

UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO INDIANISTA *UKHAMAWA JAKAWISAXA*

POR

JOSEFA SALMÓN

Loyola University

El objetivo de este trabajo es mostrar la aportación de la microhistoria, principalmente a través de la autobiografía del líder político aimara Luciano Tapia, a la historia oficial boliviana y exponer su pensamiento indianista. En éste destacan la revaloración cultural, el replanteamiento de nociones andinas en la urbe, los desajustes entre la práctica política y el principio de complementariedad, el pensar como evento, y la etnicidad en tanto proceso y no como identidad. He consultado los Archivos de la Cámara de Diputados en La Paz y textos académicos sobre la cultura e historia andina.

PALABRAS CLAVE: *Indianismo, Luciano Tapia, autobiografía, pensamiento andino, historiografía indígena.*

Las movilizaciones sociales ocurridas en Bolivia desde 2000¹ hasta la última protesta de junio de 2005 —que forzaron la renuncia del entonces presidente Carlos Mesa y catapultó a Eduardo Rodríguez (presidente de la Corte Suprema) a la presidencia de la República— reflejan el creciente movimiento indianista que empezó a concretarse políticamente en las últimas décadas del siglo XX. Este movimiento indianista no puede desligarse de un proceso histórico de concientización indígena y de una consiguiente revaloración cultural. A su vez, es también una respuesta a la política estatal neoliberal que tuvo resultados económicos desastrosos para el país.

¹ Los bloqueos de caminos de las rebeliones indígenas de septiembre de 2000 lideradas por Felipe Quispe, y el movimiento en contra la privatización y el aumento de precios del agua en Cochabamba —organizado por la Coordinadora del Agua y su líder, el fabril Óscar Olivera— fueron rebeliones que incitaron la investigación y documentación de estos movimientos. García Linera *et al.*, 2001; Albó, 2002a y 2002b.

Con este trabajo me propongo investigar la historia del pensamiento indianista a partir de textos escritos por algunos de los líderes políticos². Uso como texto central la autobiografía de Luciano Tapia *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*, pero también la de otros líderes como Felipe Quispe, testimonios de Constantino Lima tomados de los Archivos de la Cámara de Diputados, así como textos de sociólogos y antropólogos de las culturas andinas. Enfatizo la obra de Tapia —dirigente aimara del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y diputado de su partido entre los años 1982-1985— porque no sólo es una autobiografía individual sino que constituye la historia de todo un pueblo aimara. De ahí, que el pensamiento indianista no pueda separarse de una historia personal en la forma de una experiencia vivida que cubre 75 años de historia boliviana desde la perspectiva de un aimara³. La autobiografía fue transcrita y editada por Cristina Bubba y Javier Mendoza, que recibieron el 75% del texto en forma escrita y el resto en grabaciones. Según la introducción de Javier Mendoza, el texto fue organizado en capítulos con títulos y subtítulos, y editado mínimamente para reducir repeticiones y darle coherencia. Cristina Bubba reportó que el autor fue muy cuidadoso de que no se le añadiera ningún tipo de contenido al texto original⁴, dato que confirmó Tapia en una entrevista que me fue concedida⁵.

Por la información recogida acerca de la producción de este texto, notamos el cuidado de mantenerlo como un texto «propio» y autóctono, requisito de la política y el pensamiento indianista. Esta concientización indianista de expresarse a través de sí mismos, desde su propia cultura, con sus propios textos, es parte de un proceso histórico que viene formándose entre los años de 1960-1980 cuando empiezan a establecerse grupos de intelectuales indígenas que dan origen a instituciones como el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y otras de filiación política. Este proceso de toma de conciencia está muy ligado a la politización laboral que se intensificó después de la Revolución de 1952 y a una concientización de la historia indígena, especialmente la de luchadores indígenas como Tupak Katari, Leandro Nina Qhispi, Leandro Con-

² Quiero agradecer a todos los miembros de la sección de Redacción de la Cámara de Diputados, al jefe de ese departamento, Oswaldo Ronald Paez Salazar y a Elizabeth García Estevez, por su amabilidad en facilitarme todos los documentos necesarios para esta investigación. En la revisión de este artículo, agradezco los comentarios de Xavier Albó, Freya Schiwy y Fernando Unzueta. También fueron de suma importancia mis charlas con Luciano Tapia, con Cristina Bubba, que me dio información muy valiosa sobre la edición del libro, y con Ramón Conde, sobre los movimientos políticos indianistas de los cuales formó parte como líder.

³ Javier Mendoza señala esto en la introducción que hace a la autobiografía de Tapia.

⁴ Bubba, 2002.

⁵ Tapia, 2002.

dori y Fermín Vallejos. Los grupos laborales que al principio se identificaban con la izquierda empezaron a rechazar estas ideologías como foráneas y a definirse dentro de sus propios marcos culturales. Aunque muchos de los líderes indígenas surgieron de las urbes (espacio considerado en esa época como no-indígena), reforzaron luego su conexión con sus ayllus de origen y redefinieron su política como autóctona e indianista.

La autobiografía de Luciano Tapia ilustra cómo se efectuó, por un lado, este proceso de indianización y, por otro, cómo surge un pensamiento «autóctono» desde las bases. Este trabajo tiene dos fines: el de mostrar la aportación a la historia oficial de una microhistoria (en este caso la de un individuo/grupo étnico); y el de enriquecer al mismo tiempo la perspectiva histórica con la filosófica e historiográfica, perspectivas que en el pensamiento indianista no pueden desligarse. No se puede analizar, por tanto, este pensar sin entrar en varias disciplinas, algo muy diferente de lo que pasa con la especialización del conocimiento del mundo occidental contemporáneo. En este sentido, la aportación filosófica-historiográfica no contribuye a la historia de ideas o de conceptos que se identifican en un contexto histórico; la contribución indianista implica que su pensamiento no se puede disociar de una praxis histórica. De hecho, se explicará más adelante cómo una experiencia laboral y singular, la muerte de un minero en el lugar de trabajo de Luciano Tapia, sirve como detonante para un proceso de concientización y de indagación histórica. Así, el pensar y la concientización indígena están indisolublemente ligados a una experiencia, al pensar desde las prácticas diarias, al vivir cotidiano, y no a una simple identificación de conceptos que se eligen para trazar su pensamiento «autóctono». Esta diferencia del pensar que parte de un sentir de una experiencia, y no desde una filosofía conceptual, es la contribución del pensamiento indianista.

Para entender la importancia de esta autobiografía y otras similares es importante mostrar primero el indianismo como concientización histórica y, en una segunda parte del trabajo, explicar la concientización cultural y las características étnicas que ofrece la autobiografía en sí.

I. INDIANISMO Y KATARISMO COMO PENSAMIENTO Y MOVIMIENTO

El conocer de la historia

En un esfuerzo por conocer la historia de mi pueblo, las causas de su esclavitud y la validez de su lucha de siglos, he recorrido un ciclo de muchos años tratando de esclarecer mi entendimiento gracias a la motivación permanente de mi compañero [muerto] en la mina. Entonces yo buscaba una explicación sólo en mi condición de trabajador minero; no sabía nada de política, economía, ni historia social⁶.

Los discursos que escuchó Tapia a raíz de la muerte de sus compañeros en la mina le sirvieron de primera escuela para, como él mismo dice, «conocer» la historia. Aunque la autobiografía no recoge específicamente quiénes pronunciaron esos discursos, podemos inferir que fueron líderes sindicales que pertenecían a la izquierda de los años cuarenta.

