje no sujeto aún. En este contexto, el nacionalismo funciona como mecanismo de colonización al Indoamericano en sociedades enfermas de racismo, clasismo, regionalismo partidismo y caudillismo. Basada en la desintegración de las naciones (MITKA, 1978, pp. 1-5).

La apuesta del gobierno nacionalista es la construcción de una "nación mestiza" que en realidad apuntaba a no mezclarse con los "indios", pues se suponía que esto ya pasó y era innecesario, y hasta degradante, repetirlo (Macusaya, 2014, pp. 8-14). Sin considerar el sin sentido constitutivo, compartido, comprendido, pues cuando existen dos o tres naciones con propios relatos, propios sentidos constitutivos y están al margen, pero en medio de la República (Baptista, 2014, pp. 24-8), se puede

hablar de la colonialidad de la política con la subalternización de los sujetos colectivos; y se da lugar a pueblos aculturados incapaces de producir naciones dignas (MITKA, 1978, pp. 4-5).

Por otro lado, se remarca la noción de nación impuesta como mecanismo – metodología de modelación política monocultural con matiz multicultural pero asimilacionista o invisibilizador de lo indio en honor de lo válido (Reinaga, 2009, pp. 30-8; Baptista, 2014, pp. 55-9), es decir, la funcionalización descarada de lo indio.

La crítica es tenue con respecto a la modelación de un sujeto – en clave masculina, invisibilización o deshumanización de LA SUJETA, que además es:

Racializada por ser india, por vestir de una forma diferente, por no hablar igual, por no cumplir los cánones estéticos de los concursos de belleza.

Violentada en todos los ámbitos, por los patrones, por la pareja, el padre, los hermanos, los hijos. Saqueada, violada, masacrada – la india – la tierra – la comunidad.

Aun así, las mujeres justamente han sido las resignificadoras de la identidad con la movilidad de la comunidad a cuestas, adscrito a la famosa “migración” cuando en realidad no es otra cosa que la práctica ancestral intuitiva de la movilidad vertical territorial (Condarco y Murra, 1987, pp. 12-15).

Nótese que la apuesta indianista versa para todas las sociedades y no se encasilla en un conjunto de criterios que decantarían en un reducto territorial y/o cultural. Es más bien una propuesta descolonizadora y resignificadora para la construcción de una nueva sociedad con un nuevo modelo de Estado-Gobierno.

CONCLUSIÓN

Las apuestas indianistas en los siguientes años atravesaron momentos de captura corporativizada en sindicatos, movimientos sociales y partidos políticos. Aún se observa el poder y nacionalismo entreverado con las narrativas progresistas que ponen en un plano subalterno al indio, al sujeto que construyó el proyecto político; la izquierda repite el error al capturar este proyecto y lo intelectualiza en un espacio donde el protagonista sigue siendo -principalmente- masa de movilización en calles, y las clases medias/criollas/mestizadas asumen el rol de conductores del proceso político.

A pesar de la fuerza y potencia de la apuesta indianista, se palpa hasta el día de hoy la predominancia de la intelectualidad de izquierda y la academia colonial cómplice indigenista, que traduce y mitifica la acumulación ideológica y la praxis política india.

Desde las propuestas de la academia especializada, tenemos a Máiz y Safran (2002, p. 68) que plantean que el principio de plurinacionalidad desde el ejercicio de la autodeterminación y autogobierno, a partir de sus reflexiones multinacionalistas en relación con el nacionalismo indígena, sin embargo, la perspectiva indigenista perpetrada hace “sentir” esta lectura como una apuesta propia para sociedades indias muy particulares y ruralizadas, despojadas de la acumulación ideológica y la praxis política.

Cualquier propuesta constitucional de transformación de sistema estatal hacia un modelo incluyente, primero debe considerar las limitaciones de los modelos vigentes, un simple reformismo no necesariamente da condiciones para la solución esperada, como en el caso boliviano:

Nacionalismo boliviano continúa con la vigencia de la dicotomía o hasta triconomía societal.

Existe una nación imaginada sólo para un grupo social,

Los valores de la nación no son compartidos por todos porque el racismo, la discriminación y la estereotipación está vigente, además de la subalternización intelectual y creadora.

Hay un reavivamiento de la identidad andina, amazónica, camba, Qolla. A tiempo del reavivamiento del racismo, que puede dar una falsa imagen de ser factor de cohesiones, porque seguirá siendo parcial, grupal y no transformador hacia relaciones descolonizadas.

Si las naciones y pueblos indios tienen una memoria intuitiva de larga data de sus sistemas propios, podemos hablar de la vigencia de la noción de Nación Andina o Amazónica, o Andino Amazónica porque los valores "andinos" (filosofía, ontología, axiología) permitieron resistir, sobrellevar, reinventarse ante la opresión colonial y criollo republicana en lo político, económico, sociocultural, territorial.

Esta noción larga no le libera de la penetración de machismo y patriarcado, de violencias y subalternizaciones al interior de las sociedades indias.

La memoria política de las naciones y pueblos indios están planteando la posibilidad de desmontar unas estructuras institucionales y marcos regulatorios (Estado), así como una cultura y constitución identitaria en clave plural y conviviente (nación).

