

**Bolivia**  
**– una wawa criolla\* : la realidad nacional boliviana**  
**en la literatura indígena desde los tiempos**  
**coloniales hasta los años 70 del siglo XX**

**Gaja Makaran**

Bolivia, el país andino con el porcentaje de la población indígena más elevado de América Latina, que hasta hace poco ni figuraba en algunos compendios sobre el continente, en los últimos años se ha convertido en el centro de atención mundial. Aunque para los múltiples investigadores la realidad boliviana desde hace décadas constituye un interesante objeto de estudio, el público más amplio no se fijó en Bolivia hasta que los medios de comunicación se llenaron de las fotos de Evo Morales Ayma, el primer presidente indígena del país y de enfrentamientos violentos entre los “evistas” y sus opositores cruzeños. De hecho, en la última década Bolivia ha cambiado considerablemente: la identidad étnica ha emergido al escenario político del país, convirtiéndose en el referente de la movilización política indígena. Hemos observado como los movimientos sociales por el reconocimiento de la diversidad étnica rompieron con el viejo concepto criollo del Estado-nación, postulando una democracia que articulara las distintas identidades étnicas y sociales, sin negarlas y en condi-

---

\* *Bolivia es una wawa criolla* – una voz indígena [*Por una Bolivia diferente* 1991], (wawa en aymara: 'niño/a', 'hijo/a').

ciones de igualdad. La simbología nacional incorporó los símbolos indios: la *wiphala* empezó a flamear al lado de la bandera boliviana. Sin embargo, la actividad del movimiento indígena ha tenido como consecuencia el surgimiento de diferentes separatismos, entre ellos el separatismo criollo de Santa Cruz, y el recrudescimiento de posturas racistas y excluyentes de ambas partes. Si observamos la realidad boliviana de los últimos años inevitablemente llegaremos a la conclusión de que en Bolivia el proceso de la construcción nacional sigue inconcluso y difícilmente se podría hablar de una nación boliviana *sensu stricto*.

La mayoría de los estudios acerca del proceso de la construcción nacional boliviana se limita a presentar y analizar los conceptos y mecanismos generados por la sociedad criolla-mestiza, descuidando el punto de vista indígena. Esta postura no es de extrañar, dada la supremacía del eurocentrismo en las ciencias sociales, que hasta hoy en día no ha sido superada. Se acostumbró a plantear las cuestiones nacionales bolivianas, teniendo en cuenta la historia, el pensamiento y la política “oficial” dominante, marginando las dinámicas del sector indígena. Según estos planteamientos, a nuestro juicio erróneos, es la élite dominante la que reflexiona y decide sobre los procesos nacionales y la mayoría indígena puede ser tan sólo objeto inconsciente de las políticas y decisiones criollas. Nadie niega la importancia del indio en el proceso de la construcción nacional boliviana, sin embargo, su influencia, desde el punto de vista dominante, es pasiva. El indio es para muchos “un problema” por resolver, un elemento significativo en el rompecabezas boliviano, pero siempre mudo, desprovisto de voluntad propia, un títere en las manos de los “bolivianos verdaderos” únicos arquitectos del porvenir nacional. En realidad, no es posible hablar de la formación nacional de una sociedad, sin tener en cuenta la voz de la mayoría de sus miembros. Los indios, o mejor dicho: los diferentes grupos étnicos indígenas que habitaban el territorio altoperuano y siguen habitando el boliviano, nunca han sido una masa inerte, ajena a los procesos históricos y dinámicas sociales. El, así llamado, “despertar étnico” de las últimas décadas y la creciente importancia del movimiento indígena es, en realidad, la consecuencia lógica de los procesos presentes en la sociedad indígena desde hace siglos.

Nosotros, con el presente artículo, quisiéramos mostrar el punto de vista indígena<sup>1</sup> sobre la realidad primero altoperuana y después boliviana, su

---

<sup>1</sup> La categoría “el punto de vista indígena” empleada es una simplificación consciente, creada para facilitar el manejo de los términos, y no un descuido de nuestra parte. En realidad, nunca ha existido el

relación con la sociedad criolla dominante, sus identificaciones y su postura frente a “lo nacional” boliviano, reflejado en la literatura quechua y aymara. Somos conscientes de lo difícil que es rescatar la voz de los pueblos indios, dada la escasez de las fuentes que no hubieran sido manipuladas por la subjetividad del “otro”, sobre todo en las épocas antiguas. El siglo XX nos brinda más posibilidades de rescatar el punto de vista indígena, gracias al mayor número de testimonios y textos escritos por éstos y la gradual decadencia del monopolio informativo e ideológico criollo. De ahí que, además de la literatura aymara y quechua de la Colonia y los primeros años de la República, pensamos presentar los testimonios de los activistas aymaras y quechuas que presenciaron el difícil proceso de la emancipación indígena en la segunda mitad del siglo pasado, junto con el pensamiento de Fausto Reinaga, pensador aymara que influyó como nadie en la ideología indianista boliviana. La fecha límite de nuestra reflexión serán los años 70 del siglo XX, puesto que la actividad indígena de las últimas décadas ha sido presentada por nosotros en otro de nuestros artículos: *Bolivia en la encrucijada. El papel del movimiento indígena en el debate sobre la “bolivianidad”* [Makaran 2006] del año 2006.

## Las fuentes indígenas frente a la conquista

La lírica indígena después de la conquista, aunque evidentemente tiene sus raíces en la poesía incaica, no es una simple continuación de ésta. La llegada de los españoles supuso para las culturas indígenas un choque brusco que se vio reflejado en sus expresiones artísticas. La poesía, además de incorporar muchos elementos nuevos hispánicos, cambió su función, temática y su tono. Los himnos ceremoniales al Inca y a Wiracocha cedieron lugar a la poesía religiosa inspirada por el clero español, los *wayñus* profanos alegres compuestos con motivo de fiestas se convirtieron en *yaravis*<sup>2</sup> tristes y llenos de dolor. La poesía empezó a cumplir el

---

“indio”, igual que el “blanco”, son nombres generales que no reflejan la heterogeneidad de estos grupos. Se tratará entonces de diferentes etnias denominadas indígenas, a veces incluso opuestas o competidoras, pero siempre articuladas en términos de resistencia frente a la cultura del “blanco”.

<sup>2</sup> El *wayñu* (*huaino* en español) y el *yaravi* en quechua significan “canción”. Originalmente, el yaravi prehispánico era un canto ritual de despedida o fúnebre. El yaravi mestizo, cristalizado a comienzos del siglo XIX, se hace más romántico, ligado a las nostalgias del amor distante o perdido.

papel de resistencia frente a la nueva realidad de discriminación y marginación de lo “indio”, luchó por preservar los valores de los tiempos de paz y mantener la fe de los conquistados. Era la única manera de canalizar y expresar las penas causadas por la explotación y la conquista y comunicarse con sus hermanos. ¿Cómo se definían y se posicionaban las etnias nativas tras la conquista frente a un grupo forastero, ajeno al complejo sistema local de relaciones interétnicas? ¿Cómo explicaban el quiebre de su régimen político-social y se articulaban en el nuevo?

Empecemos nuestro recorrido por la literatura nativa con el texto de *Chayanta: tragedia de Atau Wallpa*, que, siendo todavía la producción incaica, cuenta la llegada de los españoles al Tawantinsuyu. La obra, probablemente compuesta en los primeros años de la conquista por algún amauta<sup>3</sup> quechua, refleja la mirada de los “hijos del Sol” frente a la aparición de un nuevo enemigo. En el texto los personajes se agrupan en dos bandos: uno llamado “Inkakuna” (Nobles) que son los vasallos del Inca y el otro: “Auqasunk’akuna” (Enemigos de barba), o sea: los invasores españoles. En la descripción del invasor español, lo que atrae la atención de los “Inkakuna” es la barba poblada, a menudo rubia o roja, desconocida entre los habitantes andinos, a la que los europeos deben su nombre de “enemigos barbudos”. Igual que la barba, también la vestimenta de los soldados españoles, sobre todo la armadura, y sus armas de fuego: “hondas de hierro”, causan una enorme impresión entre los vasallos del Inca. Los andinos para describir a los forasteros emplean las categorías conocidas entre ellos, comparando, por ejemplo, los fusiles a las hondas que en vez de lanzar piedras lanzan fuego. El asombro es aún mayor cuando los “barbudos” les dejan a los indios un mensaje escrito para el Inca:

*Vista de este costado  
es un hervidero de hormigas.  
La miro de este otro costado  
y se me antojan las huellas que dejan  
las patas de los pájaros  
en las lodosas orillas del río...  
Quién comprender esto pudiera.*

Kay chirunmanta qhawasqa  
wátwaj sisiman rijch’akun.  
Kay waj chirunmanta qhawasqa  
chay mayu pata ch’aranpi  
phichiukúnaj chakinpa  
unanchasqan kikillan...  
Pin kayta unánchaj kasqa.

[Lara 1969: 96-97]

<sup>3</sup> Amauta (en quechua: *hamawt’a*; “maestro”, “sabio”) – en el Imperio Incaico las personas dedicadas a la educación de los hijos de familias nobles, responsables del cultivo de las ciencias y artes.

El encuentro de las dos civilizaciones está marcado por la confusión y la falta de entendimiento. Los incas no entienden los códigos culturales de los españoles, ni éstos intentan comprender la cultura de las tierras conquistadas: el padre Valverde le presenta al Inca la Biblia, rechazada por éste al ser un “hervidero de hormigas” extraño e incomprensible. El rechazo del libro sagrado para los españoles es igual a una blasfemia castigada con muerte. En el texto de *Chayanta* se nota la desesperación indígena frente al enemigo cuyos motivos desconocen y cuyos comportamientos consideran ilógicos e inexplicables. Se asombran ante la arrogancia y la codicia española. Los forasteros barbudos son, desde el punto de vista indio, seres irracionales, soberbios, ansiosos de plata y oro, que aparecen desde nada acompañados por la peste y su único objetivo parece ser la destrucción de un orden incaico ideal. La muerte del Inca es el inicio de toda una cadena de infortunios de la raza india: *se ha reclinado el árbol grande, cuya sombra era la protección de los vasallos. Ahora todo se oscurece, la tempestad se desencadena, derrúmbanse las montañas, se tiñe de sangre el río y el cielo se viste de luto* [Lara 1969: 99]. Pizarro, el culpable de la muerte del Inca y de destruir un régimen justo y provechoso, es considerado bárbaro, traidor de su propio rey. El coro lanza hacia él una tremenda maldición:

*¡Ay, tu Pizarro, wiraqucha,  
de plata y de oro codicioso,  
que muerte diste a nuestro Inca  
has de morir de triste muerte!  
Que tu poderosa grandeza  
se desvanezca para siempre  
Enemigo de barba, wiraqucha.  
vivirás presa del remordimiento.*

Iyau Pisarru, wiraqucha,  
qúrij qúllqij aysasqan sunqu,  
qan Inkaykuta wañuchunki,  
llákiy wañuyta wañunki.  
Llapa qhápaj atiyinyki  
wiñaypájtaj chinkarichun,  
aunqasunk'a wiraqucha,  
ñakakuspátaj kausanki.

[Lara 1969: 100]

De hecho, en la obra Pizarro muere infame, condenado su crimen contra el Inca que “en su país gobernaba a sus innumerables súbditos en medio de la dicha y la alegría y la más sólida concordia”, por el rey de España, presentado como un monarca justo y benévolo. Esto indica que los indios conquistados distinguían entre los conquistadores y el rey de España, según ellos, magnánimo que hacía la justicia y cuidaba de sus vasallos americanos. Como vemos, la obra presenta los hechos sin preocu-

parse por la verdad estrictamente histórica: se modifican y añaden elementos convenientes desde el punto de vista ideológico del autor. Así, por ejemplo, se silencian las disputas políticas entre los sucesores incas Washkar y Ataw Wallpa, con el objetivo de idealizar el pasado incaico y contrastar su grandeza con el caos y el desastre provocados por “los enemigos de barba”.

