

Historia Oral Andina

Cuatro textos fundamentales



FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG

Historia oral andina:
cuatro textos fundamentales

THOA

Historia oral andina: cuatro textos fundamentales



**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG

Historia oral andina: cuatro textos fundamentales

Primera edición: noviembre de 2023

500 ejemplares

Friedrich-Ebert-Stiftung en Bolivia (FES Bolivia)

Av. Hernando Siles 5998, esq. calle 14, Obrajes

Tel: (591 2) 275 0005

<https://bolivia.fes.de/>

La Paz, Bolivia

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

La Paz, Bolivia

Coordinación editorial: José Luis Exeni Rodríguez

Edición: Hugo Montes Ruiz

Diseño y diagramación: Marco A. Guerra Medrano

Depósito legal: 4-1-5516-2023

ISBN: 978-9917-625-82-7

Impresión: Plural editores

Impreso en el Estado Plurinacional de Bolivia

Las opiniones contenidas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Este libro se publica bajo licencia Creativa Commons:

Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Esta licencia permite a otros descargar y compartir esta obra con otros siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada. No se permite, sin embargo, cambiar de forma alguna los contenidos ni crear obras derivadas o hacer un uso comercial.



ÍNDICE

Una compilación necesaria.....	11
Taller de Historia Oral Andina (THOA): cuatro décadas de labor comprometida	13
Sobre esta edición.....	23

EL INDIO SANTOS MARKA T'ULA, CACIQUE PRINCIPAL
DE LOS AYLLUS DE QALLAPA Y APODERADO GENERAL
DE LAS COMUNIDADES ORIGINARIAS
DE LA REPÚBLICA

Presentación	27
I. La situación	29
Un espacio donde todo tiene nombre	29
“Estos españoles habían venido a destruirnos”	30
La situación de los indios se agravó con la independencia	31
“Desde Melgarejo se han aumentado los patrones”	32
“Para los hacendados nomás había libertad”	32
“La inflexibilidad de las leyes solo existe cuando la solicitan nuestros enemigos”	33
Las múltiples formas de la resistencia comunaria.....	34
II. La biografía	37
Los primeros años	37
Cómo Santos Marka T'ula llegó a ser apoderado.....	38
Comienza el largo peregrinaje en busca de justicia	40
Del tinterillo criollo al abogado indio.....	44

Nuevamente en la prisión.....	47
Caciques y gremios artesanales en la ciudad.....	48
“Pedindo la Escoela fiscal normal”	49
Santos Marka T’ula no se desanima en la lucha contra los patrones.....	51
La guerra del Chaco	53
De los tribunales humanos a los tribunales de Dios	55
Epílogo.....	59
“Su corazón florecía”	59

MUJER Y RESISTENCIA COMUNARIA: HISTORIA Y MEMORIA

Presentación / Qalltawi	63
Introducción	65
La lucha comunaria: el contexto	67
El sufrimiento en la hacienda: una primera aproximación a la visión femenina	69
Hombres y mujeres en la resistencia.....	73
La lucha cotidiana por la vida	81
<i>Jaqichaña</i> : “ser gente”	82
La tejedora andina	84
La ritualista andina	84
La proyección política de la lucha cotidiana por la vida.....	87
La defensa de la vida.....	87
La complementariedad de la pareja y la mediación femenina	92
La reproducción cultural	95
El ritual	97
Una <i>yatiri</i> andina: doña Matilde Colque de Jach’a Qullu	101
A modo de conclusiones.....	127
Epílogo.....	131

EDUCACIÓN INDÍGENA: ¿CIUDADANÍA O COLONIZACIÓN?

Prólogo	137
La visión tradicional de la historia de la educación boliviana.....	137
La descripción tradicional	138
Crítica de la visión tradicional.....	139

Cinco estudios novedosos.....	141
Nuevos historiadores, nuevos protagonistas y un nuevo panorama educativo.....	144
La vertiente testimonial.....	146
Queda mucho por hacer.....	148
I. Estudios.....	151
La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)	153
Antecedentes: la escuela oficial	153
La Sociedad República del Qullasuyu.....	157
La escuela indigenal de Warisata y el gamonalismo de Achakachi	163
La escuela indigenal de Axawiri	170
Conclusiones.....	174
Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952).....	175
Introducción	175
Resistencia comunal frente a la expansión estatal y territorial criolla.....	176
La educación indigenal como instrumento de liquidación de las comunidades	183
La escuela como forma de resistencia del movimiento indio y defensa del ayllu-comunidad.....	193
Epílogo.....	209
La educación india en la visión de la sociedad criolla: 1920-1943	213
Antecedentes.....	213
Impulsores y detractores de la alfabetización del indio	214
El indio educado: una preocupación estatal en el Gobierno de Saavedra.....	216
El papel del cuartel y de la escuela en la resistencia india	218
La nueva generación política criolla y la “civilización del indio”	223
La educación india en la posguerra del Chaco	226
La educación india en la visión preliminar “nacionalismo revolucionario”	229
A manera de conclusión.....	231
Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispe	233
Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Qhispi.....	233

Educación del indio: primera etapa de lucha	235
Conceptualización de la educación y alfabetización	239
Reflexiones finales	241
Lucas Miranda Mamani: maestro indio uru-murato	243
Introducción	243
Consideraciones a cerca de la lucha india por la educación (1900-1952).....	244
Del movimiento de caciques apoderados al movimiento de alcaldes mayores particulares.....	249
La nación Uru-Murato.....	251
El maestro Lucas Miranda Mamani.....	253
II. Testimonios y documentos	257
Breve biografía del fundador de la escuela-ayllu: un testimonio escrito sobre Avelino Siñani	259
Presentación	259
Infancia y personalidad de Avelino Siñani	260
Sus primeros estudios y acciones educativas.....	261
Más profesores y escuelas para el Altiplano	263
La pedagogía de Avelino Siñani y su encuentro con Elizardo Pérez.....	264
La muerte de Avelino Siñani y la de Warisata	266
Un documento del siglo XIX	269
Yatiquñ yatichawtuqit nayan amuyt'awixa.....	270
Mis ideas sobre la enseñanza-aprendizaje	271
La experiencia de Ch'uxasiwi	271
Comenzamos a recibir apoyo	275
Llegan los de UNICEF	277
En Arax Llanka	279
Mis ideas sobre la enseñanza-aprendizaje	281
T'imphi q'urutamp qarwillumpi	284
El <i>T'imphi Q'urutas</i> y los <i>qarwillus</i>	285
El rito del <i>uqhart'akuy</i> escolar en el ayllu Chari (Charazani)	289
Nombramiento y funciones de las autoridades escolares	290
La preparación del <i>uqhart'akuy</i>	291
La celebración del <i>uqhart'akuy</i> escolar	293
Fuentes.....	298

FECHAS HISTÓRICAS INDÍGENAS:
LUCHAS ANTICOLONIALES DE AYMARAS,
QUECHUAS Y TUPI-GUARANÍS EN BOLIVIA

Introducción	301
Junio.....	303
Julio.....	311
Agosto	319
Septiembre.....	327
Octubre.....	333
Noviembre.....	339
Diciembre	347
Enero	355
Febrero	363
Marzo.....	371
Abril	379
Mayo	387
 Bibliografía general	 397
 Glosario de términos aymaras, quechuas y de origen indígena.....	 403
 Topónimos de origen aymara o quechua y sus formas castellanizadas	 407
 Sobre las y los autores	 411

Una compilación necesaria

La compilación que tiene en sus manos es el resultado de un largo recorrido. Surgió hace más de dos años, a principios de 2021, cuando empezamos a conversar sobre la idea, que nos pareció muy buena, de publicar una suerte de antología de textos emblemáticos, hoy muy difíciles de encontrar, del Taller de Historia Oral Andina (THOA). Lo hicimos en diálogo continuo con Esteban Ticona, cofundador del Taller, quien propuso la iniciativa. El propósito era tener lista la compilación al cumplirse los cuarenta años del THOA, en noviembre de 2023. Y aquí está, acompañando la celebración compartida.

La propuesta de textos la hizo el propio Esteban Ticona. Se trata de cuatro libros pioneros, elaborados y difundidos en la década de 1980 y principios de los años noventa del siglo pasado. Estos libros de referencia expresan saberes orales que se fueron tejiendo desde el THOA como un invalorable aporte a la historia no escrita sobre las resistencias y luchas anticoloniales y emancipatorias de las naciones y pueblos indígenas en Bolivia. Esta compilación de historia oral, pues, revisita cuatro obras fundamentales:

- La primera es la biografía de Santos Marka T'ula y su lucha en defensa de la comunidad ancestral andina, frente al avance latifundista en los 30 primeros años del siglo XX. Fue escrita por la comunidad del THOA con la participación de comunarios/as de varias provincias del departamento de La Paz.
- La segunda obra trata de la participación de la mujer en la resistencia de los ayllus y comunidades andinas frente a las haciendas.

Es resultado también del trabajo colectivo entre la comunidad del THOA y comunarios/as de diferentes provincias de La Paz.

- La tercera es un estudio interpretativo, basado en fuentes orales y documentales, sobre la visión de las escuelas en las comunidades andinas. Fue escrita a varias manos: Roberto Choque, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona, Ramón Conde, Tomasa Siñani, Francisco Laura y Epifanio Nina.
- Por último, la cuarta obra que integra esta compilación es un texto destinado a la formación de los comunarios andinos, amazónicos, del Chaco y de los sectores urbanos populares del país, sobre las luchas de resistencias anticoloniales indígenas y sus líderes. Fue elaborada por Roberto Santos Escobar.

Estas cuatro obras, que tenemos el gusto de publicar más de tres décadas después de sus ediciones originales, constituyen una muestra esencial de la importante producción bibliográfica y documental impulsada por el THOA desde su nacimiento en noviembre de 1983. Un emprendimiento de hombres y mujeres aymaras y quechuas, principalmente, que surgió en el ámbito de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Expresa, pues, un esfuerzo colectivo y de largo aliento para construir pensamiento crítico con base en la memoria colectiva y la revalorización de las culturas, en un horizonte de descolonización.

Así, con la presente antología, la Fundación Friedrich Ebert en Bolivia (FES Bolivia) se suma a la celebración por los 40 años del Taller de Historia Oral Andina. Estamos seguros de que esta nueva edición (que contó con el muy valioso cuidado de Hugo Montes) contribuirá, de forma renovada, a la comprensión y al debate plural en torno a las transformaciones sociales, políticas y culturales de la historia larga en el país, que han tenido intenso recorrido y disputa en estas cuatro décadas de democracia.

Jan Souverein
Director FES Bolivia

José Luis Exeni Rodríguez
Coordinador de proyectos FES Bolivia

Noviembre de 2023.

El Taller de Historia Oral Andina (THOA): cuatro décadas de labor comprometida

*Esteban Ticona Alejo*¹

El Taller de Historia Oral Andina (THOA) fue fundado el 13 de noviembre de 1983, en la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en la ciudad de La Paz. La fecha citada tiene que ver con el fallecimiento del líder aymara Santos Marka T'ula, que fue uno de los principales defensores de los ayllus y comunidades andinas, entre 1912 y 1939, frente a la arremetida de las haciendas que pretendían usurparles sus territorios y convertirlos en latifundios en los primeros decenios del siglo XX.

Toda muerte en las luchas anticoloniales inicia el tránsito a la perennidad y suscita el homenaje póstumo. Este fue el motivo principal para el surgimiento del THOA. La institución nació mayoritariamente con estudiantes y hoy está conformado por profesionales principalmente aymaras y quechuas, llegando a constituirse en una comunidad de trabajo indígena. Hasta ahora, al menos, está conformada por tres generaciones².

-
- 1 Sociólogo y antropólogo. Es doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Es autor de varios libros sobre movimientos indígenas y campesinos e investigación cualitativa. Es cofundador del Taller de Historia Oral Andina.
 - 2 Los fundadores del Taller de Historia Oral Andina (THOA) son Silvia Rivera Cusicanqui, Tomás Huanca Laura, Ramón Conde Mamani (†), Esteban Ticona Alejo, Lucila Criales Burgos, Ruth Flores Pinaya (†), Vitaliano Soria Choque y Felipe Santos Quispe (†). También formaron parte del mismo Roberto Santos Escobar (†) y Demetrio Marca Marca (†). Actualmente el THOA está conformado por Esteban Ticona, Filomena Nina, Lucila Criales, Humberto Mamani, Vitaliano Soria, Oscar Chambi, Rodolfo Quisbert, Mamoru Fujita, Pedro Velasco,

Desde sus inicios, el THOA planteó y proyecta alternativas epistémicas de convivencia intercultural de carácter holístico en el conocimiento y la otra investigación en las ciencias sociales y humanísticas. Apuesta a la producción del pensamiento propio y crítico, basada en la revaloración y la recuperación de la memoria colectiva de las civilizaciones andinas, amazónicas y del Chaco boliviano. Desde su conformación hasta el presente se constituyó en un referente colectivo intelectual de los pueblos aymaras, quechuas y urus. El aporte principal del THOA son las investigaciones sociales, históricas, sociolingüísticas, basadas en la historia oral y la memoria colectiva.

El THOA fue galardonado en 2006 con el Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanas, en la categoría Contribución Institucional para el Desarrollo de la Investigación Científica, otorgado por la Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). En el año 2016 recibió la Condecoración Prócer Pedro Domingo Murillo que concede el Gobierno Autónomo Municipal de la ciudad de La Paz.

Cuarenta años de perseverancia y producción intelectual

Dentro de las actividades desarrolladas por el THOA destaca su enfoque en la producción del pensamiento crítico anticolonial como una herramienta fundamental para comprender los procesos históricos y culturales de las sociedades. Asimismo, el THOA se dedica a la revalorización y recuperación de la memoria colectiva, reconociendo la importancia de preservar la historia y la cultura para construir una identidad propia y promover el respeto a la diversidad cultural.

Además de realizar investigaciones y publicaciones en el ámbito de la historia oral, el THOA organiza *akbullis* (encuentros) y seminarios que buscan fomentar la reflexión crítica, la construcción y el diálogo de los saberes. De esta manera, se convierte en un espacio de encuentro y plática intercultural, promoviendo la participación activa de diversos actores sociales y culturales en la perspectiva de la creación de una sociedad intercultural e igualitaria.

Godolfredo Calle, Judith López, Minerva Coronel, Verónica Hidalgo, Cristóbal Condoreno, Gladys Márquez, Yolanda Payano, Sandra Bustillos, Eugenia Manuel, Martha Callisaya, Vike Villalobos, Ramiro Huanca, Milka C. Arteaga, María Copa y Oswaldo Calatayud.

El 13 de noviembre del año 2023, el THOA cumple cuarenta años de vida institucional, cuatro décadas marcadas por múltiples actividades, como las que se enumeran a continuación.

- La otra investigación histórica social, con fuerte énfasis en los movimientos indígenas, campesinos y obreros del pasado y el presente.
- Formación y fortalecimiento de los ayllus y comunidades aymaras, quechuas y urus. El THOA apoyó decisivamente la conformación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), en sus niveles regional y nacional, y que fue cristalizada en el año 1997.
- Producción de radionovelas y teatro en lenguas ancestrales. Una de las producciones más exitosas es la radionovela en aymara *Santos Marka T'ula*, lanzada en 1987. También fueron producidos otras radionovelas como *Qullasuy markan sarnaqawipa* (1988) y *Tuturani* en 1991.
- Elaboración de videos. Uno de los trabajos de rescate documental más importantes es la teatralización de *El sueño de Waylla wisa*, que se realizó –y aún se realiza– en Caracollo, departamento de Oruro, en 1992. El registro trata del encontronazo de los incas con los españoles. Es importante mencionar el documental *A cada noche sigue un alba: breve historia del movimiento anarquista boliviano*, basado en la investigación del THOA dirigida por Cecilia Quiroga.
- La apuesta por una editorial bilingüe propia. Las primeras publicaciones se lograron en coedición con otras editoriales. Posteriormente se apostó por la editorial Aruwiwiri (en aymara, ‘el que incendia o esparce fuego con la voz’) y luego por Samiri (en aymara, acción de respirar).

La compilación de textos del THOA en la edición de la FES Bolivia

La presente compilación de obras del THOA, que la FES Bolivia publica con el título de *Historia oral andina: cuatro textos fundamentales*, son las cuatro publicaciones pioneras y representa un reconocimiento a las luchas del pueblo aymara, quechua y uru porque son investigaciones que indagan las resistencias ignoradas por la historia oficial y elitista del país. Estas investigaciones no se inscriben en la mera investigación social clásica, y menos aún la positivista, sino que suponen una ruptura epistemológica

porque recogen las voces de los propios actores o sus descendientes y en sus idiomas aymara y quechua, aunque, por razones de comunicación con todos los sectores sociales, tiene su respectiva traducción al castellano. ¿Cuál es esta otra forma de encarar la investigación? Buena parte de esta producción está pensada y elaborada desde el mundo aymara y quechua, que no es muy habitual en la investigación académica nacional, porque aún existe el prejuicio de considerar que estas investigaciones no son científicas o son irrelevantes.

Quiero expresar nuestro agradecimiento al director de la Friedrich-Ebert-Stiftung en Bolivia (FES Bolivia), Jan Souverein, por asumir la publicación de la presente compilación de los libros emblemáticos del THOA, que en el fondo es una manera de reconocer la producción intelectual de la Bolivia india y particularmente aymara, quechua y uru.

Nuestra gratitud a José Luis Exeni, Coordinador de Proyectos de la FES Bolivia, quien desde el primer momento alentó la presente publicación. A Hugo Montes, quien se sumó a esta aventura editorial mejorando, puliendo y cuidando las ediciones hechas en las décadas de 1980 y 1990. Gracias al apoyo de las hermanas/as del THOA y en particular a Filomena Nina, quien corrigió la versión aymara, y a Gladys Márquez, quien revisó la quechua.

Aka pusi tunka mara inaqawinxá, ma jallallt'awi, ukhamaraki FES jupanakaru, aka panka apsuñataki. ¡jallalla!

Publicaciones del Taller de Historia Oral Andina

Como testimonio irrefutable de la incesante actividad del THOA a lo largo de estos cuarenta años de vida, se presenta a continuación una lista de sus publicaciones, por orden de aparición.

Libros

- 1984 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república.* La Paz: THOA-Facultad de Ciencias sociales de la UMSA.
- 1986 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república.* La Paz: ediciones del THOA. 2ª ed.

- 1988 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: ediciones del THOA. 3ª ed.
- 1986 *Mujeres y resistencia comunitaria. Historia y memoria*. La Paz: Hisbol.
- 1986 *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles, 1908-1980*. La Paz: THOA.
- 1990 *La mujer andina en la historia*. La Paz: ediciones del THOA.
- 1994 *Encuentro Andino Amazónico de Narradores Orales. Aymara siwa sawinaka. Amtawi. Cuentos de la tradición oral aymara. Memoria*. La Paz: Aruwiwiri.
- 1993 *Estructura orgánica de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi*. La Paz: Aruwiwiri.
- 1995 *Ayllu: pasado y futuro de los Pueblos Originarios*. La Paz: Aruwiwiri.
- 2009 *El akhulli. La coca en la diplomacia de los pueblos. Aprendiendo nuevos protocolos*. La Paz: Academia Diplomática Plurinacional. Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. Diplomacia por la vida N.º 4.
- 2009 *El apthapi. El "Banquete indígena" en la diplomacia de los pueblos. Aprendiendo nuevos protocolos*. La Paz: Academia Diplomática Plurinacional. Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia. Diplomacia por la vida N.º 5.
- 2012 *Percepción de los "sin voz". Acerca del proceso de cambio. La Paz y Pando*. La Paz: THOA/Diakonia.
- 2013 *Entre la lawa y el macarrón: memoria y dinámica alimentaria en la población de Caporaya, Cochabamba*. La Paz: THOA y Fundación Rosa Luxemburgo.
- 2014 *"Uno come lo que siembra en su chaco". Relatos sobre conocimientos y experiencias alimentarias en las comunidades de Bella Brisa y San Miguel del Máture (San Ignacio de Moxos, Beni)*. La Paz: THOA y Fundación Rosa Luxemburgo.

Revistas

- Historia Oral*. Boletín N.º 1 del THOA, noviembre de 1986. La Paz: THOA y Carrera de Sociología de la UMSA.
- Historia Oral*. Boletín N.º 2 del THOA, agosto de 2012. La Paz: Aruwiwiri.
- Samiri* N.º 1, enero de 2009. Revista trimestral del THOA. La Paz: THOA.

- Samiri* N.º 2, marzo de 2009. Revista trimestral del THOA. Descolonización y religiosidad andino-amazónico. La Paz: THOA.
- Samiri* N.º 3, junio de 2009. Revista trimestral del THOA. Autoridad, justicia y matemática aymaru-Tiwanakota. La Paz: THOA.
- Samiri* N.º 4, octubre de 2010. Revista trimestral del THOA. Diplomacia, música, autoridades indígenas y lenguaje de las manos en el ayllu La Paz: THOA.
- Samiri* N.º 5, agosto de 2023. Revista trimestral del THOA. Música, mito, danza, ceremonia, espiritualidad, poesía aymara y oralidad. La Paz: THOA.

Publicaciones de los integrantes del Taller de Historia Oral Andina

Lehm, Zulema y Silvia Rivera

1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.

Mamani Condori, Carlos

1989 *Metodología de la historia oral*. La Paz: ediciones del THOA.

Huanca Laura, Tomás

1991 *Jilirinakan Arsuwipa. Testimonios de nuestros mayores*. La Paz: THOA.

Mamani Condori, Carlos

1991 *Taraqu. 1866-1935 Masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*. La Paz: Aruwi-yiri.

Flores Pinaya, Ruth

1991 *Qhichwa willakuykuna. Cuentos Qhichwa*. 1991. La Paz: Aruwi-yiri.

Condori Chura, Leandro y Ticona Alejo, Esteban

1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol/THOA/Aruwi-yiri.

Rivera, Silvia, Ramón Conde y Felipe Santos

1992 *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwi-yiri.

Mamani Condori, Carlos

1992 *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwi-yiri.

Santos Escobar, Roberto

1992 *Fechas Históricas Indígenas. Luchas anticoloniales de aymaras, qhichwas y tupiguaranis en Bolivia*. La Paz: Aruwi-yiri.

Choque, Roberto, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona, Ramón Conde y otros

1992 *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwi-yiri.

Nina Huaracacho, Filomena

1993 *Los achachillas de Jisk'a Qullana*. La Paz: Aruwiyiri.

Criales Burgos, Lucila

1994 *Mujer y conflictos socio-culturales. El caso de los migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz: Aruwiyiri.

Otros autores en la editorial Aruwiyiri y Samiri del Taller de Historia Oral Andina

Arias, Juan Félix

1994 *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964. Un estudio sobre milenarismo, rebelión, resistencia y conciencia campesino-indígena*. La Paz: Aruwiyiri.

Vargas Machaca, Casimiro

1994 *Surikiña: historia y educación*. La Paz: Aruwiyiri.

Temple, Dominique

1997 *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: Aruwiyiri.

Spedding, Alison

1997 *Manuel y Fortunato. Una picaresca andina*. La Paz: Aruwiyiri.

Thomson, Sinclair

2006 *Cuando sólo reinasen los indios: la política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Aruwiyiri.

Velasco Rojas, Pedro

2009 *Uchumataqu. Cultura y lengua de los Urus*. La Paz: Samiri.

Layme Ajacopa, Jorge Fernando

2012 *Método de aprendizaje en el ayllu*. La Paz: Samiri.

Coediciones del Taller de Historia Oral Andina

Ayllu Sartañani

1992 *Pachamamax tupusiwa. La pachamama se enoja. II. Qburqhi*. La Paz: Aruwiyiri/Ayllu Sartañani.

Albó, Xavier y Raúl Barrios (coords.)

1993 *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política 1*. La Paz: Aruwiyiri/CIPCA.

1993 *Violencias encubiertas en Bolivia. Coca, vida cotidiana y comunicación 2*. La Paz: Aruwiyiri/CIPCA.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2003 *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa. 1900-1980*. Con prefacio de la autora. La Paz: Aruwiyiri/Yachaywasi.

2003 *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. La Paz: Aruwiyiri/IDIS/UMSA.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (compiladoras)

1997 *Debates post-coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Aruwiyiri/Historias y Sephis.

Mamani Ramírez, Pablo

2004 *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. La Paz: Aruwiyiri/Yachaywasi.

Velasco Rojas, Pedro

2014 *Etnografía de los mecanismos de coordinación y cooperación interjurisdiccional. Un estudio de la antropología del derecho*. La Paz: THOA/Aruwiyiri/UMSA.

Calle Vallejos, Godolfredo

2014 *¿...Qué significa pensar desde el ayllu?* La Paz: THOA.

Cuentos infantiles bilingües andinos

Aymara-castellano

1997 *Qbachwir qamaqi/El Zorro en el Baile*. La Paz: Aruwiyiri.

1997 *Manu patakampi sallqa tiwulampi/El pícaro zorro y el taimado deudor*. La Paz: Aruwiyiri.

1997 *Tiwulan panichasitapa/El zorro galán*. La Paz: Aruwiyiri.

1997 *Inkan amtawipa/El inka*. La Paz: Aruwiyiri.

1997 *Mallkun jawsthapitapa/El llamado del señor Cóndor*. La Paz: THOA

1997 *Sukanawi chinkana/La chinkana de Sukānawi*. La Paz: THOA

Quechua-castellano

s. f. *Atipanakuy tata atug antukumantawan tata mallkumantawan/El encuentro entre el Zorro y el Cóndor*. La Paz: THOA.

s. f. *Kuma palachakimant awan kuma antukit amant awan/La comadre Zorra y la comadre Pata*. La Paz: THOA.