Ante la conciencia de la muerte, Tapia se propone «conocer» la historia. Es decir, el deseo de conocer la historia⁷ parte de una necesidad del presente. Esta conexión repentina entre un evento, la muerte del minero, y el deseo de conocimiento histórico marca el comienzo o nacimiento de una historia indianista. La muerte y el sufrimiento sólo se vuelven históricos cuando el sujeto mismo reconoce su propio sufrimiento. Esta conciencia histórica indica también la conexión entre el evento y el deseo que moverá la historia de la lucha indígena, una historia que parte de un individuo y se extiende a toda la colectividad de pueblos indígenas. De ahí, surgen una serie de autobiografías, testimonios y películas a fines del siglo XX, que continúan produciéndose hoy en día.

La concepción vital de la historia otorga propósito y fuerza a las acciones de Tapia como líder sindicalista, al tiempo que los hechos precisos son los que dan forma a su autobiografía. Estos hechos son la «historia» de su vida (no la historia formal que él quiere conocer) que se erige como la «historia» de injusticias y sufrimientos como armas de lucha. A diferencia del intelectual indianista Fausto Reinaga (1906-1994), Tapia combate siempre desde ese campo como una praxis del pensamiento y no concibe la escritura y la ideología como fines en sí mismos. Tapia le da la vuelta al sistema de discriminación más que todo volviendo la imagen india en revolucionaria. Esta fuerza revolucionaria indígena ha estado siempre presente en la historia boliviana, pero no a nivel urbano ni dentro del sistema político en su forma indígena. Ha habido más bien políticos indígenas renegados de su cultura indígena.

Este indianismo deja de definir antropológicamente qué es lo indígena y pasa a redefinir como indígenas diversos espacios: políticos (la Cámara de Diputados en la que participan Tapia y Constantino Lima), urbanos (El Alto) y sociales, por medio del sistema de partidos o dentro del sistema político republicano. La antigua discusión sobre la identidad ha dado paso a un proceso, un proceso de rebelión, concientización y apropiación que reside en las formas mismas en las que se presentan. El indianismo es la «historia» de esas formas de rebelión. Esto es lo nuevo de los planteamientos de estudios como el de

⁶ Tapia, 1995: 233.

⁷ Esta referencia a la «historia» es también otra historia que, por un lado, va más allá de su historia personal y, por otro, es una «historia» manejada por los grupos izquierdistas que Tapia asocia con un aprendizaje escolar.

García Linera y Tapia Mealla, en sus artículos sobre las rebeliones de septiembre y abril del 2000. Por ejemplo, lo novedoso de Tapia Mealla es que presenta el discurso estatal de la diversidad como una máscara para encubrir la desigualdad porque no reconoce las diferentes culturas y pueblos como totalidades sociales, y los define sólo como diversas lenguas y creencias. Según este autor, el movimiento indianista va más allá de una demanda de «tierras y agua» y trata de la igualdad política y cultural que se define no sólo por un reclamo económico, sino por sus «procedimientos», por la «forma política de definir los problemas y las soluciones, ligando o produciendo una continuidad democrática entre política y consumo, entre deliberación-gobierno de la comunidad y reproducción social local y nacional»⁸.

La autobiografía de Luciano Tapia es un ejemplo de este nuevo «procedimiento», de la manera de acentuar la experiencia, la vivencia aimara, el sentir, como formas de pensar y de acción que van mano a mano e identifican praxis y pensamiento.

II. EL PASADO RECORDADO. CÓMO RECREAR LA DIFERENCIA

La decisión de Luciano Tapia de tomar una posición política-cultural cuando crea el MITKA, mientras era perseguido durante la dictadura de Hugo Banzer (1971-1978) y llevaba una vida clandestina en la selva, está muy ligada a la función del recordar concreto y a la de «congelar» (como diría Walter Benjamin), o fijar una historia o una vivencia ante el peligro de aniquilación. Esta amenaza de aniquilación era literal en el caso de Tapia y, en sentido más general, se trata también de la aniquilación y desvalorización cultural-racial. Al afirmar su identidad aimara, Tapia está indisolublemente conectando el recordar su cultura y la revalorización a sí mismo dentro de ella.

El ámbito en el que Tapia se empieza a revalorar dentro de la cultura aimara es un espacio concreto: el ayllu de Qallirpa, donde pasa su niñez y que abandona más o menos a los cuatro años. Para él y especialmente para su esposa (como la representa en el texto), el ayllu era visto como un espacio desprovisto de elementos foráneos, algo así como lo más esencial, lo puro y lo edénico. Tal vez por esto Tapia no mitifica el Alto Beni donde vivía cuando emprende su revaloración cultural. Por el contrario, recuerda su primera vuelta al ayllu como un lugar de reconocimiento, de hermandad, de respeto y cariño con el otro, de la labor comunitaria agrícola como una de felicidad. Esa

⁸ Tapia Mealla, 2001: 232.

felicidad e integridad que siente es lo que da forma a este recuerdo y lo que define su memoria. La función de esta memoria como pasado es, como diría Nietzsche, la visión de la historia como «monumental».

El pasado recordado funciona de dos formas: para crear un pasado monumental y para diferenciarlo del urbano. Para Tapia, la creación de una historia monumental indígena empieza en el ayllu de su infancia, un ayllu independiente. Esta memoria no sólo surge de la predilección por una experiencia en su infancia, el pasado recordado, sino también como contraposición y rebeldía frente a una cultura urbana que lo desvalora, el presente, que lo excluye por su origen racial. La valoración de su cultura como más democrática, en el sentido de más justa y más igualitaria que la del *q'ara*⁹, está referida a Qallirpa, lugar de su experiencia vivida. De esta forma, se diferencia de percepciones que idealizan el pasado inca como la de Tristán Marof (1898-1973), por ejemplo, o de Reinaga en *Revolución india*. Al enfatizar la experiencia vivida en el ayllu, la autobiografía cuestiona el sistema opresor que vive el indígena en la urbe bajo el modelo occidental, pero partiendo del presente vivido. Así, no es necesario desvalorizar el presente aimara en el momento de privilegiar el pasado Inca. En este sentido, se establece la autoridad de la historia global desde el marco de la experiencia, que es una perspectiva muy diferente a aquella que se remonta a una historia del pasado colonial.

La revaloración cultural propia desde la experiencia y la reescritura de ésta, desde el punto de vista indígena, ha sido un propósito explícito en Bolivia desde fines del siglo XX para los historiadores del THOA como Carlos Mamani¹⁰, María Eugenia Choque, Ramón Conde y Silvia Rivera Cusicanqui, y también para el trabajo antropológico de Xavier Albó en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca), y para otros. Sin embargo, creo que la autobiografía de Tapia se diferencia de estos trabajos no tanto en su propósito, sea intencional o no, sino en su forma, en su privilegiar lo cotidiano de la práctica diaria, de una vida como tantas, y de concebir al sufrimiento como concepto de rebelión.

⁹ *Q'ara* en aimara significa «pelado y opresor ruin». Tapia, 1995: 463. De esta forma, el *q'ara* es algo moralmente negativo y se refiere a la sociedad no indígena que se considera racialmente blanca.

¹⁰ De hecho, Carlos Mamani reestructura la historiografía para reflejar la periodización aimara y refutar aquella hecha por investigadores pasados que niegan dicha concepción de la historia. Mamani, 1992.

*El origen del pensar y la «reaculturación» de Tapia**La radicalidad del pensamiento deleuziano*

El pensar, para el filósofo francés Gilles Deleuze, casi no se diferencia del evento o lo que él llama «la vida orgánica». Es decir hay una línea muy sutil entre historia como evento y el pensar o las «tendencias» de los eventos históricos. Por esta razón, me sirve el pensamiento deleuzeano para explicar el nacimiento de un pensamiento indianista como evento histórico y no sólo concebido tradicionalmente como el surgimiento de ideas sin relación histórica. Más bien estas ideas parten y son una con la historia.