Una de las cuestiones más controvertidas relacionada con la conquista es la identificación de los españoles con el dios andino Wiracucha. No cabe duda que el nombre de “wiracuchas” fue asignado a los conquistadores, lo que sigue borroso es el origen, la autoría y el significado real de esa denominación. Hacia el siglo XVIII se formaron dos tradiciones distintas respecto a las causas de la identificación de los españoles con Wiracucha. Según la versión española, mantenida también por la élite inca siglos después de la conquista como una prueba de explicar la derrota de sus antepasados sin evidenciar su negligencia política, los indios tomaron a los españoles por dioses, reconociendo sus facultades sobrehumanas. Esta visión subraya la sumisión indígena frente a la “divinidad” española. No obstante, según indica el trabajo de Marcin Mróz [1991: 94]: *...fueron los españoles quienes, creyéndose mensajeros de Dios, se presentaron como tales o directamente como dioses a los indios al iniciarse la conquista. De este modo querían tanto legitimizar sus actos como impresionar a los indígenas y facilitarse la empresa. En la segunda etapa atribuyeron a los indígenas sus propias opiniones, lo que tenía por fin justificar la conquista.* De hecho, los españoles se presentaban como “mensajeros de Dios”, lo que, traducido al quechua por los intérpretes indígenas, sonaba como “mensajeros de Wiracucha”. Las fuentes indígenas, aunque admiten el carácter excepcional de los forasteros, no confirman la tesis, según la cual éstos fueron tratados como dioses en el sentido europeo. Según Sze-miński i Ziółkowski [2006] quienes, basándose en la cosmovisión incaica y la situación socio-política del Imperio, intentan descubrir el punto de vista indígena, los españoles fueron interpretados como seres extraños, especie de demonios, *wak'as*<sup>4</sup> o incluso antepasados, pero no dioses. Así, según la interpretación de Felipe Guaman Poma de Ayala (1536-1616), destacado cronista indio, que en su obra *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1615) presentó la cuestión española en el contexto de cosmovisión andina, los españoles constituían una categoría de antepasados.

<sup>4</sup> Wak'a – en la cosmovisión andina entre otros: objeto o lugar dotado del poder mágico, divino.

Guaman presenta el sistema de “edades de indios”, donde antes de los incas se habían sucedido cuatro generaciones de “gentes”, partiendo de la más primitiva hasta la más desarrollada y socializada. La primera de las “edades” era la de *wari wiraqucha* runa, era la menos civilizada, no conocía la jerarquía ni reglas sociales, siendo todos iguales, viviendo pacíficamente, adorando a dios sin leyes ni ordenanzas. Esta primera generación de indios era la más cercana al creador Wiracucha, tenía carácter semi-divino y era asociada con lo bárbaro y con los antepasados. En esta visión, los *wari wiraqucha* runa eran descendientes de los “wiracucha españoles”. Esto significa que para Guaman los conquistadores eran una especie de antepasados y como tales estaban dotados de poderes mágicos. Eran seres primitivos, bárbaros, no diferenciados socialmente: “todos parecen hermanos”, que además, por coincidencia, venían en el mes incaico dedicado a los muertos. Su vestimenta cubría todo el cuerpo, lo que a los ojos de los indios les semejava a las momias, símbolo de los antepasados y *wak'as*.

Desde su aparición en el territorio tawantinsuyano, los españoles eran objeto de observación inca. Como relata otro cronista indio Titu Cusi Yupanqui [1992: 5], recuperando el testimonio de los vasallos costeños del Inca: *...los quales decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas (...) ...y nombraron desta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las quales tenían los pies de plata: y ésto decían por el relumbar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque les hauían visto hablar a solas en vnos paños blancos como vna persona hablaba con otra, y ésto, por el leer en libros y cartas...* Vemos que los españoles parecen seres extraños, tanto por su apariencia inusual, como por sus armas, caballos, y sobre todo por las facultades mágicas de “hablar con los paños blancos” (leer en voz alta), lo que era asociado por los indios con el poder de comunicarse con el mundo invisible. Además de sus atributos mágicos se presentan a sí mismos como “enviados por Wiracucha”, hecho que contribuye en su designación como “wiracuchas”. Sin embargo, Titu Cusi Yupanqui distingue entre la palabra “*Viracochan*” identificada con el dios supremo, y el nombre “*viracochas*” otorgado a los españoles, siendo éstos últimos como mucho los mensajeros del dios andino, pero nunca su encarnación. Asimismo, el cronista indio describe una de las pruebas a las que fueron sometidos los españoles por Ataw Wallpa en su intención de conseguirlos como sus

aliados y para ver si conocían y respetaban las costumbres andinas. Con este fin invitó a Fernando Pizarro y Hernandio de Soto a tomar chicha, bebida ritual de maíz, tradicionalmente ofrecida por el Inca a sus vasallos para reforzar alianzas. Los conquistadores, rechazando la bebida, ofendieron al Inca, rechazaron la alianza y al mismo tiempo confirmaron su desconocimiento de las reglas “civilizadas” del juego político: *Destos Viracochas traxeron dos dellos vnos yungas a mi tío Ataguallpa que a la sazón estaba en Caxamarca, el qual los rescuió muy bien y dando de beber al vno dellos con vn vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en rescibiéndolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío...* [Titu 1992]. El Inca enfadado y sorprendido pronunció la frase significativa: *mana unanchanqa runam kaykuna* (a esta gente no hay quien la entienda), y, fracasados sus planes de alianza con los “barbudos”, decidió someterlos a su poder. Sus palabras reflejan su verdadera postura frente a los “wiracuchas”: para él eran *runa*<sup>5</sup>, los hombres, y no dioses. Cuando los peninsulares rompieron la alianza, el rey entendió que había cometido un error y que en realidad éstos eran “los hijos de *supay* (demonio)” y no seres protectores, como se habían presentado: *Vosotros no le engañastes diciendo que veníades por el viento por mandado del Viracochan, que érades sus hijos y decíades que veníades a servir al Inga, a quererle mucho, a tratarle como a vuestras personas mismas a él y a toda su gente* [Titu 1992: 54].

## La literatura quechua-aymara en los tiempos de la Colonia

La literatura indígena aymara y quechua de las épocas posteriores a la conquista española es un valioso documento histórico que nos aporta, además de sus valores puramente estéticos, una información importante sobre la mirada india acerca de la realidad sociopolítica de los territorios conquistados. La mayoría de la producción literaria nativa después de la invasión española era la poesía que, dada la oralidad de las culturas andinas, se difundía en forma de canciones<sup>6</sup>. Muchas de ellas empezaron

<sup>5</sup> Runa – en quechua significa hombre, ser humano, persona. Así se denominaban los habitantes quechuas de Tawantinsuyu.

<sup>6</sup> La tradición de unir la palabra con la música viene de los tiempos precolombinos, donde la poesía creada por los amautas incas estaba siempre unida a una concepción esencialmente musical. La música y la palabra constituían un solo factor de significación artística.



a formar parte de un cancionero popular e incluso llegaron a penetrar la música criolla, convirtiéndose posteriormente en “canciones nacionales”. Las poesías orales fueron transcritas, traducidas del quechua o aymara y recopiladas, entre otros, por los sacerdotes españoles durante la Colonia y en los tiempos de la República por diferentes escritores criollos costumbristas e indigenistas, tales como Jesús Lara. Además de los sacerdotes españoles que intentaban rescatar la creación literaria incaica encontramos también a los mismos indios que, aunque convertidos al catolicismo, se negaban a olvidar sus raíces<sup>7</sup>. El interés de los intelectuales criollos y mestizos por las culturas indígenas en la primera mitad del siglo XX promovió el estudio profundizado de la producción literaria autóctona y la rescató del olvido y de la desaparición. Aunque se desconoce la autoría de muchos poemas, encontramos también poetas indios reconocidos, como Juan Wallparrimachi Mayta<sup>8</sup>. Este poeta quechua fue reconocido como uno de los mejores poetas “bolivianos” y su lírica se considera una de las más valiosas de su época.

En la época colonial la poesía y la música autóctona son adaptadas por los sacerdotes españoles para la evangelización. Los antiguos himnos incaicos (los *jaillis*) incorporan los elementos católicos, tales como los santos, Jesucristo y la Virgen, que empiezan a coexistir con las divinidades andinas sin sustituirlas. El investigador francés Eric Boman en 1808 copió de los labios de los quechuas en la zona de la actual frontera boliviano-argentina este himno ceremonial: *Pachamama, Santa Tierra, en este memorable día venimos a saludarte todos tus hijos. Tú, Pachamama, vives aquí en la tierra y otro dios vive en el cielo. Vosotros dos criáis a todos...* [Lara 1969: 124-125] Observamos aquí cierto sincretismo religioso que permite a los quechuas alabar su diosa Pachamama que reside en la tierra y un dios, supuestamente cristiano, en el cielo. La poesía religiosa de aquellos tiempos refleja antes que la fe y la esperanza, un estado de temor constante frente a un dios distante y rencoroso:

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, Juan de Santa Cruz Pachacuti Salkamayawa, quechua converso, nacido en el territorio altoperuano, autor de *Relación de Antigüedades desde Reino del Perú* (1613), recoge innumerables ejemplos de la poesía incaica.

<sup>8</sup> Juan Wallparimachi Mayta (1793-1814)- poeta quechua, nacido en Macha (Potosí), huérfano fue recogido como sirviente por Manuel Ascencio Padilla que se encargó también de su enseñanza. Escribía versos desde los 14 años siempre en quechua aunque dominaba perfectamente el español. Murió a los 21 años combatiendo en una de las batallas contra las fuerzas realistas en la Guerra de la Independencia.

*Cuando se enoje mi Dios  
Tú con tu amor maternal  
Bajo tu manto precioso  
Me vas a esconder*

Diósniy phiñakujtin  
Mámay kayniykiwan  
Súmaj mantoykiwan  
Pakaykukuwanki.

[Pacífico 1924 en: Lara 1969: 129]

El indio percibe al dios cristiano como un ser severo, propenso a la ira, del cual hay que esconderse. El único refugio es el “amor maternal” de la Virgen-Pachamama que protege a sus hijos del enojo divino. Así el indio, agobiado por su desgracia, rezará a la Virgen como a una madre dispuesta a entenderlo y aliviar sus penas:

*Enfermo y térico se ha vuelto el mundo.  
Sólo hay falsía por donde voy.  
Pues tu mendigo soy, con la túnica  
De tu ternura cobijame.*

Mánchay laqháyaj, únphuj kay pacha.  
Pántay pantaylla purisqay chay.  
Wajchayki kani, munakuyniykij  
Munakuyninwan qhataykuway

[Lara 1969]

Estos versos llanos de dolor reflejan el estado de alma indígena en un mundo que se ha vuelto “enfermo”, donde ya no existe ni la belleza ni la verdad. Para el indio, el universo después de la conquista ya no es el mismo: desapareció el orden, los valores y las reglas conocidas y en su lugar se introdujo un régimen incomprensible y hostil, lleno de falsedad.

La lírica profana también refleja un cambio profundo en la manera indígena de ver la realidad: la conquista, siendo un trauma para la población tawantinsuyana, transformó profundamente no sólo la vida, sino también la psicología indígena. Durante la Colonia la poesía autóctona se vuelve triste, llena de dolor, reflejando el estado de ánimo de sus autores. Lo mismo pasa con su música: desaparecen las melodías joviales y los *yarawís* y los *wayñus* toman aire de lamento. Las canciones se llenan de símbolos como las flores marchitas que reflejan la gloria perdida. La soledad y el infortunio se vuelven sus temas principales, y la palabra “cantar” empieza a ser el sinónimo de “llorar”: (...) *Ya no volverá mi canto a tus puertas a llorar* [Paredes 1981: 91]. Como decía Fausto Reinaga [1970b: 60], pensador aymara-quechua del siglo XX: *Nuestra música es un gemido de cuatrocientos años de esclavitud; una bola de lágrimas anudada en la garganta de cuatro millones de indios de Bolivia... Nuestra música es el quejido de nuestra opresión y de nuestra hambre*. Así, los “hijos del

Sol” derrotados, convertidos en esclavos del “enemigo barbudo”, empiezan a maldecir su suerte y su vida llena de penas. El indio se ve “nacido en la cuna del dolor”, su existencia es como “un día nublado y lluvioso”. Aquí un ejemplo recogido por Edwin R. Heat en sus *Antigüedades Peruanas* (1904):

*Mi madre me concibió en medio de la lluvia y de las nubes  
Para llorar como la lluvia y ser combatida como las nubes.  
Naciste en la cuna del dolor – díjome mi madre al envolverme en los pañales.  
(...) maldito sea el día en que fui concebida,  
Maldita sea la noche en que nací.*<sup>9</sup>

[Lara 1969: 130]

En la lírica del poeta quechua más reconocido de la Colonia Juan Wallparrimachi Mayta (1793-1814) también encontramos la misma tristeza y desolación. Uno de sus poemas más originales *Mámay* (Mi Madre) es un símbolo en el que se puede leer la historia de su pueblo: el dolor del hijo que no puede encontrar a su madre es el dolor del indio, huérfano de Ta-wantinsuyu, para quien no brilla el sol ni existe la alegría porque se ha quedado solo y desprotegido ante una realidad desoladora:

<i>¿Qué nube puede ser aquella nube Que obscurecida se aproxima? Será tal vez el llanto de mi madre Que viene en lluvia convertido. El sol alumbra a todos, Menos a mí. No falta dicha para nadie; Mas para mí sólo hay dolor.</i>	<i>¿Ima phuyun jáqay phuyu Yanayásqaj wasaykamun? Mamáypaj waqayninchari Paraman tukuspa jamun. Tukuypapis inti k’anchan, Ñaqoyllatas munapuni. Tukuypajpis kusi kausan, Ñoqay waqaspallapuni.</i>
--	--

[Lara 1969: 242-243]

Además de los versos quejosos, la poesía quechua-aymara nos brinda también las muestras de una especie de rebeldía pasiva frente al desprecio y los prejuicios “blancos”. El indio se muestra amargo e incluso irónico cuando, ocultando su verdadero ser, canta en sus fiestas como un desbordamiento de sus aparentes orgías:

---

<sup>9</sup> Edwin R. Heat copió los versos traducidos del quechua al inglés por Clemente Markham. Posteriormente fueron traducidos del inglés al español por Manuel Vincente Ballivián.