Documentales

Sobre diferentes temas indígenas

Ch'alla a la papa en Topoboco

Autoridades salientes en Ch'ililay

Encuentro de música y danza indígena en Umala

Encuentro de música y danza indígena en Quintu Pata

Cambio de Autoridades en Jesús de Machaca

Cuentos recogidos de la tradición oral quechua y aymara

Kuma Palachakimantawan, Kuma antukitamantawan/La comadre zorra y la comadre pata

Atipanakuy tata atuq Antukumantawan Tata Mallkumantawan/El encuentro entre el zorro y el cóndor

Sukanawi chinkäna/La chinkana de Sukanawi

Mallkun Jawsthapitapa

El llamado del Señor cóndor/Con traducción al español

Racismo en Bolivia (video documental)

Publicaciones recientes del Taller de Historia Oral Andina

Velasco Rojas, Pedro

2023 *Derecho indígena. Percepciones y prácticas de la autoridad y la justicia en el norte de Potosí*. La Paz: THOA.

Velasco Rojas, Pedro

2023 *El aymara del norte de Potosí*. La Paz: THOA.

Calle Vallejos, Godolfredo

2023 *Ayllu y pensamiento ético aymara*. La Paz: THOA.

Chambi Pomacahua, Óscar

2023 *El origen de la wipha-illa. Una mirada en matemática aymaru-tiwanakota*. La Paz: THOA.

López Uruchi, Judith

2023 *Ayllu, gremio, comparsa-fraternidad. Danza de Ch'uta y Patak pullirani en Chuqi Yapu Marka-La Paz*. La Paz: THOA.

Condoreno Cano, Cristóbal

2023 *Q'ipis de Topoboco: Constituciones NO escritas*. La Paz: THOA.

Criales Burgos, Lucila

2023 *Ciclos étnico-políticos-culturales: El Caso de los residentes del Centro de Acción Cultural "Caquiaviri"*. La Paz: THOA.

Nina Huarcacho, Filomena

2023 *Historia oral y tradición oral: metodología de investigación en las comunidades aymaras*. La Paz: THOA.

Sobre esta edición

Al tratarse de textos en que los testimonios orales revisten una importancia especial, en la transcripción de las entrevistas se ha intentado respetar su carácter oral, con los giros propios del habla de cada lugar. Asimismo, en los testimonios escritos e impresos se ha intentado respetar la ortografía y la sintaxis original cuando reflejan formas de expresión características o cuando aportan a su riqueza documental. Siguiendo esos lineamientos, la intervención para esta edición se ha limitado a modernizar la ortografía aplicando los criterios actuales, así como otras correcciones mínimas para evitar ambigüedades, para aclarar el sentido o para facilitar la lectura.

En cuanto a los textos en aymara o quechua, la mayor parte de ellos transcripciones de testimonios recogidos *in situ*, se ha actualizado para esta edición la escritura de los mismos adoptando el alfabeto único oficial para los idiomas aymara y quechua del SENAEP por ser el de uso más extendido en la actualidad. Esta revisión estuvo a cargo de Filomena Nina en los textos aymaras y Gladys Márquez en los quechuas.

La traducción al castellano de los testimonios en aymara o quechua también conserva en lo posible las formas de expresión propias de los idiomas originales.

Salvo en las citas de documentos históricos, a lo largo de esta compilación se ha mantenido la escritura de los topónimos aymaras y quechuas en su idioma de origen, respetando la intención del THOA de reivindicar precisamente ese origen indígena de dichos topónimos, lo cual restituye además un poderoso sentido histórico a esos nombres geográficos en los relatos, testimonios y estudios en los que aparecen.

Sin embargo, puesto que en los mapas y en la mayor parte de los libros y trabajos históricos publicados se escriben estos topónimos en su forma castellanizada más aceptada, para facilitar la consulta y referencia de los lectores, se ofrece al final de este volumen una lista de los topónimos utilizados aquí y sus equivalencias o formas castellanizadas más frecuentes.

Asimismo, los lectores podrán consultar, al final del volumen, la bibliografía general que se ha preparado fusionando las bibliografías de los textos de la compilación, así como el glosario consolidado que contiene los términos aymaras, quechuas y guaraníes que aparecen en los cuatro textos de la presente compilación.

El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República¹

1 Publicado originalmente como THOA (1984), *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina / Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés.

A los comunarios de Ilata

**Participantes en el Taller
(Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, 1984)**

Jiliranaka:

Tomás Huanca Laura
Silvia Rivera Cusicanqui
Ramón Conde Mamani
Esteban Ticona Alejo

Sullkas:

Lucila Criales
Ruth Flores
Vitaliano Soria
Zulema Lehm
Carlos Mamani
Felipe Santos
Alejandro Ilaquita

Comunarios participantes en la investigación:

Gregoria Barco
Manuel Barco Tola
Celestina Barco
Isidro Barco
Tiburcio Barco y esposa (Chicani)
Leandro Conde (ciudad de La Paz)
Manuel Tola
Celestino Vásquez
Rosendo Zárate Vásquez
Felipe Zárate Puqa
Francisco Zárate
y toda la comunidad de Ilata

Presentación

El Taller de Historia Oral Andina de la Universidad Mayor de San Andrés quiere rendir un modesto homenaje a la memoria de Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República, en ocasión del 45 aniversario de su muerte, acaecida el 13 de noviembre de 1939. En esta ocasión presentamos un resultado preliminar de la investigación que realiza el Taller desde 1983.

En la reconstrucción de la biografía de Marka T'ula participaron muchos comunarios de Ilata (provincia Gualberto Villarroel), lugar de su nacimiento, así como sus escribanos y familiares. De los viajes a la comunidad y del trabajo documental realizado por el Taller en el Archivo de La Paz y en la Biblioteca de la UMSA, hemos reunido los datos que nos han permitido seguir la incansable y heroica lucha de Santos Marka T'ula en defensa de las tierras de los ayllus y comunidades de todo el país.

La época que vivió Santos Marka T'ula fue una de las más duras para los ayllus y comunidades, que eran víctimas de la rapiña del latifundismo criollo. Frente a esta agresión, Marka T'ula –que nunca supo leer ni escribir– organizó un gigantesco esfuerzo de defensa legal de las comunidades presentando cientos de expedientes, reclamos y juicios para reivindicar los títulos coloniales de propiedad otorgados a las comunidades desde la época del virrey Toledo.

Pero Santos Marka T'ula no fue un caudillo aislado o individualista. Junto a él lucharon muchos otros principales y apoderados indios como Faustino Llanki de Machaqa, Rufino Willka de Achakachi, Santos Cornejo de Achuqalla, Feliciano Kunturi de Ayu Ayu, Feliciano Marasa de

Sucre y muchos más. La biografía de Marka T'ula es solo una pequeña parte de esta historia colectiva, que aún está por escribirse.

El trabajo del Taller intenta también crear una nueva metodología. Sus miembros somos mayoritariamente estudiantes y profesionales de origen rural y descendientes de comunarios, que hemos llegado a la universidad trayendo nuestra lengua y la tradición de nuestros mayores, que la ciudad no nos ha hecho olvidar. Esto nos ha permitido acercarnos a los achachilas y *awichas* con un sentido de respeto y solidaridad que no suele mantenerse en la investigación social tradicional.

Por eso, ahora queremos devolver nuestro trabajo a la comunidad, para que los jóvenes comunarios no se olviden del pensamiento y las luchas de sus mayores.

Por razones de espacio, en este texto hemos simplificado al máximo las citas de documentos y testimonios. Los documentos provienen íntegramente del Fondo de la Prefectura (FP) del Archivo de La Paz y para identificarlos citamos únicamente el año correspondiente. Los testimonios, de diversas personas, aparecen sin identificación, en el idioma original, y con una breve traducción libre al castellano.

Esperamos que las imprecisiones, errores y omisiones de este trabajo sean corregidas por esfuerzos similares, y con participación de los propios comunarios.

Taller de Historia Oral Andina

I

La situación

Un espacio donde todo tiene nombre

Pachamama aymara suni pata, quta
ch'uwa, laka taypina, isla wat'ana,
qhuyana, markana, qhirwana, junt'u
yunkasana, qulla uraqisana, qamiri,
utjasiri, jakirinakatakïpan.

Nuestra tierra aymara es de las
alturas, de las aguas cristalinas del
medio, de las islas, de los valles y
yungas calientes y de las minas y
pueblos: todos estos lugares serán
para los que los habitan.

La tierra de los aymaras era una tierra vasta, poblada desde hace milenios y cuidadosamente reconocida y cultivada. Tanto en las alturas y los cerros como en los valles y los yungas, así como en los ríos y lagos hasta la misma costa oceánica, el pueblo aymara ha ido domesticando y poblando el espacio, poniéndole nombre a los parajes e identificándolos con la huella de la palabra y del trabajo. Cada ayllu, cada *marka*², tenía así acceso a una variada gama de recursos que le permitían obtener los productos que dan al hombre la vida y la salud: tubérculos y cereales en las alturas cultivables; ganado camélido en las cordilleras; maíz, madera y fruta en los valles; coca, ají y plantas medicinales en los yungas; algodón, *mullu* y *wanu* en la costa; variados peces y plantas en los ríos, lagos y lagunas.

Toda esta tierra, y el trabajo de las gentes que la habitaban, estaban sujetos a una organización muy compleja cuya base era el ayllu. Ayllus,

2 Para el significado de este y otros términos aymaras o quechuas, véase el glosario al final de esta compilación. (Nota del editor).

markas, suyus que finalmente culminaron en la organización estatal del Tawantinsuyu:

Inkaxay mantpachaxa janti, uka
Inkaxa uka pusi suyunakapax
tuminpachachinxay: Kuntisuyu,
Chinchasuyu, Antisuyu:
Tawantinsuyu; jall ukjama,
Qullasuyu.

Solo el inca mandaba, ¿no ve? Y los
incas mandaban sobre las cuatro
partes: Kuntisuyu, Chinchasuyu,
Antisuyu: Tawantinsuyu. Así
también el Qullasuyu.

“Estos españoles habían venido a destruirnos”

Pero toda esta organización altamente productiva fue destruida con la invasión española al Tawantinsuyu en 1532. Los territorios comunales de los ayllus fueron fragmentados y repartidos; sus *aynuqas* en la costa, los valles y los yungas convertidos en haciendas y sus pobladores diezmados y esclavizados.

Sin embargo, los ayllus resistieron de muchas maneras: a veces, enfrentándose directamente, con hondas y palos, a los invasores; a veces, logrando provisiones reales para la protección a sus tierras y el reconocimiento a sus autoridades legítimas:

Uka timpuxa kasiki katuqxatayna,
jall ukat jichhax akjamaw jiwaxaxa
jikxatañäni liwirtara. Aka
ispañulankax jiwasarux ristuyiriri
jutataynax: Kristuwal Kulunaxa.

Entonces el cacique recibió el
poder. De ese modo nosotros
buscamos la libertad. Los españoles
llegaron a destruir con Cristóbal
Colón.

Uka timpux isklawunakay
paspachänxa, uka ispañulanakampi
kawki yirasitapay janti. Jani akan
uñt'pachantix uka phusilanaka, jay
ukat uka phusilanakampi risanim mä
qhun, qhun mayir jiwaqpinpachay,
uk uñjasax iskaxapxakitaynay,
jani yasta rifintisixay puyxitix.
Rifintisipxarakitayna q'urawampi,
lawampi jupanakax, ukjam
ispañulax jiwaqayarakitaynay.
Jall ukana ririnsun jupax kasiki
yast numrasxapxatayna. Intunsis
jiwasanakax uk thaqhtasiñäni. Yaqha
rasatanwa, ispañulax yaqha rasarakiw.

En ese entonces había esclavitud
y contra esos españoles lucharon.
Aquí no se conocía fusiles, por
eso con el ruido de los fusiles
mataron, y [los indígenas] no
pudieron defenderse. Aunque se
habían defendido con hondas y
palos, matando a los españoles. En
estas circunstancias nombraron al
cacique, para la redención. Porque
nosotros somos otra raza, y los
españoles otra.

La situación de los indios se agravó con la independencia

Con la llegada de la independencia y la República, las penurias para los indios parecían no tener fin. Los hacendados, comerciantes y mineros criollos solo sustituyeron a los españoles formalmente, pero no estaban dispuestos a abandonar los privilegios coloniales a que estaban acostumbrados. Por eso, la independencia fue vista por los comunarios como un nuevo engaño, y decidieron seguir luchando con sus caciques, *mallkus* y representantes propios para hacer valer las pocas concesiones y compromisos que habían logrado obtener de la Corona de España.

Phuntasyunax utjana khä asta
iwrupiyata jaqix, uka q'aranakax
mistunina, intunsi jichhaxa
jall ukatay kampisin jaqinak
junthapirakchina, mä asamliy
lurpachatana, uka asamliyanxa
akta riphuntasyun lurapachax,
Lajana. Jall ukpï kuñtu lurjatayma.
Uk yatisinpï, natakix liwirtarax
utjpachanaw sasax kasiki
numrasixa, uka pachapinipï kasikxa
utt'ayatana, ispañulanaka rakipï
utt'aypachanxa.

Fundación había. Desde Europa los blancos (*q'aras*) habían llegado. De eso los campesinos (*jaqis*) hicieron una asamblea y con los españoles hicieron acta de fundación en Laja. Pero eso había sido un engaño. Para mí que debió haber libertad y sabiendo eso nombraron a sus caciques. Como siempre existieron los caciques, con los mismos españoles se habían hecho confirmar.

En los documentos de la década de 1920 también se confirma esta visión de que los abusos y usurpaciones se habían vuelto más insufribles en el periodo republicano:

Pedimos a los Honorables Representantes que echen una ojeada (a nuestros papeles) y verán en ellos los crímenes más horribles con lo que la raza indígena se halla anonadada. *En la antigüedad no han existido estos abusos a pesar de que éramos gobernados por extranjeros*, y el Rey nos ha dado garantías como consta por los títulos antiguos que poseemos en esta Villa Imperial de Potosí se ha dado real cédula y consta que en las minas han obtenido todos los indígenas antiguos la legitimidad de muestras tierras (FP/1927).

Durante el período colonial, la prestación de servicios de mita y el pago de tributos había permitido que, por lo menos, las comunidades ubicadas en las regiones más, elevadas, pudieran conservar sus tierras.

En cambio, en el período republicano, cuando el tributo pasó a ocupar un lugar secundario en el presupuesto nacional, los hacendados y comerciantes criollos se lanzaron a una nueva rapiña sobre las tierras de comunidad.

“Desde Melgarejo se han aumentado los patrones”

Las agresiones comenzaron con Melgarejo, que decretó la subasta pública de las tierras de comunidad en 1867:

Nanakax limiti asintampi, Santa Anampi. Ukatpi titulunak thaqhasipkiw ukham, tituluw utjiw, sasax. Piru titulux jan akan utjkiti. *Nada. Porque Milkarijuw q'al uka titulunak imantatanax. Mariyanu Milkariju, ukax tirminu churatanax, “todos los campesinados titulu rikujispan, ukampiw mistsunipxatax”. Término de tres meses; jan uka tirminump kumpljatax, treinta días: si janipun ukarux kumpljatati, entonces tres días término, yasta tres días tukupxatana, risinax expediente q'al iranjatapaxa, yasta Bartolomé de las Casas irantapjta, sas, título no hay. Khititi uk aptanix, yasta a la muerte, ukham jist'awayapxta. Entonces recién Melgarejoja “todas las tierras nayankamaw; qurinakamampi alasjapxakita”. Ukat alasjapxatäna patrunanakax; risin jilantjapxatayna patrunanakax.*

Nosotros somos colindantes con la hacienda Santa Ana. De eso estábamos buscando los títulos. Él (Martín Vásquez) ha traído noticias de que los títulos aquí hay, diciendo. Pero los títulos aquí no había. Nada. Porque Melgarejo todos los títulos había ocultado, y había dicho: “Les doy término de tres meses para recogerse sus títulos”, y si no se cumplía, entonces 30 días; si tampoco se cumplía, entonces tres días. Hasta que llegó ese término, y hemos llevado esos títulos desde (el tiempo de) Bartolomé de las Casas. Pero los títulos (nuevos) no hay. Por el contrario, nos han dicho: “que levante los títulos (coloniales): a la muerte. Así fue que Melgarejo dijo: todas las tierras son mías; con su oro cómprame”. De eso los patrones nomas habían comprado. Recién desde entonces se han aumentado los patrones.

“Para los hacendados nomás había libertad”

A la agresión de Melgarejo, siguió aún otra peor, porque era más solapada. Con la Ley de Exvinculación de 1874, se concedían títulos de propiedad individual a los comunarios, y se declaraban extinguidas e ilegales a las

comunidades. Con eso, desapareció toda garantía de protección del Estado a sus tierras ancestrales, que albergaban desde hace siglos a la mayoría de la población de lo que hoy es Bolivia. En efecto, la ley del 5 de octubre de 1874 otorgaba a los comunarios la “propiedad absoluta en sus respectivas posesiones, bajo los linderos y mojones conocidos”; en especial el derecho de “vender y ejercer todos los actos de dominio”. Asimismo, la ley señalaba:

Desde que se han conferido los títulos de propiedad, *la lei no reconoce comunidades*. Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios (Ley de 5 de octubre de 1874).

Al facultar a los comunarios a *vender* sus tierras, con el pretexto de darles un título de propiedad individual, se permitía una nueva y mayor rapiña sobre las tierras de comunidad, proceso que duró desde la instalación de las Mesas Revisoras en 1881, hasta por lo menos el período de la guerra del Chaco.

Ukat jichhax aka asintarunakatakix
kusay ukax, liwirtar utjaskiy;
kumunatakix janï, nanakax
kumanapxtay, asintarunakatakix,
uka asint q'aranakax alisnukupxituy.

Entonces para los hacendados
nomás todo estaba bien; para ellos
nomás había libertad. En cambio,
para los comunarios no; esos
hacendados *q'aras* nos han botado
de nuestras tierras.

Los comunarios tuvieron mucha razón, pues, para mirar con recelo y desconfianza la “liberación” criolla, que solo era válida para los usurpadores de tierras y los explotadores del indio, aunque estuviese disfrazada con conceptos pretendidamente igualitarios.

“La inflexibilidad de las leyes solo existe cuando la solicitan nuestros enemigos”

En la Ley de Exvinculación se otorgaba también la facultad para que los comunarios pudieran hacerse “representar” por apoderados. Esto escondía la intención de obligarles a vender su tierra de un modo rápido y bajo extorsiones, o a veces sin conocimiento suyo, mediante falsos apoderados.

Eso fue lo que sucedió durante todo este tiempo. Muchos hacendados, tinterillos y mestizos avecindados en los pueblos, obtuvieron falsos poderes, legalizando la expropiación y vendiendo comunidades íntegras a los hacendados.

La justicia criolla tenía, pues, una doble cara: por un lado, se proclamaba la “igualdad” del indio ante la ley (y por eso se le extendía títulos de propiedad privada), pero por otro lado se utilizaban todos los subterfugios fraudulentos para expropiarles su tierra, negándoles el derecho a defenderse y hacer cumplir las propias leyes criollas.

Los comunarios estaban muy conscientes de esta “doble cara” de la justicia criolla, que los trataba en forma discriminada a pesar de su retórica de igualdad:

Hoy se ha inventado una nueva forma de castigarnos cuando gestionamos garantías; se nos acusa de sublevadores y sin más que una aserción de nuestros perseguidores ante los jueces, éstos ordenan nuestro apremio y por delitos que ni hemos pensado se nos encarcela y persigue sin tregua. Es decir que la inflexibilidad de las leyes solo existe cuando lo solicitan nuestros enemigos. Esta desigualdad tiene origen en haberse legislado de idéntica manera para los blancos y para los indios. No sabemos leer ni conocemos la lengua en que está la legislación patria, y sin embargo debemos sujetarnos a ella. Legalmente se consideran abolidas nuestras costumbres, cacicazgos, etc., y sin embargo ellos se mantienen entre nosotros (FP/1923).

Las múltiples formas de la resistencia comunaria

La resistencia contra este proceso de expropiación de tierras comunales fue tenaz. En muchas regiones, las Mesas Revisoras no podían siquiera entrar a las comunidades a medir las tierras y extender títulos individuales de propiedad.

En otras zonas, los hacendados compradores tenían que acudir a la fuerza pública para lograr posesionarse de las tierras y hacer trabajar a los comunarios como pongos.

En todo este proceso, el malestar fue creciendo hasta culminar en la gran rebelión de 1899, encabezada por Pablo Zárate Willka.

Los liberales posiblemente engañaron también a los comunarios, ofreciéndoles la devolución de sus tierras, para después aplastar sangrientamente al ejército de Zárate que había ayudado al triunfo de la Revolución Federal y al ascenso de los liberales al poder.

Con la derrota de Zárate, la situación se tornó aún más crítica para las comunidades, pues los liberales se convirtieron en los especuladores más ambiciosos de tierras de comunidad. Cientos de testimonios de “venta” de tierras comunales fueron registradas en la Notaría de Hacienda de la Prefectura, beneficiando a los principales cabezas del liberalismo, como Ismael Montes, usurpador de Taraqu; Benedicto Goytia de Pillapi, Francisco Jáuregui, de las comunidades de Laja, y muchos más.

Ante esta situación, los comunarios idearon un nuevo mecanismo para defender sus tierras. Como la Ley de Exvinculación desconocía a los ayllus y solo les permitía ser representados por “apoderados”, los comunarios optaron por dar poderes auténticos a los que consideraban sus fieles representantes: los descendientes de los antiguos *mallkus*. Los primeros “apoderados” de los comunarios en el siglo XX fueron Martín Vásquez e Isidro Kanki. A ellos les sucedió Santos Marka T’ula, representando primero a los comunarios de su ayllu, después a los de su Provincia y finalmente a todas las comunidades originarias de la República.

II

La biografía

Los primeros años

Santos Marka T'ula nació alrededor de 1879, en la comunidad originaria de Ilata, Urinsaya, perteneciente al corregimiento de Qhurawara de Paqasa (hoy provincia Gualberto Villarroel). Sus padres fueron don Mariano Barco (Warku) y doña Margara Puqa, comunarios descendientes de una antigua familia de *mallkus* aymaras. Una parte de la familia, seguramente debido al hostigamiento de los hacendados, ya había cambiado el apellido original de Marka T'ula –que aparece como el apellido cacical en los papeles coloniales– por el de Warku o Barco.

Pero Santos, al ingresar a la lucha, había decidido retomar el apellido original de sus antepasados:

Ukja generacionat ñi kuñt'smax
janiti. Ukjamä generación Warku,
Warku...". Risinaw Marka T'ula
titulup rikupirata, uka achachilan
apillirup rikupirata.

Desde generaciones, cuentan ¿no
ve? que solo eran Barco, Barco,
Barco... Recién después Marka
T'ula, al recuperar los títulos,
había recuperado el apellido de sus
abuelos.

En esa época, los comunarios no podían ir a la escuela ni aprender a leer, por el hostigamiento de los vecinos y hacendados. Por eso, Santos Marka T'ula era analfabeto:

Telésforo Gonzálesinakaw
iksijxapxitu, janiw liy yatiñax,
ast kun sikir iskuylar mantañas
rijañx munkapxituti, yast marka
q'aranakas, wisinunakas.

Los Telésforos Gonzáles nos
exigían qué no debíamos aprender
a leer, ni siquiera nos dejaba entrar
a la escuela los vecinos *q'aras* del
pueblo.

La única escuela de Santos Marka T'ula fue la experiencia. Durante su juventud vio cómo se perpetraban los abusos más grandes contra las tierras de las comunidades, y seguramente fue participante activo de la resistencia comunaria, en especial la de Zárate Willka. Los comunarios de Ilata recuerdan cómo Willka fue el primero en organizar la resistencia comunaria contra la usurpación de tierras:

Willkaxa istpachäna, ukat
sayt'aspachäna, arsupachäna; ukax
yatpachanay, kunjamxay yatchi
–ukan yatisinay–, Marka T'ulax
yasta numramint churxapxataynax.
Jichax jumax arsum sasax.

Averiguando todo eso, Willka
se había levantado, se había
pronunciado. Seguramente al saber
eso –de cómo sabría– Marka T'ula
había sido nombrado, diciendo:
desde ahora defenderás con tu vos a
todos los pueblos.

Cómo Santos Marka T'ula llegó a ser apoderado

En los primeros años de este siglo, después de la sangrienta derrota de la rebelión de Zárate Willka, los comunarios idearon nuevas maneras para defender sus tierras. Ya en el siglo pasado, la resistencia legal de las comunidades, había obtenido un importante triunfo durante los Gobiernos conservadores, con la dictación de una ley que excluía a las tierras de comunidad consolidadas en la Colonia de las operaciones de las Mesas Revisitadoras:

Los terrenos de origen consolidados en la época del coloniaje, mediante cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras, son de propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la Revisita (Ley de 23 de noviembre de 1883).

Entonces, para salvaguardar sus derechos, los comunarios tenían que:

- descubrir los títulos originales expedidos a favor de los caciques coloniales, y legalizarlos;

- buscar a los legítimos descendientes de los caciques para confirmarlos como herederos de esas tierras obtenidas en “composición”;
- nombrar apoderados a estos descendientes legítimos para que estos puedan defender a los comunarios en los tribunales.

Fue así como Martín Vásquez, comunario de Ilata, realizó en 1914 un viaje hasta Lima en compañía de sus abogados, Humberto y Julio Monroy, para recuperar los títulos de composición de las comunidades de Qallapa y otras comunidades originarias de la República. Al respecto, la prensa dice:

Los Monroy y otros más, en posesión de los títulos (...) y siempre auxiliados por el indígena Vásquez, convocaron a una asamblea en la que iban a dar cuenta de su viaje a Lima y la adquisición de los títulos originales. La reunión tuvo lugar en esta ciudad (...). Allí se congregaron más de cien indios representantes de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba; los indígenas de Sapahaqui y Achocalla enviaron su representante. Instalada la asamblea se procedió a dar cuenta del valor que encerraban los merituados títulos con los que se llegaría a reivindicar no sólo los terrenos de comunidad recientemente vendidos, sino que llegarían a ser propietarios de las. Fincas poseídas al presente por varios caballeros (*El Norte*, 26/III/1914).