La diferencia del planteamiento de Deleuze acerca de lo que significa el pensar es radical en el sentido de que reniega de categorías trascendentales. Es decir, no se piensa desde conceptos filosóficos ya dados, desde categorías ya hechas. Pensar no es «reconocer» ciertos conceptos y aplicarlos de forma dogmática a la realidad. Aunque tampoco se trata de dar sólo primacía a lo empírico, porque Deleuze no es positivista y cree en el concepto y en la filosofía como una actividad creativa¹¹.

La autobiografía de Tapia, por un lado, deja ver el nacimiento de un movimiento indianista de una forma creativa al captar esos hechos decisivos de la experiencia como lo que lo fuerza a entrar en la lucha sindical que lo llevará al indianismo. Por otro lado, lo diferencia de otros líderes indígenas que surgirán después de él porque se concentra en una ideología de pureza indígena captada en las formas del pasado. El movimiento de la creación y aquel de la fijación y diferenciación como indianista no podrán separarse demasiado.

¿Qué es pensar?

El privilegio del «conocimiento personal» es algo que Tapia enfatiza y hace explícito en su texto. Es decir, su pensamiento surge de su propia experiencia personal. Esto en parte tiene que ver con uno de los postulados lingüísticos fundamentales del idioma aimara que, según Marta Hardman, definen la mentalidad de «la gente que habla y vive esta lengua»¹². Es decir, al formular cualquier frase es imprescindible dar a conocer la fuente de información de lo

¹¹ Según Jorge Aguilar Mora, el pensamiento para Deleuze se logra a través del sentir, sin la mediación de los conceptos, a diferencia del pensamiento cartesiano para el que éstos o los recuerdos y la imaginación son lo que nos permiten interpretar el conocimiento del sentir. Aguilar Mora, inédito: 19.

¹² Hardman, 1988: 165.

que se dice, si es algo de conocimiento personal o no¹³. Como dice Tapia, el conocimiento personal y no el captado por medio de otras ideologías, de origen marxista, es el que según él siempre ha guiado sus acciones y su lucha; ésta es una diferencia crucial para explicar la fuerza de los eventos históricos y para fundamentar la autenticidad de éstos. Por ejemplo, la experiencia más directa que le hizo pensar/«sentir»¹⁴ fue el recuerdo del minero muerto cuya familia fue desalojada y puesta en la calle con sus pertenencias.

Aquel abuso me dolió tanto como si me lo hubieran hecho a mí mismo, ardía en la indignación y la impotencia aunque no conocía a las víctimas de ese abuso. Quizás fue una de mis primeras reacciones emocionales en contra de la empresa y sus mayordomos sajones.¹⁵

Y ante otro accidente masivo donde mueren sus compañeros, escribe:

Yo también podría tener el mismo fin. Esa idea me hizo correr un sudor frío y pude comprender que mi miedo no era tanto por mi vida, sino más por la suerte de mis pequeñas criaturas en caso de morir súbitamente en la mina. Así la amargura y la rabia se convirtieron en aflicción [...] Aquel velorio fue para mí el comienzo de una escuela de lucha sindical.¹⁶

La conciencia de la vida en términos de lucha lo une a los otros que tienen esa suerte y viven en esa condición. Esta complementariedad del sufrimiento como fraternidad se da más tarde en términos étnicos, como elemento indianista y no en términos laborales, a pesar de haber empezado así. Otorgar primacía a la experiencia personal hace de estos eventos una historia singular: al compararse e identificarse con el amigo muerto, la experiencia se vuelve trascendental. Esta forma del pensar aimara, de subrayar el conocimiento personal, es análoga a la filosofía deleuziana del empirismo trascendental en un aspecto: el origen del pensar está en el sentir y no en el concepto. Esta diferencia es radical porque subraya que su vida, como lucha y rebelión, no parte de una

¹³ Según esta lingüista, hay cinco fuentes de información en el idioma aimara: 1. conocimiento personal, 2. conocimiento por lenguaje, 3. inferencial, 4. conocimiento no personal y 5. no-involucrador. «El conocimiento personal es la información que se adquiere mediante los sentidos. Es mayormente visual pero no exclusivamente [...] Se cuida mucho que la experiencia sea directa» (Hardman, 1988: 167). También se observa esta insistencia en marcar la fuente de información en el idioma quechua. La edición del *Manuscrito de Huarochiri* (Salomon y Urioste, 1991) identifican muy bien los pasajes según la fuente de información del (los) narrador (es) del texto.

¹⁴ Quiero aclarar que el pensar no está subordinado al sentir como se pensaba de lo popular en Argentina (Rowe y Schelling, 1991: 170-71), sino que el sentir es fundamental para el pensar según Deleuze.

¹⁵ Tapia, 1995: 202.

¹⁶ Tapia, 1995: 227, 229.

ideología sino de una experiencia que es un «conocimiento». Por eso, su actitud ambivalente ante los asesores izquierdistas que vivían con él, como el amigo «Miguel» (en Alto Beni), refleja, por un lado, la valoración del conocimiento como herramienta del poder (un conocimiento que Tapia dice no tener) y, por otro, su rechazo porque lo desvaloriza y desautoriza su posición indianista. Mientras el amigo «Miguel» trabaja en el campo, lado a lado con él, permite su estancia, pero cuando empieza a ocupar una posición de autoridad, le pide que se vaya. Al valorar más la experiencia como fundamento de su acción, Tapia está también reaccionando contra el poder del saber occidental. Por eso, el sentir es importante para descalificar «la idea» y las ideologías que privilegian la forma cartesiana y para elaborar sus propios conceptos de lucha desde ese sentir pues nadie le puede quitar el «conocimiento» de su vida.

A pesar de esta posición, las presiones de la estructura política —en cuanto a adoptar y/o proponer por escrito una «ideología», de presentarse como un partido, de hacer todo el papeleo (que explica en detalle) para que se reconozca al MITKA— fuerzan a Tapia a situarse dentro de una «ideología» y hasta cierto punto lo arrastran. Es en ese momento cuando se encuentra en una situación quijotesca, porque su lucha que hasta ese punto fue directa, hecha de confrontaciones sindicales, se convierte en una lucha discursiva como diputado, porque el funcionamiento burocrático lo coloca como loro en estaca y su discurso pierde sentido. Esta época vital se caracteriza también por la polarización política en izquierda y derecha que, a su vez, actúa como una presión que viene de afuera para que los grupos indígenas se colocasen a uno u otro lado. Según el testimonio de Ramón Conde, que estaba muy involucrado con el Partido Indio, ellos «levantaban las dos manos en puño diciendo que eran de derecha e izquierda, la complementariedad aimara asumida como una forma de rebelarse contra esa estructura política»¹⁷.

III. EL INDIANISMO DE TAPIA Y LA CULTURA ANDINA

Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida), doble título y doble nombre de autor: Luciano Tapia y, en aimara, Lusiku Qhispi Mamani, es la historia de la doble vida de Tapia antes y después de su concientización. Su partido, el MITKA, insistía en distinguirse de los otros o en afirmar su diferenciación mediante el rechazo de colaborar con los grupos no-indígenas, de ahí el rompimiento con los kataristas en la época del líder laboral más conocido, Genaro

¹⁷ Conde, 2003.

Flores. A diferencia de otros textos «indianistas» o «kataristas» como *La revolución india* (1.^a edición, 1970) de Fausto Reinaga¹⁸ o *Tupak Katari vive y vuelve carajo* (1988) de Felipe Quispe¹⁹, este texto parte de una experiencia cotidiana del vivir de un aimara y también de la comunidad en su conjunto en el siglo XX. De esta manera se aparta, aunque no totalmente, de un dogmatismo conceptual (muy visible en Reinaga, por ejemplo) por el hecho de privilegiar los «eventos» de una vida cotidiana para argumentar su posición. Es sin duda un texto importante, aunque no fuera reconocido como tal por sus contemporáneos²⁰.