*Awaya, ayawaya*  
*Muestra que te emborrachas,*  
*Aunque no sea así.*  
*Muestra que estás bebiendo.*  
*Aunque no sea así.*  
*Muestra que echas las entrañas,*  
*Aunque no sea así.*  
*Tú no eres más que un siervo*  
*Y un mitayo.*

Awaya, ayawaya  
 Máchaj machajlla  
 Túkuj kay,  
 Ujyaj ujyajlla  
 Túkuj kay,  
 Q'épñaj q'epñajlla  
 Túkuj kay.  
 Qanqa servi suyulla,  
 Minasuyulla.

[Cronista Waman Puma en:  
 Lara 1969: 131]

El indio se da cuenta de que para su amo blanco es tan sólo “un siervo y un mitayo<sup>10</sup>”, un borracho salvaje despreciado y esclavizado, no obstante, en su alma está creciendo la rebeldía ahogada todavía en el ritmo bravo de la fiesta.

Si se trata de la prosa, una de las obras hispanoperuanas más destacadas de la época colonial es sin duda la monografía histórica de Inca Garcilaso de la Vega<sup>11</sup>, *Comentarios reales de los Incas* (1ª parte:1609, 2ª parte: 1617) que son una monografía histórica del Imperio Inca que abarca 12 generaciones reales a lo largo de unos 300 años. Constan de dos partes; la primera es una descripción detallada de las costumbres, artes, tecnología y política de la civilización incaica, y la segunda, editada póstumamente, relata los acontecimientos después de la conquista española y termina con la decapitación del último del linaje real Tupac Amaru I en Cuzco en 1572. Garcilaso virtió en su obra su preocupación personal por documentar su procedencia y por conocer y hacer conocer a los demás la historia de sus antecedentes maternos, los Incas: *Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han*

<sup>10</sup> Mitayo – trabajador minero indio, durante la Colonia forzado a trabar como esclavo a través del sistema de mita.

<sup>11</sup> El autor (1539 Cuzco Perú – 1616 Córdoba España), era mestizo, hijo ilegítimo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega, conquistador de la nobleza extremeña, y de la princesa inca Chimpu Ocllo Ñusta, nieta del Inca Túpac Yupanqui y sobrina del Inca Huayna Cápac. Gracias a la privilegiada posición de su padre estudió en el colegio de Indios Nobles del Cuzco. Al mismo tiempo, accedió a la instrucción de los amautas versados en la mitología y cultura incas. Desde niño crecía en el entorno indio, de hecho su primera lengua era el quechua, escuchaba conversaciones y conocía opiniones de la nobleza inca sobre los gobiernos coloniales.

*quedado, porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo...* [Garcilaso 2000: 58] En su labor de recuperar y enaltecer la civilización incaica aprovechó la tradición oral india, la observación personal, los testimonios de sus parientes incas, silenciando cosas que pudieran manchar la imagen de sus antepasados, conforme la tradición historiográfica incaica que eliminaba de la historia los elementos “incómodos” para el nuevo Inca. Como explica el mismo autor, su obra es el fruto de sus múltiples conversaciones con sus parientes incas y como tal presenta el punto de vista de éstos, sin tergiversaciones ajenas: *...me pareció que la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar los que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y a otros sus mayores acerca de este origen y principio... (...) ... y será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan que no por las de otros autores extraños* [Garcilaso 2000: 136]. Su objetivo era explicar a los españoles que despreciaban la cultura incaica, llamándola bárbara e idólatra, lo que verdaderamente significaba el Tawantinsuyu para las poblaciones andinas. Al mismo tiempo, el hecho de presentar una historia gloriosa y edificante de sus antepasados: “grandezas y prosperidades pasadas”, tenía como fin recuperar el orgullo indio afectado por la conquista, recordarles a los “hijos del Sol” sus raíces gloriosas y justificar las ambiciones políticas de la élite inca de ser considerada en el reparto del poder colonial. De ahí que, la civilización inca presentada por Garcilaso maravilla al lector con su grandeza, alto nivel científico, tecnológico y espiritual. Los incas, según el autor, vinieron al mundo designados por el dios supremo, el Sol (Inti), con una misión de “civilizar” a las poblaciones andinas que vivían en el estado de barbarie, enseñarles el verdadero dios y de poner “cada cosa en su lugar”. Según Garcilaso, el Estado Inca era una bendición para sus vasallos, mantenía el orden, aumentaba y cuidaba la producción de los alimentos, introduciendo tecnologías agrícolas nuevas, prevenía el hambre y las enfermedades, enseñaba la religión “verdadera”, liquidando la idolatría y las ofrendas humanas. Así, el Tawantinsuyu era, según el autor de *Comentarios*, una sociedad perfecta, gobernada de manera severa pero justa, como un padre que cuida de sus hijos, basada en las reglas del bienestar social. Esta imagen idealizada de los tiempos incaicos se ve contrastada con la situación tras la conquista española, presentada en el segundo tomo de la obra. La llegada de los españoles significa el fin de un orden justo y provechoso para los vasallos del Inca. La nueva sociedad colonial surge de la violencia, la guerra, la injusticia y la destrucción del ideal

incaico. La nobleza inca queda desprovista de su herencia y llora su grandeza perdida: *...y con la memoria del bien perdido siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: Trocósenos el reinar en vasallaje* [Garcilaso 2000: 137].

La obra de Inca Garcilaso de la Vega se convirtió en la lectura preferida de la élite inca, puesto que, idealizando sus ancestros, defendía su derecho a participar en el poder colonial e incluso a recuperar su patrimonio en contra de los españoles. *Comentarios reales* contribuyeron considerablemente en la creación del mito de la “Edad de Oro” o la “Época dorada”, los tiempos precoloniales cuando “las cosas estaban en su lugar” y los indios gozaban de vida digna y próspera, gobernados “con amor” y “en justicia” por reyes sabios y benévolos. Para la nobleza inca de la Colonia constituía una prueba escrita de la grandeza incaica, una obra ideológica de resistencia y rebeldía, la base de sus reivindicaciones políticas. Su influencia está visible también en los levantamientos indígenas peruanos y altoperuanos del siglo XVIII, cuya culminación fue la Gran Rebelión amarista de 1780. Parece significativo que tras la derrota de Tupaq Amaru, las autoridades coloniales prohibieron la lectura y la divulgación de la obra por ser “subversiva” y “antiespañola”. Hasta hoy en día la obra de Garcilaso constituye el punto de referencia para diferentes movimientos indígenas. Sigue siendo una lectura básica de la élite intelectual india y un elemento importante en el “despertar étnico” de los pueblos andinos. Su influencia en la elaboración de programas o proyectos políticos del movimiento indígena contemporáneo es incuestionable.

## **El indígena frente a los cambios político-sociales en los tiempos de la República**

Durante el primer siglo de la vida republicana la tristeza indígena no desaparece, al contrario, se vuelve aún más penetrante. La ideología liberal mezclada con el darwinismo social racista consideran al indio una “raza decadente” y su lengua un estigma. La literatura quechua-aymara queda excluida de la literatura llamada “nacional” y circula extraoficialmente entre el pueblo. Las políticas liberales del despojo de las tierras comunales y las injusticias de parte de los latifundistas bolivianos dejan una huella profunda en el cancionero andino:

*Me voy, mi tierra, me voy  
A vivir lejos de aquí,  
Porque tú no tienes ya  
Calor de hogar para mí. (...)  
Así, infortunado voy,  
Con miedo al patrón maligno,  
Ansioso de huir por siempre  
De su inhumana presencia.  
Yo fui un hombre poderoso.  
Ahora soy un miserable.  
Arrebatóme el Tirano  
Cuanto me otorgó el gran Amo.  
Mi casa es ahora suya  
Y mi tierra es propia de él. (...)  
Luego, puesto de rodillas,  
Con las manos extendidas,  
Delante del Salvador  
Lloré el haber nacido indio...*

[*Adios del indio* por Luis Cordero,  
en: LARA 1969: 245-246]

Rinimi llajta, rinimi  
May karupi kausangapa;  
Mana kinin plajta shina  
Khuyanguichu runataqa.  
Chaynami khuyaylla rini,  
Súpay aputa manchaspá  
Chaynami mana jaikapi.  
Rikhuringapa, chingasha.  
Charij runa kashka kipa  
Wajchami kani kunanga;  
Paymi kayllamanta kichun  
Jatun Apunchi kushkata.  
Ñuqa wasi páypaj wasi,  
Ñuqa allpapish páipaj allpa.  
¡Alau! nispha, kunkurishpa,  
Makikunata churashpa,  
Kispichijpa ñaupajpimi  
Wahani runa kashkata.

Estos versos pueden interpretarse también como un gran llanto del hombre runa por haber perdido su grandeza y su poder. El “tirano” blanco con ayuda de su dios le arrebató al indio su tierra, su patria y todo lo que era importante para él, convirtiéndole en “un miserable”. Como vemos, el trauma de la derrota permanece vivo en la tradición indígena a través de los siglos: *Yo fui un hombre poderoso. Ahora soy un miserable*. Su llanto por haber nacido indio refleja la identidad indígena devaluada, fuente de discriminación y un estigma. El blanco es visto como un enemigo, causante de dolores y penas: el “tirano” o el “patrón maligno”. Podemos notar también un fuerte sentimiento de autonomía frente a la, así llamada, vida “nacional”: el indio es runa, tiene otra historia y otros objetivos que el blanco, su opresor.

El siguiente género de la producción lírica andina son los cantos bélicos acompañados del son del pututu<sup>12</sup>. En las épocas posteriores a la con-

---

<sup>12</sup> Pututu – instrumento de viento, un tipo de trompeta fabricada originalmente con una caracola grande y después de la conquista española con un cuerno de buey. Principalmente era utilizado por los pueblos andinos, sobre todo por los incas, para llamar a reuniones o dar avisos de algo.

quista conducían a las tropas indias durante las insurrecciones andinas y en los tiempos de paz suscitaban entre los quechuas-aymaras el espíritu de rebeldía y resistencia. Según el testimonio de Rigoberto Paredes, un costumbrista boliviano de los años 20-30 del siglo XX, en Amarete, una comunidad del cantón Charazani en la provincia Muñecas, por aquel entonces todavía se escuchaba a los indios bailarines entonar las siguientes letras:

*El Inca ha muerto  
Que corra la sangre  
Hermano. Hermano  
Vamos a vengarlo  
De sus asesinos  
Hermano. Hermano.*

[Paredes 1981: 101-102]

Como dice Paredes [1981: 102], los indios al repetirlas *se ponían furiosos, notándose en el aspecto de los danzantes el ardor y entusiasmo por la lucha*. Este canto de guerra, observado en Bolivia en las primeras décadas del siglo XX, testimonia la existencia de una “memoria larga” entre los indígenas andinos. Siglos después de la conquista, en el pleno siglo XX, a pesar de los esfuerzos desarticuladores e integradores de los criollos, las comunidades indígenas seguían guardando el recuerdo de la injusticia española. Seguían siendo vasallos del Inca, ansiosos por vengarlo, hijos del los “Incakuna” enfrentados a los “enemigos de barba”. El odio hacia el opresor acumulado durante siglos encuentra su expresión en cantos y bailes bélicos que, además de canalizar la ira, ayudan a reconquistar el orgullo indígena pisoteado. Los siguientes fragmentos del poema *Jarawikukuna ¡Jataríychij!* (Poetas levantaos) de César Guardia Mayorga (1906-1983), filósofo y poeta quechua peruano que escribía bajo el seudónimo de Kusi Páukar, nos demuestran la creciente conciencia y el orgullo indígena dirigidos en contra de las relaciones de dominio establecidas por los criollos:

*Era que en otros tiempos  
Vivíamos felices,  
Amando nuestra tierra (...).  
En el Tawantinsuyu*

*No conocimos el rigor  
Del sufrimiento,  
Ni la angustia del hambre,  
Ni el precio vil de la mentira. (...)*



*De esta manera, sin que nadie  
Deseara ni los llamara,  
Llegan hombres perversos  
A Viracocha suplantando (...)  
Derriba lo que no hubo edificado,  
Lo que no hubo sembrado come.  
Extermina nuestro ganado,  
Detesta lo que amamos,  
Saquea nuestra tierra,  
Envilece a nuestras mujeres. (...)*

*¡Ahora alzaos, hijos de la tierra!  
Gritad, voltead vuestras hondas,  
Tañed, vuestros pututus (...)  
¡Despertad, hombres oprimidos!  
¡Victoria! ¡Victoria, indios!  
En adelante  
No viviremos oprimidos;  
Gritaremos más fuerte:  
¡preferible es la muerte  
A la opresión!*

[Lara 1969: 261-265]

El poema parece ser un himno de pueblos andinos, antiguos habitantes del Tawantinsuyu, unidos frente a la opresión blanca, reforzados por el mito de la “época dorada”. Se nota la importancia de una identidad “india”, basada en los valores tradicionales andinos, contrastada con la “blanca” oficial que “detesta lo que amamos”. Este canto bélico contradice la opinión generalizada entre los criollos sobre la supuesta sumisión y el “quietismo animal” [Arguedas 1979] del indio. Nos explica el porqué del fracaso de los proyectos criollos de la construcción nacional: los pueblos indios no pudieron identificarse con la visión criolla, ya que para ellos el blanco seguía siendo el opresor, el “tirano”, el “hombre perverso” que había llegado a la tierra del indio “sin que nadie lo deseara ni lo llamara”. El blanco era el usurpador quien le robó al runa su tierra, su orden social, su Wiracucha, quien destruyó lo perfecto sin edificar nada que pudiera compararse con la grandeza inca, quien roba los frutos del trabajo ajeno, violando los mandamientos básicos del orden andino: “No seas ladrón, mentiroso ni ocioso”.