Los descendientes de Martín Vásquez recuerdan este viaje a Lima, en busca de los títulos, y dicen también cómo, al ver que los caciques antiguos se llamaban Marka T’ula, tuvieron que buscar a Santos para darle el derecho a defenderlos:

Ukat ikspirintix jilata janiw akan kuns, yaqhana arsusiña; recienapï Martín tiyujax saratapax Lima; ukankiw sasaw thaqhaxatapax, mã waranqaw sarapxatãna. Actualmente, Limankaskiw sipi achachilat, qalar sum qillqatanapï, uka qalaru. Ukat apsunipxataynax testimonio. Uka ikspirintipi wali phawuratapax ukax: Potosinutay sirwitay mã 1500, 1600, 1700 timpu, Ukjam ukanak apsunxapxatayna, risina akanx patrunampï luchäpchi. Jall ukjamatpi jupanakax liyt’apxatãña,

Aquí no había los expedientes del *jilata*, hemos aclarado. Entonces mi tío Martín se informó de que los expedientes estaban en Lima, y entre varios han ido. Actualmente, siguen estando en Lima, bien grabados en una piedra. De eso se habían traído testimonio. Los expedientes habían sido muy favorables, de lo que habíamos servido en Potosí en 1500, 1600, 1700. A partir de ello han empezado a luchar con los patrones. Leyendo se enteraron de que los expedientes no estaban a

ukat testimonio –apsunxapxatãña,
al ultimur ukjam sarnaqasimpĩ,
porque janiw Waskisakatapatix
uka ikspirintinx sipĩ; jisa Marka
T'ula así que uka phamill
thaqhapxataynax: khitis Marka
T'ula. Santos Marka T'ulapĩ
uka phamillatañax; ukapi
jichhax tirichunix, numramintu
churañatakix, ukanak arsuñatakix
sas, ukan churxapxatayna
numramintu.

nombre de Vásquez sino de Marka
T'ula. Así, Santos Marka T'ula fue
buscado y nombrado con todos los
derechos para hablar de nuestra ley,
y se le dio nombramiento.

A su retorno, Martín Vásquez fue apresado, juntamente con otros caciques y principales, fue acusado de “sublevación” y le confiscaron sus papeles y sus bienes.

Entonces Martín tiyujarux traicionat
liwantapxatayna. Martín tiyujax
esclavo apxätatayna karsilaru
apantxapxatayna, pamuktikur.
Utanakapatx, visinunak,
kumisuñanak, ispañulanaka liju uk
dispunxapxatayna.

Entonces, mi tío Martín fue
traicionado y llevado como esclavo
a la cárcel, al Panóptico. Y los
vecinos y españoles con comisiones
vinieron y dispusieron de su casa y
de sus bienes.

De ese modo, Santos Marka T'ula tuvo que suceder a Martín Vásquez en la defensa de los comunarios de la República.

Comienza el largo peregrinaje en busca de justicia

El mismo año de 1914, Santos Marka T'ula se presenta ante la prefectura como apoderado y cacique de la comunidad Condo, ayllu del Cantón Qallapa, buscando:

Un testimonio de los títulos antiguos restituidos de Lima de los deslindes practicados por el Virrey Don Francisco de Toledo en el año 1569 a 1581: esto es referente a nuestras tierras, el mue se ordenó que mediante la respectiva busca se nos otorgue por el señor Notario de Hacienda, quien hasta la fecha no dio cumplimiento a su providencia (FP/1914).

Eran los títulos arrebatados a Martín Vásquez, que las autoridades se negaban a devolver porque contenían la prueba de la legitimidad de sus tierras.

Animado por la esperanza de que en alguna parte tendría que haber una instancia capaz de hacer respetar las leyes, Santos Marka T'ula comenzó su largo andar en busca de justicia.

Sin embargo, tendrá que enfrentar constantemente la doble cara de la justicia criolla, que amparaba a los que violaban la ley y enjuiciaba a los que la respetaban.

Así, los caciques de Qallapa sufren la expropiación de sus títulos en 1914, y nuevamente en 1917. Durante ese período, en el afán de reconstruir los expedientes perdidos, la red de caciques se va ampliando, y Santos Marka T'ula comienza a ocupar un lugar destacado.

“Dicen que mucho sabía andar”

Ukatxa sanwa: Santos Marka
T'ulaxa wal sarnaqanx siw,
warmipas, wawanakaps jaytanukun
siw; phaxsinakar, maranakaruw
jaytjamukun siw. Janiw puririkant
utar sasaw tatajax situ. Santos
Marka T'ularuxa apxatapxirinwa
siwa mirintitanakampiw
jikxatapxirinx siw, ukxatxa jupaxa
apxatapxirinwa aka amparanakats
karinanakampi, ñach'antata ukjama.

Dicen que Santos Marka T'ula
mucho sabía andar. A su mujer,
a sus hijos dejaba durante meses,
años, dicen. Cuenta mi padre que
no sabía, volver a la casa. Sabían
alcanzarle en el camino con la
merienda, También dicen que
lo llevaban preso, con las manos
encadenadas.

El 14 de febrero de 1915, Santos Marka T'ula, junto con varios otros caciques de La Paz, emprenden un viaje a Sucre a pedir amparo y garantías para sus gestiones, y contactan caciques de otros departamentos.

“Sabía llorar por sus títulos”

Como consecuencia de estas gestiones, Santos Marka T'ula es apresado el 13 de octubre de 1917, bajo la acusación de “sublevación”. Al salir de la cárcel, comienza nuevamente a reunir testimonios, tanto en las comunidades como en las notarías, hasta que nuevamente lo toman preso en marzo de 1918. Poco tiempo después, organiza un viaje por varios departamentos para recomenzar, incansable, la reconstrucción de sus documentos. Estas peripecias son relatadas así en un expediente:

Poseíamos nuestros títulos antiguos todos los representantes en esta petición y nos han arrebatado (...) De este atentado nos quejamos ante el señor Fiscal General de la República, reclamando que nos hagan devolver y no pudimos conseguir nuestro objeto. En busca de dichos títulos o testimonios fuimos hasta Potosí en fecha 5 de julio de 1918 y a la capital Sucre en 3 de agosto de 1918 y abril 22 del propio año (...) y por repetidas veces exigimos al Notario de Hacienda de La Paz nos franquee testimonios con orden del señor Prefecto y nos decía que no existía en el Archivo y no encontramos en ninguna de las capitales ya indicadas; en las provincias y cantones se lo ocultan los escritos que van de ésta de los superiores con sus decretos, haciéndolos desaparecer cuando tenemos alguna demanda (FT/1923).

Toda esta dolorosa experiencia es también recordada en la comunidad:

Titulux juysyu munatanaw ñäsa,
ukarakxay titulutxa jachchixay tataxa,
ukjäpi akan Chhuwanakampixay
riñankapxaksa, ukat titulxa aka taypi
istansyas akaru q'ipintanxapxstxa,
aka kapillaru, kapillaxchï, ukata,
ukat ukaru q'ipintantapxi,
khumuntanxapxchix kumun jaqix, jall
ukanxay papilax q'al chhaqharchix,
ukat tatax suma papilanakaw ukaw
chhaqharat sä jachirichinxä.

El título era muy querido, por eso también mi papá sabía llorar de sus títulos. Había pelea con los de Chhuwa, de eso a los títulos se había trasladado a la estancia del medio, a la capilla. Y después se habían perdido. Los más buenos se le habían perdido y de eso mi papá lloraba.

“Hasta el destierro lo han llevado”

En noviembre de 1918 es conducido al confinamiento en la región tropical del río Cajón, de donde retorna enfermo y con la barba crecida, a continuar su andar por las cortes de la República.

Asta ristirunakar apanaqata
uñjaschix, asta rio kajunkaru
jist'antatax, uñjasitaynax,
llawintasana. Kawkiriti mä quta, uk
jan sum intinktix ukaruy apayxanx,
ukaruw jaquntanx sipi: “Ukaruw
jaquntanxitu, ukarutix jaquntata,
liq'intata ukjama ukaru apxapxitu,
ni kawkir apapxitu ni yatiskt ukar
liq'intat si”.

Hasta el destierro lo han llevado,
hasta el río Cajón se había visto
encerrado. Donde sería ese lugar,
ni siquiera sabía y allí lo habían
llevado y lo habían botado; Decía:
“Así me han botado, me han
encajonado sin saber dónde ni por
qué motivo”, diciendo.

“Había caciques de muchos lugares”

En el mes de marzo de 1919 Santos Marka T’ula logra hacerse confirmar por el ministro de Gobierno como representante y apoderado de los ayllus de La Paz, sucediendo a otro “antiguo apoderado Isidro Kanki, (que) delegó por ser cansado de edad” (FP/1920).

Para entonces, Marka T’ula ya representa legalmente a los comunarios de Qallapa, Ulluma, Qhurawara, Jesús de Machaka en Paqasa; Tiwanaku y Wiacha en Ingavi; Qhawari y Muxsa en Inkasiwi, Yaku y otras comunidades en Loayza, Waychu y Pukarani, en Umasuyu, así como comunidades originarias de las provincias de Larikaja, Sikasika, Caupolican, Muñecas, Nor y Sur Yunka.

Aka Ururut utjpachäna, Lapasata,
 Sucrit utjpachäna. Ukax Sucrin
 utjataynapï, akat uka chiqaw
 mantjapxa, uka Feliciano Marasa
 satataynapï. Kayuki sarapxirïta.
 Qhiswa parlañasa yatin tatax,
 qhiswakamakichixay uksanxa,
 janixay aymarax ni kun jan utjkitix
 ukat qhiswxa sumay yatinxa.

Había (caciques) de Oruro, de
 La Paz, de Sucre. Había uno de
 Sucre que se llenaba Feliciano
 Marasa. A pie nomás sabían andar.
 Aprendimos bien el quechua,
 habían estado mucho tiempo con
 los quechua.

Por su parte, Faustino Llanki Titi, cacique apoderado de Jesús de Machaka, que constantemente firma peticiones y documentos con Marka T’ula, aparece en 1919 representando a comunarios de varios departamentos del país:

Solicito a su autoridad para que se den amplias garantías por las autoridades y mandones de mi pueblo ya indicado por haberme hecho muchos cargos los caciques principales de Cochabamba, Potosí, Oruro y La Paz, que me haga cargo como sangre de cacique que soy del pueblo de Jesús de Machaka, que tenemos muy antiguos títulos desde el tiempo del coloniaje por venta y composición por la Corona de España (FP/1919).

Con esta sólida organización de autoridades indias, legitimadas como “apoderados” por la justicia criolla, se inicia una nueva etapa en la lucha de Marka T’ula.

Del tinterillo criollo al abogado indio

La dolorosa y repetida experiencia de extravío y expropiación de documentos llevó a los caciques a idear nuevos mecanismos para garantizar su adecuada protección.

“Mis documentos en Sucre están asegurados bajo llave”

Desconfiados ya de las prefecturas y los tribunales menores, los caciques realizaron solemnes gestiones en los más altos tribunales de justicia de la nación.

Entre febrero y agosto de 1920 realizan una gira por varios departamentos del país, “con objeto de mandar buscar todos los títulos antiguos pertenecientes a nuestras comunidades” (EP/1920). Durante el viaje tropiezan con el permanente hostigamiento de los hacendados y autoridades judiciales.

Culminan su gira con una larga estadía en Sucre, donde deciden depositar todos sus expedientes en el Archivo General de la Nación, para su definitiva custodia. En el certificado que obtienen del Archivo se lee:

Archivo General de la Nación. CERTIFICA: Que el indígena originario Santos Marka Tola ha depositado en esta oficina nacional cinco expedientes relativos a todas las diligencias que han seguido los originarios del departamento de La Paz, habiendo sacado de cada uno de ellos un testimonio auténtico: los referidos expedientes se hallan archivados en esta oficina para su catalogación. Lleva este certificado el interesado para resguardo de su derecho (FP/1920).

Su peregrinar le llevó también en busca de otros archivos y tribunales en el Perú y la Argentina:

Jupax taqituq saranx, siw. Piru saran, siw. Santus Marka T'ulax arsuwayan sarakisä “Tukumintujax Sukrin mä aruw kantarü llawimp llawintataskiw; uk apsuxapxäta” sasaw san. Asta Piru saran siw, Argintin saran siw, taqi tuqiruw saranx siw.

Por todas partes ha ido dicen; al Perú ha ido. Santos Marka T'ula así había hablado: “mis documentos están en Sucre, echados con llave, con un candado de una arroba; de allí (ustedes nomas) pueden ir a sacar”, había dicho. Hasta el Perú, a la Argentina por todas partes había ido, dicen.

“En Sucre yo fui su escribano”

La idea de que en Sucre (mencionada como la capital) iban a obtener garantías no les hizo descuidar otro flanco de agresiones: los tinterillos y abogados *q'aras*, que las más de las veces actuaban como cómplices de los hacendados y autoridades acusando a los caciques litigantes de “sublevadores”. Así, en uno de sus expedientes, señalan que *han decidido defenderse sin abogados*,

porque los abogados nos cobran por cienos lo que no podemos pagar por vernos en la miseria y despojados de muestras casas y nuestros bienes que constantemente nos usurpan por la intervención y defensa de abogados nos vemos constantemente calumniados por casos subversivos que jamás habíamos pensado (...) los apoderados y los abogados son los causantes para que nos veamos enredados en pleitos y deben ser castigados (FP/1922).

Pero Santos Marka T'ula, como muchos caciques, era analfabeto. Por eso, deciden buscar entre comunarios de su absoluta confianza a alguien que, pudiendo leer y escribir, los acompañara en sus gestiones. Rosendo Zárate, comunario y escribano de Santos Marka T'ula, cuenta:

Nayax Sukrinxa qillqiripäyathwa,
suxta phaxsikítwa. Janixay sikira
inkuminta apayaniñatakis kuriyus
utjchitix. 1920 ukjanaka 1921
ukjapachänwa.

En Sucre yo fui su escribano,
durante seis meses. Entonces
ni siquiera había para mandar
encomiendas. Eso ha debido ser
por el año 1920 a 1921.

Después de estas gestiones, Santos Marka T'ula volvió a La Paz convencido de que por fin había obtenido garantía de protección a las tierras de los ayllus, y comenzó una gira para comunicar la noticia a todas las comunidades de la República:

Nayranakatpacha, jupax yatchixay
ukanakatpacha ukarapunixay
prisintchix ukatrakjay khä
mä garantiyxa, numramintxa
akarux aptasinchix Lapasa
uñtayanchix. Jupax ukapachaxa
puriyatapinitanapĩ, Ukatpĩ

En esos tiempos él sabía que
presentando esos documentos en
Sucre era una total garantía para
hacer valer su nombramiento en
La Paz. Así había hecho llegar
(los papeles) y luego se había ido a
Sucre y a todos los departamentos:

akat Sukrirux sarxataynax,
 uk saraskapiniñaw jupax,
 muyuskapininay Dipartamintu
 Ururu, Lapasa, Santacrus,
 Qhuchapampa, Sukri, Potosi ast
 lijupiniw muyutaynax, asta Beni
 y Pando, q'alpiní muyutaynax.
 Jichha akawkamaw sas muyutaynax:
 "Jichhax akaw liyisaxa, jichhax
 akjamatanwa, jichhax aka Ispaña
 jaqinakakiw akan numrististu,
 akaw liyisaxa" sasaw; "Aka
 Liy arsusifñani" sas si jupax
 muynaqataynax.

Oruro, La Paz, Santa Cruz,
 Cochabamba, Potosí, hasta lejos
 siempre, hasta Beni y Pando,
 mucho había recogido. "¿Qué
 diciendo daba vueltas?: ahora esta
 es nuestra ley. Ahora los españoles
 nos han nombrado con esta muestra
 ley, diciendo. Con esta ley nos
 vamos a pronunciar", así diciendo
 había ido a dar la vuelta.

"De las comunidades venían llamas y ovejas a *waxt'ar*"

Sin embargo, Santos Marka T'ula se sabía portador de una verdad ancestral, que ninguna legalidad criolla podía garantizar plenamente. Por eso acudió también a los espíritus tutelares de la comunidad, para proteger a los papeles en su difícil travesía por las antesalas de la justicia criolla. A su vez, había que *purificar* los papeles para proteger a sus portadores de las fuerzas malignas que podían traer consigo:

Purix waxt'añapini, jan waxt'asxtxa,
 yast mä us katunta; purix yasta
 waxt'añapuní papilarux. Utaruxay
 puripchix, utapachparu, ukat
 kun akatax ast muspay iwijas
 sarchix. Nanakats, Champitsa
 jutaki, aka Jisk'a Junt'utsa
 jutarakí, ukat Chhuwatsa, Arax
 Jilatatsa jutakiraki; qarwanak,
 iwijanak. Ukats saksmax: akch'a
 pata muntunt'apxirita ch'aksa,
 jaqt'a sillq'irasa. Uka ch'akhax
 waxt'xañay ch'akhakí churxañax.
 Ukat yast, jay ukjamaxiw, ukat
 maya Willkani sañarakiw mä
 parajiy, janiw yapuchañakanti
 nayrax. Jach'a qutiyrinwa,
 ch'uxña umana, ukana ast, akat
 mistunipxarakíw kumunax paris

Llegaban a la casa y ahí mismo,
 siempre que llegaban se daban
 ofrendas y, si no se daba, alguien
 se enfermaba. Venían de todas
 las comunidades trayendo ovejas:
 Ilata Aransaya y Urinsaya,
 Chambi, Junt'u y Chuwa. Como
 te digo: se acumulaba un gran
 montón de huesos de llamas y
 ovejas –sin carne– y se ofrecía a
 la laguna sagrada Willkani. Antes
 era una laguna grande con agua
 verde, ahora son sembradíos.
 Asimismo, las comunidades
 traían parejas de vacas para el
 sacrificio. Así amontonando
 papeles (Títulos) se quemaba la
 ofrenda de llamas y ovejas. En ese
 entonces yo era jovencita. Ya

wakampi phuqhachayañataki:
 qarwas, iwijas, ast ukarux.
 Ukjamarakiw ukjan muntunt'aski
 wiyatasiwaykapta. Ukar yasta, näx
 tawaquxthwa ukjaxa. Jay ukjatxa
 chhaqhatakpiniskirichi, mara mara
 chhaqhatakpiniskirichix.

luego del sacrificio Santos Marka
 T'ula se perdía años.

Nuevamente en la prisión

Una vez más, la justicia criolla mostraba su doble cara. Todo el enorme esfuerzo de los caciques por obtener justicia y legalidad fue prontamente desbaratado con la simple acusación de “sublevación”.

“Nos hemos juramentado tan solo para reclamar nuestros derechos”

El 19 de agosto de 1923, cerca al mediodía, Santos Marka T'ula es tomado preso, acusado de “conmoción subversiva”. Rufino Willka, el cacique apoderado de Achacachi, relata este suceso en un expediente de 1925:

A raíz de que en mi estancia llamada Qhenaquitari Palahuarcani se fomentaba una escuela de instrucción, se presentó Valentín López, persona desconocida, quien de hecho destruyó nuestras casas.

(...) Por lo que en defensa de mis derechos me constituí en esta ciudad. Por no haber podido conseguir amparo tuve que buscarle a Santos Marca Tola que había sido Cacique Principal (...) Empero, una mañana, de mi alojamiento en el Tambo de la Esprella donde estuvimos algunos individuos fuimos sorprendidos por soldados y civiles y conducidos a la policía (...) después de lo cual lo pasaron al Panóptico a Santos Marca Tola, atribuyendo según se dice conmoción subversiva, siendo que esto no es cierto. (...) Hago constar que nosotros nos hemos juramentado tan sólo para reclamar nuestros derechos con apoyo a las leyes (FP/1925).

“Deben aprender todas estas mis palabras”

Durante dos años, Santos Marka T'ula dirige la lucha de los caciques desde la prisión, de donde saldría recién en 1925.

El 16 de octubre de 1923 otorga un poder a su suegro, Santiago Mamani, para que continúe con sus gestiones. Posteriormente, su esposa

Manuela de Marka T'ula recibirá también un poder: “para nos entregue los archebos antiguos en me representación” (FP/1925).

Pero las dificultades del idioma sumadas a la hostilidad general despertada por los reclamos de los caciques, hacían cada vez más ardua la tarea.

Los comunarios recuerdan esta angustiosa situación, en una recomendación que solía hacerles en los intervalos entre prisión y prisión:

Ukatx sasaw säna jichhax sum
aka parlanaka yatiqapxäta,
kunaraturakitix näx katuntatajäxa
ukjaxa: “jach'ata arsusipxata.
Nayaxa waryxarusa waryatäyawa,
janiw khitis kuns sikt'asiñx
puyripkitatix”, sasaw sanwa.

Solía decirnos: “por eso; ahora
deben aprender bien todas estas
mis palabras; cuando yo esté preso,
deben hablar fuerte, porque yo
estaré con guardias y sobreguardias
y entonces nadie podrá pedirme
consejos”.

Según su escribano, Rosendo Zárate, Santos Marka T'ula conocía de memoria todos los papeles que portaba, y era capaz de dictar de corrido extensos memoriales, testimonios y peticiones de amparo a sus *qilqiris*, aunque no sabía leer ni escribir.

Caciques y gremios artesanales en la ciudad

A pesar de la prisión de Marka T'ula, la red de caciques apoderados que actúan fuera continúa ampliándose hasta convocar a una audiencia de unificación en 1924. El acta de unificación se llevó a cabo el 26 de noviembre

para hacer sus reclamaciones en conjunto de los abusos que cometen algunas autoridades de los pueblos distintos de la residencia de las autoridades superiores de quienes dependen, quienes se reconocieron y expresaron unificarse (FP/1924).

En esta unificación también participan organizaciones gremiales de la ciudad de La Paz, quienes se identifican “por su origen” con la “clase indígena”:

hacemos presente señor Fiscal que por un progreso de civilización se han constituido en esta ciudad diferentes gremios de indígenas y ellos son: Albañiles, Bordadores, Sastres, Herreros, Cerrajeros, Pintores, Cargadores,

Matarifes, quienes por su origen se hallan ligados con la clase indígena, que por lo tanto están en el deber de convivir con nosotros en completa armonía y prestarnos la ayuda necesaria en nuestras gestiones... (FP/1924).

La ayuda mutua incluía la defensa de tierras de los ayllus urbanos de La Paz (parroquias de San Pedro y San Sebastián), amenazados por la expropiación municipal y privada, así como reclamos por cobros indebidos y otros abusos contra los gremios artesanales.

En esta concertación de intereses, los comunarios del campo hallarán nuevos puntos de apoyo para sus gestiones: en los años venideros, nuevos *qilqiris* urbanos les prestarán auxilio en los tribunales.

“Pedindo la Escuela fiscal normal”

El 6 de agosto de 1924, desde el Panóptico, Marka T’ula hace un angustioso pedido, para que terminen las usurpaciones de tierras mediante un deslinde general, se instalen escuelas rurales y se instruya militarmente a los comunarios, que anhelaban formar parte de una ciudadanía de hombres libres y respetuosos de sus mutuos derechos:

Santos Marca Tula del Canton Sampidro de Curaguara di la Probincia Pacajis di Secaseca Anti Ud rispitosaminti pedi se franque y la Copia del Testimonio que ha Compañia hucorro anti Ud. in bosca di su halto divir qui yo y icho mes prisintacionis En Sucri en Potosi en Cuchabamba in bosca di nuestros Titolos Antigus, di Cuchabamba ya imos ricojido y hasi i echo mi prisintacion in isti de Partaminto de La Paz como tambien ya encontramos nuestros Titolos Antigus nisisitamos la Copia para qui acriditin los Prisintantes (...) mis reclamos esta prisintado anti las hauto-ridadís di Alta Gusticia Pidindo la Revisita di Dislindi General en tallado hasi pedindo la Escuela fiscal normal hasi la formacion militar...

El tema de la educación reaparecerá constantemente en los documentos de los caciques, y se convertirá en una urgencia para poder subsistir en el mundo de los leguleyos.

Los reclamos por la instalación de escuelas habían comenzado ya en 1919, con la esperanza de que la proclamada igualdad ciudadana de la República los tomara en cuenta:

La Instrucción Pública según datos cuenta hacen 569 escuelas municipales particulares y oficiales (...) y que la clase indígena no han dotado de este deber, por estas razones hemos pedido escuelas en todas las comunidades

ya sean sostenidas por el gobierno o por nosotros mismos, que nos vemos privados de la instrucción que hemos pedido desde 1919 hasta la fecha hemos obtenido la venia (pero) las autoridades de provincias se valen para que no aprovechen quedándonos en la ignorancia siendo el blanco de los abusos (FP/1922).

Ante la interesada negligencia de las autoridades, los caciques decidieron pedir que las escuelas pudiesen ser instaladas

donde nos convenga sin necesidad de permiso especial del Ministerio de Instrucción para cada caso, y que las personas, autoridades, vecinos o patrones que nos obstaculicen sean penados severamente (FP/1923).

En realidad, chocaban dos visiones completamente divergentes de lo que debía ser la “educación indígenal”. Según los informes oficiales, las escuelas debían ser rigurosamente “contraloreadas” para garantizar la radical castellanización de los indios, a cargo de mestizos y criollos de los pueblos:

Unos 32 jóvenes provincianos, mestizos y criollos, fue el elemento que debía prepararse para el magisterio rural (...) para llevar al indio las corrientes civilizadoras de las clases superiores (...) Pero es menester que el Estado se ocupe de organizar las escuelas, de contralorear la preparación de los maestros y de supervigilar su desenvolvimiento eficazmente, a fin de evitar daños a la raza y al país, ocasionados por falsas interpretaciones de los fines educativos perseguidos. Y, ante todo, hay que atender a la castellanización del indio a fin de asimilarlo radicalmente a la nacionalidad (*Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia*. The University Society, 1925; pp. 580-582).

Toda esta cautela se explicaba, según los comunarios, por el temor de los patrones a perder el control sobre los indios:

Nayax patrunanakar ist'irita,
Kuchawampana: “ama waqaychu
hijita’; ukjarux warmipax sirina:
“jichax juk’amp, juk’ampix yast uka
indio kulijyux mistxapchinixay;
atipakipunistaniw, papi, janiw
impusiwli jan nasat chhitksnäti”.

En Cochabamba he escuchado a los patrones hablar: “No llores, hijita” [en quechua en el original]. Entonces a su mujer le decía: “ahora, poco a poco, estos indios, de los colegios van a salir. Nos han de ganar, papi. Imposible que podamos seguir jalándoles [con argolla] de la nariz”.