Quiero resaltar dos características de la autobiografía de Tapia. Una es el hecho de que es una autobiografía individual y colectiva a la vez. Individual porque relata la vida de un aimara desde el ayllu, pasando por la urbe, las minas y terminando en el Alto Beni donde radica en los últimos años de su liderazgo sindical. Colectiva porque es la historia de las injusticias que sufre el pueblo aimara en los diferentes contextos en que vive Tapia. La segunda característica es cómo Tapia concibe la relación de la escritura y la vida, los conceptos y su praxis. Para él tiene que haber una fidelidad entre su «ideología» y su vida. Esta actitud se convierte en una ética para valorar la práctica política y en una ética del indianismo del MITKA. Él mismo utilizó este principio para criticar a Reinaga porque la vida de éste contradecía las ideas de sus libros²¹. En este sentido, esta unicidad se convierte en una ética normativa por la que el hombre de pensamiento y el de acción deben formar una sola identidad. Esta concepción «orgánica» del ser²² y de la percepción del texto como parte

¹⁸ Conde me informó que la influencia de este libro en la ideología política y de este líder fundador del Partido Indio es ampliamente aceptada por muchos de los líderes indígenas. Conde, 2002. Ver también Pacheco, 1992, el estudio hasta ahora más amplio sobre los líderes de todos los partidos indianistas. También el artículo de Stephenson (2003) sobre Fausto Reinaga.

¹⁹ Felipe Quispe, más conocido como el Mallku, fundador del Movimiento Indio Pachacutec (MIP), tuvo y tiene gran influencia en la política contemporánea. El MIP salió en cuarto lugar durante las últimas elecciones presidenciales de junio 2002. En su juventud, Quispe fue uno de los principales miembros del MITKA hasta febrero de 1986 cuando pasó a formar parte de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, grupo que adoptó la lucha armada. Por esto estuvo en la cárcel por varios años.

²⁰ Sin embargo, los líderes indianistas implicados en la historia de Tapia reaccionan con sus propias versiones de los hechos. Felipe Quispe publica *El indio en escena* y Constantino Lima escribe un texto inédito en respuesta a la autobiografía de Tapia. Quispe, 1999.

²¹ Tapia, 1995: 345.

²² Esta concepción pertenece también a la ideología romántica, según Fernando Unzueta y Jorge Aguilar Mora que trabajan el siglo diecinueve. Estos críticos afirman que muchos de los intelectuales latinoamericanos de esa época vivían el contenido de sus textos formando así una identidad única entre el texto y la vida (comunicación directa).

intrínseca del ser²³ está presente en la concepción del texto en sí, como producto intrínseco del autor. En esta autobiografía, el texto no es una representación de la vida sino una expresión de la identidad del texto en la vida.

Estas dos características de la autobiografía de Luciano Tapia, la relación del yo/nosotros y la identidad del texto en la vida, implican nociones de la cultura andina, como la complementariedad de opuestos, y al mismo tiempo apoyan nociones críticas del pensamiento no andino a lo largo del siglo XX, como la inexistencia del yo, entendido como individualidad molar²⁴ que ya está presente en Nietzsche y en el Borges de los años veinte²⁵. La segunda noción, la relación entre el texto y la vida pertenece a una larga reflexión al nivel lingüístico (la relación objeto/lenguaje), y también en el nivel de la diferencia entre la praxis y la poética o en términos historiográficos la relación entre las ideas y los eventos (en el sentido más amplio posible). En este último sentido, sólo abordaré la relación del origen del pensar de Tapia dentro de su experiencia en tanto minero como el principio de su lucha.

La relación yo/nosotros y la relación texto/vida traen nociones de la cultura andina y de la crítica contemporánea que abordaré a continuación. Estas nociones funcionan tanto en la cultura andina como en la occidental. Sin embargo, la relación texto/vida se dará bajo el aspecto de complementariedad como noción de la cultura aimara que predomina en el texto y su tratamiento histórico en la autobiografía, que es una reinterpretación del propio autor²⁶.

La relación yo/nosotros, o la relación entre la microhistoria y la etnohistoria

Desde el doble nombre del autor, Luciano Tapia y en paréntesis Lusiku Qhispi Mamani, y el doble título en aimara *Ukamawa Jakawisaxa (Así es*

²³ Michael Taussig estudia esta concepción como una particularidad de la producción precapitalista en los Andes. Taussig, 1980. Sin embargo, es una concepción que existe también en otros contextos, como dijimos en la nota anterior. Freya Schiwy observa esta concepción (en un comentario a este trabajo) como una ética contemporánea articulada al feminismo autóctono y a los revolucionarios de izquierda de los años sesenta.

²⁴ Utilizo este término para referirme a la concepción del sujeto como una unidad.

²⁵ Por ejemplo, ver los artículos de Aguilar Mora, 1999 y el inédito de Vargas, 2003.

²⁶ Fernando Unzueta en un artículo inédito analiza la relación análoga del «yo» de la autobiografía con un proyecto nacionalista del siglo XIX. Es una relación similar a la que ocurre en el texto de Luciano Tapia, sólo que en esta autobiografía el «yo» es la historia de un «aimara» que es también la historia del pueblo aimara, concebido como nación. Unzueta, 2003.

nuestra vida) y como subtítulo *autobiografía de un aimara*, podemos ver las dos culturas, los dos idiomas y un proceso de escritura, la autobiografía. Si las autobiografías tradicionales exaltan la unidad del autor y su figura a expensas del contexto, en la de Tapia se articula un reto a la individualidad (no sólo cultural) de un sujeto y una afirmación de la individualidad de una historia, no en el sentido de unidad de un sujeto sino de una línea de diferenciación literal y filosófica en la que predomina la actuación de un individuo.

Esta noción de un yo/nosotros étnico, o el paralelismo entre «mi vida» y la de los otros aimaras, es visible a través de la autobiografía en sus dos líneas narrativas: una de hechos concretos y específicos de la vida de Tapia, su nacimiento, la relación con su madre y padre, la muerte de su hermanita y la de su madre después; y otra de una historia general, representada por un aimara que sale del ayllu, se urbaniza, hace el servicio militar, vuelve al ayllu, se casa, se convierte en minero y después en agricultor en el Alto Beni. Estas experiencias son el hilo que lo une a la vida de otros aimaras. Por todo el texto hay momentos en los que Tapia relata el sufrimiento injusto de otros aimaras a causa del racismo de una forma concreta, con historias separadas, y al mismo tiempo de una forma general, a veces como una pregunta. Vemos un ejemplo de este último procedimiento después de la muerte de su hermanita cuando piensa «... cuántos niños relocalizados habrán muerto de hambre en la actualidad»²⁷.

Este vaivén entre hechos concretos y generalizaciones, entre un yo individual y uno colectivo, entre una visualización de su vida y la crítica social, son los ejes que mueven su pensamiento. Un pensamiento, como diría Foucault, que es la mera forma de acción y que opera en términos complementarios con la situación de los otros²⁸.

No examinaré el texto de Tapia desde categorías filosóficas tradicionales sino desde los hechos de su vida (captados en este texto) y cómo llega a producir ciertos conceptos que chocan con la realidad y se enlazan con las imágenes de un contexto vital que en sí mismas forman un tejido del cual sólo elegiré algunos aspectos. Otro rasgo del texto de Tapia es que su pensamiento no es concebido como propiedad de un sujeto sino parece ser el río en el cual se sumerge éste; es decir, no es algo manejable ni controlable y, a veces, ni siquiera consciente²⁹.