La producción lírica indígena sigue siendo, incluso hoy en día, un importante medio de expresión. Aunque actualmente los indígenas cuentan con el acceso al espacio público nacional comparable al de la sociedad criolla-mestiza, siguen empleando el *wayñu* para expresar sus inquietudes, su lucha y su denuncia social. En las últimas décadas la lírica cantada sirve sobre todo para fomentar el sentimiento de orgullo étnico y reforzar la resistencia cultural de los pueblos indígenas. Muchas veces estas producciones desbordan las formas tradicionales andinas e incorporan nuevas tendencias musicales, por ejemplo el “hip hop”. Así, podemos encontrar las composiciones del hip hop aymara que se difunden vía

Internet<sup>13</sup>, a menudo acompañadas de vídeos documentales de las protestas indígenas. Son canciones de protesta, de un contenido social bien marcado, comprometidas con la lucha indígena, en su mayoría escritas y cantadas en aymara o quechua, que mezclan la música tradicional andina con los ritmos “hiphoperos”. Este tipo de música suele surgir en el ambiente urbano, sobre todo en los suburbios pobres y mayoritariamente indígenas, y se dirige en contra de la “opresión” y el racismo de parte de la sociedad blanca dominante. Refleja la voz de las generaciones jóvenes que intentan, de este modo, rescatar y difundir la cultura de sus padres y despertar el orgullo étnico adormecido por los siglos de discriminación. Como dice uno de los músicos “hiphoperos” aymaras Abraham Bojorquez, miembro del grupo “Ukamau y Ke” [“Prensa de frente” 2007]: *Nosotros queremos hacer sentir orgullosos a nuestra gente, el quechua, el guarayo, el guaraní, el aymara, el colla, porque siempre han sido sumisos. Recuperar esa cultura a través de la música es nuestro aporte*. Los esfuerzos de los artistas jóvenes por denunciar las injusticias sociales y por revalorizar su identidad étnica, demuestran la vitalidad de las culturas indígenas en contra de los prejuicios criollos sobre su presunta decadencia y estancamiento.

Los siguientes poemas de los años 70-80 del siglo pasado serán una muestra de la creciente conciencia india sobre su identidad social. Reflejan el cambio importante en la manera de percibir su propia etnicidad; antes devaluada y vergonzosa, actualmente el motivo de orgullo. Regina Puma, una niña de ocho años de la comunidad Chunchuquru en la provincia La Paz, así expresa su identidad aymara:

*Soy del pueblo de Collasuyu  
y mi pueblo de Collasuyu  
está gritando por los Aymaras.  
En mi pueblo de Collasuyu  
ayer como anteayer  
engañados nos encontramos  
los Aymaras.  
Mañana, pasado mañana*

Qullasuyu markankiritwa,  
qullasuyu markajasti,  
aymar jaqinakatjamawa jachaski.  
Qullasuyu markajanxa,  
masüru walüruwa,  
sallqaqata uñjasipxayäta  
aymaranakaxa.  
Qharüru jurpürusti,

<sup>13</sup> Por ejemplo las producciones del grupo alteño (de El Alto, una ciudad mayoritariamente indígena cercana a La Paz) “Ukamau y Ke” (en aymara: “Es así y qué”). Sus canciones más famosas: “Tupak Katari” y “Chamakat Sartasiry”, acompañadas de los vídeos, se exhiben en Internet. Véase: <http://www.youtube.com/watch?v=V7IOfW7rygU> y <http://profile.myspace.com/index.cfm?fuseaction=user.viewprofile&friendID=65827340>

*me encontraré alegre  
entre todos los Aymaras  
en el pueblo de Collasuyu.  
Por eso digo  
Soy del pueblo de Collasuyu.*

[CIPCA 1976]

kusisitawa jakasixa;  
taqi aymarankampi;  
qyllasuyu markana.  
Ukatwa sista:  
Qullasuyu markankiritwa, sasina.

Tenemos aquí una declaración de identidad étnica bien definida que, además de subrayar su autonomía frente al mundo criollo-mestizo, destaca a su grupo entre otros grupos indígenas. La autora es consciente de su procedencia y de su historia: no es simplemente “una india”, es una niña aymara, orgullosa de ser “del pueblo de Collasuyu”. El poema no sólo señala el pasado difícil del pueblo aymara: *ayer como anteayer engañados nos encontramos*, sino también predice su liberación en el futuro: *mañana, pasado mañana me encontraré alegre entre todos los Aymaras en el pueblo de Collasuyu*. Nos parece significativo que en ningún momento se menciona Bolivia, y el porvenir glorioso de los aymaras se realiza dentro de los códigos collasuyanos y no bolivianos. Otro hecho importante es la temprana edad de la autora de este “manifiesto étnico”, lo que comprueba la función educadora de la canción indígena, alternativa a la enseñanza oficial y difusora de una conciencia étnica despertada.

El siguiente poema, además de expresar como el anterior el orgullo étnico aymara, es también un importante manifiesto femenino:

*SOY MUJER AYMARAS  
Yo, conozco lo que valgo como mujer  
dondequiera me alzo,  
yo, hombre; yo, mujer.  
Para mí cualquier trabajo  
en el frío, en el calor  
es lo mismo.  
No me asusto.  
Sé afrontar el sol y el viento.  
La piedra grande, el palo grande son míos.  
De nada me asusto.  
Soy mujer Aymara. (...)*

AYMAR WARMITWA  
Nayaxa, warmi kankatajxa uñt'astwa  
narak chacha, narak warmiwa,  
kawkhansa sayt'asta.  
Nayatakixa, thayans lupinsa  
kuna lurañasa  
mayakiwa.  
Janiw axsarktti.  
Lupir thayar tinkt'iris yatitátwa.  
Jach'a qalas jach'a lawasa, nayankina,  
Janiw kuns axsarktti,  
Aymar warmitwa. (...)

[Berta Villanueva en:  
*Poemas en Aymara* 1981]

Estos versos constituyen una importante revalorización de la mujer indígena que tradicionalmente sufría una doble discriminación: la étnica y la de género. La autora exalta sus cualidades como mujer aymara consciente de su valor: trabajadora, valiente, resistente y emprendedora, encarnando el espíritu de emancipación andina como tal. De hecho, el “despertar” étnico y político de los pueblos indios iba acompañado por el “despertar” analógico de la mujer indígena, la cual reclamó su derecho a participar plenamente en los procesos sociopolíticos del país. La mujer aymara “no se asusta”, su trabajo arduo por mantener y proteger a su familia y a su pueblo: *sé afrontar el sol y el viento*, refleja su apego a la ética tradicional andina, donde una de las virtudes más destacadas es la laboriosidad. El orgullo de la autora surge no tanto del hecho de ser mujer, sino más bien de ser una mujer aymara: son su condición étnica, su cultura y los valores compartidos con su pueblo los que la hacen excepcional y valiosa.

En la segunda mitad del siglo XX la voz indígena desborda el marco lírico y se hace visible en la prosa. Todavía son en su mayoría producciones criollas que, sin embargo, rescatan el punto de vista subalterno, apoyándose en nuevas técnicas narrativas, como el testimonio oral y cinematográfico, la entrevista o el relato. Los nuevos medios de expresión alternativos intentan superar los límites comunicativos impuestos por el Estado. El narrador siempre es el indio, siendo el criollo-mestizo el intermediario entre éste y el público lector. Entre los relatos indígenas recogidos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX hemos escogido el de Víctor Ochoa [Platt 1988: 437-439], un aymara boliviano, que presenta las opiniones del sector aymara y quechua acerca del *misti* o *q'ara*<sup>14</sup>, como les llaman a los blancos-mestizos los indios andinos. Revela también las supersticiones y prejuicios criollos acerca del indio, ridiculizándolos. Víctor Ochoa nos presenta al *misti*, el peor enemigo del pueblo aymara, como un ser “ocioso, envidioso y mentiroso” que rompe todas las normas andinas establecidas, entre ellas la más importante: *ama sua, ama llulla, ama q'ella*<sup>15</sup>. Como define al *misti* el mismo Ochoa: *Misti es el nombre que damos a la gente blanca, a los que nos dominan y explotan, a los que*

<sup>14</sup> Q'ara o k'ara – pelado, nombre despectivo para designar al hombre blanco.

<sup>15</sup> *Ama sua, ama llulla, ama q'ella* – “No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo”.

nos desprecian en los pueblos y en la ciudad. Según Ochoa, la sociedad “q’ara” vive del “esfuerzo de los aymaras y de otros”, no tiene “nada que sea fruto de su trabajo”, no conoce el trabajo duro ni resiste las caminatas ni las inclemencias del clima. Su riqueza es la consecuencia de la dominación y explotación inhumana de los aymaras y no de sus presuntos dotes especiales. De hecho, los “mistis” no saben convivir en armonía con la gente ni con la naturaleza: *no poseen tratos buenos entre ellos ni con los demás, tratan mal a sus mujeres*. Se creen superiores, portadores de una cultura y civilización mejores que las demás, sin embargo, según Ochoa, se supervaloran. Los “mistis” consideran su cultura cristiana y occidental superior a la andina: los sacerdotes blancos nunca reconocen el labor del yatiri (sacerdote tradicional indígena), diciendo que “su” misa es el único rito verdadero. Sin embargo, como indica Ochoa, aunque los “mistis” les acusan a los indios de ser paganos, ellos también tienen muchos dioses, basta ver la multitud de las imágenes de santos y santas que hay en las iglesias. Desde el punto de vista aymara, los “q’aras” son extremadamente individualistas y egoístas, no viven de manera comunitaria, no se apoyan ni se ayudan. Ochoa se queja de la discriminación estatal con la que se encuentran los indígenas a la hora de hacer gestiones oficiales. El Estado y los gobiernos son de los “mistis” y “nunca dan atención a los aymara”, humillando a los indios: *para cualquier gestión en las oficinas tenemos que sufrir semanas; pero entre ellos se atienden al momento*. Las leyes, los jueces e incluso la educación sirven, según el narrador a la sociedad criolla y favorecen a los blancos, ricos y poderosos. Nos parece interesante contrastar sus reflexiones acerca de la sociedad criolla con la imagen que tenía ésta del indio. Resulta que los dos grupos se miran y se perciben desde las posiciones opuestas confrontadas, como las tropas enemigas desde sus trincheras. En este caso las trincheras están hechas de prejuicios y el odio hacia el “otro”, el “desconocido”. Como siempre en los casos de relaciones desiguales, también aquí el desprecio y el desconocimiento del otro es mayor de parte del grupo dominante criollo-mestizo. El grupo subordinado conoce a su opresor y sus creencias sobre sí mismo, y su odio está relacionado con los actos de injusticia cometidos por el dominador, mientras que éste no tiene ningún interés en conocer al grupo subalterno y lo desprecia tan sólo por su posición subordinada.