Y la visión de los comunarios enfatizaba sobre todo la necesidad de gestionar sus propias escuelas, con maestros salidos de entre ellos mismos, para garantizar una educación respetuosa y correcta.

Santus Kurniju ukat ukan
ukjan parläna: ‘jall ukat jichhax
jawsayi uka sintinaryuruki
jawsaypachänxa: “iskuylanaka
lurpan”, sasa. Jall ukat arsarusa
iskuylax asta jichhurkamax
sïyxix, janiw uka nayrax
utjirikanti. Urinsaya Aransaxtäya
yasta iskuyla sapa kumunay
utjänxa, yasta maystruni, maystruni,
maystruni. Ukham jall ukan
ukan sapxarakitänä: “jichhaxa
ispañula q’aranak janipiniw
jumanakax munapxätati janiw
sum yatichkapxänti” säna.
Chiqpachapiniw yaqhipanakarux
janipiniw sum yatichkapkituti.
Ayuranakax utjxänwa. Sirwisu
saririnakaya liyt’asirixanxa.
Ukanaka yast yanapxapxitänxa.

Santos Cornejo, eso hablaba: que
había hecho llamar al Centenario,
diciendo: “que se haga escuelas”.
Desde entonces hasta hoy día
siguen las escuelas, lo que antes
no solía haber. Así en Urinsaya y
Aransaya hubo escuelas en cada
comunidad, cada cual con su
maestro. Y nos decía también: “No
quieren maestros españoles *q’aras*,
porque ellos no les enseñarán
bien”. En verdad ellos no nos
enseñaron bien. Pero ya había
ayuda con los (comunarios) que
habían ido al Servicio [militar],
porque estos habían aprendido a
leer. Ellos ya nos ayudaban.

Santos Marka T’ula no se desanima en la lucha contra los patrones

Al salir de la cárcel, Marka T’ula reinicia activamente sus gestiones, y refuerza sus vínculos, bajo juramento, con la red de caciques y autoridades que lo acompañaron.

Awturiraranakax sapxataynax:
“kunatakis intijinanakat arstax;
mijuris mä jumar mä qullqi, uta, si
nus mä suma puesto churxapxäma.
Jan ukat jumanakax arsxapxamti”;
“janipuniw uk lurkäti”, asta *el*
último, juramintu lurxapxarakitupï,
jiwañkam tiphintiñataki, aka *indio*
isklawut apsuñataki. Uka

Las autoridades les habían dicho
[a los caciques]: “para qué hablan
a favor de los indígenas; mejor les
podemos dar plata, casa o, si no,
un buen puesto les podemos dar.
Ya no hablen más de eso”. [Y ellos
respondieron:] “no podemos hacer
eso”, hasta el último, juramento
habían hecho hacer para defender

alimintump sarnaqapxchi, ampar
garantía mayxapxatäna.

a los indios hasta la muerte, y
para sacarlos de la esclavitud. Con
ese alimento seguían andando,
pidiendo garantía de mano.

Su propia familia parecía querer desanimarlo:

Uka akan jach'a tiyan yuqapa
utjatayna, ukaw jachasisay
ruwataynax: Sarxañäni. Kunaruraki
jiwasa akankaskañani, wawanitant
kunaraki sasa. Ukatalla satayna
tatax: Jumaxa saraskam, janiw
warmin wawacht'ataktati, janiw
urqu lurt'ataktati. Näxa urqu
lurt'ata, näxa warmin wawacht'ata.
Näxa janiw sarkiristi, jiwawa akan,
antisa aka apt'ata, aka papilxaruw
jiwawayax.

Aquí había el hijo de una tía abuela.
Este allí [en La Paz], llorando
había rogado a mi padre [Santos
Marka T'ula]: "Vámonos, para
qué vamos a estar aquí, ni nuestros
hijos tenemos aquí". De eso, mi
padre había dicho: "Vos andate.
No te ha parido mujer ni te ha
engendrado varón. En cambio, yo
soy engendrado de varón y parido
de mujer. Por eso yo no me iré,
antes me moriré agarrado de estos
papeles".

En 1927, los comunarios de Laja, secundados por toda la organización de caciques apoderados liderizada por Marka T'ula, inician un sonado juicio contra los hacendados Juan Perou, Francisco Jáuregui y otros, acusándolos de expropiación ilegal de tierras comunales. Reúnen todos los testimonios, títulos y certificados de amparo que han acumulado hasta entonces, y logran colocar a los hacendados en posición defensiva. Los acusados recurren al usual argumento de la "sublevación":

Una cuadrilla de indígenas, encabezados por el funesto Santos Marca Tola, recientemente egresado del Panóptico de esta ciudad por los delitos de infanticidio, saqueo y sublevación que hubo promovido en el pueblo de Carabuco, y bajo el título de seudo Villkas, habían solicitado garantías, ignorando de mi parte lo que se hubiesen inventado (FP/1929).

En su defensa, los comunarios aclaran:

El Sr. Jáuregui habla de Santos Marca Tola y llama cuadrilla a los caciques y representantes de los pueblos que con facultad poder y garantías legalizadas de todos sus comunarios y aprobadas por las autoridades administrativas (...) piden la revisita de tierras a la Honorable Cámara y leyes de amparo para toda la raza indígena por los abusos que cometen los llamados hacendados que su deseo es que estos mueran en las cárceles

los caciques o todos los que reclaman, calumniándoles de sublevadores, perpetuamente, y jamás se les prueba, como pasó con el indio Santos Marca Tola que repetidas veces ha estado sufriendo prisión injusta años (FP/1929).

Finalmente logran que se practique el deslinde general de tierras entre comunidades y haciendas de las provincias Sikasika, Umasuyu y otras del departamento, diligencia que se practica en rebeldía de los patrones.

Cuando todo parece culminar en un dictamen indiscutible a favor de los comunarios, los hacendados hacen desaparecer parte de los expedientes, y, mediante maniobras procedimentales, logran que se archive el proceso “por desistimiento” de los demandantes (FP/1929).

En todo este proceso, los caciques apoderados acudieron repetidas veces al Parlamento en busca de amparo, obteniendo únicamente como respuesta “el rechazo a la solicitud examinada... por carecer de competencia legal para acceder a esos petitorios” (FP/1929).

La guerra del Chaco

Cuando estalla la campaña del Chaco, el movimiento de caciques apoderados resulta, en los hechos, en el bando “pacifista”. Todo el peregrinar en pos de una ciudadanía que siempre les fue negada se ve violentamente contrastado con la ciudadanía forzada que implica el reclutamiento y la cacería de indios para mandar los a la primera línea de fuego.

En estas difíciles circunstancias, el movimiento parece atravesar dudas y disensiones internas en torno el tema de la guerra. Algunos sectores se sentirán inclinados a prestar *un servicio más* al Estado criollo, a cambio del compromiso de respeto a sus tierras.

Otros, más identificados con el sentir de los comunarios y más frustrados en su relación con la sociedad criolla, sentirán que el Estado no cumpliría sus compromisos y que la guerra sólo era una nueva arma para exterminarlos.

Uka kirra sayt'pan, jani ukjam
jaqi tukjitpati sasin purki, uka
ispañulanaka, q'aranakan jutana
aka kampisin kuntra sarakis, ukat,
uka ispañulanakaxa jani jupanakax
luchirix sarkanti sarakisä, tudu

Que pare la guerra, que no
exterminen a la gente (*jaqi*), esos
españoles han venido en contra de
los campesinos, los españoles ni
siquiera han ido a luchar. A todos
los campesinos hayan ido al cuartel

kampisinu, kuartilarus jutaskpas	o no, los agarraban para
janis jutaskpan katuraskakinwa	exterminarlos.
sarakisa, ukjam tukjayaskan	
sarakisa.	

Santos Marka T'ula y sus escribanos se ubican en esta posición, y aprovechen de la guerra para fundar una sociedad en favor de la educación del indio.

“Hemos acordado formar una Sociedad en Bien de la Patria”

La idea había surgido ya en 1928, y contemplaba una amplia gama de asuntos, principalmente la defensa de la tierra:

Todos los comunarios, indíjenas hemos acordado, Señor Ministro, formar una sociedad bajo los sanos principios de la legalidad que deseamos y abrigamos los ideales más puros en bien de la patria y principalmente el bienestar de nuestra raza, que por vernos en la ignorancia y completamente alejados de toda civilización no somos dignos de hacer una reunión para tratar de nuestros asuntos y pleitos, que nuestros adversarios lo toman por casos subterfugios y con calumnias logran hacernos aparecer como una amenaza o peligro para la civilización (...) Lo único que deseamos, que no se nos esclavice ni se cometa abusos, que nosotros somos bolivianos, representantes de la raza autóctona, de los primeros bolivianos... (FP/1928).

Este documento, firmado por Santos Marka T'ula y otros caciques, hubo de cristalizarse en 1932 con la fundación del Centro Bartolomé de las Casas “para el funcionamiento de las escuelas en las comunidades” (FP/1932).

Como están mandando ustedes a la Guerra así analfabetos, sin que sepan nada, ni leer, como ovejas están mandando a mis hermanos. Por eso, nosotros hemos fundado la Sociedad del Centro Educación de Aborígenes Bartolomé de las Casas, Con esto un circular por miles hemos hecho trabajar, Entonces ese circular firmando los caciques, cerrábamos y mandábamos a la presidencia de la República, al Ministro, a las Naciones...

“Vuelvan, vuelvan, espíritus de los jóvenes”

Estos trámites y papeleos tuvieron ocupado a Santos Marka T'ula en la ciudad de La Paz durante casi toda la campaña del Chaco; acudiendo a

las altas autoridades, imprimiendo incansablemente boletines y circulares que contenían la ley y los derechos de los indios.

Entretanto, la situación en su ayllu se había tornado angustiante, por la ausencia de decenas de jóvenes” reclutas que habían sido enviados hacia el Chaco.

Mä tayka warmiy papilaru
waxt'irinxä, uka tayka pachparakĩ
Chakuts jawsasax kutsuyasinkixa.
Kapilla nayranakanxa phurtxay
thunkhurichinxä. Akjam sasina:
“Yuqall wawaka, ajayu jutam,
ajayu jutam, kutsunim, kutsunim”.
Chiqpachakipi purinuqanxapxix
ukjatxa.

Una anciana era la que hacía las
ofrendas a los papeles. Sabía hacer
volver del Chaco. Sabía saltar fuerte
en la puerta de la capilla, llamando
al espíritu de los jóvenes: “Vengan,
vengan, espíritus de los jóvenes,
retornen, retornen”. Verdad había
sido, porque empezaron a volver
nomás.

El “pacifismo” de Marka T'ula estaba motivado, pues, por el clamor de las mujeres comunarias: esposas, viudas y madres de los *jaqis* enviados al Chaco por la fuerza. Ciento veinte mujeres llegaron así a La Paz a exigir el cese de la guerra.

Jay ukat warminak anthapin si,
intunsis riklamamanani aka chiqa,
“Jan uka Kirra..., uka Kirra
sayt'pan, jan sijpanti, jan jaq
juk'amp tukjitpati” akarux sasa, jay
uk riklamamx siw Santos Marka
T'ulax, patak pä tunkan warmimpi
mantana, siw.

Así fue que se juntaron las
mujeres, dice. Entonces
reclamaron así: “Ya no más guerra,
paren esa guerra, ya no sigan
exterminando peor a la gente
(*jaqi*)”. Así diciendo, eso había
reclamado Santos Marka T'ula.
Con ciento veinte mujeres había
entrado, dice.

De los tribunales humanos a los tribunales de Dios

Tanto fracaso, frustración y sufrimiento, llevaron a Santos Marka T'ula a creer que no había justicia humana posible para los comunarios. Esto lo condujo a distintos tribunales y antesalas eclesiales, a ver si allí podría hallar algún eco de sus demandas.

Ya en 1925, desde la cárcel, solicita a la diócesis de La Paz que se ampare a los originarios y agregados en la búsqueda y protección de sus títulos (FP/1925). En los años posteriores, tomará contacto con la Iglesia adventista, para gestionar la fundación de escuelas en las comunidades.

La Sociedad Bartolomé de las Casas le servirá para lograr lo mismo con la Iglesia católica.

No obstante, la ocasión más extraordinaria que se presentó a los ojos de Marka T'ula para cumplir su misión de defensa de las tierras y la educación del indio, fue la celebración del 1^{er} Congreso Eucarístico en agosto de 1925, coincidente con el Centenario. En esta ocasión, él y los otros caciques apoderados se presentaron ante dicha asamblea como si se tratara del más alto tribunal de justicia; corregir y reencauzar las malandanzas de los tribunales de los humanos.

Sin embargo, los 25 años de lucha de los caciques apoderados en todas las esferas de la sociedad criolla les llevan a gestionar ante el Congreso Eucarístico una petición extrema que, al parecer, ya estaba avanzada durante el Gobierno de Saavedra: ya que no era posible convivir en el respeto mutuo con los “españoles” usurpadores, solicitan que estos se vayan y abandonen la tierra ocupada.

Kurniju parläna akjam sas sasaw
sas siw: “Jichhaxa ispañulanakaxa,
Jichhaxa ukanaya Sawiträkipana
nutifikxchi Kunrisu Iwkaristi
kunapachänti nutifikxpachänxa:
‘Sarxañapaw ispañulax asta almaps
ch’akhaps apaspan”, markapar
apaspan” sasa, nutifikxpachänxa.
Jichhaxa Kunrisu Iwkaristikumpi
ist’xatayna: “Jichhaxa, näxa...
Wuliwyaru jichurakiw wawäsa,
Wuliwya warminithwa: Jichhaxa
jumati kuns sitata, asta näxa, asta
pagaskakiw jumarux, qunt’atats,
sayt’atats. Kuna animaltix uywasixa,
asta ukats, pagaskakis, asta qamawit,
uta qamäwi alkilirats pagaskakiw”
sasaw ispañulax riklarix. Ukanpix
qamaskakiw näx: “Jichhax
kunjamanis ukax”.

El (cacique de Achuqalla) Cornejo
habría dicho: “los españoles
habían sido notificados por
Saavedra, o por el Congreso
Eucarístico, de esta manera:
‘Váyanse españoles a su patria,
llevándose hasta el espíritu y los
huesos (de sus muertos)’”. Así les
habrían notificado. Entonces, en el
Congreso Eucarístico los españoles
habían dicho: “Yo tengo mujer
boliviana y mis hijos también
están acostumbrados a Bolivia. Lo
que ustedes pidan voy a pagarles,
del lugar donde pise y donde me
siente. De los animales que críe,
del lugar donde viva y de la casa
voy a seguir pagándoles alquileres”.
Así habrían declarado: “Con esa
condición seguiré viviendo aquí”.
De eso decía: “En qué habrá
quedado (ese compromiso)”.

Pero las realidades de la justicia divina también acabarían enredadas en los líos humanos. Estando enfermo, Santos Marka T'ula cayó al fin en manos de sus enemigos y murió en La Paz el 13 de noviembre de 1939:

Akat aliqa ch'uju usutakiw
 saräna, mä pistjama katuta. Ukat
 akan suyrajaxa amuyataynawa:
 “khä tatmax jan waljamakiw
 sarxasmachi, jumax tuqikiritaw,
 janiw tuqisiñax wakiskiti” sitü
 nărux. Ukjat chhaqhikix. Tata Suray
 ast apasxi siya: ‘Năw qullam’,
 sasa; usutataynay, usutay akat
 sarxchi tatax, ukat sischi: “Naw
 jichhax qullayam tata Santusa’
 sasay apayxataynax”. Jăll ukat tatax
 kharipxpachänxa.

De aquí se fue con tos, como
 con una peste. En eso mi suegra,
 dándose cuenta, me dijo: “Mira, tu
 padre parece que está medio mal,
 tú sabes reñirle nomás, eso no está
 bien”. Así me dijo. Desde esa vez
 se perdió. Pero dicen que el *tata*
 (cura de la hacienda de Santa Ana)
 Soria se lo llevó diciendo: “Yo te de
 curar”. Porque de aquí se había ido
 enfermo, por eso le había llevado
 diciendo: “don Santos, yo te voy
 a hacer curar”. Y había sido para
 matarlo.

Kharisiña... Aquí la historia comienza a cruzar la frontera de la
 leyenda.

Epílogo

La muerte restituyó a Santos Marka T'ula a la tierra por la que tanto luchó, de cuyas fuerzas siempre buscó enseñanza y protección. En todo su peregrinaje, invocaba en los caminos:

*Pasakalli, pasarpayitätaw,
K'anasilla, k'anarpayitätaw,
Jararankbu, jararpayitätaw.*

(juego de metáforas intraducible, que sonaría más o menos así:

*Gusanillo, déjame pasar;
Escarabajo, desenrédame,
Lagarto, desátame).*

“Su corazón florecía”

En la memoria de quienes lo conocieron, han quedado también grabados, para las generaciones venideras, algunas palabras y hechos extraordinarios que rodearon su existencia.

Jall ukat qutaru apayapchi;
jall ukanay tatäx yast maynix
uñapchi, larjawistata. Qalamp
ukch'a qalanakampi jaqupchi,
qhullx, qhullx, niyaw wakt'ayat,
sischixay. Uka lawanaka, uka
ch'umit apsupchi, ukampi
mayniraki uksat, maynirak aksata
chhuqhunipxitu, siw. Ukat jichhat
larjawsitampi uñapxatäna, ukat
uñasax: "Janiw akax jaqikataynati,
janiw akax kunakataynasa. Ast akax
jaqit jachiri, ast jaqit, jaqi puyrit
aka tutu il muntu intirut jachir
jaqi. Aka maysa (ch'iqa): Phaxsi;
maysasti (kupi): Inti. Yusas kipkaw
akax. Jan aka jaqimpix parlapxamti,
sischixay". Ukatxay tatax ast
salwataxchix.

Ukatxa tatajaw küñti: kharjiw siw,
nu. Ukata llupup uñxatapx, siw.
Lluqup mä phuntiruw asnuq, siw.
Uka llupupax panqaran, siw; tataja
uñxatatapaw uka llupup; ukjaman
panqarasitan, siw, llupupax. Ukatpi
uka waljam amtpachanxa.

Ukan arsuwayan, siw: "nayxay
Jiwaykapxchitatax; nayatxa
alchhinakajax waranqa
waranqanakawa".

Entonces a un lago lo habían
llevado, y lo miraban de lejos con
largavistas. Con piedras grandes le
habían tirado, casi le habían dado.
También con palo, que sacaron del
monte, le habían punzado, de un
costado y del otro. Y así seguían
mirándolo con largavistas, diciendo:
"Este no debe ser humano, este
debe ser el que llora por los
hombres (*jaqi*), por todos los pobres
del mundo entero. De un lado
(señala el izquierdo) es Luna; de
otro lado (señala el derecho) es
Sol. Como Dios es este, mejor no
acercarnos". De ese modo se salvó
mi padre.

De eso mi papá cuenta que le
habían abierto [el cuerpo], dice.
Entonces, había visto su corazón;
en una fuente habían puesto. Y
el corazón florecía, dice. Mi papá
había visto su corazón, así había
florecido. De eso siempre muchos
lo recuerdan.

Estas eran sus palabras: "A mí
me podrán matar, pero mis
descendientes serán miles de
miles".

Taller de Historia Oral Andina
La Paz, noviembre de 1984.

Mujer y resistencia comunitaria: Historia y memoria¹

1 Este texto se publicó originalmente como libro independiente: Javier Medina (ed.) (1986), *Mujer y resistencia comunitaria: historia y memoria*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina (THOA) e Hisbol.

*A las mujeres de nuestro pueblo:
A las señoras, a las jóvenes y a las niñas.*

Participantes

Por el Taller de Historia Oral Andina

Silvia Rivera Cusicanqui
María Eugenia Choque Quispe
Lucila Criales
Ruth Flores Pinaya
Zulema Lehm
Filomena Nina

Ramón Conde Mamani
Esteban Ticona Alejo
Carlos Mamani
Felipe Santos
Vitaliano Soria

Comunarias entrevistadas

Matilde Colque de Jach'a Qullu (comunaria, de aproximadamente 70 años) comunidad Wila Qullu, Oruro.

Celestina Barco de Zárate (comunaria de aproximadamente 70 años) comunidad Ilata Baja, provincia Gualberto Villarroel, La Paz.

Cresencia Quispe v. de Huarcacho (comunaria de aproximadamente 85 años) comunidad Uyu Uyu, provincia Camacho, La Paz.

Catalina Kuyabre (comunaria, de aproximadamente 85 años) cantón Iskuma, provincia Camacho, La Paz.

Matilde Gutiérrez Suño (excomunaria, de aproximadamente 75 años) ex hacienda Añathuyani, provincia Ingavi, La Paz.

Marta Colque v. de Aruquipa (excomunaria, de aproximadamente 75 años) ex hacienda Phaxchani Molino, provincia Omasuyos, La Paz.

Isabel Dueñas (excomunaria, de aproximadamente 85 años) ex hacienda Janq'u Amaya, provincia Omasuyos, La Paz.

Mamanakas (comunarias y excomunarias de 65 y 90 años) Primer Encuentro de la Mujer Campesina de edad Mayor, organizado por la FNMCB-BS; 26-27 mayo, 1984.

Eduarda Ibáñez Chura (excomunaria, de aproximadamente 75 años) cantón Pucarani, provincia Los Andes, La Paz.

Paulina Flores (comunaria, de aproximadamente 85 años) cantón Caracollo, departamento de Oruro.

Luisa Limachi (comunaria, de más de 100 años) Sirkapata-Waraya, Tiwanaku, provincia Ingavi, La Paz.

Presentación

Este trabajo es un testimonio de la participación de las mujeres aymaras y quechuas en los levantamientos indios. En estas reflexiones ellas aclaran su historia y su pensamiento.

Nosotros, los del THOA, hemos puesto por escrito esos pensamientos y mensajes.

Este texto es para que aprendan todas las mujeres. Para los del THOA es como si todas las mujeres hubieran escrito este texto. Nosotros buscamos que ellas puedan escribir más tarde su propia historia, que es la historia del mundo aymara y quechua.

La Paz, mayo de 1985

Qalltawi

Aka qillqt'awixa mä qhananchawiwa aymar qhichwa warminakan sarsitanakapata.

Aka amuyt'awinxä jupanakaw lup'iwinakapampix qhananchapxixa.

Nanak THOAnkirinakax uka lup'iwinakapampi, uka amxasitanakapampi qillqawirux warapt'apxtha.

Aka qillqt'awixa taqi warminakan yatiñapatakiwa, THOAnkirinakatakix uka jach'a mamanakas qillqt'apkaspa ukjamawa.

Nanakax akampix munapxtha, jupanakan (jiwasanakan) qillqt'añapa akat qhiparux, kunjämäkitix aymar, qhichwa sarnaqawix ukatuqinakata.

Chuqi Yapu, mayo 1985



Aka qillqawixa taqi warminakan yatiñapatakiwa. (Foto: R. Hoffman)

Introducción

Este trabajo forma parte de una investigación mayor sobre *Rebeliones andinas 1910-1950*, en el cual buscamos, mediante el método de la historia oral, indagar sobre las motivaciones; proyectos, formas organizativas y devenir histórico de las movilizaciones conocidas por el nombre de *rebeliones*. Estas, hasta el momento, han sido presentadas como estallidos irracionales de violencia, sin otro objetivo que la revancha por una situación intolerable de opresión y humillación.

El trabajo de investigación emprendido por el equipo del THOA ha contribuido a descubrir, detrás de estos breves episodios violentos, todo un proceso de acumulación ideológica, un programa concreto de reivindicaciones y una amplia red de liderazgo que, a través de la lucha legal y, en ocasiones, del enfrentamiento abierto, perseguían la defensa del ayllu o comunidad andina frente al avance del latifundismo criollo. Si bien este movimiento dejó innumerables documentos y huellas escritas, hubiese sido imposible indagar sobre su significado y objetivos prescindiendo de la visión *interna* que nos dieron los sobrevivientes y testigos de la época, así como los portadores de la larga tradición oral de los ayllus y comunidades en los que realizamos la investigación.

Inicialmente, el trabajo de recopilación de testimonios y documentos no contemplaba el tema de la participación de la mujer, quizás por la “urgencia” que tenía para nosotros el rescatar las trayectorias de los principales dirigentes –caciques apoderados, escribanos– del movimiento de defensa legal de los ayllus. En este universo casi enteramente masculino, la mujer aparecía relegada a un segundo plano, tanto en nuestras preocupaciones como en la historia que indagábamos. Una parte de los

resultados de este trabajo se basa en las recopilaciones de esa primera fase de la investigación, donde la “ausencia” femenina es el hecho más saliente. Posteriormente recogimos algunos testimonios destinados a ilustrar específicamente aquellas preguntas referidas a las formas de participación de la mujer en la lucha comunaria y acerca de la memoria histórica femenina, y nos dimos a la tarea de explicar el porqué de esa aparente ausencia y no visibilidad femenina en la historia, y a la vez indagar sobre el cómo de su silenciosa e invisible presencia.

El trabajo que ahora presentamos tiene un carácter preliminar e hipotético. Por ello mismo, hemos optado por exponerlo bajo la forma de un ensamblaje de testimonios y reflexiones que nos permita *mostrar* un conjunto de temáticas e ideas, antes que demostrar alguna tesis preconcebida. Queremos, además, mantener la frescura y multiplicidad de las voces femeninas y la riqueza del lenguaje oral de los testimonios para lo cual realizamos el montaje respetando el idioma original de las entrevistas (aymara o quechua)² y traduciendo lo más fielmente posible su significado.



Tantachāwī, Sirka Pata, Tiwanaku. (Foto: R. Phaxsi)

2 La mayoría de los testimonios presentados son en aymara. Los textos quechuas llevan una Q al final para facilitar la discusión. Se ha utilizado el alfabeto Yapita para el aymara y el alfabeto único del SENAEP para el quechua, por ser ambos los de uso más generalizado en Bolivia. La transcripción y traducción del aymara ha sido realizada por miembros del taller. Para la transcripción y traducción del quechua hemos recibido además la colaboración de Primo Nina y Cassandra Torrico.