²⁷ Tapia, 1995: 78.

²⁸ Ver sus trabajos sobre la locura, el castigo y la sexualidad que involucran la utilización de «pensamiento» como una forma de la experiencia singular e histórica de prácticas cotidianas.

²⁹ Cuando Tapia, repetidas veces, dice que no había llegado a entender o conocer la historia en ciertos momentos de su vida, la está dividiendo en aspectos inconscientes y conscientes; sin embargo, vive entre estos dos momentos.

En este último sentido, el pensamiento de Tapia se enlaza, hasta cierto punto, con dos modos de pensar diferentes: con uno que proviene de ciertos elementos de la cultura aimara (como mencioné anteriormente) y con otros que se acercan más al pensamiento de Nietzsche, Benjamin y Deleuze, además del marxismo que respira por sus asociaciones laborales³⁰.

Me concentraré ahora en dos elementos menos conocidos que se relacionan con la cultura aimara: uno lingüístico, la concepción del nosotros aimara, y otro, el principio de complementariedad.

El nosotros aimara

Hay dos tipos de nosotros en el lenguaje aimara: «*nayanaka* que se refiere a diferentes yos con “egos” aislados que no conocen ni tienen la necesidad de con-vivir en con-senso porque mantienen su individualidad y el *jiwasa*, la muerte del ego, que provoca que los egos dejen de tener vigencia...»³¹. En palabras del historiador Ramón Conde, «el *nayanaka* es un “yo en plural”, el nosotros como la pluralidad de yo’s y [en el nosotros de *jiwasa*] en el *jiwasa* el yo es más lejano, donde el otro, es más íntimo, más próximo»³². Estas diferencias son muy importantes porque permiten hacer una distinción que funciona en dos sentidos. Primero, para diferenciar el tipo de alianza en el nosotros y segundo, para darle primacía al concepto de nosotros, lo cual refuerza el lugar preponderante del nosotros en la cultura y la lengua aimara. Lingüísticamente se privilegia esta noción porque en ese idioma el pronombre «nosotros» es la segunda persona, siendo la primera persona «tú» y la tercera persona «yo»³³. Según Xavier Albó, sin embargo, el pronombre nosotros (el *jiwasa*) puede hasta tener una posición más central que «tú» como primera persona³⁴.

La autobiografía le da «prominencia» al nosotros desde el título *Así es «nuestra» vida*, pero no lo hace a costa de la individualidad de Tapia. Esta es la paradoja: su individualidad no es la de un sujeto único, aunque esto no le quita autenticidad a su experiencia como individuo. Su concepto del «yo» parece estar dentro de los dos «nosotros» aimara, es diferente y es igual a la vez.

³⁰ Estas coincidencias y discrepancias entre pensamientos muestran el eclecticismo que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano a través de la historia, desde la llegada de los españoles hasta ahora. Para un estudio detallado, ver Stoetzer, 1979, en relación al pensamiento escolástico y sus adaptaciones en Latinoamérica.

³¹ Miranda Luizaga, 1996: 26.

³² Conde, 2003.

³³ Hardman, 1988: 171-172.

³⁴ Albó, 2003.

Si seguimos esta interpretación no tiene mucho sentido hablar desde dualismos esencialistas como individuo-comunidad, o individuo-alteridad, ya que esta división se cuestiona en la paradoja misma del nosotros aimara. Sin embargo, son esencialismos muy vigentes hasta hoy en día y categorías de las que el mismo Tapia no puede desprenderse. Esto no quiere decir que en su texto no estén presentes las nociones aimaras o que su texto sea espacio exclusivo de éstas. De hecho, el texto presenta el nosotros como *nayanaka* de yos diferentes en sus líneas narrativas de yo y ellos (los otros aimaras) bajo una experiencia: el sufrimiento (causado por la marginalización, discriminación y explotación) como punto de unión³⁵. En este sentido, esta autobiografía es un reto a la forma de pensar de la autobiografía como forma discursiva en la que el «yo» es el pronombre central. No obstante, el texto de Tapia también busca un «nosotros *jiwasa*» que salga del núcleo regional, de los partidos tradicionales (como el Movimiento Nacionalista Revolucionario al que perteneció un tiempo), del campo obrero minero y que funcione a un nivel urbano y nacional, y además que se presente políticamente como un frente unido.

Este «nosotros» del texto de Tapia se convierte en el sujeto colectivo del discurso indianista. Es el «nosotros, los indios» que surge en oposición a los *q'aras*, a la jerarquía de poder a la que han estado sujetos, y en cierto sentido, al gobierno militar que lo persigue en esa época. Su indianismo está basado en este «nosotros» y como en ninguna parte del texto define indio en términos explícitamente raciales, más que una oposición racial se da una oposición ética. Por lo tanto, el yo de la autobiografía se define y tiene importancia sólo dentro del «nosotros» étnico y ético aimara, y dentro de una praxis social política indianista que se extiende al ámbito nacional. Es decir, la autobiografía no tiene sentido como construcción de un yo individual, porque es la historia de todo un grupo social cuyos integrantes son análogos por ser indios y por haber sufrido una condición de dominación. En este sentido, son todos «iguales aunque diferentes», para prestarnos la paradoja del título de un libro de Albó³⁶ y para utilizar ese concepto dual del nosotros aimara, del *jiwasa*, como la similitud y del *nayanaka* como diferentes «yos» en plural. Por eso, la autobiografía es también la historia de las divisiones entre líderes aimaras, de la dificultad de armar un frente indio unido, dificultad que sigue hasta el presente. Para Tapia, el indianismo del MITKA es un «nosotros» diferente al de los otros grupos. El

³⁵ Esta unión es también parte de ese recordar (como diría Benjamin) que «congela» la experiencia histórica para convertirla en elemento unificador. También es la construcción de la historia, en este caso, a través del narrar, para revalorarla y sacarla de un estado de negación al que los aimaras y otros grupos indígenas fueron sometidos.

³⁶ Albó, 2002a.

indianismo como movimiento étnico se desprende del espacio tradicional del ayllu y de una historia colonial de dominación.

El «nosotros» en otros espacios

Albó empieza a diferenciar espacios culturales al escribir sobre la «identidad étnica» en «cuatro historias aimaras», para marcar las diferencias que surgen en el «nosotros étnico»³⁷. La primera historia es la de los ayllus Laymi-Puraka, la segunda es la de Víctor Hugo Cárdenas, la tercera de Felipe Quispe y la cuarta de Evo Morales. Su aproximación es muy valiosa porque se aleja de la antropología tradicional que ubica lo andino sólo en lo rural, porque cuestiona la espacialidad como única definidora cultural. Lo singular de su estudio y de los casos que presenta es que tanto el espacio tradicional del ayllu (el primer caso) como otros espacios nacionales urbanos y regionales (los otros casos) responden ya a otras circunstancias, políticas y sociales que determinan lo étnico. Este estudio es también singular porque destaca el factor individual de tres personajes que son fundamentales para la definición del grupo político que forman o formaron. En este sentido, la etnicidad se concibe en función de tres líderes aimaras y de contextos que no tienen que ver directamente con el ayllu. A pesar de ello, el discurso de lo étnico es clave para identificar a estos líderes como indígenas ya sea desde ellos mismos o desde afuera por los no indígenas. Exista o no una conexión directa con el ayllu, esta relación se hace aún más vigente en el indianismo o katarismo de estos líderes. El «esencialismo del ayllu» como llama Cárdenas a las instituciones étnicas³⁸ que promueven la «reaculturación» étnica andina son «esenciales» como un «artificio vital» (en palabras de Marcelo Fernández) necesario para afirmar la diferencia que se vuelve fundamental en la urbe.