## Fausto Reinaga Rupaj Katari y su pensamiento. Del MNR-ismo al indianismo

Para entender la ideología y la práctica política indígena de las últimas décadas, parece indispensable conocer el pensamiento de uno de los ideólogos indios más influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Fausto Reinaga<sup>16</sup>, que con el lema “Ni Cristo, ni Marx” proclamaba el fin de la cultura occidental y la vuelta a los principios y valores autóctonos, era uno de los primeros intelectuales indios que revolucionaron el pensamiento político indígena. Su camino ideológico refleja claramente los procesos experimentados por el sector indio en el siglo XX y puede servirnos como una excelente ilustración del “despertar” étnico en Bolivia de los años 70. Fue uno de los primeros pensadores marxistas bolivianos, participó en la Revolución de 1952, apoyando a Víctor Paz Estenssoro y su partido Movimiento Nacionalista Revolucionario, sin embargo, en los años sesenta, abandonó las ideas marxistas para convertirse en un pensador indianista. En el proceso de “reindianización”, escogió como su nuevo nombre el de Inca Rupaj Katari. Entre sus obras más importantes encontraremos *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio* (1953) premiada en el Primer Congreso Boliviano de Sociología, *El indio y los escritores de América* (1968) el primer libro de corte indianista, *La Revolución India* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), *La Razón y el Indio* (1978) y *El Pensamiento Amaútico* (1978).

En su libro *Tierra y Libertad*, todavía marcado por la influencia del pensamiento marxista, Reinaga presenta al indio como el principal protagonista de la política boliviana: *El indio, por la razón y el derecho de la mayoría nacional, viene a ser dueño auténtico del destino de Bolivia* [Reinaga 1953: 18]. Junto con la dialéctica marxista de la lucha de clases

---

<sup>16</sup> Fausto Reinaga nació el 27 de marzo de 1906 en Macha de los padres quechua-aymaras. La madre de Reinaga, era descendiente de Tomás Katari, uno de los líderes aymaras de la rebelión india de 1780, y participó activamente en el levantamiento de Zárate Willka. Su padre, indio de la Comunidad de San Lázaro, encabezó varios levantamientos en Macha, Pocoata, Toracarí, San Pedro, etc. El mismo Fausto no se avergonzaba de sus raíces indígenas, subrayando: “por mi ascendencia y cuna: Tomás Catari y Macha, por mi carne y alma, por mi sangre y espíritu, por la sal de mis huesos y lo rojo de mis sueños: soy tan indio, me siento tan indio, a tal punto que, para mí, no hay otro tan hondamente indio” [Reinaga 1953: 13]. Ejerció la cátedra de Filosofía en el Colegio Junín de Sucre y de Economía Política y Sociología en las Universidades de Oruro y Potosí respectivamente.

aparecen primeras alusiones a la potencia étnica de los indios: *el vigor y la pujanza de la raza inmortal, la voluntad de granito, las fuerzas volcánicas en los Andes indios* [Reinaga 1953: 23]. El indio es, según el autor, “la mayoría real del país”, es la “esencia” de Bolivia, que siempre ha tenido el papel decisivo en los procesos históricos bolivianos. Destaca la crueldad de la minoría criolla frente a la mayoría india masacrada, explotada y marginada: *La tragedia de Bolivia, radica en el desconocimiento y la insensibilidad de la minoría dominante en frente al sufrimiento y el dolor de la mayoría nacional* [Reinaga 1953: 22]. El autor, siguiendo la doctrina marxista, se ve obligado a emplear los términos de clase; así diferencia entre los “campesinos” que son indios y los “obreros” o el “proletariado”, el aliado fiel del campesinado indio, que parece no tener características étnicas. El minero boliviano en el libro *Tierra y Libertad* es presentado como un ser sin raza ni etnia: no es el criollo-mestizo, tampoco es el indio-campesino, parece más una idea que una persona real. Así el “indio” y el “obrero” son, para Reinaga, categorías diferentes, dos clases oprimidas que deberían unir sus fuerzas para hacer prosperar la Revolución Nacional: “el indio debe tomarse del brazo con el obrero de las minas y las fábricas”. Podemos suponer que los problemas del autor con aclarar su posición frente a la etnia y la clase se deben a la influencia de las enseñanzas marxistas, que entran en contienda con la compleja realidad boliviana, y todavía no le permiten a Reinaga abandonar la terminología y los conceptos de la lucha obrera.

El marxismo de Reinaga intenta adaptarse a las peculiaridades bolivianas y va unido con el nacionalismo revolucionario, de hecho, el autor se declara “nacionalista-marxista” o “marx-nacionalista”. *Tierra y Libertad* presenta la “cuestión indígena” como un problema económico-social y en ningún caso racial. La lucha india es una reivindicación de clase, no de etnia: *¿Esta lucha es de razas o de clases?, ¿es la lucha del indio contra el blanco o del colono contra el rico terrateniente? (...) si juzgamos con el criterio rácico, lucha de razas, a la enconada lucha entre terratenientes y colonos no hallamos razón ni explicación posible. Pero si la estudiamos bajo el prisma de lucha de pobres colonos indios contra los ricos terratenientes ... si la enfocamos como lucha de clases... tenemos en tal caso la seguridad y evidencia de estar en lo cierto y pisar el terreno verdadero y real de la solución al problema indio* [Reinaga 1953: 29]. De ahí que, la solución del “problema del indio” se encuentra en el cambio del régimen de la posesión de la tierra. La cuestión agraria se convierte en el principal

argumento de la obra y la ley revolucionaria “la tierra para el que la trabaja” en su lema conductor. El indio y sus formas de vida son, según Reina-ga, esencialmente comunistas: *En la vida económica y social del indio, vive íntegro en espíritu y cuerpo el sistema comunista incaico (no el de Sorel, Lenin o Marx)* [Reinaga 1953: 50]. La comunidad andina es, para el autor, el ideal socialista vuelto realidad, es un “órgano económico-social del porvenir” que, con la ayuda de la técnica occidental, se puede transformar en una “institución creadora de riqueza”, una base de la vida socializada “elevada, superior, material y culturalmente”.

En cuanto a la cuestión nacional, Reinaga confiesa que Bolivia es una nación “esencial y carnalmente” india. Es importante la definición de la nación que le sirve a Reinaga para analizar la realidad boliviana. El autor recupera los planteamientos de Stalin, definiendo una nación como la “unidad geográfica, étnica, histórica y lingüística” edificada en “una sola raza, una sola tradición y una misma lengua”. Para construir en Bolivia una nación hay que “resolver conscientemente el problema étnico” y terminar con el aislamiento del indio de la civilización occidental, creando una “simbiosis” entre lo indio y lo europeo: *Destrozar las compuertas del gamonalismo, para que el indio, con su fortísima personalidad histórica y la cultura europea con su gigantesco vuelo de pensamiento, abrazándose en función de simbiosis, tallen la personalidad auténtica de Bolivia. (...) ...Europa ha de darle al indio su civilización maquinista. Pero, en cuanto a su pensamiento, moralidad y arte; el indio acaso en vez de recibir, pueda que más bien enseñe a la engreída cultura occidental* [Reinaga 1953: 57]. Su discurso es nacionalista, patriótico, reconoce la existencia de una patria boliviana común, donde el indio es la principal fuerza positiva, mientras la oligarquía que ejerce el poder es destructora y antinacional.

Los gérmenes del pensamiento indianista presentes ya en los primeros textos de corte marxista, iban desarrollándose con el tiempo para convertirse en una ideología madura y consciente en la década de los 70. *Los libros La Revolución India y Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, ambos del año 1970, constituyen una ruptura decisiva con las ideas marxistas y con el nacionalismo revolucionario del MNR. El autor, que firma su obra con el nombre simbólico de Rupaj Katari, reniega de sus convicciones anteriores, acusando el comunismo de ser un aliado más del imperialismo occidental y una herramienta de dominación europea: *¿El comunismo? El comunismo es un negocio de las potencias que tienen la Bomba Atómica. La ideología y la técnica del imperialismo y del comunismo han devenido*



en un asqueroso concubinato para dominar los pueblos de la tierra [Reinaga 1970a: 21]. El nuevo enfoque no puede ser comunista, puesto que, según Rupaj Katari, el comunismo no desea la liberación del indio, sino su asimilación a la sociedad occidental. La integración del indio conforme los proyectos marxistas y nacionalistas consistiría en negar su identidad y convertirle en “mestizo” (para el autor igual a un “excremento”), quitándole su cultura y al mismo tiempo vedándole el acceso a los estratos altos de la sociedad. El concepto de la lucha de clases, adaptado antes por el autor, ahora es duramente criticado, como una “regresión a la barbarie” y la destrucción de la unidad indígena. Mientras que en sus textos anteriores Reinaga asociaba la libertad indígena con el problema de la tierra, en sus obras indianistas, destaca la primordialidad del “poder” como la única solución del “problema indio”. El autor subraya la necesidad de “indianizar” el poder, para que esté profundamente integrado a los códigos culturales indígenas.

El problema del indio, según Reinaga, tampoco es el problema “campesino”, puesto que el campesino auténtico lucha por la justicia social, mientras que el indio lucha por la justicia racial: “por la libertad de su raza esclavizada”. Vemos aquí un gran cambio de perspectiva; antes el problema indígena se centraba en el problema agrario y en el régimen económico social, en los nuevos planteamientos es el problema racial, étnico y la liberación del indio no es la liberación económica, sino política y cultural. Según el autor: *El indio no es el “campesino”... no es la clase social integrante de una sociedad burguesa abstracta, inexistente en Bolivia. El indio es una raza: una raza milenaria y una cultura milenaria. Una raza fuerte, fortísima que ha resistido la arremetida sanguinaria del occidente. El indio es una cultura invencida e invencible* [Reinaga 1970a: 39]. Mientras que en su obra *Tierra y Libertad*, Reinaga diferenciaba entre los obreros y los indios campesinos, en sus textos indianistas subraya la unidad racial entre las dos clases: *Los trabajadores de las minas y de las fábricas de Bolivia son indios... Los intereses de los trabajadores mineros y de los agricultores son idénticos. En la mina y en el agro el indio es una raza explotada y esclavizada* [Reinaga 1970a: 48]. La lucha india no será sólo de etnia o sólo de clase, el indianismo une las dos posturas: *a la opresión clasista del capital, responderemos como clase, a la segregación cultural responderemos enarbolando muy alto nuestra maravillosa cultura milenaria* [Reinaga 1970b: 19]. El indio se enfrenta al nacionalismo y al comunismo con su propia ideología, el indianismo:

*¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India! (...)* Los cuatro millones de indios de Bolivia, que son una raza, un pueblo, una nación y una cultura opuesta al Occidente racista... entran como la tercera fuerza en el escenario político del país [Reinaga 1970b: 15-16]. El autor en nombre de sus compatriotas indios declara: *Nosotros somos indios; hijos de Pachakútej, Tupaj Amaru, Tomás Katari, Tupaj Katari, Pablo Atusparia, Zárate Willka... Y nuestra Revolución es nuestra Revolución: una Revolución india!* [Reinaga 1970b: 20]. Como vemos, el postulado de una “Revolución Agraria” de los textos anteriores en los nuevos planteamientos cede lugar a una “Revolución India” que será sólo de los indios, sin participación de otros sectores no indígenas, según la consigna de que “sólo el indio liberará al indio.” Los nuevos objetivos serán la conquista del poder por los indios para, una vez derrotada la sociedad boliviana occidentalizada, construir el “Tawantinsuyu del siglo XX”.