La lucha comunaria: el contexto

Para las comunidades andinas, la independencia republicana no significó ningún cambio sustancial en las relaciones coloniales que mantenían el Estado y la sociedad criolla con la mayoritaria población nativa oprimida. Es más, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se crearon las condiciones para una nueva arremetida de la propiedad privada sobre las tierras de los ayllus andinos que estos habían logrado conservar a lo largo de una ardua lucha de autodefensa frente a los encomenderos y hacendados coloniales.

El principal instrumento legal de esta segunda fase de expansión latifundista fue la Ley de Exvinculación de 1874 –que comenzó a ponerse en práctica a partir de la Revisita General de 1881–, por la que se declaraba “extinguida” la comunidad y abolidas todas las formas de autoridad y autogobierno comunal, con el objeto de fragmentar los territorios comunales y otorgarlos en propiedad individual enajenable. La respuesta comunaria fue múltiple y variada. En zonas como el Norte de Potosí, donde los ayllus mayores se mantenían vigorosos, las Mesas Revisitadoras encargadas de la mensura y parcelación de las tierras ni siquiera pudieron entrar en los territorios comunales, obligando a paralizar toda la operación desde principios del siglo XX (Platt 1982). En el Altiplano, una vez producida la primera etapa de parcelaciones y ventas de tierras comunales, se organizó una vasta red de “apoderados” indios, muchos de los cuales oficiaban también como *jilaqatas*³ o autoridades tradicionales. Esta red de liderazgo estuvo en la base de la movilización

3 Para el significado de este y otros términos aymaras o quechuas, véase el glosario al final de esta compilación. (Nota del editor).

armada desatada al calor de la guerra civil de 1899, bajo el mando de Pablo Zárate Willka. Posteriormente a la derrota de la rebelión de Zárate Willka, los comunarios prosiguieron su lucha legal y fortalecieron una red propia de autoridades comunales, que asumieron el nombre de “caciques apoderados”. En el punto culminante de esta nueva etapa de lucha, Santos Marka T’ula llegó a ser apoderado de 400 comunidades en toda la república, manteniendo además su papel como “cacique principal” de los ayllus de su *marka* de origen, Qallapa (THOA 1984). Como en la fase anterior, los caciques apoderados basaron su lucha en la legitimidad que las leyes otorgaban a los títulos de “composición y venta” obtenidos por los ayllus desde épocas coloniales.

El mecanismo legal de los “apoderados” indios permitió a las comunidades sostener y legalizar su sistema propio de autoridades ante la justicia republicana. Al mismo tiempo, valiéndose de alianzas con sectores criollos, la lucha comunaria logró, en 1883, la aprobación de una ley que excluía a los terrenos de comunidad consolidados durante la Colonia de las operaciones de parcelación y titulación individual que se estaban llevando a cabo en muchas regiones (THOA 1984).

No obstante, la expansión del latifundio se valió frecuentemente de la violencia y el fraude para usurpar tierras de comunidad, crecientemente valorizadas por su ubicación en las proximidades de la red ferroviaria y caminera construida por los Gobiernos conservadores y liberales.

En este contexto, hubo instancias en que, agotados los canales legales, el último recurso de autodefensa comunaria fue la rebelión abierta. Ya se mencionó la rebelión de Pablo Zárate Willka en 1899, quien aprovechó la contienda civil entre conservadores y liberales para organizar un ejército indio y enarbolar un programa propio de defensa de las tierras de ayllu y del autogobierno comunal. Del mismo modo, rebeliones como la de Pacajes en 1914, Caquiaviri en 1918, Jesús de Machaka en 1921, Chayanta en 1927 y Pucarani en 1934, fueron los momentos culminantes y violentos de un largo proceso de resistencia y organización de las comunidades en defensa de sus tierras, de sus formas organizativas propias y de su modo de vida, que el latifundismo amenazaba con liquidar.

Para las familias comunarias, la perspectiva de convertirse en colonos de las haciendas significaba mucho más que la pérdida de sus tierras y la explotación de su trabajo. Significaba la fractura de su autonomía, el desmantelamiento de su universo simbólico y de su identidad colectiva. De ahí que la resistencia comunaria fuese uno de los episodios más heroicos y tenaces de las luchas sociales contemporáneas.

El sufrimiento en la hacienda: una primera aproximación a la visión femenina

¿Cómo percibió la mujer estas confrontaciones? ¿Qué participación tuvo en la defensa de la comunidad? Veamos algunos testimonios que ilustran el significado del avance latifundista sobre la comunidad y el tránsito de la relativa autonomía comunaria al sometimiento de la hacienda.

Doña Marta Colque viuda de Aruquipa vivió su niñez y juventud en la comunidad de Punku Uyu, Warina⁴, de donde salió para casarse con un colono de la hacienda Phaxchan Molino. Esta situación no fue resultado de una decisión suya, sino de sus familiares, que la “entregaron en matrimonio”:

Uksarux chachaxax palawrat apitux
nayx. Jan uñt'asisakiy, kasarasipt.
Arumaki kunawsä jaqix allirantani.
Ukjam ukjakiy nayx palawrat
apsuyxitu. Tiyunakaxan awuylun
uywatakiyat, ukat ukar umarawayx,
ukat nayx apsuwayxitux;
churasxapxitux churasxapxitu
tiyunakaxax. Phaxchan Mulinurux
apitux nayx, jach'a asintataynaya.

A este lado mi marido me llevó
como prometida. Sin conocernos
nos hemos casado. Así me llevaron
apalabrada. Yo era criada por mis
tíos y abuelos, los hicieron tomar
y luego me llevaron. Mis tíos me
entregaron. Así me llevaron a
Phaxchan Molino, que había sido
una hacienda grande⁵.

4 Al final de este volumen se presenta una lista de los topónimos de origen aymara y quechua y sus formas castellanizadas más frecuentes en los mapas y textos. (Nota del editor.)

5 Phajchan Molino era, en efecto, una de las haciendas más extensas de la provincia Omasuyos, con más de dos mil hectáreas (datos proporcionados al taller por Ximena Medinacelli).

En el recuerdo de doña Marta, la vida de la comunidad era desahogada; el trabajo se realizaba en un ambiente festivo y estaba ligado a la subsistencia y al fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Kumunanx janiw askix lurañakitix,
jiwasatakikiw luraskañax. Yapunakx
juntutay lurasipxtha. Phamil
phamilyay. Phamillpach akjam
pampapunipi, mirintirix lij, akjam
jach'a phukunakaruw phaysunir
ukjam mirintix. Ukjamawa
nayrjatpachapuniw, ast kuna
Karnawalanakan, Ispirituriw
nanakanx phistax; ukanakanx asta
juntut phayasiñ, manq'añ juntutpun.
Ch'iji pampaw utji, ukaruw apt naya
phukh apaqawayañ, ukan manq'apxi,
ukat umarasipkarak.

En la comunidad trabajábamos
lo necesario; solo para nosotros.
Hacíamos las chacras entre
todos, familia por familia. Todos
merendábamos en la pampa,
cocinando en ollas grandes. Desde
antes, siempre era así. En los
Carnavales y en Espíritu, que es
nuestra fiesta, cocinábamos juntos
y comíamos entre todos. Íbamos
a una pampa verde; yo llevaba
mi olla, ahí comíamos y también
bebíamos.

El trabajo en sí —cocinar y acarrear comida para los familiares a los lugares de trabajo— se convirtió en sufrimiento porque las obligaciones de la familia de colonos en las tierras y pastizales de la hacienda suponían un enorme incremento del esfuerzo físico, que mermaba su capacidad de autosostenimiento.

Asintanx janiy; wali
lurañapuninaw; ast nanakax
isitsa ñapuniw q'al tukusxapta.
Jupanakatakikixay, asintatakixay
luratachix, nanakatakix janiy.
Tuminkump sawarumpikiy
luratax, q'añu t'axsuqt'asitas,
timpux utjkitix, ukjamawa.
Ña las sinkuwa sarañax
wanu apsurix. Kimsa mirinta
akjamanak q'ipxarusiwayrit,
ukarux wawamp paltxatasiwayrit,
muchu icht'ataraki, ñapuniw
umar jalantirit. Ukjam,
chacha pampanaka sarañachiy,
uka pamp muyt'añachĩ,
awatiñanaka paqallqjamaway,
kimsaqallqjamaway, awatiñanaka.

En la hacienda era diferente,
había demasiado trabajo; casi
nos quedamos sin ropa. Solo se
trabajaba para los patrones, no
para nosotros. Los sábados y
domingos lavábamos nuestra ropa,
pero no había tiempo; así era.
Ya a las cinco de la madrugada
había que ir por abono. Yo sabía
ir cargando tres meriendas a la
espalda, con mi *wawa* encima y
la otra en brazos. Casi sé caerme
al agua; el camino era largo por
la inmensa pampa, y había que
dar toda la vuelta. Los sitios de
pastoreo eran unos siete u ocho, y
de esas pampas recolectábamos el
abono. Para desgranar era igual,

Ukat wanu apsuñax. Ukat jawq'axa ñä k'ajtank sararak ast yaput yapu. Yapxarkam arkuntatachi, ukat uk sarapxarakiritxa. Ukat ñä mirintax ukjamaraki chint'awañarak, wanux ukjamararaki ast yapuchañax ñä las sinkux sukax waysuñax ast ukjamarak ukax: Mä ilurini, mä wanurini, ast yuntani, ukjamaw ukax.

se iba al amanecer, chacra por chacra. Lo mismo había que llevar la merienda donde estaba apilado el grano. Para abonar se hacía de la misma forma, y para arar también; había que terminar un surco hasta las cinco con uno poniendo la semilla y otro arando. Así era.

La hacienda significó también el agotamiento de los bienes y recursos destinados a la subsistencia de la familia. Doña Marta aportó un patrimonio considerable a su matrimonio, el cual fue consumido durante el tiempo que acompañó a su esposo en el régimen del *colonato*⁶. El exceso de trabajo le impedía cumplir en debida forma una de las tareas vitales para la mujer aymara: la confección de la vestimenta familiar, viéndose obligada a ingresar al mercado para la provisión de ropa:

Nanx iwijaxax paqalltunk phisqaninwa, sumakamaki, tisichux janiy jakhutaxiriti. Ukjam apkatirita. Mä mul aljirit, ukat tirnt'ayirit tataparux, nakiw alarapirita; mä urqu wak aljirit ukat paya tirnrakik alarapirit tatapatakix. Janiw kunanikansa, punch sawsurapirit, ukjax utjpachanay wayitaxax, kuna tukuyunakas, ukax kamis ch'uksuski, pantalun ch'uksuski, ukjamayrichinxay, aka armatur satarakis chalikkjamaxa, uk ch'uksusi, uk yatirakitaynaw, sumrir alanirapirit, ukjam. Nakiy isthapiyiritxa, uka asintay ukjamar tukuyataynax, asintachitaynaxay. Tuminkump sawarumpikiy, janiw qapt'asiña utjkiti. Ukjamanaw. Chikutin, chikutikiy thuqhuyaski jilaqatanakax, ukax mayurtum sata, ukax kawalluta.

Tenía 75 buenas ovejas, sin contar las regulares. Con eso he llegado al matrimonio. Sé vender una mula para comprarle un terno; sé comprárselo dos ternos con la venta de un toro. Él no tenía nada. Sé tejérselo poncho. También él había sabido coser; con cualquier bayeta o tocuyo se cosía camisa, pantalón, chaleco y yo sé comprárselo sombrero; así era. Yo nomás sé vestirle. Porque la hacienda le ha hecho deteriorar su ropa. Era hacienda grande; solo teníamos tiempo los sábados y domingos y no había qué hilar. Así era. Los *jilaqatas* nos vigilaban haciendo bailar el chicote; el mayordomo a caballo.

6 Régimen de renta-trabajo por la cual los colonos debían prestar diversos servicios en las tierras y la casa de hacienda a cambio del derecho precario a parcelas de tierra.

Pero doña Marta parecía atribuir todos sus sufrimientos a la fatalidad del destino y no a la injusticia del sistema. Culpaba, en última instancia, a la “flojera” de su esposo por el empobrecimiento vivido en la hacienda. Cuando él murió, ella retornó a su comunidad y recién “conoció alimentos”.

Ukjamxay jisk'anakxay
ant'awaychitux tatapax.
Nayakipuniw uywarts, maynir
phuchitax ususirt, ukjamxay
jiwayaychix chacha. Ukx
q'ipxarurita, tat! Jan kunan nar
jaytawayir tatapax, jan isini, jan
manq'añan; wali jayran tatapax.
Ukjat, lij kunjamakrak jichhax
annaqä, sas; may qapuñ katta,
sawuñ katta, jalsut jalantkam lij...
Ukatx kumunaruw kut'xta. Yap
ast ukjamaraki phat'aki phat'a,
amparampiki. Ukat achuyasta, ukat
ch'uñs uñt'ta. Yarananakax achux
tiriwjama, ukanak lij yapuchxapta,
sixt'axs. Tatap jiwatat juk' uñt'txay.
Ukjamaw sarnaqt nax.

A estos chicos me los ha dejado
pequeños su padre; yo sola los he
criado, porque él murió cuando yo
recién había dado a luz a una de mis
hijas. Nada me ha dejado: ni ropa,
ni qué comer; era muy flojo su
padre. Yo decía: “ahora ¿cómo los
voy a criar?”. Empecé a hilar desde
el alba hasta el anochecer. Luego
he regresado a mi comunidad; ahí
he tenido que remover la tierra
con mis manos. Todo he hecho
producir: ha dado cebada, grande
como trigo; he conocido chuño.
Después de la muerte de mi marido
recién he conocido alimentos. Así
he vivido.



“He tenido que remover la tierra con mis manos” (Foto: R. Phaxsi)

Hombres y mujeres en la resistencia

Por todo ello, la perspectiva de subordinarse a la hacienda era muy resistida por las comunidades, no solo porque suponía un trabajo excesivo y forzado, sino porque conllevaba intolerables humillaciones a la dignidad humana de las familias comunarias. La resistencia legal, emprendida por la red de caciques apoderados del Altiplano y los valles, llevó a los dirigentes del movimiento a largos peregrinajes por los juzgados y archivos de la república. En 1914, Martín Vásquez, dirigente de Pacajes, hizo un viaje a Lima con sus abogados en pos de los títulos coloniales de propiedad que legitimarían la posesión comunal de las tierras de los ayllus de la región. Su sucesor en el cargo de apoderado, Santos Marka T'ula, hizo viajes similares a varios archivos dentro y fuera del país en busca de la justicia siempre esquivada y excluyente de la sociedad criolla.

Santus Marka T'ulaxa wal
sarnaqanx siw, warmipas,
wawanakaps, jaytanukun siw;
phaxsinakar, maranakaruw
jaytjamukun siw, janiw puririkant
utar, sasaw tataxax situ. Santus
Marka T'ularux apxatapxirinw siwa,
mirintanakampiw jikxatapxirinx
siw. Ukatxa jupaxa apxataxirīnwa,
aka amparanakats karinanakampi
ñach'antat ukjama.

Dicen que Santos Marka T'ula
mucho sabía andar. Dejaba a su
mujer y a sus hijos durante meses,
años. Cuenta mi padre que no sabía
volver a su casa. A Santos Marka
T'ula los comunarios le retribuían.
Sabían darle alcance por el camino
con la merienda. Otras veces la
policía se lo llevaba preso, con las
manos encadenadas (testimonio de
Manuel T'ula, sobrino de Santos
Marka T'ula, THOA 1984: 22).

Durante la larga ausencia de Santos Marka T'ula, su mujer debió hacerse cargo de la producción agrícola y doméstica, y acompañarlo y socorrerlo en la ciudad cuando estaba en prisión. Esta situación vivida por la familia Marka T'ula es recordada por su hija, doña Celestina, quien señala también los vejámenes y las burlas que la lucha cacical suscitaba entre los colonos de la hacienda vecina.

Mamaxampuntu sarnaqaskapachax:
 “Ukjam tatä uk sarä saraskipi”;
 karsilankchĩ awir, karsilankipan
 tumpasinki sarask manq'añ apaski,
 ukjamaskapachachĩ, karsilankchĩ,
 manq'añ apaski, k'usillunak
 apusisink, muñik'anakrak
 apusisink ukallxay aljasiskirichix.
 Ast karsilankaskapinirichĩ
 tatamax, janipinĩ liwrix sarkchitix.
 Kasikirux jilapartxay uñisipchinxa
 kha chhuwanakax asta uraq
 apsupchituxay. Jichha, asintax
 jach'axay apt'ataxapstxa. Kasiki,
 kasikqallu, sas, chhuwanakax,
 yapup satirix sarxatanix, ukat
 nanakax qhullitax, jark'asipxarak.
 Aksar wayt'irix wayt'itu, ask k'anx
 t'axchituxay.

Junto con mi madre han debido andar. Ella decía: “iré donde tu padre”, y a la cárcel iba a verlo, llevándole comida. Las muñecas, los *k'usillos* y los caballos de trapo que hacía mi padre llevaba a vender. Generalmente nos odiaban a los familiares de los caciques. Los de Chhuwa hasta nos quitaron tierras y esas tierras quedaron en manos de la hacienda. Me despreciaban diciéndome: “cacique, pequeña cacique” y entraban a arar nuestras tierras. Por defender la tierra preparada me he hecho jalonear por todo lado, hasta hacerme arrancar las trenzas.

La situación que vivían las mujeres e hijas de los dirigentes de la lucha cacical no siempre era comprendida ni compartida por el resto de la comunidad. Las prolongadas ausencias de sus esposos y padres las llevaban al aislamiento y a un sinnúmero de trajines y padecimientos. Aún hoy, la familia de Santos Marka T'ula y la de otros caciques del Altiplano se cuentan entre las más pobres de sus comunidades.

La guerra del Chaco (1932-1935) fue otro contexto crítico para la mujer comunaria. La partida del esposo, padre o hijo al frente de la batalla colocó a muchas comunarias en el trance de hacerse cargo del trabajo en la tierra para mantener a la familia. El reclutamiento forzado las confrontó con la violencia y la opresión del sistema. Aunque en muchos casos la mujer soportó resignada esta nueva situación, la guerra permitió superar al aislamiento y propició una participación más directamente política de las comunarias. En otro acápite nos detendremos en la consideración de estos aspectos. Veamos por el momento algunos

testimonios que ilustran los problemas más comúnmente vividos por las comunarias del Altiplano.

Marta Colque viuda de Aruquipa (Punku Uyu y Phaxchan Mulinu) continúa su relato hablando de los métodos de reclutamiento usados por el Ejército:

Uka kirra chakutxa, ukax nanak istañsya Punkun Uyu, ukaruw mistsunirix, lij sultarunaka, uka kurijiruranakaw, siw mistsunxirix, jilaqatan utaparuw mistsunxirix, ukay lij anthapxix ukat ajllirixix surtiyatatkamay: Kunjampun surtiyaskirich, ukat ukax, jumaw sarxata, jumaw sarxat, sakiw ajllix, lakxix, ukat yaqhipanakak janiy. Ukat nan chachaxax janirakiy inchhkitis. Pani jilapaw ñas surtiyat kayix, nan taypinkirinw. Ukax janirakix kayqhitix. Ukat warmipax impiyasirichixay “jumax jan sarxatati chachaxak sarxi” say sirichix. Kimsa jila sullkanaw, pani jilasullkpach sarxix, sullka ukax purinxix, ukat jiliri y jan purinxitix jichhakamax.

Durante la guerra del Chaco, a nuestra estancia de Punku Uyu llegaron muchos soldados, y junto con los corregidores fueron a buscar a las autoridades comunales. Comenzaron a reclutar gente escogiendo por sorteo. ¿Cómo sería ese sistema de sorteo? Decían: “Tú vas a ir, tú vas a ir”; escogían, y otros no iban. Mi esposo no ha ido, solo han ido dos de sus hermanos. Él era el segundo hermano. Sus mujeres tenían envidia y le decían: “Tú no has ido, solo mi marido ha ido”. Eran tres hermanos. El menor ha regresado de la guerra, pero el mayor hasta ahora no ha vuelto.

En este testimonio, la desgracia del reclutamiento está vinculada a la “suerte”; no es vista como una agresión contra la comunidad, sino como una fatalidad que les llega a unos y a otros no.

No obstante, sabemos que en la mayoría de las comunidades andinas el reclutamiento revestía las características de una violencia anticomunitaria organizada. En las haciendas, los terratenientes consiguieron que el Gobierno les asignara “cupos” de reclutas, de los cuales ellos disponían seleccionando a los colonos más revoltosos o reacios a someterse a las exigencias del patrón. Lo propio ocurría en las empresas mineras, que negociaron con el Gobierno para liberar a la mayoría de sus obreros de la exigencia de alistarse en el Ejército⁷, las comunidades, pues, fueron la reserva fundamental con que contó el Estado para nutrir al ejército en campaña, y el reclutamiento de comunarios fue realizado coactivamente,

7 Datos proporcionados al taller por Carola Echalar, de su trabajo “Formación de la mano de obra minera en La Paz, 1900-1952”. Tesis doctoral en preparación, Universidad de Columbia.

con gran despliegue de fuerzas y muchos actos de intimidación y violencia. Cresencia Quispe viuda de Huarcacho, comunaria de Uyu Uyu (Italaque) recuerda así estos hechos:

Ukja ukjamp tutukrantanxataynax
kha janq'u Qarqa, Pikutqala, ukjam.
Ukat ukax nanx, t'ant'ampip saranax
chachax Mujutuqi, ukjam chacha
ch'usanpi tutukrantanix, ukat
warmikamakip juntachasxapxirit. Ukat
kha pampan illapjam saw nar sasirix:

—Chacham juma imanttaw,
chacham llawsum, llawsum –saw
situx. Ukat:

—Janiw chachax akankkiti,
t'ant'ampiw Muju tuqir sarixa,
jumjam sarnaqiriskarakiw chacha,
janiw axsarkiti, purininix ch'us
mantanxaniwa iskriwiyasirix
–sawstxa. Ukat jan arsut ukja
illapt'amaw, situpi, ukat may –
way– sawst, kusin punkunjamaw
qunuskatan, ukat mā pit, saw, –p'ij
sas past'unta. Ukjamat alayaxarux,
jall akham jawas alinakjamanaw uka
taypiruw chhaqt'iritxa. Ukat uka
tayp, uka khursux mā utaw utjana,
ukaruw jalandiritxa, ukan uka utani
ukankaskatayn, —Tiyu, sultaruw
illapjam sas situ, chacham uskum
situpi saw sirit. Ukat: —Kha uta
manqhir jalandam –saw situ; ukat
kusinaparuw jaland ukjamaruw, jamas
k'uchur imantastxa. Ukat:

—Uka sultarunak uñanuqt'anitaw
tiytu, illapjamaw situwa.

—Janiw illapjkarakinaspati –saw situ.

—Jumayrik jan uñsunxamtix –saw
situ. Ukat:

—Iyaw –saw, uka ch'amak uta
manqhillan qununtaskirit, ukat:

Los soldados habían entrado
corriendo por Janq'u Qarqa, por
Pikutqala. Ese rato mi marido
había ido a Muju llevando pan, y
en su ausencia han irrumpido. Pura
mujeres nos hemos reunido.

Luego, en la pampa, amenazaron
con dispararme diciendo: “tú
estás ocultando a tu marido, hazlo
aparecer”. Yo les contesté: “Mi
marido no está, ha ido a Muju
llevando pan. Es capaz como tú,
no tiene miedo, en cuanto llegue
se va a inscribir”. Y me dijo que si
no hablaba me iba a disparar. Me
apuntó y me quiso matar. Yo estaba
sentada en la puerta de la cocina; di
un grito y salí corriendo hacia arriba,
y me perdí entre las plantas de haba.

Más allá había una casa, donde
busqué refugio. Ahí estaba el dueño
y le dije: “Tío, el soldado me quiere
matar diciendo que haga aparecer
a mi marido”. Él me contestó:
“Ocúltate dentro de la casa”, y
me oculté en su cocina, mientras
él observaba a los soldados. Me
dijo: “Mejor no aparezcas, no van
a poder dispararte fácilmente”. Y
así permanecí oculta en ese cuarto
oscuro. Luego me dijo que los
soldados se habían ido donde mi
suegra, y recién pude salir.

Después mi suegra me contó que
a ella también le habían querido
disparar, diciendo que estaba
ocultando a su hijo. Así nomás
sucedió en esas épocas.

—Khursux taykch'iman ukat
sarapqhiwa –saw situx. Ukat
taykch'ixax:

—Ukhamapuniw aliq narus illapjañ
munaskitu, yuqam imantax, situwa
–sas. Ukjamakiw uka timpuxay.

Durante los tres años que duró la contienda (1932-1935) la incertidumbre por el destino que corrían los comunarios en el frente se agravó por las dificultades que tenían las mujeres para recibir noticias de sus esposos, hermanos o hijos. La necesidad de comunicación con los reclutas indios en el Chaco las llevó también a percibir la opresión y segregación cultural a que las condenaba una sociedad estamentaria. Una mujer aymara del Altiplano, relata⁸:

Ukawrasax alwir q'aranakax nanakax:

—Aka papil lurt'arapikita, kart
lurt'arapita, Parawayur apayasiñtaki,
inkumint apayasiñtaki-, ruwapxirit,
ast munitikit uka q'aranakax.
Ch'uqis inkt'ata, sarapxirita
k'awnanakas apt'at, kisunakas
apt'ata, sarapxirita. Ukat jumatak
sums luririt. Ukawrasax janixay
liyir wawanakax utjchintix, nanakax
t'aqiskiwipuniw kart apayasipxirit.
Chachax q'alapuniw sartawayxir,
patrullax katurawaykir imtasirir.
Ukat q'aranakaxay, nanakarux ast
wurlasipxapinitanw. Ukat jichhax
q'aranakax kamachchï.

En ese tiempo nosotras les
decíamos a los *q'aras*: “Este papel,
esta carta házmelo, para mandar al
Paraguay, con encomienda”; así les
sabíamos rogar. ¿Acaso querían?
Íbamos llevando papa, huevos,
queso. Ni así hacían bien. En ese
tiempo, nuestros hijos no sabían
leer, y nosotros sufríamos mucho
para mandar cartas. Todos los
hombres se fueron; las patrullas
agarraban a los que se ocultaban.
Por todo esto los *q'aras* mucho se
burlaban de nosotras. Ahora que la
situación ha cambiado, ¿qué están
diciendo?