Luciano Tapia reconoce la importancia de esa «reaculturación», como él la llama, para reclamar y afirmar la etnicidad india y, por lo tanto, su propia humanidad dentro del marco cultural y político en el que fue negada por la sociedad dominante. La etnicidad, entonces viene a ser algo así como la religión que no puede ser vista como una «táctica» desde el punto de vista del creyente, sino que es la recuperación de una humanidad, de un tipo de complementariedad, de una visión social orgánica que él percibe cuando vuelve al ayllu. De esta forma, Tapia reinterpreta la noción de complementariedad como revaloración cultural, ética y política para realizar el cambio que se propone como miembro del MITKA.

³⁷ Albó, 2002b:98.

³⁸ *Idem*, 98.

El principio de complementariedad

El principio de complementariedad ha sido identificado con la cultura andina en varios estudios muy novedosos. Por ejemplo, se lo ha estudiado en el campo histórico-político³⁹, en lo social de los movimientos indígenas⁴⁰ y por antropólogos e historiadores andinos⁴¹, pero que yo sepa, no se lo ha estudiado lingüísticamente. Sin embargo, creo que este principio está muy presente en la estructura de la lengua aimara y en el español paceño que está fuertemente aimarizado⁴². Marta Hardman explica que todos los verbos en aimara son transitivos y que no existe la diferencia muy común de otros idiomas entre sujeto y objeto. Según ella:

Los verbos de la lengua aimara son todos transitivos, es decir, en la misma conjugación del verbo, en las mismas desinencias que indican persona y tiempo, están siempre dos personas. [...] en aimara [...] no existe esa distinción y separación entre sujeto y objeto o actor y complemento. Más bien, en vez de sujeto y complemento lo que hay es una *unidad interaccional* donde las dos personas se interaccionan y *las dos* son inseparables dentro de la oración. Así *chursma* «te doy» es primera persona a segunda y *es una sola persona gramatical* que equivale a la interacción entre *tú* y *yo*, 1>2 como unidad⁴³.

Este hecho y la fuerte tendencia a convertir verbos no reflexivos en reflexivos en el español paceño, enfatiza la preponderancia de la percepción de transitividad (si se puede llamar así) como una categoría fundamental del pensar aimara. Esta imagen de transitividad niega la posibilidad de la existencia de un «yo» o de un sujeto hablante y de un objeto por separado, y afirma la indivisibilidad de la función verbal como una de complementariedad de sujeto-objeto. Es decir, todas las acciones verbales implican ya una imagen orgánica/complementaria de sujeto/objeto y no la preponderancia de un sujeto u objeto de la frase⁴⁴. Esta observación sobre el idioma aimara tiene un significado muy importante para su pensamiento, porque presenta una concepción diferente de la que predominante en el pensamiento occidental cuando el «yo» como sujeto empezó a tener una nueva función metafísica, como ente trascendental del conocimiento y como unidad de la conciencia con Descartes. Por esta razón, el

³⁹ Platt, 1987.

⁴⁰ García Linera *et al.*, 2001.

⁴¹ Albó y Barnadas, 1995. Taussig, 1980.

⁴² Mendoza, 1991.

⁴³ Hardman, 1988: 172-73.

⁴⁴ De ahí que se diga en español «Hazte parar maestro», para pedir que pare el autobús, usado como ejemplo por Ramón Conde para ilustrar la aimarización del español al volver reflexivos o semirreflexivos una gran cantidad de verbos.

«nosotros» como pronombre es más importante que el «yo» en la lengua aimara. Tapia retoma este principio de complementariedad y subvierte el «yo» de su autobiografía para quitarle predominancia y presentarse en forma de «nosotros». De esta forma, su vida es complementaria, no idéntica, a la de otros aimaras.

El principio de complementariedad es la base de la filosofía andina y específicamente de su pensamiento político. La estructura de la autoridad política y de los ayllus está regida por este principio de complementariedad entre opuestos, un *Alasaya* y *Masaya* en la política⁴⁵. Pero también, según Miranda⁴⁶, es un principio que rige desde los mitos de fundación hasta los conceptos de pareja y de individuo. Es decir, lo vital, la base de la filosofía andina, depende de la complementariedad de opuestos como el sol y la luna, de cuya unión nace el mundo. Según la leyenda, «cada vez que las imágenes del sol y la luna copulan en las aguas sagradas del lago, se genera la fuerza vital (*Wira*) que dio origen y hoy regenera y consolida nuestras vidas en el devenir cíclico del génesis andino⁴⁷». La complementariedad, según Miranda, es entonces una interrelación e interacción con lo diferente para generar y gozar de vida⁴⁸.

¿Cómo penetra este aspecto del pensamiento aimara en la autobiografía de Tapia? La base de su texto es esa relación complementaria entre su vida y la de otros aimaras, del nosotros *jiwasa*. De cierta forma, Tapia personaliza su texto y lo despersonaliza a la vez. Él es Tapia y es aimara al mismo tiempo, es singular y es todos a la vez. Esto repercute a lo largo del texto en el desdoblamiento del yo en el nosotros *nayanaka*. Por lo tanto, la complementariedad que existe en la lingüística y en otros contextos se manifiesta en una complementariedad narrativa que se desenvuelve, como describí anteriormente, a través de ese yo/nosotros de la narración.

A nivel político, Tapia busca la complementariedad inexistente para revolorarse a sí mismo y, de esta manera, a toda su cultura. La relación de dominación racial no permite esto, porque consiste en convertir al dominado en objeto y no permite una relación de complementariedad. Su búsqueda apunta en su pensamiento indianista a una complementariedad política sólo posible a través del reconocimiento de la igualdad. En la práctica, como cuenta en su autobiografía, fue imposible llegar a crear un frente unido indio y establecer un nosotros unido. Sólo al final, en el epílogo de su obra, plantea concretamente que la única forma de reivindicar al indio es la «restitución del territorio nacional

⁴⁵ Platt, 1987. Albó y Barnadas, 1995.

⁴⁶ Miranda Luizaga, 1996.

⁴⁷ Miranda, 1996: 31.

⁴⁸ Miranda, 1996: 26.

Qullasuyu, en la integridad de nuestro dominio ancestral, junto al reconocimiento de nuestro derecho de autodeterminación como pueblo y nación aymara *Qullasuyu*»⁴⁹. Es decir, se da cuenta que el discurso no basta para lograr su propósito mientras no exista la recuperación de un territorio. Esto es lo más cercano a una noción que logre un reconocimiento de «complementariedad política». De hecho, lo que documenta Tapia es la falta de una unidad india para lograr ese propósito en esos términos. A su vez, es también una historia de la compleja red política en que se ven enlazados los diferentes grupos indígenas que ya no responden necesariamente a las nociones de «complementariedad» o «autoridad» tradicionales y que operan como representantes en un sistema político ajeno a su cultura.

El principio de complementariedad sólo es un principio y no puede funcionar dentro del sistema republicano existente en Bolivia por razones de desajuste histórico entre culturas. Incluso como principio sufre muchas modificaciones, porque ya no opera dentro de la estructura del ayllu y por su relación con el poder político; tampoco funciona como principio filosófico de un génesis andino, sino como una imagen dual del ser indígena: el «yo» con el nosotros indio como complementariedad y totalidad indígena. A su vez, funciona a nivel de la superestructura nacional, como una imagen de lucha y diferenciación. Estas dos imágenes duales (*yo/nosotros*, *indio/q'ara*) expresan unidad y diferenciación (oposición) a la vez, lo cual permite una identificación entre grupos indígenas a nivel nacional, en primera instancia, y en una segunda permite la oposición cultural y política al *q'ara*. La complementariedad se basa en la praxis, en la experiencia vivida, que posibilita pensar y reivindicarse culturalmente como indio, incluirse en la totalidad étnica y así afirmar lo que la jerarquía cultural desvaloraba como no igual. La oposición (*indio/q'ara*) sirve para igualarse al plantear un espacio discursivo donde estos términos son iguales y en ese sentido se presenta como una rebelión e inversión de los valores culturales de dominación, de sujeto *q'ara* y objeto indio y de cierta forma plantea la complementariedad deseada⁵⁰.