En los textos de Reinaga las dos sociedades: la criolla-mestiza y la india, representan fuerzas antagónicas, se basan en los valores irreconciliables, simbolizan la lucha entre el bien y el mal, donde lo indio es lo puro, lo bueno y lo moral, mientras lo blanco encarna la decadencia, la maldad y la inmoralidad: *En la sociedad del indio no existen ladrones ni asesinos, adúlteras ni prostitutas, zánganos ni mendigos. Es el cholaje blanco-mestizo quien contagia al indio que se halla en proceso de integración a la sociedad “civilizada”, toda lepra y la sífilis física y moral del Occidente. La sociedad blanca de Bolivia es una mierda* [Reinaga 1970a: 440]. A la sociedad boliviana criolla-mestiza decadente, Fausto Reinaga le contrapone la vitalidad del sector indígena, la principal fuerza renovadora y sanadora de Bolivia: *Bolivia, con su hambre a costas y su conciencia colonizada es un pueblo aniquilado! Ahí tenemos la Bolivia del cholaje blanco-mestizo; una Bolivia putrefacta! ¡Queda la Bolivia india!* [Reinaga 1970b: 35]. Según plantea Reinaga, la civilización blanca en toda su historia no ha sabido resolver los problemas de la humanidad, provocando racismo, guerras y aumentando brecha entre la sociedad de abundancia y la sociedad del hambre. Los indios son los que mantienen, nutren y defienden a la tierra boliviana, mientras que el criollo-mestizo no es capaz de hacer nada productivo y vive del trabajo ajeno. La sociedad criolla es “eco de ecos” de Europa, no ha alcanzado la autonomía espiritual: *Desde su nacimiento hasta la muerte, el latinoamericano habla la lengua, profesa la religión, piensa el pensamiento y siente el sentimiento del Conquistador, la lengua de Castilla, la religión de Cristo, el pensar y sentir de*

*Europa, llenan de orilla a orilla el cerebro y el corazón del mestizo. El latinoamericano no tiene cara, ni alma, gesto ni voz. Es sombra y eco de Europa. Y la sombra no da sombra, ni el eco tiene eco. (...) El pensamiento indio es la única potencia de la libertad de ese Continente y del mundo [El Pensamiento Amaútico de Fausto Reinaga en: Marínez Miguélez 1992: 223]. Sólo el indio, portador de una cultura milenaria, resistente a las influencias extranjerizantes, puede salvar el país de la decadencia.*

Según indica Reinaga, la nación boliviana en realidad no existe: *El cholaje blanco-mestizo desde 1825 hasta 1970 no ha hecho de Bolivia una Nación; ni siquiera ha llegado a plantearse teóricamente el “Problema Nacional”.* Los conceptos sueltos, las ideas aisladas que han lanzado sus “grandes hombres” en forma esporádica y circunstancial, no constituyen un cuerpo, una doctrina, una ideología científica capaz de probar que aquí existe una conciencia nacional [Reinaga 1970a: 163]. La nación boliviana mestiza, según Reinaga, es una ficción, los criollos-mestizos viven de espaldas al “ser nacional” que es el indio. El “problema nacional”, desde el punto de vista del autor, consiste en la existencia de dos naciones: una india oprimida (“la única Nación”) y la otra criolla-mestiza opresora: Medio millón de cholos oprimen a cuatro millones de indios. Un puñadito de blancos-mestizos ha hecho su Estado-nación para gobernar una comunidad histórica autóctona, diferente a su historia, a su raza, a su territorio, a su vida económica, a su psicología y a su cultura. En otras palabras, el indio es una nación oprimida. El cholo es una nación opresora [Reinaga 1970a: 168]. De ahí que, Bolivia en realidad no puede ser considerada una nación por carecer de una “conciencia” y un “ser” nacionales, es una “grosera imitación” de las naciones europeas. Con Reinaga aparece el concepto de “dos Bolivias”: *En Bolivia hay dos Bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india. Bolívar fundó una República con esclavos, una república con indios.* (...) *“La República chola tiene su bandera, su escudo y su himno nacional; y la “república” de esclavos indios, tiene también su bandera, su escudo y su himno nacional (la wiphala, la cruz de la espada inka y el pututu, y el mandamiento trino)* [Reinaga 1970a: 174]. El discurso sobre “dos Bolivias”, dos “repúblicas” diferentes y opuestas, existentes en el mismo país, será aprovechado por el katarismo boliviano actual.

El paso del “marx-nacionalismo” al indianismo que dio Fausto Reinaga, simbolizado por su cambio de nombre a Rupaj Katari, puede servir de ilustración a los procesos identitarios experimentados por el sector indígena

boliviano en la segunda mitad del siglo XX. La clase y los planteamientos marxistas o nacionalistas parecían ser un remedio eficaz contra la discriminación racial y cultural. El indio convertido en “campesino” u “obrero” esperaba liberarse de su carga étnica, luchando por los postulados económico-sociales. Sin embargo, decepcionado con los resultados de la revolución nacional, volvió a descubrir su etnicidad como arma política y a luchar por el poder contra la sociedad criolla dominante. El discurso de Reinaga se caracteriza por su violencia, extremismo y odio racial hacia el blanco y el mestizo. Sus ideas apelan al orgullo étnico del indio, le hacen “despertar” y levantarse contra el blanco en un impulso de venganza y reajuste de cuentas: *Los indios se han despertado. Saben ahora lo que quieren. (...) Se levantarán contra todo y contra todos y tomarán la tierra y la libertad, por cuenta suya con sus propias manos* [Reinaga 1970a: 28]. Reinaga introduce también una importante categoría de la “Nación india”, entendida ésta en términos raciales, como una unidad de sangre y de cultura. Todas las etnias andinas constituyen, según el autor, una gran nación, cuyos cimientos fueron edificados por los incas, opuesta a la nación boliviana ficticia, imaginada por los criollos-mestizos. Muchos de los planteamientos indianistas de Fausto Reinaga Rupaj Katari eran el reflejo de las tendencias presentes por aquel entonces en el sector indígena, también muchos influyeron posteriormente en los programas de diferentes movimientos indios, sobre todo en la corriente radical del movimiento katarista boliviano.

### **Las experiencias indígenas en la segunda mitad del siglo XX – la literatura de testimonio**

Entre la “nueva” literatura que aparece en la segunda mitad del siglo XX, comprometida con la actualidad, basada en los hechos reales igual que un reportaje, que tiene como objetivo rescatar lo subalterno en los tiempos de cambio y de lucha político-social intensificada, aparece la narrativa testimonial. La, así llamada, literatura de testimonio<sup>17</sup>, cuyo auge se produjo

---

<sup>17</sup> El discurso-testimonio se concentra en un acontecimiento social, en el que el narrador ha participado personalmente, que implica la necesidad de ser narrado. Responde a las exigencias del momento, por lo cual siempre está comprometido con la realidad histórica que relata. El testimonio siempre es parcial, subjetivo, puesto que relata “una” verdad de una persona o de un grupo concreto, y también intencional: el relator quiere transmitir un mensaje ideológico y ganar el apoyo de los lectores hacia

en América Latina en los años 70-80 del siglo XX, desempeñó un papel importante dentro de la literatura latinoamericana comprometida, siendo un documento valioso aunque no objetivo, reflejo de la época en la que surgió, una información importante sobre las tendencias subalternas, existentes fuera del discurso histórico oficial. Nos gustaría presentar dos testimonios bolivianos, basados en los siguientes trabajos testimoniales: *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara* [Tapia 1995] de Luciano Tapia, “*Si me permiten hablar...*” testimonio de *Domitila una mujer de las minas de Bolivia* [Viezzler 2004] y *¡Aquí también, Domitila!* [Acebey 1989] por Moema Viezzler y David Acebey respectivamente. Las dos historias: la de un hombre aymara, minero, campesino y colono de las tierras del oriente boliviano, activista sindical y político indiano; y la de una mujer quechua, ama de casa, esposa de un trabajador minero, activista del Comité de Amas de Casa de Siglo XX, nos parecen esenciales para entender los complejos procesos experimentados por la sociedad boliviana a lo largo del siglo pasado. Nos brindan una inusual oportunidad de conocer el punto de vista del sector indígena marginado y silenciado, sus inquietudes y su lucha por la justicia social y étnica, siendo una ilustración a los difíciles procesos identitarios presenciados por los indios bolivianos.

*Ukhamawa Jakawisaxa* nos cuenta los pormenores de la vida de un hombre aymara que, tras décadas enteras de sufrir la discriminación y humillación de parte de la sociedad criolla, de soportar el hambre y los trabajos agotadores, presenciando la muerte prematura de su madre, su esposa y su hermana menor, empieza su lucha contra la opresión y las injusticias. Al principio su rebeldía se sustenta en la ideología clasista y las reivindicaciones económico-sociales, reflejando las tendencias de la época, con el tiempo, a causa de la toma de conciencia étnica, se convierte en la lucha política y cultural en nombre de una “nación aymara” oprimida. Su visión de la realidad boliviana está marcada por la ideología indianista, muy cercana a los planteamientos de Fausto Reinaga, sin embargo, como asegura el autor, en su testimonio “no hay ninguna exageración motivada por el resentimiento o el odio”. La infancia de Luciano Tapia, hijo

---

su causa. Está escrito en primera persona, sin embargo, no es una simple biografía, de la que se diferencia sobre todo por su dimensión colectiva y no individual. El testimonio hablado suele ser transcrito y redactado por un intermediario más capacitado que el relator a menudo de proveniencia humilde [PRADA OROPEZA 2001].

de un aymara minero, comunario y de madre aymara *palliri*<sup>18</sup> en las minas de Corocoro, transcurrió entre la mina, donde trabajaban sus padres, el ayllu de su familia paterna y la casa de su abuela materna en los suburbios de La Paz. A causa de sus relaciones familiares, como también de las desgracias económicas que sufrieron sus padres, le tocó vivir en diversos ambientes: en la mina, en el campo y en la ciudad, lo que le permitió conocer el universo boliviano desde los diferentes enfoques, partiendo de la realidad del sector popular indígena. Sus observaciones acerca del trabajo en las minas en los años 20-30 durante el boom del estaño, indican en el carácter colonial de la explotación minera: *las modalidades del trabajo, aún mantenían algunas características de la mita, como era la aplicación del látigo... aún se mantenía el trabajo de mujeres y menores en el interior de las minas...* [Tapia 1995: 19]. En aquellos tiempos, como dice el narrador, los mineros todavía no tenían una noción de clase social: conservaban su identidad cultural y su lengua autóctona. Luciano Tapia compara la vida del minero con la de un mitayu colonial: según él, los mineros eran los “mitayus de la República”. El narrador recupera también los testimonios de los miembros adultos del ayllu sobre los abusos del “gamonal”<sup>19</sup> y de las autoridades locales: *era una norma establecida aplicar a los supuestos renuentes a la autoridad, además de las multas de rigor en dinero efectivo, especies y productos, una tanda de latigazos hasta dejarlos exánimes sin consideración de edad y sexo. (...) Los representantes de la ley, en realidad eran unos lobos desalmados frente al indio indefenso; para el indio no había perdón* [Tapia 1995: 30]. La memoria colectiva de las injusticias y crueldades ejercidas por los patrones blancos sobre los pueblos indígenas contribuye a un sentimiento generalizado entre los indios de amargura y recelo hacia la sociedad criolla actual, que nunca ha reconocido sus errores, ni ha intentado recompensarle al indio las humillaciones.

La vida de indio urbano tampoco conllevó una mejora en la vida dura y penosa del narrador: el desempleo y la crisis generalizada le impedían salir de la miseria. Además, la ciudad resultó ser un ambiente cargado de prejuicios raciales, discriminatorio y humillante para el indio. Así, por ejemplo, según cuenta Luciano, en la ciudad había cines reservados sólo para los blancos: *...en el cine París y en el Princesa, reservado sólo para la sociedad q'ara, ...el taquillero antes de franquear la entrada se fijaba*

<sup>18</sup> Palliri – mujer minera que trabaja en la superficie de la mina rebuscando minerales.

<sup>19</sup> Gamonal – en la región andina el nombre del latifundista, hacendado usado en el contexto peyorativo.

en el color de la piel y si tenía puesta la corbata [Tapia 1995: 135]. Tapia, al no saber hablar español, como dice: “a causa del desconocimiento del idioma ajeno en sus tierras ancestrales”, era víctima de burlas y comportamientos discriminatorios de parte de la sociedad blanca-mestiza. En la ciudad, cercado por la lengua y la cultura occidentales, el narrador empieza a sentirse extraño en su propia tierra y, como confiesa, sus relaciones con la sociedad dominante se vuelven de “temor y sometimiento”. Comienza a esconder con vergüenza su procedencia y sus rasgos étnicos, se mimetiza con la sociedad criolla urbana, aprende español y se olvida del aymara, lengua de su infancia: *...yo tenía que ocultarme en los pliegues de la aculturación porque la sociedad opresora había conseguido hacerme ver y sentir con pánico que mi nombre y todo mi ser eran feos y vergonzosos, sumiéndome en un estado de confusión y de duda hasta hacerme perder los fundamentos de mi propia personalidad* [Tapia 1995: 173]. Analizando los procesos de su desculturación, confiesa que su incapacidad de hablar su lengua materna surgió de un trauma psicológico causado por la discriminación y la presión aculturadora en la ciudad, lo que le provocó graves problemas identitarios y más tarde casi le imposibilitó la reubicación en el medio cultural aymara. La ciudad le inculcó la vergüenza por su ancestro, su cultura y su aspecto físico: *Me convencieron que yo era ordinario. Espejo en la mano me humillaron con mi supuesta fealdad. Así me hicieron sentir vergüenza de mi nombre, de mi expresión cultural y de mi ser* [Tapia 1995: 180]. Al no tener apoyo en el ayllu, ni en su familia tras la muerte prematura de su madre y su hermana y la ausencia permanente de su padre, Luciano se convirtió en un ser desarraigado y acolegado, un “gringo altioplánico” que no recordaba su lengua materna ni sabía nada sobre la historia de su pueblo. Los procesos de aculturación descritos por el autor, impactaron a muchos de sus compatriotas indios: *Este es el caso no solamente de mí y mi familia sino de toda mi raza...* [Tapia 1995: 75].