Todas estas situaciones humillantes, sumadas a las múltiples exacciones que el Estado impuso a las comunidades y a la arremetida de los hacendados, constituyeron presiones insostenibles que en muchas regiones llevaron a la resistencia abierta. La movilización comunitaria se hizo sentir intermitentemente en todo el periodo de la guerra, hasta

8 Este testimonio fue recogido en el “Primer Encuentro de la Mujer Campesina de Edad Mayor”, auspiciado por la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, La Paz, 26-27 de mayo de 1984. En la grabación no pudo identificarse el nombre de la señora.

culminar en 1934 con una rebelión de proporciones muy vastas, a partir del epicentro en la zona de Pucarani.

Doña Matilde Gutiérrez Suxo, originaria de la excomunidad de Añathuyani, fue testigo de la rebelión de Pucarani, en la cual mataron a su padre:

Asint timpunx kunjamatxay ch'axwax
utjchîna, janiw yatkti: Asintanakanx
walpun sartxapxatâna. Kira
timputânawa, ukjax jisk'itakiskthwa.
Wali alsasipxâna jaqix, Pukaranit
ukatxay jutpachanx sultarux.
Tiwanakut may sultarux purintani,
Añathuyanirux. Tata! Awtuts
kayutsa purintanipxi. Sultarux
sultarupuni. Añathuyaninx.
Añathuyan patrunaw puriyasininx.
Pukaraniruw mantanipxatâna,
t'uxsuri, ukat t'uxsusinx,
jutapxatâna nanak tuqiru. Piriraw,
sanwa, uka Pirir jwayxapxâna. Uka
Pirir almapay thaqapxâna; ukataw
tataxarux jwayapxi, uka q'ataw qullu
pataruw jwayixa.

No sé de cómo había peleas en
tiempos de la hacienda. Dicen que
mucho se habían levantado. Era
el tiempo de la guerra del Chaco;
yo era pequeña. La gente se había
alzado mucho, por eso han debido
venir los soldados de Pucarani.
Llegaron desde Tiwanaku a
Añathuyani. ¡Ay, Señor! Muchos
soldados, a pie, en autos habían
venido. A Pucarani habían entrado
a destruir. Después llegaron hasta
nuestra estancia, buscando a un
tal Pereira, que los alzados habían
matado, decían. Vinieron a buscar
sus restos. De ese modo murió mi
padre; los soldados lo mataron en
la cima del cerro Q'atawi.

La excomunaria vivió estos hechos de joven, y los recuerda traumáticamente. No solo significaron para ella la pérdida de familiares, sino también el éxodo a la ciudad, como último recurso ante la perspectiva de ser sometidos al trabajo servil en la hacienda.

Asinta lurañapuniw, chachapuniy
lurxañax, ñä ast isklawupapuniy
lurayaxapxi; jay ukat nanakak
jisk'anakat mantantanxapta markaru
uywirixamp mantantanxapxirita.
Asintax wali phurti, ukatay nanakan
istañsayanxa yaqhakamakixixay;
jaqinakax akarkamakiw mantanxi.

En la hacienda se trabajaba mucho,
como a sus esclavos nos hacían
trabajar. Por eso nos hemos
venido a la ciudad con mis padres
adoptivos, siendo yo muy pequeña.
Era demasiado fuerte, por eso en la
estancia han quedado otros, y toda la
gente de allí se ha venido a la ciudad.

La rebelión que relata doña Matilde tuvo lugar a principios de 1934 y abarcó las zonas de Jesús de Machaka, Waki, Tiwanaku, Pucarani y Yunka en La Paz, coincidiendo con un levantamiento de proporciones similares en el departamento de Chuquisaca. En Pucarani, comunarios

y colonos tomaron por asalto varias haciendas y dieron muerte al juez Alberto Ascarrunz y al hacendado Carlos Pereira (al que se refiere el testimonio de doña Matilde). La reacción del Gobierno fue drástica. Decenas de caciques y “cabecillas” fueron apresados y los rebeldes masacrados con la intervención de la aviación y una fuerza especial de 800 carabineros reclutados principalmente para sofocar la rebelión⁹.

No obstante, y quizás debido a su juventud, doña Matilde nos presenta también una visión pasiva. Señala que durante la rebelión permaneció oculta; no recuerda la participación de otras mujeres, salvo en el éxodo posterior a la ciudad, tras la derrota del alzamiento.

La resignación ante la fatalidad parece ser la tónica común en varios de los testimonios analizados, posiblemente porque la subordinación frente a los padres o esposos colocaba a la mujer en situación de sufrir las consecuencias de decisiones y acciones en las que no habían participado plenamente.

Por ejemplo, cuando doña Marta Colque viuda de Aruquipa relataba sus vivencias durante la guerra del Chaco, reforzaba su condición de testigo pasivo de los hechos, diciendo:

Jay ukjamak na ist'askiritx, janip
kuna luririts uk; janip chachäxar
nax mitisiriktix.

Así nomás sé estar escuchando,
yo no sé participar en nada; no sé
meterme en cosas de hombres.

Doña Clementina Limachi, hija de Benedicto Limachi, un importante cacique de Tiwanaku, vinculado con la red de apoderados indios liderizada por Marka T'ula, es aún más contundente en sus apreciaciones sobre la escasa capacidad de la mujer para tomar parte en la resistencia comunaria:

P. Warminakaxa uka sarnaqatat, tata
kasikinakat sartasipxarakiti, janichä.

R. Jani, janixay sarasipxiti uka
tatakiy, warmi utankakiy.

P. Kamsapxarakirist warminakasti,
ukjamakt uñch'ukipxirita.

R. Jaripuniw istkiti, chuyma pisi,
ukjamaki.

P. Cuando se levantaron los caciques,
¿las mujeres participaban también?

R. No, no participaban; solo mi
padre se levantó; la mujer solo se
quedaba en la casa.

P. ¿Y qué hacían las mujeres?, ¿solo
miraban indiferentes?

R. No entienden; son de poca
inteligencia las mujeres, así nomás
son.

9 Datos proporcionados al taller por René Arze, de su trabajo inédito: “Guerra y conflicto social”.

Este diálogo muestra algo que parece ser característico de la visión de la mujer comunaria: una extrema modestia, que llega casi a la auto-desvalorización.

A esta altura podemos preguntarnos: esta actitud silenciosa, ¿no encubre prácticas de resistencia que no acceden a la palabra ni al reconocimiento social? Dado que estas prácticas no dejan huellas en la historia, ¿cómo indagar sobre su significado y formas de expresión?

Hemos visto también un conjunto de testimonios que nos muestran a la mujer comunaria como un ser que sufre pasivamente las condiciones de la opresión y los avatares y derrotas de la lucha de las comunidades. ¿En qué circunstancias esta pasividad se transforma en una participación activa y consciente?

Finalmente, ¿cuáles son los contextos específicos en los que la mujer desarrolla una práctica y produce una ideología de la resistencia?

Para responder a estas preguntas, hemos optado por examinar en primer lugar aquellas prácticas cotidianas de la mujer en su vida dentro de la comunidad, puesto que ellas son la base a partir de la cual se configura su percepción del mundo y de la sociedad. Creemos que de esa manera nos aproximamos con mayor fidelidad a aquellas instancias en la que la mujer comunaria proyecta su actividad hacia la esfera política, donde ocurre la resistencia abierta y la defensa consciente de su mundo social y cultural. Dado que estas prácticas están casi siempre sumidas en el silencio, pensamos que la aproximación a partir de la vida cotidiana nos permitirá realizar una lectura de la resistencia femenina en hechos aparentemente triviales, poco valorizados y modestos, pero elocuentemente reveladores de las peculiaridades de la presencia femenina en la historia de la resistencia comunaria.



Celestina Barco, hija de Santos Marka T'ula, portando el estandarte de los caciques en noviembre de 1984. (Foto: THOA).

La lucha cotidiana por la vida

En las comunidades andinas la actividad familiar se desenvuelve entre las tareas agropecuarias y domésticas. Por lo general, las primeras obedecen a una división del trabajo por sexo, de manera que los varones se ocupan fundamentalmente de la agricultura, y las mujeres y niños del pastoreo. Sin embargo, la mujer participa también en el trabajo agrícola desempeñando labores complementarias como el acarreo de abono, la selección de semilla y la siembra, en tanto que la roturación de las chacras –con arado de mano o tracción animal– suele estar a cargo del hombre. En muchas regiones es frecuente que la participación femenina en la agricultura se vea como una actividad que va más allá de la esfera económica y adquiere significados simbólicos. Por ejemplo, en la siembra ceremonial del ritual de la “nueva tierra” en el ayllu Qäta (Charazani), el varón va por delante con el arado de mano, mientras que la mujer va por detrás depositando la semilla, con el significado explícito de que esta actividad permitirá reforzar la capacidad reproductiva de la tierra por ser la mujer quien la realiza (véase Bastien 1978).

La actividad doméstica, en cambio, está en manos casi exclusivamente femeninas. La preparación de los alimentos, el cuidado de los hijos, la distribución del producto entre el consumo, la reserva y la producción de la vida y a la organización del abastecimiento familiar constituye el centro de la actividad de la mujer comunaria.

Sin embargo, y a diferencia de la mujer urbana o proletaria, en la comunidad no es posible separar nítidamente la esfera de la producción de la esfera reproductiva. Las mismas actividades domésticas están íntimamente vinculadas a la producción agraria, a la preparación de las condiciones de

producción futuras (por ejemplo, la selección de semilla que se utilizará en el próximo ciclo agrícola) y la reproducción de la fuerza de trabajo (alimentación y vestimenta). En las difíciles condiciones ecológicas del medio andino, la producción se interrumpiría del todo en años de mala cosecha, de no ser por las actividades destinadas a acumular una reserva de productos no perecibles o deshidratados, a comercializar o intercambiar pequeños excedentes de productos pecuarios o transformados, etc., en las que el trabajo femenino desempeña un rol preponderante.

Otras actividades complementarias, cuya importancia varía según la época y la región, son la manufactura doméstica –que en el caso de la textilería es fundamentalmente femenina–, el trueque interecológico y la participación en el mercado, complementando la gama de actividades familiares a lo largo del ciclo anual, dentro de una lógica orientada a la minimización de los riesgos y a la subsistencia y reproducción a largo plazo de la unidad doméstica.

Jaqichaña: “ser gente”

Toda esta complementariedad de actividades económicas se expresa en las valoraciones éticas y en la visión del mundo de los pobladores andinos a través de la imagen de la pareja. El verbo aymara *jaqichaña* quiere decir “casarse”, y literalmente significa “que a uno lo vuelven o convierten en gente”. Es decir, nadie (ni hombres ni mujeres) adquiere el estatus de persona adulta y plena socialmente, si es que no ha sido reunido (por la sociedad) con su pareja, complementándola para completar la unidad de la persona social (*jaqi*).

La importancia de la pareja andina se proyecta también al universo simbólico y organizativo más amplio: el dualismo en la organización de los ayllus según mitades complementarias y jerarquizas (arriba/abajo, derecha/izquierda) parece estar tomado de la simetría especular entre las dos mitades del cuerpo humano o de la relación indisoluble entre partes complementarias del paisaje (cerro/pampa, por ejemplo), asociadas con lo masculino y femenino. Aquí la ideología opera como una práctica niveladora de desigualdades. A la jerarquía (real) dentro de la pareja, donde la autoridad social recae en el varón, se opone la igualdad (ideal) del simbolismo y la práctica ritual en los que se refuerza la complementariedad de las relaciones hombre-mujer (véase Platt 1976). “*Taqikunas panipuniw akapachanxa*” (en este mundo todo es par) dice un proverbio aymara que expresa la proyección hacia el mundo de esta imagen de la pareja.



“Taqikunas paniw akapachanxa” (en este mundo todo es par). (Foto: OIT)

La práctica social y la concepción ideológica de las sociedades andinas sobre la pareja parece además diferenciarse respecto al rol característico que las sociedades patriarcales establecen para la mujer: al considerarla más próxima a la “naturaleza”, en tanto que la posición del hombre se ubicaría en el dominio de la “cultura” (Ortner 1974). Hay evidencias importantes en algunas zonas andinas que plantean matices frente a esta concepción. Puesto que se considera a la pareja como una entidad plenamente social y cultural, son los solteros –hombres o mujeres– quienes se aproximan más al espacio “salvaje” de la naturaleza¹⁰.

No obstante, hay muchas instancias y situaciones en las que la mujer suele ocupar un rol mediador entre cultura y naturaleza, debido quizás a las peculiaridades de la división sexual del trabajo. Así, en muchas comunidades andinas, la actividad cotidiana femenina ocupa los “márgenes” de la sociedad. Vulnerable al rayo y al trueno en las tierras altas destinadas al pastoreo, y a la acción erosionante de las aguas cuando lava ropa en el río, su actividad contrasta con la del varón, que se sitúa en el centro de la comunidad, roturando tierras cultivadas y civilizadas por generaciones, o habitando los espacios donde se ejerce la autoridad y el poder político.

10 Comunicación verbal al Taller de Olivia Harris, sobre datos recogidos en el Norte de Potosí.

La tejedora andina

Una de las especialidades fundamentales de la mujer comunaria es el hilado y el tejido. Esta actividad entraña conocimientos y destrezas de elevado nivel técnico y estético, que se transmiten de madres a hijas y constituyen una de las más importantes manifestaciones de la identidad cultural de la comunidad. Cada ayllu o *marka* andino posee sus propios estilos y tradiciones textiles, guardados celosamente por las mujeres a través de su incansable actividad como tejedoras, en la que se combina la repetición de prácticas ancestrales con un margen de inventiva y creatividad individual.

En un minucioso trabajo sobre este tema, realizado en las comunidades aymaras de Isluga (norte de Chile), Verónica Cereceda ha mostrado cómo la ideología e interpretación femenina sobre el trabajo textil en costales y talegas ofrece una amplia gama de significados, en ocasiones de nivel muy abstracto, a tiempo de reforzar valores asociados a la complementariedad madre-hijo, la reproducción de la vida y el “hacer alcanzar” los alimentos (Cereceda 1979).

Es por ello que el trabajo textil es un ámbito privilegiado para indagar sobre el aporte específico de la mujer en la producción de significados culturales y formas de resistencia particulares, más aún si la opresión colonial implica que estos significados son permanentemente agredidos y cuestionados.

La ritualista andina

La ubicación de la mujer en la sociedad andina conlleva también una especialización de las actividades rituales. Además de participar en diversos rituales agrícolas formando parte de la unidad complementaria *jaji* o pareja, despliega también una actividad ritual autónoma, que en muchos casos se vincula con su ubicación como “mediadora” con las fuerzas externas a la comunidad. Un investigador ha descrito rituales conducidos por mujeres en Charazani, en los que ellas se deshacían de la mala suerte arrojándola a los ríos en los límites de la comunidad, y no ha vacilado en calificar a las mujeres como “ritualistas de los márgenes” (Bastien 1978).

Finalmente, existen también mujeres *yatiris*, que han sido llamadas a desempeñar la función de curar diversos males, físicos o espirituales, mediante señales sobrenaturales como el rayo. Creemos que, a diferencia

del *yatiri* varón, que maneja concepciones y destrezas no accesibles al común de los varones de la comunidad, la *yatiri* sintetiza y proyecta en forma más coherente la actividad ritual femenina vinculada a la cotidianidad. Podríamos decir que la mujer andina conserva más que el varón un conjunto de creencias y experiencias mágicas, maneja y comprende con mayor profundidad la medicina natural y es más consciente del mundo sobrenatural que la mayoría de los varones. Por ello, la *yatiri* nos ofrece una instancia privilegiada para indagar sobre las particularidades del punto de vista femenino en la producción de contenidos ideológicos referidos a la reproducción y a la resistencia cultural.



Siembra ritual en Charazani. (Foto: J. Bastien)

La proyección política de la lucha cotidiana por la vida

Las diversas instancias analizadas en la sección anterior nos muestran a la mujer andina desempeñando una serie de actividades sociales, productivas, domésticas y rituales, que a nuestro juicio son la base a partir de la cual se proyecta la participación activa y consciente de la mujer en la lucha de resistencia comunaria. Veamos entonces, a través de algunos testimonios, cómo se realiza este tránsito y cómo se despliegan los rasgos y especificidades de su presencia en la historia.

La defensa de la vida

La lucha por la vida es un valor para la mujer y ello se manifiesta en un sinnúmero de estrategias cotidianas de supervivencia y cuidado de su familia. Confrontada con la opresión de la sociedad dominante, esta actividad de supervivencia puede transformarse en una defensa activa de su pueblo, amenazado de destrucción social y cultural.

Un hecho destructivo por excelencia –la guerra del Chaco– nos ofrece por ello una gran riqueza de testimonios de resistencia de la mujer comunaria. En esos momentos difíciles en que el Ejército reclamaba la sangre del indio como “carne de cañón” para la primera línea de fuego y se enseñaba en el reclutamiento coactivo de comunarios, el movimiento de caciques apoderados de las comunidades andinas atravesó momentos de duda y disensión interna. Sabemos, por ejemplo, que un sector del movimiento postulaba la necesidad de ir a la guerra como un “servicio” más prestado al Estado criollo, a cambio del cual se esperaba

un compromiso de respeto para la posesión comunal de sus tierras. En cambio, otro sector, liderizado por Santos Marka T'ula, rechazaba la guerra, expresando así la profunda desconfianza que les inspiraba el Estado tras más de veinte años de frustraciones en su lucha legal por defender las comunidades. Rememorando las palabras de Marka T'ula, uno de sus acompañantes recuerda:

Uka kirra sayt'pan, jan ukjam
jaq tukkhithpati sasin. Purki
ispañulanaka, q'aranak jutäna
aka kampsin kuntra sarakisä,
uka ispañulanakax jani jupanakax
luchirix sarkanti, sarakisä; turu
kampsinu kuwartilarus jutaskpas,
janis jutaskpan, katuraskakinw,
sarakisä; ukjam tukkhayaskan
sarakisä.

“Que pare la guerra, que no
exterminen a nuestra gente”,
decía. Porque los españoles, los
q'aras, habían venido contra los
campesinos; ellos ni siquiera
habían ido a luchar. A todos
los campesinos, hayan o no ido
al cuartel, los agarraban para
exterminarlos. Así decía también.

(Testimonio de Celestino Vásquez, comunario de Ilata. THOA 1984: 41).

El “pacifismo” de Marka T'ula tenía una motivación profunda; el clamor de las mujeres: esposas, hermanas y madres de los reclutas enviados al Chaco por la fuerza.

La unanimidad del rechazo de la mujer aymara a la guerra del Chaco no solo se hizo sentir en las comunidades, sino también en las haciendas. En estas, sin embargo, primaban estrategias individuales –debido a la vigilancia opresiva de patrones y mayordomos– entre las que se cuenta la huida o el ocultamiento de los parientes. Isabel Dueñas, de Janq'u Amaya relata:

Walj jaqir irpiwa: Siprik
katuwayatayn, Almukit
katuwayatayn, Tiwursyu... sultaru
aka pampanakan walipiniwa, saw
mamajax siri:

—kawkirus imantasita. Ukat jisk'a
uta k'ajllan, khuchi putuw utjiri,
uywall khuch uywasir mamaja,
ukaruw jilajar atintapxirita, ukaruw
lluskhuntir, ukaruw imantapxirita;
janiw ukat katuwayxirit.

Se llevaron a varios; agarraron al
Sipriku, al Almukitu, al Tiburcio...
Mi madre decía: “hay muchos
soldados por esas pampas, ¿dónde
te vas a ocultar?”. Había un corral
estrecho para los chanchos (mi
mamá criaba chanchos), ahí mi
hermano se ha metido a duras
penas, lo hemos tapado con piedras
y los hemos ocultado. Así no lo han
agarrado.

En las comunidades, en cambio, las expresiones de rechazo a la guerra se manifestaban de un modo más abierto y colectivo, congregando a las mujeres en una serie de prácticas rituales destinadas a revertir los efectos destructivos de la contienda y a proteger a sus seres queridos del exterminio. Catalina Cuyabre, de la comunidad de Iskuma, cuenta:

Wal jacht'asipktay, ukapī:
mirkulisa juywisa, insinsu
qullunakan sirwkawinā, ruwamint
lurkāwinā, ruwamint lurapxiritx
wawanak purinxañatakix. Suma
awkir sirwisipkta:

—Puriyanirakipitay,
waysunirakipitay suma awk tatitu,
jumaxay tiphinsurakstax; insinsu
alt'asipkta, wil antutt'asipkta,
ukjamay. Yaqhipanx jiwaranxapuni,
yaqhipanx purinxi.

Mucho llorábamos; los miércoles
y jueves ofrendábamos incienso en
los cerros, y rogábamos para que
vuelvan nuestros hijos. Hacíamos
ofrendas a nuestro padre: “Hazlos
volver, devuélvenoslos, buen
Padre, tú eres nuestro defensor”.
Comprábamos incienso y
encendíamos velas y así algunos
volvieron, y a otros los mataron
nomás.

En la comunidad de Ilata, lugar de nacimiento de Santos Marka T'ula, una mujer *yatiri* que lo apoyaba en su lucha fue quien condujo los rituales colectivos de las mujeres para propiciar el retorno de sus esposos e hijos de la guerra:

Mä tayka warmiy papilarü
waxt'irinx, uka tayka pachparaki
Chakuts kutsuyasinkixa.
Kapilla nayranakanxa phurtxay
thunkhurichinx. Akjam sasina:
—yuqall wawanaka: ajayu,
jutam ajayu, jutam kutsunim.
Chiqpachakipini purinuqanxapxix
ukkhatxa.

Una mujer anciana sabía ofrendar
a los papeles, ella misma ha hecho
volver del Chaco a nuestros
hijos. Delante de la capilla sabía
saltar fuerte, diciendo: “espíritus
de los jóvenes vengan, vengan,
retornen”. Había sido verdad
porque empezaron a volver desde
entonces.

Pero en las regiones más vinculadas por el movimiento de los caciques apoderados, la participación de la mujer fue más allá de las estrategias individuales y los rituales colectivos. Hacia 1935, una numerosa manifestación de mujeres comunarias llegó hasta la sede del gobierno —quizás por primera vez en la historia republicana— para demandar el retorno de sus familiares y el cese del conflicto:

Jay ukat warminak anthapin si,
intunsis riklamañani aka chiqa:

—Jan uka kirra, uka kirra sayt'pan,
jan sijpanti, jan jaq juk'amp
tukkhithpati akarux –sasa. Uk
riklananx, siw, Santos Marka
T'ulax patak pä tunkan warmimpiw
mantäna, siw.

Así fue que reunió a las mujeres
para reclamar de este modo: “ya no
más guerra, que pare esa guerra,
que no extermine más a mi gente”.
Reclamando así, dice que Santos
Marka T'ula había entrado a la
ciudad con ciento veinte mujeres.



En La Paz, las mujeres comunarias presentaron un documento a las autoridades del Gobierno en el que se reclamaba por el retorno de los comunarios del Chaco. El argumento esgrimido se proyectaba también a la defensa del derecho comunario a la tierra, puesto que la sangre india vertida en el Chaco –defendiendo el territorio de una “patria” abstracta– era garantía más que suficiente para amparar la legitimidad de la posición de los ayllus y comunidades. Por ello, se demandaba también la anulación de toda venta y usurpación.

Otro reclamo por las huérfanas mujeres de la guerra. Señores caciques y alcaldes de los departamentos del Altiplano. Si pueden ver, vean mis testamentos y ordenanzas dejado por el Rey, que vuelvan nuestros hijos, esposos y sobrinos del Chaco, como tres años están en matanza fatalmente. Todos los tratados protocolos de 15 de octubre de 1879, 10 de febrero de 1887, 23 de (...) bre de 1894 y de otras ventas de territorios y comunidades en gobierno de Mariano Melgarejo, toda venta y engaño, con la vida de nuestros esposos, hijos y sobrinos contribuimos y vertimos sangre en el Chaco anulamos y rechazamos completamente. La Paz, 11 de mayo de 1935, (firma) por 120 mujeres¹¹.

En la movilización femenina de 1935 se pueden ver dos dimensiones. Por un lado, son los dirigentes quienes reúnen a las mujeres y las acompañan a la ciudad para expresar su protesta. Además, son ellos quienes redactan un documento, en el que se percibe nítidamente el lenguaje y la visión cacical en torno a la legitimidad de los derechos de los *ayllus*. Pero, por otro lado, toda la protesta está organizada en torno al sentimiento femenino: es la angustia y sufrimiento por sus seres queridos lo que da fuerza a la movilización y añade eficacia a las peticiones cacicales.

En todo este proceso es pues evidente una articulación entre la visión masculina y la femenina, sin que se pueda hablar de una subordinación ni de la habitual actitud manipuladora del hombre hacia la mujer. En toda la documentación anterior a la guerra, el argumento esgrimido por los caciques estaba anclado en los títulos de composición y venta otorgados a los *ayllus* por las autoridades coloniales. Es decir, era el Estado el que, en última instancia, confirmaba y garantizaba la posesión de la tierra comunal. En este documento, en cambio, es la sangre comunaria derramada en el Chaco la garantía más irrevocable: permite vislumbrar una anulación *de facto* (sin confirmación estatal) de todas las usurpaciones y “engaños” sufridos hasta entonces. Este modo de ver las cosas, que bordea la utopía, provocará una creciente radicalización del movimiento de caciques apoderados en la posguerra.

Todos estos testimonios acerca de la participación de la mujer comunaria durante la guerra del Chaco exhiben una característica compartida. La defensa y protección de la vida constituyen una convicción y una fuente de valoraciones éticas y congrega a las mujeres en una serie de prácticas de resistencia cultural y social. Estas prácticas tienen

11 Documento reproducido en un volante titulado “De interés para los indios”. Imprenta Libertad. Archivo del THOA.

el rasgo común de generar una participación política a través de lo concreto, del mundo de las relaciones y afectos familiares. A través de ellos la mujer confronta y critica la opresión, elabora nociones a cerca de la injusticia, imprime su sello en la política del varón. Su actitud no está presidida por grandes definiciones ideológicas o programáticas, y se encubre muchas veces en acciones solapadas y silenciosas, codificadas en un lenguaje ritual.