Políticamente se vuelve imprescindible e indisoluble esta imagen de unidad y diferenciación, porque no puede existir lo indio sin lo *q'ara*: uno sirve de referente para la oposición del otro⁵¹ y, en este sentido, marca su diferencia

⁴⁹ Tapia, 1995: 453.

⁵⁰ Marcia Stephenson interpreta esta dualidad como una estrategia en el pensamiento de Fausto Reinaga para «forjar un espacio intelectual de resistencia en la esfera pública oficial». Stephenson, 2003: 154.

⁵¹ En Salmón, 2002, trazo la formación del concepto de indio desde el punto de vista de la élite criolla como una necesidad para establecer la jerarquía racial y su dominación. Al contra-

y bipolariza el pensamiento político. Es decir, se lucha por marcar la diferencia de varias maneras, ya sea la cultura, la lengua, el vestido y, primordialmente, la historia. Si revisamos los discursos en la Cámara de Diputados, tanto de Luciano Tapia como de su contemporáneo, Constantino Lima, representante del MITKA-1 y ex-compañero de Tapia, podemos ver este proceso de utilizar el discurso para establecer una diferenciación. En ellos hay tanto parecido como diferencias. Por un lado, la participación de Lima en la Cámara de Diputados es más abundante tanto en la frecuencia de sus participaciones como en la duración de sus discursos. Se ha dado el caso de que cuando interrumpen a Lima porque se está saliendo del tema, él responda:

Señor Presidente, y cómo no dijeron nada a los H.H. representantes cuando en anterior oportunidad han variado a un mundo de cosas fuera de la interpolación [...] ¿Por qué ahora se va a llamar la atención? No puede ser que cuando un indio está hablando, digan que no está en el tema [...] Tengo potestad para hablar y hablaré horas y horas, si es necesario lo haré las noventa o las ciento veinte sesiones, porque hay mucho para hablar⁵².

Esta interrupción por parte del Presidente de la Cámara de Diputados para que Lima se concentre en el tema de discusión, no se da sólo en un sentido literal, sino que toda la participación tanto de Lima como de Tapia está «fuera» de la corriente parlamentaria tradicional, porque estos diputados adoptan otros discursos que no siguen las «prácticas» discursivas de los letrados. Establecen una ruptura entre ellos y los demás.

Constantino Lima, en especial, tiene una actitud más agresiva y menos tradicional al marcar esa diferencia, mediante su vestimenta que, de acuerdo a Tapia, no era seria (por sus zapatos de fútbol y su ponchito demasiado corto)⁵³ y también por el uso frecuente del aimara durante sus discursos. Hay otra diferencia que se da en el uso de hechos históricos. Lima remonta sus reclamos a la época colonial y desde un espacio del sujeto indio continental. Además, repetidas veces hace notar que él es el representante del 85% de la población boliviana que no está representada en la Cámara⁵⁴. En cambio, Tapia tiende a

rio, en el caso de Tapia, la diferenciación étnica que éste hace al identificar a la élite criolla como *q'ara* cuestiona la dominación desde un punto de vista moral.

⁵² Archivos de la Honorable Cámara de Diputados, La Paz, volumen 11, martes 13 de marzo, 1984: 67-68.

⁵³ Es interesante notar que también para Felipe Quispe (miembro del MITKA en esa época) era importante la vestimenta de Luciano Tapia. Según Quispe, Tapia dejó el poncho y empezó a ponerse trajes cuando estaba en la Cámara, lo cual Quispe interpreta como un alejamiento de sus principios indianistas. Quisque, 1999: 54.

⁵⁴ Archivos de la Honorable Cámara de Diputados, La Paz, volumen 2, 31 de agosto, 1983: 24.

presentar los problemas en forma de argumentos de su experiencia y de su vida. A pesar de que pronuncia discursos históricos, éstos no siempre se ligan a los problemas que tratan, sino que siguen más las vías de conmemoración de fechas históricas como el homenaje a Tupak Katari⁵⁵ o el desconocimiento del 12 de octubre como día de celebración⁵⁶. Por lo tanto, hay una diferencia entre ellos en cómo utilizan el pasado para interpretar los problemas que discuten. Lima usa más un pasado general de la historia y Tapia uno más personal.

De cualquier manera, tanto Lima como Tapia se proyectan como únicos representantes del indio a pesar de pertenecer a dos partidos diferentes. Además de esta diferencia formal y las diferencias arriba mencionadas, la base de su participación en la Cámara de Diputados y de Tapia en su autobiografía es algo que no se puede diferenciar: el desprestigio racial que sienten en el sistema en el que viven y el sistema político dentro del cual actúan. La experiencia en la Cámara de Diputados confirmará la futilidad de su participación y la imposibilidad de cambiar la estructura política cultural que los niega. Se denominan «antioccidentales»⁵⁷, como lo hace Tapia en uno de sus discursos⁵⁸ y sin embargo están participando en la estructura política occidental que los niega (lo cual reconoce Tapia al final de su texto). Esto se puede ver en un ejemplo. El sistema «democrático» de la Cámara pasa cualquier legislación por mayoría de votos. Si estos diputados no se aliaban con la izquierda o derecha (como estaba dividida la Cámara en aquel periodo), sus propuestas no tenían apoyo y no recibían los votos necesarios. Tanto Lima como Tapia se daban cuenta de que al afirmar su diferencia con los otros partidos políticos y su rechazo de aliarse con ellos imposibilitaban prácticamente cualquier acción política a favor del indio al que ellos representaban. Su argumento era que ellos no formaban parte de la clase trabajadora (requisito de la izquierda) sino parte del pueblo. De hecho, hicieron muchos sacrificios de trabajo y dinero, según Tapia, para llegar a un callejón sin salida. El argumento de diferenciación en términos políticos no funcionó en este caso, porque aliarse hubiera implicado traicionar los principios indianistas de separación y diferenciación que era el fundamento de su ideología y por lo tanto requería una acción complementaria.

⁵⁵ Archivos de la Honorable Cámara de Diputados, La Paz, volumen 6, 9 de noviembre, 1983: 8.

⁵⁶ *Ibidem*, volumen 4, 13 de octubre, 1983: 25-26.

⁵⁷ En este momento adoptan la ideología de Fausto Reinaga que opone moralmente la cultura indígena a la occidental; sin embargo, no para condenar globalmente todo lo occidental.

⁵⁸ Archivos de la Honorable Cámara de Diputados, La Paz, volumen 4, 13 de octubre, 1983: 25-26.

Por lo tanto, en la práctica política tanto de Tapia como de Lima, y el primero lo reconoce en su autobiografía, no funcionó la absoluta oposición y diferenciación cuando ésta implicaba desligarse totalmente de los otros partidos para adquirir logros políticos en la Cámara. Pero su participación sí funcionó como desmitificación histórico-social de que había habido «progreso» para los pueblos indígenas, de que la Revolución del 52 había sido un acto de «dar» tierras a los indígenas cuando por principio era de ellos, y más importante aún marcó su diferencia al protestar contra la falta de «práctica» y por la «imposición» de las leyes que formulaban. Una y otra vez Tapia cuestionaba la falta de coherencia entre las leyes y su aplicación. Aquí surge de nuevo su concepción de que lo escrito tiene que expresarse en la realidad, es decir, que tiene que haber una fidelidad entre el texto y la vida, o el pensamiento (las leyes en este caso) y su práctica. Creo que esta diferencia ética de la necesidad de esta correspondencia es lo más singular de Tapia y a su vez expresa su concepción de «complementariedad» ya no en términos raciales, políticos, culturales, ni lingüísticos, sino en términos de una ética que justifica la vida y la praxis política de liberación.