Una vez adulto, padre de familia numerosa, Tapia se convierte en minero. Nos cuenta la cruel realidad de las minas, donde tanto el trabajador, como su familia se convertían en “rehenes” de la empresa, propietaria de sus viviendas, tiendas, herramientas de trabajo e incluso de la policía. Al no existir el sindicato, el minero era indefenso frente a la compañía, apoyada por el Estado. En el ambiente “caldeado” de los años 1949-50, don Luciano participó activamente en el recién surgido movimiento sindical, convirtiéndose en el Secretario General. Su nombramiento le causó represalias de parte de la empresa, fue destituido de su puesto de trabajo

y perseguido, como muchos otros dirigentes sindicales, por ser un “subversivo”. Su actividad sindical y su lucha por la nacionalización de las minas lo llevaron a la cárcel. En cuanto a la ideología, Luciano no era seguidor de ninguna de las corrientes en boga por aquel entonces, simplemente luchaba por la mejora de las condiciones de vida de los mineros: de hecho, el más importante de los postulados de su sindicato era el aumento de los salarios. Con el tiempo, su reivindicación se iba radicalizando, hasta adoptar las ideas del movimientismo revolucionario que generalizó la movilización del pueblo alrededor de la nacionalización de las minas. En ese ambiente su “espíritu de lucha fue formado en el marco de lucha de clases”: *El sindicato fue para mí la escuela de mi formación revolucionaria, por lo menos en el marco social aceptado y reconocido por el Estado boliviano; en su seno ensayé el vuelo de mis ideas con sentimientos de justicia y libertad...* [Tapia 1995: 241]. Los sueños de Luciano sobre la justicia social parecen cumplirse con el estallido de la Revolución Nacional del 9 de abril de 1952. El narrador nos describe el ambiente eufórico y esperanzado de aquellos momentos: *la gente vivía en un ambiente de fiesta y a la vez de pesadumbre por los muertos. Varios mineros proponían entre los grupos reunidos la idea de marchar a La Paz, otros pedían una manifestación de apoyo a la Revolución...* [Tapia 1995: 259]. Todos, entre ellos el autor, creían que se habían acabado sus problemas económicos y su lucha ya no tendría sentido, que en adelante con un poco de esfuerzo les esperaría una prosperidad y felicidad sin par. En realidad, los problemas abundaban y el gobierno en vez de resolverlos se dedicaba a las concentraciones, manifestaciones y desfiles de apoyo. La nacionalización, según cuenta el autor, significó en realidad una gran decepción: los dirigentes sindicales, oportunistas e hipócritas, controlados por el Estado, no supieron guardar los propósitos de la Revolución y los gobiernos “revolucionarios” traicionaron al pueblo: *no me cabe otra cosa que lanzar una sentida maldición que brota desde mi alma en contra del MNR y de todos los gobiernos que han manejado este país desde 1952 hasta el presente* [Tapia 1995: 242]. Tampoco la Reforma Agraria resultó cumplir con las expectativas de nuestro narrador, por el contrario, se convirtió, para él, en el arma de destrucción de las formas tradicionales de convivencia en el campo. Según Luciano, la “tramposa reforma” fue presentada al pueblo como un histórico hecho de la liberación del indígena, mientras que significó la destrucción del colectivismo tradicional andino, de la base económica y cultural india.



En los años posteriores a la Revolución, Luciano fue perseguido por los gobiernos militares por su presunta actividad guerrillera comunista, a pesar de que su lucha era tan sólo de reivindicación social y no política. Durante la persecución, Luciano Tapia experimentó, como él mismo dice, una “revelación” que marcaría su futura actividad política. Al preguntarse las causas del hostigamiento que había sufrido independientemente del gobierno que estaba en el poder, comprendió que no le perseguían por ser “contrarrevolucionario” o “comunista”; o por cualquier otro título que se le pudiera poner, sino por su condición étnica: *...si me perseguían de esta manera sin que yo nunca hubiera hecho una acción política... era porque era indio... el problema estaba en mi raza y en mi cultura* [Tapia 1995: 325]. Se da cuenta de que la opresión que sufría era sobre todo racial: *Recordé que en mi niñez me habían oprimido, me habían despreciado y me habían humillado con ese termino de “indio”. Y no solamente en mi niñez, sino a través de toda mi vida y entonces quedé sumamente convencido de que esa era la causa y esa fue la razón para que naciera la idea de una organización indianista, o mejor dicho, un movimiento indio...* [Tapia 1995: 326]. Como asegura, su toma de conciencia ocurrió sin ayuda de ningún libro, ni ninguna ideología occidental: descubrió su identidad étnica él solo, revisando las experiencias amargas de su vida: “yo era un libro abierto”. Comprendió que sólo reivindicando su étnicidad lograría superar el trauma de humillaciones y del racismo blanco: *Comprendí que lejos de sentirme mendigo y extranjero en mi propia tierra ancestral, más bien debía sentirme orgulloso de ser descendiente de las grandes y gloriosas civilizaciones de esa parte del mundo* [Tapia 1995: 188]. Luciano Tapia ya como Qhispi Mamani, un aymara orgulloso de su condición étnica, predica el derecho de su pueblo a reivindicar su soberanía política por encima de reivindicaciones económicas y sociales. Habla en nombre de su pueblo, los aymaras, que, teniendo en cuenta su historia milenaria, un territorio histórico, su lengua y cultura propias, según él, tiene derecho a reivindicar su soberanía frente al “Estado usurpador q’ara”, llamado también “la colonia criolla hispano-boliviana”. La democracia boliviana no es “nuestra”, dice don Luciano, y hay que sustituirla por una democracia india. Luego sus reflexiones personales, basadas en las experiencias difíciles, encontrarán la base ideológica en los textos de Fausto Reinaga. Su conciencia étnica le servirá como herramienta de reivindicación político-cultural. Pronto empezará su actividad política indianista, participando en la formación de primeros partidos indios de corte katarista.

Domitila Barrios de Chungara se declara boliviana, esposa de un minero, madre de siete hijos. Fue una de las fundadoras y dirigentes del Comité de Amas de Casa de Siglo XX, una organización femenina, defensora de los derechos de las familias mineras en la población “Siglo XX”. La narradora se percibe como parte del pueblo y concibe su testimonio en función de sus responsabilidades políticas: *Quiero hablar de mi pueblo. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido a través de tantos años de lucha en Bolivia, y aportar un granito de arena, con la esperanza de que sirva para la generación nueva...* [Viezzler 2004: 13]. En el primer tomo, Domitila todavía no tiene mucha conciencia étnica, se concentra más bien en la lucha por la justicia social en el marco sindical, habla del socialismo y la lucha de clases, sin embargo, ya siente el orgullo de tener las raíces indias: *Yo me siento orgullosa de llevar la sangre india en mi corazón. (...) ¡Cómo no quisiera yo que toda la gente del pueblo se sienta orgullosa de lo que es y de lo que tiene, de su cultura, su lengua, su música, su forma de ser y no acepte de andar extranjerizándose tanto solamente tratando imitar a otra gente que, finalmente, poco de bueno ha dado a nuestra sociedad!* [Viezzler 2004: 17]. Domitila no se avergüenza de su condición humilde, se siente orgullosa de ser “una simple ama de casa, esposa de un minero”. Para ella, ser del pueblo es incluso una ventaja y el sinónimo de la bondad, honradez, razón y de la lucha desinteresada por la justicia, frente a la oligarquía, símbolo de la maldad. De hecho, su testimonio se basa en esta dicotomía bien marcada entre las masas populares honradas y verdaderamente patrióticas y la élite corrupta y antinacional. En su lucha por la mejora de la situación económica de las familias mineras en todo el país, por los derechos humanos y finalmente por el socialismo, los principales enemigos de Domitila y por correspondencia también del pueblo, son el capitalismo “salvaje”, el imperialismo y, sobre todo, el gobierno boliviano. Es significativo que el Estado represente aquí una fuerza negativa, no sólo distanciada del pueblo e indiferente frente a sus problemas, sino incluso opuesta a los intereses populares, opresora, asesina y explotadora. A los ojos de Domitila, el poder del Estado boliviano no reside en el pueblo, sino que existe en contra de éste, puesto que los “gobiernos bolivianos representan a los patrones y defienden a los patrones”. Domitila todavía no analiza ni entiende el porqué de ese distanciamiento entre los sectores humildes y las clases dominantes, lo considera un hecho dado. Para Domitila, la Revolución del 52 una prueba

de regresar las riquezas nacionales al pueblo, que, no obstante, resultó ser una gran decepción: “se han creado nuevos ricos” y el pueblo “no disfrutó nada de la nacionalización”. Los logros de la Revolución y los cambios en la vida de los mineros fueron, según Domitila, pocos o nulos: *Después de la nacionalización casi todo quedó en lo mismo. (...) Vivimos en condiciones peores que antes* [Viezzler 2004: 24]. Sus comentarios concuerdan con los de Luciano Tapia y evidencian el fraude que significó la Revolución Nacional para las masas populares que la habían apoyado.

Según la narradora, la educación boliviana refleja y ayuda a profundizar todavía más la brecha entre lo nacional-estatal y lo popular. Es enajenante, les enseña a los jóvenes a avergonzarse de sus padres, a despreciar su cultura y su procedencia: “ya no saben hablar nuestro idioma”, y muestra una realidad abstracta de una patria “bien hermosa”, encarnada en el himno nacional, en los colores de la bandera, en el escudo, que, sin embargo, no tiene nada que ver con la vida diaria de los sectores subalternos. Para Domitila este tipo de patriotismo es incomprendible, no se identifica con los símbolos y el discurso patrio oficial: *La patria, para mí, está en todos los rincones, está también en los mineros, en los campesinos, en la pobreza... en las penas y en las alegrías de nuestro pueblo...* [Viezzler 2004: 60]. Para ella, la patria es el pueblo y la tierra donde vive, es su cultura, su pobreza y su dignidad, mientras que el Estado con sus símbolos y su enseñanza es algo ajeno y artificial. Todavía no aparecen reflexiones de índole étnico, sólo se habla del “pueblo”, sin embargo, la narradora parece intuir que el desprecio hacia “lo popular” y el distanciamiento entre el patriotismo oficial y el de su pueblo, se basan en algo más que sólo en la diferencia de la clase social.

El segundo tomo *¡Aquí también Domitila!* es un relato de viajes por el extranjero que tuvo Domitila durante su exilio en Europa en los años 1876-84, tras haber sido condenada a muerte y expulsada de su país. Su mirada se vuelve más amplia y ya no se limita sólo a la tierra boliviana. Se nota claramente el cambio de la época. La narradora, observando a los países pobres opta por la “verdadera democracia” donde se respeten las libertades y derechos humanos, donde “el pueblo es protagonista de su propio destino”, tiene derecho a la salud, educación, la libertad de organizarse, de expresarse, de rescatar para sí los recursos naturales, etc. Esta “nueva democracia” sustituye su anterior postulado del socialismo. La cuestión más destacable en este tomo es el “despertar étnico” de la narradora. Aunque ya en el libro anterior Domitila se mostraba orgullosa de su

sangre india, sin embargo, todavía carecía de una conciencia étnica desarrollada, hablaba del “pueblo”, de las clases populares, pero evadía definir los problemas de su gente en términos que no fueran económico-sociales. Ahora se auto denomina “india” y su “yo” social adquiere rasgos étnicos: dice “nosotros los indios”, “un indio como nosotros”, “en Bolivia casi todos somos indios”. No se siente muy identificada con el enfoque racial de los planteamientos indianistas. En contraste con los planteamientos radicales, Domitila conserva el medio justo, descartando la determinación racial a la hora de buscar aliados o indicar culpables: *...si bien es cierto que la causa de nuestros males empezó cuando los blancos europeos vinieron a América, esclavizaron, asesinaron, quitaron las tierras y todo, no había que olvidar que hay blancos explotados e indígenas explotadores. Que hay blancos que igual que nosotros han sufrido y que quieren que nos liberemos y nos ayudan...* [Acebey 1989: 129]. Su nuevo ideal: “la verdadera democracia”, incorpora los postulados étnicos. Domitila promueve la sociedad democrática que respete las diversas culturas: *La lucha por la democracia debe ser la integración de los indígenas a la sociedad, pero respetando los valores culturales de las nacionalidades* [Acebey 1989: 202].