Esta larga memoria que no es solo data sino Ejiwa porque conlleva mandato, plantea la posibilidad de construir un modo de gobierno mayor confederando a los gobiernos locales, y una identidad no como una narrativa de lugar de pertenencia o valor cultural, sino como un horizonte de vida fundamentado en una matriz civilizatoria, por ejemplo, para Berta Blanco de las Bartolinas.

Desde los análisis de Reinaga, Bartolina Sisa y Tupac Katari han luchado por eso, con la llegada de los españoles, los pueblos indígenas hemos quedado sin territorio, sin tierra, sin identidad. Y lo que ellos (Bartolina Sisa y Tupac Katari) han querido hacer es recuperarla, porque no podemos miles de hombres y mujeres vivir sin identidad, es por eso que tenemos que hacer respetar esa identidad y recuperar nuestro territorio, es por eso que hemos luchado. Ellos han dejado bien clara su idea: de que somos un pueblo sin identidad porque en este momento, el territorio no está en nuestras manos ¿no? Es por eso que estamos buscando cómo llegar hasta allí y asumir el brazo político ha hecho que entremos al poder y del poder a la Asamblea Constituyente, para hacer una nueva reestructuración de tierras, porque no es posible que unos tengan extensiones que han sido repartidas cuando eran parte del poder político donde han agarrado el mapa y han marcado las tierras de las que son propietarios. Ahora tiene que haber reestructuración y distribución de tierras, pero de acuerdo a las necesidades, porque hay muchos compañeros sin tierras y esto no puede ser, porque hay unos que no trabajan la tierra, pero si son dueños (2009, 4 – 35).

REFERENCIAS

Baptista, R. (2014). La descolonización de la política: introducción a una política comunitaria. AGRUCO.

Barnadas, J. (1978). Apuntes para una Historia Aymara. CIPCA.

Castro, M. (2017). Inventando la Nación: El Impacto del modelo lancasteriano en las escuelas bolivianas (1830–1840). Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos, p.230.

De Sousa Santos, B. & Exeni, J.L. (2019). Estado Plurinacional y Democracias. Alice en Bolivia. Friedrich Ebert Stiftung (fes) en Bolivia, Plural Editores.

Choque, R. (s.f.) Historia. En Cosmovisión Andina. UCB, HISBOL, p.60.

Choque, R. (2016). República de indios y república de blancos. Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, p.149.

Choque, R. (2001). Nacionalismo boliviano. En D. Cajías, M. Cajías, C. Johnson & I. Villegas (Eds.) Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX (pp. 95-116). IFEA.

Condarco, R. & Murra, J. (1987). La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica. Hisbol.

Coronel, M. (2018). 1978: El indio a la hora del indianismo. Tesis para optar a licenciatura en la UMSA (inédito).

MITKA (1978). Declaración de principios del Movimiento Indio Tupak Katari

Huanca, E. (2018). Autogobiernos, territorios y mecanismos de (auto)gestión. En F. García Yapur (Ed.), Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia (pp. 217-256). PNUD, OEP-TSE MP-VA CONAIOC.

Kastaya, K. (2016). Estado Federal Aymara. Geopolítica y la teoría del nacionalista KOLLA-AYMARA. Awqa Katarinaka, Curva del Diablo, NACIONALISTA Milenario.

MITKA (1978) Manifiesto y Conclusiones del I Congreso del Movimiento Indio Tupak Katari.

Macusaya, C. (2014). El sujeto racializado. MINKA.

Makaran, G. (Coord.). (2017). ¿Estado-nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI). Universidad Nacional Autónoma de México.

PIB (1969) Manifiesto del Partido Indio de Bolivia.

Centro Campesino Tupaj Katari de Bolivia. (1973). Manifiesto de Tiwanaku.

Quispe, F. (1988). Tupak Katari vive y vuelve... carajo. Ofensiva Roja.

Quispe, F. (1999). El Indio en escena. Ed. Pachakuti.

Reinaga, F. (2010 [1970]). La Revolución India. Minka.

Reinaga, F. (2009 [1971]). "Tesis India". En: Revista Yachaykuna N°12. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas

Safran, W. & Maiz, R. (2002). Identidad y autoobierno en sociedades multiculturales. Ariel Ciencia Política.

Taller de Historia Oral Andina (THOA). (1995). Ayllu. Aruwiyiri.

Thomson, S. (2006). Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de insurgencia. La Paz: Muela del Diablo, Aruwiyiri.

Untoja, F. y Limachi, A. (2000). Pacha. El Pensamiento simultáneo. La Paz: AYRA

Villanueva, A. (2020). Bolivia: La clase media imaginada. Revista Nueva Sociedad, 285.

Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir (Tomo I-2). Aby Yala.

Zavaleta, R. (2015). A 30 años de la Revolución de Abril (carta dirigida a Joseph Barnadas, 1982). En M. Souza Crespo (Ed.) René Zavaleta Mercado. Otros escritos 1954-1984 (pp. 103-105). Plural editores.

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia [Creative Commons](#) 