La complementariedad de la pareja y la mediación femenina

La mujer andina participa también activamente en muchas instancias de resistencia colectiva, complementando las acciones masculinas. Esta presencia produce la jerarquización interna de las relaciones hombre-mujer, sin romper la unidad *jaqi* o persona social. Paulina flores, oriunda de Q'araqullu (Oruro), recuerda un relato de su abuela referido a la rebelión de Zárate Willka (1890):

P. Chay maqanakuypi
sultarukunawan, ¿warmisqa
imaynataq yanapaq qhariman,
qhawallaqchu?

R. Mana warmiqa qhawachkan,
ari! Imaynachus qharikunaqa
maqanakuchkanku
sulrarukunawan, ñä manaña
atichkankuchu qharisqa, manaña
kallpa kapunchu, chayman
lluqsiq kanku warmisqa
yanapaq rumiswan, k'aspiwan,
tukuy imaswan, chanta chay
sulrarukunawan maqanakuq kanku;
ajina niq awichay. (Q)

P. Cuando había enfrentamientos
con los soldados, ¿cómo sabe
ayudar la mujer al hombre?, ¿o sabe
mirar así nomás?

R. No, la mujer está mirando pues
cómo los hombres están peleando
con los soldados, pero cuando ya
no pueden defenderse y ya están sin
fuerzas, es ahí donde la mujer sabe
ayudar con piedras, palos y otras
cosas, y después saben hacer frente
a los soldados; así sabe contar mi
abuela.

Hacer frente cuando el hombre flaquea: quizás en esta práctica se reproduce la presencia femenina en los *tinkus* o peleas rituales, donde la confrontación entre hombres y mujeres de dos parcialidades contendientes de *ayllus* se realiza bajo normas precisas que regulan una participación equilibrada, pero jerarquizada, de ambos sexos en el enfrentamiento.



La complementariedad de la pareja andina. (Foto: OIT)

En otras situaciones, la participación de hombres y mujeres en movilizaciones colectivas y violentas reproduce, y al mismo tiempo trastoca, la complementación de tareas en la producción agropecuaria. Eduarda Ibáñez Chura, comunaria de Pukarani, recuerda un relato de su abuela en el cual los varones, utilizando como armas los instrumentos de tejido en telar, combaten con los soldados escondiéndose en rebaños arreados por mujeres y niños, durante la guerra civil de 1899.

Awichaxaw parliri:

—Alunsump, Pantump
ukjaxch'axwax walipiniw sartir
—siw. Aksat khurkatat. Juwan
Lirunaw, Sartasiñatanw —sasaw
siw. Uka khaysatx sultarunakaw
jutantapxanwa kawallun sasaw
sirinx. Ukatxa warminakas,
chachanakas, mayak sayt'asipxanxa;
chachanakaxa lawanakaruwa sawuñ
yawrinak chinuntapxanwa,

Mi abuela sabía contar: “Cuando [Fernández] Alonso y Pando hubo muchos enfrentamientos. De este lado, de ese otro lado, Juan Lero se había levantado”, decía.

De este lado los soldados venían a caballo. Los comunarios, tanto hombres como mujeres, se habían levantado como uno solo. Los hombres amarraron agujas y huesos de telar en palos, y se metieron

wich'uñanak chinuntapxirinx.
 Ukatxa qawranakjamphilaruw
 chachanakax jalapxirix
 qawrampix, sultarunakar kawallut
 tinkuykir, ukatxa tawaqunakax,
 warminakax, wawanakax,
 tantapxiris. Chachanakax
 q'urawamp nayraqataru,
 nayraqatar sartapxirix. Uklamaw
 nuwasipxirinx sultarunakax –sasaw
 si awichajaxa.

entre las llamas para hacer caer
 entre los soldados. Las mujeres, las
 jóvenes, los niños, iban juntando
 piedras detrás; por delante iban los
 hombres armados con hondas; así
 peleaban con los soldados, decía mi
 abuela.

En situaciones desventajosas, se vuelve a producir una complementación del hombre y la mujer, pero esta vez destinada a disminuir los efectos de la derrota. Si la derrota es inminente, la mujer llega a humillarse y pedir perdón al patrón, con el objeto de salvar al menos la vida de su compañero y lograr el reagrupamiento de la comunidad. Isabel Dueñas relata el enfrentamiento entre el mayordomo y los colonos de una hacienda, que motivó una masacre con la intervención del ejército. En estas circunstancias, la mujer juega un papel de mediadora entre patrón y colonos.

Ukat jawq'aschi, walja jaqiruy
 jawq'apxatapax, ukat may jaqix
 tutuktix, siw. Mayurtumurux lij
 liwghanampis liwt'apxiw schixay,
 ukatay ukjam qallantasipxataynax,
 ukat nuwasi, asta nuwasisin ukjama
 jiskharata ukhamaskiw ch'uqi
 yapuxa janiw llamayqhiti. Ukatay
 uka istutanay, ukjam patrunar
 awisxapchi: patrunax Warinatay
 sultar antasiniwayataynax, mä
 juk'a sultarunak armanich,
 armampirakiy yast ukjamay
 wullasipxataynax, ukat pan
 jiwt'ayatayn... Jani lawamp
 qalampix aliq, susirt'makch
 ukakipachaya, ukjay lij iskapnuku,
 lij sultaru, lij jaq thaqaniwaychi,
 ukat jaqix iskapnukutaxay. Ukat ast
 simanaw, pä simanach ukjaw

Nos golpeaban; seguramente
 golpearían a muchos hombres;
 entonces dice que han escapado,
 tirándole la *liwkbana* al
 mayordomo. Así comenzó el
 enfrentamiento, y ya no quisieron
 cosechar la papa. Después
 supongo que el patrón se ha
 enterado de esto, y había traído
 los soldados de Warina, que eran
 pocos, y con sus armas mataron
 a dos personas que solo estaban
 armadas con palos y piedras que
 no lastimaban, después tuvieron
 que escapar los demás y los
 soldados los buscaron por todo
 lado. Así quedaron las cosas por
 una o dos semanas. Después, la
 mujer del *jilaqata* principal llamó,
 diciendo: “Vengan mujeres, dice

ukjamaxix, Ukat jilaqat sata, jach'a
jilaqatan warmipax art'xchixay:

—jutapxama, warminak
jutapxam, pirtunxapxamaw siy
patrunaxa, pirtunaxapxañani
patrunampi —sas arnaqaschixay.
Warminakakiw sarix schixay
pirtunasirix. Ukat chachanakx
qhipatay sarxapxix. Ukat ukjat
aywthapxixay.

que el patrón nos va a perdonar,
nos reconciliaremos con el patrón”.
Las mujeres dijeron: “Bueno”,
y se reunieron para ir; solo las
mujeres fueron a hacerse perdonar.
Entonces los hombres recién
volvieron, y desde entonces recién
se reunieron.

Con estos testimonios se puede ver que la participación de la mujer en situaciones de confrontación violenta obedece a las pautas de la unidad complementaria y jerarquizada hombre-mujer, y reproduce aspectos de la vida cotidiana en los que estas pautas se ponen de manifiesto. Asimismo, se ilustra una instancia en que el rol mediador atribuido a la mujer es utilizado como mecanismo de autodefensa, cuando la desigualdad física de los combatientes indios no puede hacer frente al despliegue de fuerzas de los hacendados. En este caso, la mediación opera para salvaguardar al menos la integridad física de las familias y evitar la dispersión de la comunidad.

La reproducción cultural

Podrían darse innumerables ejemplos en los que la mujer se embarca en una constante actividad de reproducción de los valores culturales propios y se muestra reacia al cambio y a la aculturación. Aquí solo ilustraremos un caso particularmente elocuente, en el que la mujer aymara resiste las imposiciones culturales de la sociedad opresora, conservando tercamente su propia vestimenta y defendiendo de este modo la identidad de su comunidad y sus ideas acerca de lo apropiado y lo bello. Isabel Dueñas continúa su relato:

Ukax laram pullira, ch'iyar
wayitas; panqaran panqaran,
ukham isisipxiritxa, ch'iyar
awayux, janipi kulurx; ch'uxña
pulliranipxta, wila pullirampi
uskusiwapxta asintanx: ch'uxña
ch'inani wila ch'inani sapxchituxay.

En esa época nos vestíamos de
color oscuro, con adornos de
flores, aguayos negros. Cuando
nos poníamos ropa de color nos
decían: “¡trasero verde, trasero
rojo!”. De color azul oscuro
siempre andábamos. Nos hemos

Laramakipuniw sarnaqapxayata.
Nanakax kulur isixapxtxa,
patrunaw si. Ukatx tuqisi jan
kasutax:

—kunawraskamas ukham
ch'i'arakixañan, janit
kamyasxapxatax-. Ukham
chiarakixañan, janit
kamyasxapxatax. Mayurtumunaka
ukat ut jalanaqi w jischixay;
pulliranak, laram pulliranak
lij jawq'thapix jischixay. Jach'a
tinanakachixay uka qhipatx nanakax
ukhamakisipktw: Ukham isisan
sarasipkaktw, siw. Uk patrunax
jiwxiw jichhax; ukat mayurtumux
jawq'apxitu, ukat:

—Karaj, janit jinchuniptax. Ukat
lij chhuktasin, chach q'ip aptasipt,
wal iskapxapta. Ukat jawiranakat,
pata k'uchunakat, pullir
turkasini xiritxa, manqha pulliramp
jaqukipasinipxt, manqharuw uka
ch'i'yar pullirt'asiniptha.

puesto ropa de color porque el
patrón nos reñía: “¿hasta cuándo
van a andar de negro, hasta cuándo
no van a cambiar!”.

Los mayordomos iban de casa en
casa y azotaban a las que usaban
pollera azul oscuro; destruían
las tinas en las que se teñía. Pero
nosotros seguíamos andando
con nuestra ropa. Ese patrón ha
muerto ahora. El mayordomo sabía
golpearlos y nos decía furioso:
“¡Carajo! ¿Acaso no tienen oídos?”.
Nosotros nos escapábamos a los
rincones y a los ríos y ahí nos
cambiábamos la ropa: la pollera
negra, que estaba debajo, la
poníamos encima, y la otra adentro.



“Ukham isisan sarasipkaktwa” (nosotras seguíamos andando con nuestra ropa). (Foto: E. Twint)

La tenacidad de este acto de resistencia realizado a través de gestos silenciosos, pero cargados de significado, nos muestra a la mujer como un ser muy consciente de la simbología de la vestimenta y del tejido. Pensamos que esta sensibilidad se debe no solo al hecho de que la mujer es la productora de la vestimenta familiar, sino también la generadora de un lenguaje de significados muy elaborados que encarna en las piezas textiles como en un texto silencioso, y permite a la comunidad expresar su identidad como diferencia.

Por eso es que el agravio impuesto por el hacendado, además de suscitar burlas y situaciones humillantes, resulta intolerable y es resistido con una terquedad que contrasta con la actitud sumisa que asumió después de la derrota de una rebelión. La contienda en torno a la vestimenta le atañe en lo más íntimo; es allí donde se pone en juego su concepción y ordenamiento del mundo, su valoración de las normas de comportamiento en la sociedad; su aporte, en fin, desde un lenguaje que le es propio, a la obra civilizadora de la cultura.

El ritual

Como ya hemos visto en otras secciones, la mujer andina participa en varias instancias de la vida ritual comunaria, ya sea en rituales familiares o comunales. Ocupa un rol preponderante en rituales agrarios destinados a conjurar males como la sequía o la helada, o bien cuando se trata de alejar la “mala suerte”, como en el caso de Charazani.

Una dimensión de esta actividad ritual se relaciona con el tema de la reproducción cultural a que hemos hecho referencia en el acápite anterior. Doña Catalina Cuyabre, de Escoma, atribuye la crisis agraria que azota actualmente a las comunidades andinas al relajamiento de las costumbres rituales y al deterioro de las funciones tradicionales de la autoridad comunal.

Uraqirupi sirwsiñ, luqañapuniw,
jichhakamas. Jichhax janiw
uphisyunakas uk amtxiti. Qhapa
Jik'i, Chhilluni, yast nanak pata.
Taqichiqa luqaña, mä palatump
saraña. Jä' jichha utjiti, aka luwara
manq'at jachxiw. Ukat ni kuns
uñt'xtanti, ni jallus ukakam

A la tierra siempre hay que
ofrendar. Ahora las autoridades
no se acuerdan de eso. A todos los
cerros hay que ofrendar: Qhäpa,
Jik'i, Chhilluni, a todos estos
lugares hay que servir. Ahora ya no
se hacen esas ceremonias, por eso
los lugares lloran de hambre.

purxiti, ni juyras ukäkan utxiti.
 Ukat uphisy lurañaxa; alphurjasä
 pä akjar qipxarusix. Wali suma
 kulur puñichuni, aka patar
 pañuylun jaqxtata, ch'ullunis,
 machaq sumriruni, chacha kus
 akjam sarxix wastun ayjata, ukarux
 suraj chikutin jaquntata. Nanak
 Isqumawja, tunka payanisä, ukat
 Jilathax tunka payaniraki: Pä tunk
 pusiniw Jiläthamp Machaskumpix
 juntasix. Warminakaxay pampppach
 umarasix, tarixay patak suk'antata.
 Jichhax, chhaqhataw, ukax jä'
 utjkiti, aliq umañakixiw, tawaqump
 waynampjamakixiw uphisyunakax
 jichhax.

Por eso no conocemos nada;
 ni la lluvia es como antes, ni la
 cosecha es como antes. Hacer
 cargo de autoridad oficiante es
 llevar cargadas dos alforjas, lucir
 un hermoso poncho de colores,
 con el pañuelo en el hombro, con
ch'ullu y sombrero nuevo. Caminar
 con altivez, llevando su bastón
 de mando y su chicote cruzado
 al pecho. Antes, los de Escoma
 nos reuníamos 24 comunidades:
 12 de Jilätha y 12 de Machasku.
 Las mujeres brindaban sentadas
 en el suelo y se reunían *taris* en
 cantidad de cien. Ahora ya eso se
 ha perdido; así nomás se toma, las
 autoridades se portan como jóvenes
 enamorados.

El desmoronamiento de las costumbres ancestrales se ve como una degradación de los significados de la vida social y como una amenaza a la capacidad comunal de regular sus relaciones con la naturaleza de la que se nutre.

Otra instancia en la práctica ritual femenina alude al tema de la mediación. En la comunidad de Ilata una mujer *yatiri* realizaba ceremonias destinadas a la purificación de los documentos y títulos de la comunidad, que Santos Marka T'ula llevaba consigo en sus peregrinajes por los tribunales de la república.

Mä tayka warmiy papilaru
 waxt'irinxä, purix waxt'apini, jan
 waxt'asjtxa, yast mä us katunt: purix
 yasta waxt'añapini
 papilarux. Utaruxay puripxchix,
 utapachparu, ukat kun akataq ast
 muspay iwijas sarchix. Nanakats,
 Champitsa jutaki, aka Jisk'a
 juntutsa jutarakı, ukat Chhuwatsa,
 Arax Jilatatsa jutakiraki,
 qarwanak, iwijanak. Ukats
 saksmax: akch'a pata
 muntunt'apxirita ch'akhsa, jaqta

Una anciana era la que hacía las
 ofrendas a los papeles. Venían a
 ofrendar porque, si no se hacía
 eso, podía llegar la enfermedad.
 De todas las comunidades llegaban
 a nuestra casa trayendo ovejas:
 de Ilata, Aransaya y Urinsaya, de
 Champi, Junt'u y Chhuwa. Se
 acumulaba un montón de huesos
 de llama y oveja y se ofrecía en la
 laguna de Willkani. Antes era un
 paraje para hacer ofrendas, una
 laguna grande de agua verdosa;

sillq'irasa. Uka ch'akhax waxt'xañay,
 ch'akhaki churxanax. Ukat yast,
 jay ukjamakiw, ukat maya willkani
 sañarakiw mä parajiy, janiw
 yapuchañakanti nayrax. Jach'a
 qutiyrinwa, ch'uxña umana, ukjama
 ast, akat mistunipxarakiw kumunax,
 paris wakampi phuqhachapxaraki.
 Papil apnuqapxarakiw ast,
 muntunt'apxi, phuqhachapxi: qarwas,
 iwijas, ast ukaru. Ukjamarakiw ukjam
 muntunt'aski wiyatasiwaykaptä. Ukar
 yast, näx tawaquxthwa ukjasa, jay
 ukjatxa chhaqhatakipiniskirichï, mara
 mara chhaqhatakipiniskirichix.

ahora ya son sembradíos. Los
 comunarios llegaban con pares
 de vacas para el sacrificio. Se
 amontonaban los papeles, y
 se quemaba la ofrenda; en ese
 entonces yo era jovencita.

Luego del sacrificio, mi padre se
 perdía por años.

(Testimonio de Celestina Warku, hija de Santos Marka T'ula, THOA 1984: 30-31).



Catalina Kuyabre: "A la tierra siempre hay que ofrendar". (Foto: THOA)

En este testimonio se sugiere que la lucha legal emprendida por los caciques apoderados traía consigo el riesgo de la contaminación con el mundo adverso de la sociedad dominante. Por eso, para evitar la enfermedad, había que hacer ofrendas ceremoniales a los papeles y títulos que utilizaban los caciques, y revertir así la potencial malignidad

de su vínculo con el mundo criollo. Al mismo tiempo, el ritual estaba destinado a proteger las fuerzas de la comunidad en su tránsito por las cortes y el Estado. La relación entre el hombre y la mujer aparece aquí muy nítida. Mientras él corre en las ciudades innumerables riesgos físicos y morales y bordea el filo peligroso de la aculturación, ella (la *yatiri*) oficia de mediadora ritual con las fuerzas adversas para conjurarlas, restableciendo el vínculo de los caciques con los lugares sagrados e inalienables de sus antepasados.

Existe, finalmente, una tercera dimensión de la actividad ritual de la mujer andina: la *yatiri*, especialista ritual, desarrolla, a través de su práctica, la producción y reproducción de una ideología de la resistencia, asentada en la memoria larga –memoria mítica, podríamos llamarla– que da cuerpo y significado a su presencia en la historia.

Ilustraremos esta dimensión, así como otros aspectos analizados hasta aquí mediante el testimonio de una *yatiri* que nos permitirá completar nuestra presentación con una voz en la que resistencia pasiva y el silencio han cedido ya paso a la activa elaboración de lo que I. Silverblatt llama una “cultura femenina de la resistencia” (cit. en Larson 1983).



Andrés Jach'a Qullu y Matilde
Colque de Jach'a Qullu Ayllu
Wila Qullu, Oruro.
(Foto: A. Jach'a Qullu)

Una *yatiri* andina: doña Matilde Colque de Jach'a Qullu

“Na janiw muniriktti kuk uñaña”

Nayax kuk uñañ yatwa, mä pusi marakiw, jichhakisktw nayas, pir wal usurmukt nayax, usurmukta suwripartunakamp usurmukta, ukat ina tukturanak qullkitu, janipiniw, ast ina wali jump'i jutaskitu chuym ukat jitkatxitu, jiwt'ayaskarakitu. Ukat jilaxapi juti, ukat chachaxapi awisi ukjam:

—kullakamax atakimp churayasiski –sipi.

Ukat sipampi:

—Kunatrak kullakaxast atakimp churayasiskaspast jani ukaxä, inwistiryuw.

Rayuw jiwarayapxitu kimsani: jilaxamp, mamaxamp, nayampi. Utaxan ukjam tusi urasan ist qhun, may inwistity qhun jall ukjam, sipi. Naya jisk'itasktw, mä pä maranitaw situpï. Nayax wawasktxay jisk'a k'usillupjam patar liwkattarak, liwiqarak, liwkattarak, ukjam nayx liwnaqitutux. Wali ch'iyar

“No sabía querer ver en coca”

Yo sé leer en coca desde hace unos cuatro años, pero antes todavía me enfermé gravemente con sobrepeso. Inútilmente me vieron los doctores; no pudieron curarme. Me vino un sudor fuerte, me subió la presión hasta perder el conocimiento. Después vino mi hermano y mi marido le contó:

—Tu hermana se está haciendo dar ataque.

Y él dijo:

—¿Por qué pues se ha de hacer dar ataque mi hermana? No debe ser eso; debe ser de lo que el Rayo la ha investido.

A los tres el rayo nos había hecho perder el conocimiento: a mi madre, a mi hermano y a mí. En mi casa cayó el rayo a mediodía: ¡qhun! Dice que esto sucedió cuando yo era muy pequeña, tendría unos dos años. Como si yo fuera un muñeco de trapo, el rayo me tironeó de un

kusinarakiwa, pir uta
manqhinkaptay. Ukat jayapachata
wisinunak, tataxas mantanchi.
Janiw uñich'ukiñakiti, jiwxapxakiw,
jiwxipi suyaxä nan ukjam jaq
uñjasax. Ukatx jiq'i utar apsupxitu,
yaqha utaruw. Ukat ukjam
nax sarnaqaskthxa. Ukat jilaxa
uñiripuniskchinxay. Mamaxapi
ukjam lurix, mamaxapi uñiritayn
kuka, jilaxas uñirirakitaynap
ukatpi jilaxar uk purix ukatpi;
jimyuw ukax, imill; juma
uñxatmay. Kunatrak nä uñirist,
mamaxä apt'asan jiw, sipi: jani
sum qullataw mamaxax; purakaw
p'usuntx sipi, wali jach'a usur
jaqjama, ukat nax awisasax,
mamaxax ukjamaw, satapi, ukar nä
janiw munirikti kuk uñaña. Jilajax
ukjam uñxakiy, kunjamarakist
ukjam jilajax ukjam uñix;
llulljamakiw parli k'aripiniw.

***“Qullirikipin ukjamakpin pinsirit
na, jisk'itatpin”***

Khurichiqan warmisita utjäna:

—Siñura, janit kuk uñxatasir.

—Uñxatasipi –sas.

Nax qullayasiskstxay.

—Uñxatmay.

Mask'allak kukitax, q'illuk
qullqillamp.

—Qullq jisk'a chikiturakis
imantaskixä –sistxay. Tāt, Yusmiy,
jupakispay jistxay. Chiqapin
jupaskataynay; chiqapuniw
imantxataynax jisk'a chikitux, mil
sin, parisxiy. Ukat nax wal sustut
Yusparta:

lado a otro. Esto pasó cuando
estábamos en la cocina. Después
de mucho rato entraron mi padre
y los vecinos; nos trasladaron a
otro cuarto. Dicen que no hay
que ver a las personas *sucedidas*
porque uno puede morir. Mi
suegra murió por mirar gente
así. Después así nomás yo estoy
andando; mi hermano es el que
sabe mirar la coca. Mi mamá había
sabido siempre leer en coca, y
mi hermano también. Después a
él le llegó el rayo. Él quería que
yo aprenda esas cosas; para qué
voy a aprender, si dicen que mi
mamá había muerto por eso. No
la habían curado bien, se le hinchó
el estómago como con embarazo.
Acordándome de eso, yo a veces
no sabía querer ver en coca; mi
hermano nomás sabía ver. Cómo
sabría leer él, parece que no
siempre decía la verdad.

***“En curar nomás yo pienso, desde
pequeña”***

Más allá vivía una mujer, y vino a
preguntarme.

—Señora, ¿no sabes ver en coca?

—Sí, sé ver –le dije.

Yo en ese entonces me estaba
haciendo curar.

—*Mirámelo* pues –me dijo.

Me trajo un poco de coquita
amarillenta con algo de dinero.
Quería saber acerca de un robo. Yo
le dije:

—El chiquito es quien ha ocultado
la plata.

—Yus miyu kunatrak nast...

Chikitur jawq'jill, walpin
jawq'anuqawayxix:

—kuna awichankir imantast jumax
—sas nay aytasisa.

Ukat ukjam uka siñurax
awisxarakitaynaw.

Wal qullta mä patak jil qullta. Mä
wawax jiwatakirak, jiwatakirak:

—Siñura, jumaw yatsmaw atakinit.

—Jisay, nä yatpï —sakiraktwa.

Ukat mä laq'allampi
kampanillampiw jawsta:

—Jä, jutam ajayu, jä jutam —sasa.

Laq'allapa kuchillump aptasin
imt'ayawayt; sanitu atakix. Ukatak
yatikt nax, jichhakamax.

Qullirikpin ukjamakpin pinsirit
nä, ukax jisk'itatpin nä. Nar
jiskht'apxituw:

—kawkins jaqi jiwani —situw.

—Ukä Wilaskunjamakiway.

—Jichha kawkin jaqi jiwarakinix
—situw.

—Jach'inin jiwani.

Pir nakiw parlta, iwalakpin jichha
saraski; pinst, kikapiniw kunas,
kikapuniw:

—Wansir jiwxaniti.

—Jiwxaniw.

—Juta juta jiwataxaniw, janichä.

—Jayat jiwani; yaqharuw sarxani.

Iwal pasaskix.

En mis adentros yo le decía a Dios
que fuera verdad, y realmente
había sido él. El chiquito siempre
había ocultado mil cien pesos, y
aparecieron. Entonces yo agradecí:

—Dios mío, cómo he podido...

Lo castigaron mucho, levantando
mi nombre:

—¿Por qué has ocultando la plata
de la abuela?

Después la señora había avisado
a otras personas que yo sé ver en
coca.

A muchos yo he curado; a más de
cien he debido curar.

Había una *wawa* que se estaba
muriendo, había perdido el
conocimiento.

—Señora, usted debe saber curar de
ataques.

—Sí, yo sé —le dije.

Después llamé [a su ánimo] con un
poco de tierra y una campanilla:

—¡Ya, ven ánimo, ven!

Levantando un poco de tierra con
un cuchillo le hice tomar. Y después
se sanó de los ataques. Todo eso
estoy sabiendo hasta ahora.