La sociedad boliviana es, según la narradora, muy racista. El problema del racismo en un país mayoritariamente indio, antes inexistente en sus reflexiones, se vuelve para Domitila uno de los más inquietantes: *Aunque en Bolivia casi todos somos indios, y los pocos mestizos llevan más rasgos indios que europeos, es común ver anuncios en el periódico que dicen: “Se necesita señorita de buena presencia para trabajo de secretaria”. No dan trabajo a una campesina o a una cholita que esté con la ropa típica* [Acebey 1989: 212]. En un país de indios “nadie quiere ser indio”, domina la vergüenza y el mimetismo: los pueblos indígenas se disfrazan de europeos para ocultar su proveniencia: *Nos estamos convirtiendo en simples imitadores, despreciando nuestros valores culturales, como si fuéramos muñequitos de cuerda sin sesos, sin capacidad de crear, y eso es lo que el imperialismo quiere para explotarnos mejor: amoldar a nuestros hijos para que no se valoren como personas, no aprecien sus costumbres, su cultura, su música...* [Acebey 1989: 206]. Esta situación es para Domitila indignante, ella misma se identifica con “las de la pollera<sup>20</sup>”, con sus antepasados indios y promueve la defensa de los valores tradicionales andinos

<sup>20</sup> Pollera – vestimenta femenina típica de las indígenas andinas, frecuentemente contrastada con el vestido occidental.

y de la cultura nativa. Ve la necesidad de sentir orgullo de ser “indio”, de no avergonzarse de su traje típico, de la lengua, ni de sus rasgos físicos.

Los dos testimonios muestran características paralelas: presentan la penosa realidad del sector popular, acentúan la represión estatal y desarrollan los postulados de justicia social. Los narradores no pretenden presentar un análisis histórico de Bolivia, sólo cuentan una experiencia personal, lo que han vivido y como lo han vivido. En ambos casos encontramos el cambio de conciencia experimentado por los relatores, que les permitió descubrir su condición étnica además de la de clase social. Tanto Luciano, como Domitila se sienten perseguidos en su propia patria, víctimas del Estado relegadas al margen de la vida nacional. Ser indio o ser del “pueblo” significa para los dos ser humillado, despreciado, discriminado por la sociedad dominante, vivir fuera de la corriente oficial y en oposición al Estado. Éste último se convierte en el principal enemigo de nuestros protagonistas, en una fuerza hostil, antagónica. La identidad colectiva de los dos narradores es la de pertenecer al “pueblo” definido este en términos de clase y de etnia. Son pocas las referencias a la nación boliviana y la noción de una identidad nacional aparece sobre todo en la confrontación con las fuerzas extranjeras. Incluso en estos casos es una identidad nacional diferente a la oficial de “discursos, himnos y banderas” y refleja más bien el sentimiento de pertenencia a un grupo subalterno, considerado un auténtico portador el “espíritu nacional”, contrastado con una élite usurpadora, traidora de la patria. A los ojos de Tapia y de Domitila, lo patriótico, nacional y profundamente boliviano es igual a lo popular, indio y anclado en la tierra de los ancestros.

## **Conclusiones**

La producción literaria y el pensamiento político de los aymaras y quechuas desde la conquista hasta los tiempos actuales, es un fiel reflejo de las relaciones sociales desiguales, donde la cultura indígena se ha articulado en términos de resistencia frente a la cultura oficial dominante. Frente a los procesos de aculturación y asimilación, las etnias andinas solían reaccionar de diferentes maneras, según las condiciones históricas: retirarse con su etnicidad a los hábitos privados y cultivar su tradición fuera de la corriente oficial, compaginar elementos de ambas culturas en un

tipo de sincretismo cultural o elegir la confrontación y manifestar su etnicidad en contra de los modelos dominantes, creando públicamente una cultura alternativa. Encontramos también los casos del rechazo de su etnicidad, considerada ésta la fuente de discriminación, a fin de huir de la estigmatización.<sup>21</sup> La identidad indígena, tras los siglos enteros de exclusión y subestimación de parte de la sociedad dominante, se convirtió para muchos en una identidad negativa, devaluada. De ahí vienen los esfuerzos del indianismo actual por despertar una identidad india revalorizada y construir una nueva imagen positiva de lo “indio”. La poesía y el pensamiento nativos solían ser un grito de rebeldía contra la opresión y un importante medio de preservar la cultura y la memoria histórica de su pueblo. Así, el indio lloraba las penas de su “raza” derrotada por el “enemigo barbudo”, exaltaba los valores tradicionales andinos y las glorias de sus antepasados, buscando en el mito de la “Edad de Oro” el orgullo perdido y la inspiración para continuar su lucha. Los indios se auto perciben como descendientes de una gran cultura y una gran civilización, dueños legítimos de la tierra boliviana, portadores de la moral y saberes superiores a los de la civilización occidental. Su identidad colectiva se forma por el contraste con el “otro”: el “*q’ara*” o el “*misti*”, descrito en la literatura y los testimonios como “flojo”, “aprovechado”, inmoral, cruel y hasta demoníaco. El español y su hijo el criollo, a los ojos del indígena, son usurpadores, destructores del orden, mensajeros del hambre y de la injusticia, cuya civilización en realidad es bárbara, inhumana y antinatural. El Estado-nación boliviano edificado por los “*q’aras*” es enemigo del indio que se siente perseguido en su propia patria, desprotegido ante los abusos de parte de los latifundistas y los empresarios mineros, relegado al margen de la vida nacional. A menudo este antagonismo entre lo nativo y lo criollo desemboca en posturas racistas y suscita el espíritu de venganza. Los indios en vez de “imaginarse” junto con sus opresores en una “comunidad nacional”, se consideran a sí mismos los únicos portadores del “espíritu de la patria”, en contraste con la élite criolla considerada antipatriótica y forastera. Estas observaciones reflejan el porqué de los problemas bolivianos con la construcción de una nación “imaginada” por todos los habitantes

---

<sup>21</sup> Como ejemplo de esta postura encontraremos las pruebas de sustituir la identidad étnica con la identidad de clase: el indio se convierte en el “campesino” o el “obrero”, acompañadas por los cambios de apellidos indígenas por unos más europeos: los Mamani cambian a Aguilar, los Quispi a Quisbet, etc.

del país. En realidad, la mayoría indígena se articula en términos de oposición hacia lo “criollo”. En casos extremos el diálogo parece ser imposible, son “dos Bolivias” que se odian y que parecen incapaces de formar una sola nación. Quizás porque una nación es sobre todo un “nosotros” construido en torno a la oposición: “nosotros” – “ellos”, “otros”, “ajenos”, y en Bolivia, donde el Estado se formó, ignorando a la mayoría indígena y nunca ha logrado la plena identificación del indio con “la nación boliviana”, las identidades se construyen en torno del eje étnico-racial, desafiando la existencia de un “nosotros” fuera de las divisiones internas.

### Referencias bibliográficas

- ACEBEY David, 1989, *¡Aquí también, Domitila!*, Siglo XXI Editores, México.
- ALBÓ Xavier (comp.), 1988, *Raíces de América: El mundo Aymara*, Sociedad Quinto Centenario, Alianza Editorial (UNESCO), Madrid.
- ALBÓ Xavier, 1990, *La cara india y campesina de nuestra historia*, Unitas, La Paz.
- ALBÓ Xavier, 1993, *...y de Katarisas a MNRistas, La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*, CEDOIN y UNTAS, La Paz.
- ALBÓ Xavier, 2000, *Iguales aunque diferentes*, Cuadernos de Investigación 52, CIPCA y UNICEF, La Paz.
- ARGUEDAS Alcides, 1979, *Pueblo enfermo*, Gisbert & Cía S.A., La Paz.
- AUGUSTYNIAK Szymon, 2003, Tożsamość Indian boliwijskiego Altiplano w obliczu procesów globalizacyjnych, en: Zdanowski, J. (coord.), *Globalizacja i tożsamość*, WSHiFM, Ascon, Warszawa, pp.63-76.
- ÁVILA ECHAZÚ Edgar, 1973, *Resumen y antología de la literatura boliviana*, Gisbert y CIA. S.A., La Paz.
- CALLA ORTEGA Ricardo, 1993, Hallu hayllisa huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia, en: Adrianzen Alberto (coord.), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA-IEP, Lima, pp. 57-81.
- CAUDILLO FÉLIX Gloria, 1996, *Cultura india y sociedad nacional: México, Bolivia y Perú*, Universidad de Guadalajara, México.
- CIPCA, 1976, *Jiwasan arusawa*, CIPCA, La Paz.
- DIEZ DE MEDINA Fernando, 1954, *Literatura boliviana*, Aguilar, Madrid.
- FARFÁN J.M.B., 1942, *Poesía folklórica quechua*, Tucumán.
- GARCILASO DE LA VEGA Inca, 2000, *Comentarios reales*, Castalia, Madrid.
- KAIRSKI Mariusz, 1998, *La actual situación etno-cultural de los grupos etno-lingüísticos nativos de América del Sur*, Tomo I: Mapas e índices, Tomo II: Apéndices, Ediciones Abya Yala – UAM, Quito.
- LARA Jesús, 1969, *La Literatura de los Quechuas. Ensayo y antología*, Editorial “Juventud”, La Paz.
- LOAYZA BUENO Rafael, 2004, *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, Editorial Garza Azul, La Paz.
- MAKARAN Gaja, 2006, Bolivia en la encrucijada. El papel del movimiento indígena en el debate sobre la bolivianidad, en: *Estudios Latinoamericanos* 26, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Varsovia-Poznań, pp. 53-89.

- MALINOWSKI Mariusz, 2003, Tożsamość etniczna w społeczeństwie wielokulturowym: problemy teoretyczne i przesłanki metodologiczno-badawcze, en: *Ameryka Łacińska – rozumem i sercem*, CESLA, Warszawa, pp. 295-307.
- MARTÍNEZ MIGUÉLEZ A. y GÓMEZ PARRA R., 1992, *Los Indios a la reconquista de América*, Madrid.
- MONTOYA Rodrigo, 1987, *La cultura quechua hoy*, Hueso Húmero Ediciones, Lima.
- MRÓZ Marcin, 1991, Los Viracochas de la conquista: entre un mito andino y el prejuicio cristiano, en: Ziółkowski, Mariusz (coord.), *El culto estatal del Imperio Inca*, CESLA, Varsovia, pp. 91-106.
- MRÓZ Marcin, 1992, *Los Runa y los Viracucha. La ideología social andina en la tradición oral quechua*, CESLA, Universidad de Varsovia, Varsovia.
- PACÍFICO Jorge José, 1924, *Melodías Religiosas en Quechua*, Alemania Herder & Cía, Friburgo de Brisgovia.
- PAREDES Rigoberto, 1981, *El arte folclórico de Bolivia*, Editorial Popular, La Paz.
- PLATT Tristan, 1988, Pensamiento político aymara, en: Albó, Xavier (comp.), *Raíces de América: El mundo Aymara*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 437-439.
- Poemas en Aymara*, 1981, ILCA, La Paz.
- POSERN-ZIELIŃSKI Aleksander, 1974, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej XVI-XX w.*, Ossolineum, Wrocław.
- POSERN-ZIELIŃSKI Aleksander, 1985, Mit i utopia w ruchach społeczno-religijnych Indian Ameryki Południowej, en: Mrozek-Dumanowska, Anna (comp.), *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Książka i Wiedza, Warszawa, pp. 48-81.
- Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, Cuadernos de Investigación 34, 1991, CIPCA, La Paz.
- PRADA ORÓPEZA Renato, 2001, *El discurso-testimonio y otros ensayos*, UNAM, México.
- REINAGA Fausto, 1953, *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*, Ediciones Rumbo Sindical, La Paz.
- REINAGA Fausto, 1970a, *La Revolución india*, Ediciones PIB, La Paz.
- REINAGA Fausto, 1970b, *Manifiesto del partido indio de Bolivia*, La Paz.
- SANJINÉS Javier, 1992, *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS, Fundación BHN, La Paz.
- STAVENHAGEN Rodolfo, 2004, Pueblos Indígenas: entre Clase y Nación, en: Castro-Lučić, Milka (coord.), *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 17-33.
- SZEMIŃSKI Jan, 1990, ¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII, en: Stern, Steve (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, pp. 164-186.
- SZEMIŃSKI Jan, ZIÓLKOWSKI Mariusz, 2006, *Mity, rytuały i polityka Inków*, PIW, Warszawa.
- TAPIA Luciano, 1995, *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, Hisbol, La Paz.
- TITU CUSI YUPANQUI, 1992, *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro (1570)*, PUC del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- TORERO Alfredo, 1980, *El quechua y la historia social andina*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- VIEZZER Moema, 2004, "Si me permiten hablar...": testimonio de Domitila – una mujer de las minas de Bolivia, Siglo XXI Editores, México.



**Inéditos:**

MAKARAN Gaja, 2008, *Bolivia, un país en busca de su identidad. Estado, nación y etnia en la literatura, el pensamiento y el discurso político bolivianos*, tesis doctoral, Universidad de Varsovia.

**Internet:**

Prensa de frente, N° 60, 26.02.2007, La Paz, <http://zapote.radiolibre.org/node/2014> <http://www.youtube.com/watch?v=V7IOFW7rygU>, <http://profile.myspace.com/index.cfm?fuseaction=user.viewprofile&friendID=65827340>