CONCLUSIÓN

La concepción del «nosotros» es importante para establecer un pensamiento indianista desde las nociones del idioma aimara hasta las actualizaciones y repercusiones dentro del texto de la autobiografía de Tapia. El indianismo de Tapia como pensamiento surge de la experiencia del «sentir» la muerte y la suerte del minero. La revaloración cultural indianista no puede desprenderse de una función política en auge a fines del siglo XX y sigue hasta el presente con nuevos líderes indígenas como Felipe Quispe y Evo Morales. Las dos características estudiadas, la noción aimara del «nosotros» y la de complementariedad se manifiestan en varios niveles, tanto a nivel político en las actuaciones de Tapia, como en el texto en sí.

La complementariedad opera en la práctica política de Luciano Tapia y Constantino Lima, una práctica que se esfuerza por seguir y complementar los principios indianistas y de esta forma crea su propia historiografía indianista que es la historia de la relación entre la práctica y los principios e imágenes indianistas. La complementariedad ya no opera solamente en contextos tradicionales del ayllu, sino a niveles nacionales como políticas indianistas que ocupan una posición de «diferenciación» étnica, histórica, así como de prácticas y procesos de rebelión únicos. El indianismo y katarismo en Bolivia son pensamientos vivos que redefinen lo que es «indio» no de una forma antropológica

sino como «procesos» de rebelión y de redefinición de espacios urbanos, políticos y sociales. El indianismo como está expresado en la autobiografía de Tapia es también la historia de esos procesos.

El texto de Tapia expresa a su vez la complejidad del devenir aimara, las tensiones que lo confrontan, los hilos que lo manejan y las diferencias que actúan como fuerzas de jerarquización. La autobiografía de Tapia es importante para la historia, la literatura, la sociología y la política boliviana. Lo que diferencia esta autobiografía de las escrituras antropológicas, históricas o políticas de otros intelectuales aimaras es su capacidad narrativa, su humor y la pasión de la escritura como fuerza que redefine la historia y el conocimiento como una praxis, una vivencia que seduce al lector más que cualquier otro texto de cualquier disciplina. Es un logro del indianismo en tanto pensamiento y como documento histórico que se apropia del arma del dominador, de su escritura y lenguaje, para revivir en el texto una vida aimara.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Mora, Jorge, «Felices los felices», *Kipus: Revista Andina de Letras*, X (Quito, 1999): 3-10.
- Aguilar Mora, Jorge, «Por las sendas de Gilles Deleuze», artículo inédito.
- Albó, Xavier, *Iguales aunque diferentes*, La Paz, Ministerio de Educación/Unicef/Cipca, 2002a.
- Albó, Xavier, *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural/Cipca, 2002b.
- Albó, Xavier, comunicación por correo electrónico, mayo 2003.
- Albó, Xavier y Barnadas, Joseph, *La cara india y campesina de nuestra historia*, La Paz, Cipca/ Ministerio de Educación, 1995 (4.^a edición).
- Archivos de la Honorable Cámara de Diputados, La Paz.
- Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999, traducción de H. A. Murena.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse, Harris, Olivia, Cereceda, Verónica y Platt, Tristan, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987.
- Bubba, Cristina, entrevista en La Paz, Bolivia, 21 noviembre de 2002.
- Conde, Ramón, entrevista en noviembre de 2002.
- Conde, Ramón, entrevista telefónica, mayo de 2003.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Nueva York, Columbia UP, 1994, traducción de Paul Patton.

- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Nueva York, Vintage Books, 1973.
- García Linera, Álvaro, Gutiérrez, Raquel, Prada Alcoreza, Raúl, Quispe, Felipe y Tapia Mealla, Luis, *Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2001.
- Hardman, Martha James, «Jaqi Aru: la lengua humana», Xavier Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza Editorial, 1988: 155-205.
- Mamani, Carlos, *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, Chukiyawu, Aruwiwiri, 1992.
- Mendoza, José G., *El castellano hablado en La Paz: sintaxis divergente*, La Paz, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UMSA), 1991.
- Miranda Luizaga, Jorge, *Filosofía andina: fundamentos, alteridad y perspectiva*, La Paz, Hisbol/Goethe Institut, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Daniel Breazeale (ed.), Cambridge, Cambridge UP, 1997.
- Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, Hisbol/Musef, 1992.
- Platt, Tristan, «Entre ch'axwa y muxsa: para una historia del pensamiento político aymara», Thérèse Bouysse-Casagne et al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, 1987: 61-125.
- Quispe Huanca, Felipe, *El indio en escena*, La Paz, Editorial Pachakuti, 1999.
- Quispe Huanca, Felipe, *Tupak Katari ¡Vuelve... Carajo!*, Chukiyawu Marka, Ediciones Ofensiva Roja, 1988.
- Reinaga, Fausto, *La revolución india*, El Alto, Móvil Graf, 2001 (2.ª edición).
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, Ginebra, UNRISG/CSUTCB, 1984.
- Rowe, William y Schelling, Vivian, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso, 1991.
- Salmón, Josefa, *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, La Paz, Plural/Carrera de Literatura (UMSA), 1997.
- Salmón, Josefa, «La lucha por la diferencia: mestizaje y etnicidad en Franz Tamayo», *Hispanérica XXXI / 91* (Maryland, 2002): 29-39.
- Salmón, Josefa, y Delgado, Guillermo (eds.), *Identidad, ciudadanía y participación política desde la colonia al siglo XX*, La Paz, Plural Editores, 2003.
- Salomon, Frank y Urioste, George (eds.), *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Austin, University of Texas Press, 1991.

- Stephenson, Marcia, «El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga», J. Salmón y G. Delgado (eds.), *Identidad, ciudadanía y participación política desde la colonia al siglo XX*, 2003: 153-161.
- Stoetzer, O. Carlos, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, Nueva York, Fordham UP, 1979.
- Tapia, Luciano, *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida): autobiografía de un aymara*, La Paz, Hisbol, 1995.
- Tapia, Luciano, entrevista en el año 2002.
- Tapia Mealla, Luis, «El movimiento de la parte maldita», Álvaro García *et al.*, *Tiempos de rebelion*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2001.
- Taussig, Michael T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- Unzueta, Fernando, «El discurso autobiográfico y la disyunción de la nación», artículo inédito, 2003.
- Vargas, Claret, «La búsqueda en los relatos de Borges: meditaciones sobre el concepto de individuo», artículo inédito, 2002.

Fecha de recepción: 13-9-2005

Fecha de aceptación: 29-5-2006

Envío versión adecuada a las normas: 6-11-2007

A HISTORY OF INDIANISTA THOUGHT: *UKHAMAWA JAKAWISAXA*

The objective of this article is to show the contribution that the autobiography of the Aymara leader, Luciano Tapia has made to the official Bolivian history and at the same time to expose the foundations of his indianista thought. The characteristics of his thought deal with the recognition of his own culture, the transposition of Andean notions to an urban context, the imbalance of political praxis with the notion of complementarity of theory and praxis, thought as an event, and ethnicity as a process instead of identity. I have done research in the Archives of the Cámara de Diputados in La Paz and I have consulted academic articles on Andean culture and history.

KEY WORDS: *Indianismo, Luciano Tapia, autobiography, Andean thought, Indigenous historiography.*