En curar nomás yo pienso, desde
pequeña. A veces me preguntan:

—¿En qué lugares va a morir
gente?

—Puede ser que alguien muera en
Velasco, o también en Jach'ini.

Es que lo que yo hablo se cumple
cabalmente, lo que pienso sucede.

Mä kut akjam muspast: piru akjam
Makchupikchuspasti, kawkispachä.
Wal jaqi sarxanä, wilanaka,
wallpanakas... Qullut:

—Jutapmay.

Ast taqiniruw arnaqta, ukat
ast jawsta, ukat intix phux
saniraki. Makchupichjam, wal
intix surump'jan; tat, ast akham
jaqinakax wali jutchi ukjam naya
samkast nayax, surt samkast uk
nayax.

Por ejemplo, me preguntan:
“¿Banzer morirá?”

Y yo digo: “Va a morir”. Y también
del *Jota Jota*¹² yo dije que iba a
morir después de tiempo, yéndose
lejos, y así sucedió. Una vez estaba
yo muy asombrada: era un lugar
como Macchu Picchu, donde vi
mucha gente con velas y gallinas.
Desde el cerro grité: “¡Vengan!

Así los llamé a todos, de pronto
salió el sol. Era como Macchu
Picchu, los rayos del sol abrasaban.
¡Ay señor! La gente venía hacia mí,
en cantidad. Así me he soñado; es
un sueño de buena suerte.



“Solo el indio levantará ese saber”. (Foto: Hisbol)

12 Se refiere al expresidente Juan José Torres, que murió asesinado en Buenos Aires en 1976, mientras se hallaba en el exilio.

“Jina awilay parlakuq, jina richkan”

Awilusunichik ichhu wasisitupi
tiyakurqa, imaynatachus paykuna
purisqa, piru ni awtupis, ni
awiyunapis, ni karqachu, intuns
jina purispa wurituwan purina
kaq, asta Llallawa chamuyqa as
kimsa riyamanta chamuna kaq.
Achkha yuraq qullqi puru karqa,
kunanri mana qullqi kanchu, ari,
qullqiqa papilislla kasqa. Jinataqa
awichay ñiq, ñuqap awilay sinchi
años kawsarqa, kawsachkaptinraq,
ñuqa awilayta tapuni. Tukuy
paypaptapa tukuy jamillallan
paypaq, chayta irmanuy ñiq:

—¡Ay! Allqupis, misipis qampaq
jamillayki, chaywan kasarakuwaq
—ñiq.

Chaymanta ñiq:

—¡Ay, wawas kunan timpu!
Qamkuna ñichkankichik. Juk
timpupiqua sunsira waqana jamunqa.
Kunan inyupuni juqharinga. Juk
liyqa Chilipi chayqa namá kasqa,
ari.

Ñuqa ma intintirqanichu...

—Mapuchi.

—Chay Mapuchimá lijitimu inyu,
chayqa inyusqa. Chay jiná ñiq
awilayqa:

—Kunan, yuk timpuqa qam
yachanki waway, kunanqa yachanki;
chayri ñillaqchus kayjinapi
qhillaqasqa rumipi kintalayuqpijina,
juk mana kaq ch'ichi runitalla
juqharinga chay liytaqa. Manapuni
q'arasqa juqharingankuchu,
inyupuni juqharinga, ñispa.

“Todo lo que habló mi abuela se está cumpliendo”

Nuestros abuelos vivían en casitas
de paja, ¿cómo sabrían vivir ellos?;
antes no había autos ni aviones,
había que andar con burros. De
Llallagua sabíamos volver en tres
días. Antes había plata, pura plata
blanca, ahora ya no hay, papeles
nomás ya son. Mi abuela contaba
así, mi abuela ha vivido muchos
años. Cuando yo aún vivía solía
preguntarle. Para ella cualquiera
era su pariente; mi hermano sabe
decirle:

“Ah! Para ti el perro y el gato son
nomás tu familia, hasta te puedes
casar con ellos”.

Por eso ella decía: “¡Ay, estos niños
de hoy día! Las cosas que dicen.
Pero vendrá un tiempo de mucho
sufrimiento; llegará el tiempo de
llorar. Pero será el indio siempre
quien se levantará. En Chile había
habido una ley hecha por un
mapuche, pues”.

Yo no entendía...

“Ese mapuche es indio legítimo, ese
es indio”, así decía mi abuela.

“De aquí a un tiempo tú sabrás,
hijo, ahora ya sabes; quizás solo lo
decía; estará escrito en una piedra
como de un quintal, y será un
hombre humilde quien levantará
esa ley. Esa ley no la levantarán los
q'aras, solo será el indio quien la
aplicará”.

Así mismo contó mi abuela. Así
sabían hablar los antiguos. Después
mi abuela me dijo:

Achayta jina awilay kuwintakurqa.
Chay jinata parlakuq kanku.
Chaymanta awilay ñiwan:

—Kunanqa ñuqa mana
qhawasaqchu; qampis mana
qhawankichu, wawaykiqa
qhawanqapuni.

Chaytaqa ñispa ñiwan.
Kikisitunman kunan chayachkan.

—Jaku lumaman —ñiq, tatay.
—Mana parachkanchu.

Ñuqaqa wawa karqani.

Tuta chawpi tuta pusawan
lumaman, juk chunka wawitatawan
pusawayku insinsituwan.

—Tatay, tututa quriway ari, Tātay,
tututa!, ñispa mañakuq kayku.

—Yasta! Jukta phuyupis llusirir,
yasta ñapis phuyu junt'aykun,
parapaqpis insinsituta qurirpariyku.

Kunan q'aras ajinata ma
parachinkumanchu, mana, ari.
Manchay sakrijisuta ruwana kaq,
kunan ni ima. Papata tarpuspaqa
q'uwan insinsiwan qurina
kaq. Kunan ni imapis, ni papapis
puqunchu, ni ima. Jina ari,
ñawpaqpi mana jinachu karqa,
sumaq karqa. (Q)

***“Mismu diawlupta karumanta
jamunku chay ispañulaqa, inkasta
wañurachin”***

Inyuspaqqa ni imapis karkachu,
chaymanta patrones ñuqatá
jamuwaq. Manaraq q'arata ñuqa
riqsirqanichu, mana kayjina
p'achayuq karkanichu, uwija

“Ahora yo no lo veré. Tú tampoco
lo verás, pero tu hijo efectivamente
sí que lo verá”.

Diciendo eso, me dijo. Y hoy en
día se está cumpliendo, tal cual lo
dijo.

Cuando yo era niña mi papá dijo:

“No está queriendo llover, hija,
vamos al cerro”.

A medianoche nos llevó al cerro.
Con unos diez niños, para ofrendar
con incienso, y sabemos pedir
diciendo: “Padre, danos pues
tostado, te estamos pidiendo que
nos des tostado”.

¡Ya está! Comenzaron a salir las
nubes, y ofrendando incienso sabe
llover.

¿Tú crees que los q'aras pueden
hacer llover? Yo creo que no. Antes
se hacían muchos sacrificios. Ahora
nada. Cuando sembrábamos papa
también hacíamos ofrendas con
incienso y q'uwa. Ahora no produce
nada, ni la papa, nada. En los
tiempos antiguos era diferente, era
mejor.

***“Desde lejos del mismo diablo
han llegado los españoles y han
asesinado a los incas”***

Para los indios no había nada,
después vinieron los patrones
donde yo vivía. Yo de niña aún no
conocía el cuero, no vestía con este
tipo de ropa, tenía ropa de oveja,

p'achitayuq juk pulliritayuq, q'ara
ujut'itayuq ñuqa karqani. Inyuspaq
juk profesortaq jamun, juk q'ara
ñisqa kuntrayuq q'ara ñin. Nuqa
ñini tataytaqa:

—Tatay, jaqay q'ara jamuchan,
í, ¿wañuchiwasunchu? Jukta
qhapharispá ñuqa ripurqani.

—Mana, ichá uwijata rantikuq
jamun, mana —ñiwan.

Chaymanta chay q'aramanta
astawan tatay kuwintakuwaq
ñuqata:

—Chay q'araqa ispañula. Q'ara
chayqa mana kaymantachu. Wak!
Mismo diawlupta karumanta
jamun, chay ispañulaqa, inkasta
wañurachin, chay, chayqa.

Q'arasqa inkasta wañurachin, chay
chayqa.

Chay tantu ñuqa tapuniraq:

—Imamanta kayjina sutiyaq
kanchikri? ¿Imamanta jinata
saqikunkichikri?

—Piru paykuna q'aras españoles
kanku a —ñiwan.

Mana chaypacha ñuqa
intintirqanichu. Intusqa jinata ñin.

Chay patrunis junt'aykapun kay
La Paz larupi, kay *Sucre* larupi,
wastanti patrunis tiyanku. ¡Umm!
Chayqa qhawallawaq karqa,
waway; asta a punta chikuti, asta
mana jamk'aptin maqaq wakintaqa,
ñin; unquq warmita wick'uspa
apan, ñin; mana atichkaptin.

—Yasta karaju, *ponguito*! ñispalla
qhaphariq patrunka ñin. (Q)

una pollerita y abarcas nomás.
Entonces vino un profesor *q'ara*
para los indios, dice que era
contrario. Yo le dije a mi papá:

—Papá, está viniendo aquel *q'ara*,
¿nos va a matar? Y de pronto me
escapé gritando.

—No, ese debe ser el que nos
compra ovejas —me dijo—. Y algo
más sabe contar mi padre de esa
gente:

—Esos *q'aras* son españoles,
ellos no son de esta tierra. ¡Aj!
Del mismo diablo han llegado
los españoles, desde lejos, y han
asesinado a los incas.

Los *q'aras* son los asesinos de los
incas.

Y yo seguía preguntando:

—¿Por qué tenemos estos
nombres? ¿Y por qué se han
dejado hacer eso ustedes?

—¡Pero ya te he dicho, los *q'aras*
son los españoles, pues! —me ha
dicho.

Por ese entonces yo no entendía
bien. Entonces ha dicho:

—Esos patrones se han expandido,
por el lado de La Paz, por este
lado de Sucre, bastantes patrones
se han asentado. ¡Umm! Hubieras
visto eso, hija; cómo a punta de
chicote los manejaban; cuando
no tostaban el grano los pegaban,
a otras personas, a una mujer
embarazada la llevó botando; si no
estaban pudiendo, “¡Ya está, carajo,
ponguito!”. A gritos nomás sabían
hablar los patrones.



(Foto: Hisbol)

*“Sirtupunichá jina warmi
juqbarikunqa”*

Patruntá mana aswan riqsinichu, á.
Jinata tatay kuwintaykun.

Chaymanta asta kunan chay
ispañulis jamunku ñin, asta
wañurachin ñin, chayqa q’alituta
qharistaqa wañurachin ñin.
Chayjinaqa chhunkhayuq mana
karqachu, mana chhunkayuqchu
inkasqa ñin. Chhunkayuqqa
inkaspa awqanku ñin, mana
parlapayaqchu kanku ñin. Jina
tatay kuwintakuq.

Chaymanta ñuqayku mana
chhunkayuqchu, warmis kayku, ari.
Achaymanta ñuqanchikjina mana
chhunkayuqchu kanchik.

Qharimanta qharipuru
ispañululespaq wawallanpuni
kankuman, ñin. Achaymanta intus
kunan ratu ñuqa riparakuni:

*“Ciertó debe ser que la mujer
puede levantarse”*

A los patrones mayormente yo
no he conocido, pues. Así nomás
contaba mi papá.

Desde entonces hasta ahora dice
que esos españoles siguen viniendo
y matando, así han matado a todos
los varones. Dice que no había
barbudos como los españoles, que
los incas no tenían barba. Los
incas consideraban a los barbudos
sus enemigos y no les hablaban.
Así contaba mi padre.

Por eso, siendo mujeres no
tenemos barbas, y la gente como
nosotros no es barbuda. Los
varones nomás pueden ser sus
hijos del español, de eso entonces
ahora así pensando me he dado
cuenta: “Ciertó debe ser que la
mujer puede levantarse, cierto

—Sirtupunichá jina warmi
juqharikunman, sirtupunichá warmi
juqharikunqa.

Manapunichá jinaspa, qhari
wawaqa ispañulap wawasnillanpuni
kanman karqa. Achaymanta ñuqa
riparakuni. (Q)

***“Qhari warminpuni jatarikuspa
imatapis ruwasunman”***

Warmiqa kunan kasarikuspaqa
suyraqa ñiq, ñuqata ñiwan:

—Ay, kunan kasarakunki
wawaywan, kunan salt’a p’itay,
punchuta away, chay chumpichus,
t’isnuspa chayta, wallqipu,
ch’uspata, warak’ata, kustalata
allinta phuchkaspa; warmiman
qharitaq pullirata churanqa...

—Qharipta manaña tiyan
kustalan, warmi awanan tiyan.
Puraqmanta yanapakunanku kaq,
qhari-warmi. Intus warmi piru
kuraqta trawajanchik: mikhuy
wayk’unanchik, t’aqsananchik,
wawa apaykachanananchik, uwija
michimunanchik, awananchik
punchuta, kustalata, wawaspaq
llikllasta, tukuy imata warmi
ruwan, á. Warmi astawan
trawajanchik, á. Qam anchis
juk chhika trawajanki, piru
kampupi warmiqa wakawan
purín, imakunatachus llaqtaspaq
juqharin chayllata, iluchkanchik
papata, t’akachkanchik... ¡Uk!
Tukuy imas ruwanchik, warmisqa.
Grawi astawan warmi yanapanchik
qharita munaspa. ¿Acaso qhari
sapan atinmanchu? ma ari, ñin.
P’isqupis juk alallawan mana

debe ser que la mujer se
levantará”.

Si no fuera por eso, nuestros hijos
hubieran sido hijos de españoles
nomás. De eso me he dado cuenta.

***“Hombre-mujer siempre se
levantan para hacer cualquier
cosa”***

Cuando la mujer se casa su suegra
le dice lo que a mí me dijo: “Ay,
ahora te vas a casar con mi hijo,
así que tienes que tejer con palillo
lindos diseños, y tejer en telar
poncho, faja, cintillo, bolsas de
distintas clases, hondas, costales,
habiendo hilado bien, el hombre a
la mujer le pondrá pollera...

Si el hombre ya no tiene costales,
la mujer tiene que tejérselos.
Entre los dos, hombre y mujer,
siempre tienen que ayudarse.
Pero la mujer trabaja por demás:
tiene que cocinar la comida, lavar
la ropa, cargar las *wawas*, pastear
las ovejas, tejer los ponchos,
costales, *llikllas* para las *wawas*,
todo eso tiene que hacer la mujer.
Quizás tú trabajas poco, pero en
el campo la mujer tiene que ir con
las vacas, llevar cualquier cosa al
pueblo, sembrar papas y grano...
¡Uj! De todo tiene que hacer la
mujer. Bastante tiene que ayudar
al hombre, si lo quiere. ¿Acaso el
hombre va a poder solo? Con una
sola ala, si le cortamos un ala a un
pájaro, ¿acaso va a poder levantar
vuelo? Con una sola ala

atinmanchu. Qhari-warminpuni
jatarispa imatapis ruwasunman,
qhari-warminpuni, piru warmi
astawan ruwanchik. (Q)

no puede, solo no puede. Hombre
y mujer siempre se levantan para
hacer cualquier cosa. Pero la mujer
hace más”.



“¿Acaso el hombre va a poder solo?”. (Foto: Z. Siles)

***“Warmis juntu sumaqcha, achkba
kanchikman, ari”***

Wakpa warmisnin ¡ak!
imaynatachus ñinku. Intus juk
warmitaq ñin:

—Riy achayman, chay liy,
imaynachus chay runa purichkan,
yachamuy. Ñuqantin intus risunchik.

Qusaytaq tantakuyman rin, chaypi
imaymanatachá parlanku, imachus
chay parlasqankuqa.

—Ñuqamanqa achkhitalatapis
willawan, mana intiruta
willawanchu, ari; machkhatachus
ima ñintapis tapuni, tapuptiy ñiwan:

—Ajinata, ajinata –ñinmi.

***“Si las mujeres nos juntáramos,
sería bueno, seríamos bartas”***

Las mujeres de otros cómo sabrán
hablar. Entonces una de las mujeres
dijo:

“*Andá* allá, cómo será esa ley, cómo
será que esos hombres caminan,
hazme saber. Entonces vamos
conmigo”.

Y mi marido fue a la reunión,
donde hablaron muchas cosas;
qué sería lo que hablarían. Pero a
mí no me ha contado todo lo que
habían hablado, solo un poquito, y
cuando le pregunto cómo era, me
dice:

“Así nomás, así nomás”, dice.

—Achkhatareq parlanku paykuna. Chayta ñuqa qhatiykachaspa yachay munani, uyariytapuni munani, listu imata uyarisaq chaypachapuni. Wakin sapan ripunku, juk machkhitallapis willanpuwan, ñuqa munani, achkhata yachayta. Ajinata parlayta yachaytaqa mana munankuchu, intus ñuqa ñiyman: “Juk yachaqaanmanchari paywan parlallaymantaq chayqa. Juk puru warmis parlallaykuman chayqa. Juk puru warmis parlallaykumanchus jinata, intus warmi juntu achkha kaykuman, ari”. Juk warmi sumaq umasniyuq kanman, juk machkhallapis: qampis umayuq, ñuqapis, jukjpis achkha kanman; juk chunka warmis umayuq kanman achkhata ruwanchikman; juk willaywan, yachaywan, achkha warmis tantakunchikman. (Q)

Pero ellos han hablado mucho. Es por eso que yo sé perseguirle para escuchar lo que hablan y enterarme de todo en ese momento. Otros van solos, y después nos informan muy poco. Yo quiero saber mucho más. Si así no quieren que yo sepa hablar, entonces yo digo: “Una mujer sabiendo ya podría opinar y discutir con ellos. Podríamos aprender a hablar entre puras mujeres, y juntas sería bueno, seríamos hartas”. Habiendo mujeres que tienen cabeza como tú, yo y otras, podemos participar mejor. Que hubiera unas diez con cabeza podríamos hacer mucho: en base a lo que nos avisen y a lo que aprendamos, hartas mujeres podríamos reunirnos.



“Podríamos aprender a hablar y participar mejor”. (Foto: E. Twint)

“Kunan juk sirtichbu papilituta apamun inyumanta”

Chaymantaqa kunan
ajinapitaq ñuqaqa kasarakuni,
intus achaymantataq kunan
ñuqaykutaqa kikillantaq arí, asta
apaykachawayku ñuqaykutaqa.
Juk timpu sinsu karqa, sinsu
wakamanta, tukuy imamanta
sinsu karqa, intus sinsu kaptinqa,
qusayqa juk chhikhan umayuq
karqa, intus chaymantá rin,
payqa. Tutaqa jank’arquytawan
kachaykuni, pay rirqa. Intus kunan
juk sirtitu papilituta apamun
inyumanta. Iskay purinku ñanta
tarinku: kunan mana paganachu
kasqa. Juk qillqasqa, Titirikupta
ñin, juktaq Marasapta kasqa ñin.
Chaymanta chay papilis apamusqa,
achaymantataq jinata runaman
willamuspa, juk kuperatiwata
ruwan, qusay; jinata willas willaspa
rin, intus jinata así sufrichiwan.
Juk Militun Gallartu ñisqa tiyan,
chayqa jatun purirantillataq,
irmanun payqa, chaymantaqa
jina rin, intus jinapipis kunanqa
payqa killamanta chamun. Kunan
sirtupuni mana paganachu tiyan.
(Q)

“Maki watasqata qusaytaqa apakapun”

Jinamanta karqa kay Kurawara
Karanqasmanta juk *Anacleto* Nina,
juktaq Kristuwal Nina. Achayman
paykuna jamurqa kaypi

“Había sido cierto: hay papeles sobre el indio”

Después yo ya me he casado, y ya
de casados los patrones lo mismo
nos querían hacer, igual que a
otros nos querían manejar y nos
hacían sufrir en todas formas.
Hubo un tiempo en que se realizó
un censo: censo del ganado y de
todas las cosas. Por eso mi marido,
que tiene algo de cabeza, había ido
a averiguar. Yo le he despachado
de noche, con el tostado que
acababa de hacer. Dos han ido a
encontrar el camino y se han dado
cuenta: había sido cierto que hay
papeles sobre el indio, donde dice
que no se puede pagar por la tierra
ni por nada. Esas escrituras eran
de un Titiriku y de un Marasa¹³.
Entonces mi marido había traído
esos papeles y se fue a avisar a
los comunarios. Una cooperativa
había formado, avisando a unos
y a otros, así me ha hecho sufrir.
Había un Melitón Gallardo, que
dicen que era un gran apoderado,
era como su hermano. Así también
él ha ido y ha vuelto después de
un mes, afirmando que había sido
cierto, que no había que pagar de
nada.

“A mi marido se lo han llevado con las manos atadas”

De Kurawara de Karangas había
un tal Anacleto Nina y el otro
Cristóbal Nina. Ellos llegaron aquí
y la Policía los capturó. Luego

13 Se refiere a Gregorio Titiriku y Feliciano Marasa, caciques apoderados participantes de la lucha legal liderizada por Santos Marka T’ula.

jap'irqanku. Chaymanta jinataq jamun Wanuniman, pulisias jamun. ¡Uy tata! Pulisias jamun asta jusilta juqharisqa, yasta:

—¡Kichay wasiykita! ¡Ma wichq'araychu wasiykita! ¡Ya! ¡Imatataq qamkuna purinkichik, kunanqa q'alituta, inyus salwajis! —ñiwayku.

Chanta ñuqaqa ch'inlla kachkani, wawitay chay imilla wawita juch'uysitu kachkarqa. Intus kunanqa imatataq qusayqa ruwasqa, chaymanta apakapunku, arí; maki watasqata qusayta apakapun.

Ñuqataq qhipanta chawpi tuta uras rillanitaq, asta Wanuni chayamuni, jisq'un miriyayuq kachkan. Chayman chayamuni, intus kunan imatapuni qusay ruwasqari, *jusgaduman* yaykuni.

—Imatapunitaq ruwasqa qusayri chayjinata wichq'anaykichikpaq? Utqhay yachayta munani —ñispa tapuni.

—¡Ja, karaju!, wa imatá kay uras apaykachkanki, qusayki karaju kunan qam yachankipuni, warmin kanki. —Kunan chay papilis apamuy! —ñispa ñiwanku.

—Ma munanichu ñuqa apamuyta, ari.

—Intus qamnintin wañunki

—¡Arí, ñuqa qusaypaq ñawpaqninpi wañusqa qhipapitaq qusay wañunqa!

—¿Pitaq chayta yachachisunki?

—¡Ni pi, ñuqa sunquymán

vinieron muchos policías a Wanuni. ¡Ay, Señor! Llegaron levantando sus fusiles y diciendo:

“¡Abre la puerta de tu casa! ¡No la cierres, ya! ¿Qué nomás quieren ustedes caminando por aquí? ¡Inmediatamente, indios salvajes!”, nos han dicho a todos.

Yo permanecía callada nomás, mi *wawita* era muy pequeñita. Entonces ¿qué había hecho mi marido?, sin decir nada se lo han llevado a mi marido. Se lo han llevado con las manos atadas.

Después yo por su detrás he ido a media noche hasta Wanuni, y he llegado a las nueve y media y he entrado al juzgado.

—¿Qué nomás es lo que ha hecho mi marido para que lo encierren de esa manera? “Yo quiero saber”, diciendo he preguntado.

—¡Ya, carajo!; ya que estás trajinando a cualquier hora tú debes saber lo que hace tu marido porque eres su mujer. ¡Ahora mismo entrérganos los papeles! —me han dicho.

—¡No les voy a entregar nada!

—Entonces tú más vas a morir.

—¡Si mi marido va a morir, yo he de morir primero!

—¿Quién te ha enseñado eso?

—Nadie me ha enseñado, de mi corazón nomás he sacado. ¿Qué vas a hacerme ahora?, si tengo que morir moriré, porque morir es uno solo.

jurqhuni! ¿Kunan imanawankitaq?
Wañuñachus kunan wañuyqa
juklla.

—Kunanri: iskayniykichis
ñiwasqaykirayku wañunkichikman.

—¡Qamri q'ara kanki, ñuqapis
ujut'itayuk kani!

—¡Karaju warmi malkriara!

Yasta apapuwán, á; asta karsilman
wichq'aykuwanpacha. Kimsa
killa karsilpi kani, ari, chay
ñisqallaymanta. (Q)

***“Achkhataq ñuqayku puriq
kayku”***

¡Uy! Si es una sonsera, de entonces
hasta ahora así sunsirapuni
ajinamanta asta chaymanta
jinapi kasqa, achkhataq ñuqayku
puriq kayku. Asta Alkaliya
iskulara, alkaltikunaqa achkha
kanku. Chay uraymanta
chaypi kasqa. Ispirituwan
achkha kachkanku, achka
Norte de Potosiwan kumuniraris
chayllapuni achkha kayku.
Intus tukuy paykuna karsilman
jamuchkanku, chaykunatapis
wichq'aykuchallankupuni
tukuytapis.

Tutalla parlaq kasqanku,
chay tutallapipuni allqu
qhatiptinta... Yasta jamuchkan
sulrarus, yasta pakarakunallapuni
kaq, wakin kaqtaq wañuraq
kayku, asta juk phichqa
wañusqa kachkanku, chaymanta
kirakuq puriqkunaqa kunitan
kawsaykuraq, purichkanku
wakinqa. Ajinata kay qhapaqkuna
ruwanku, ñin.

—Ahora, por lo que me has dicho,
pueden morir los dos en uno.

—¡Tú eres un q'ara que estás
abusando de una mujer de abarcas!

Y entonces me ha dicho:

—¡Carajo, esta mujer malcriada!

Y me lleva inmediatamente a
la cárcel. Tres meses me han
encerrado por haberles discutido.

***“Éramos hartos los que
caminábamos”***

¡Uy! Si es una sonsera, de entonces
hasta ahora así nomás ha sido.
Éramos hartos los que caminábamos,
hartas autoridades, alcaldes, hasta
alcalde escolar había, hartos. Con
los de abajo, con los de Espíritu y
con las comunidades del Norte de
Potosí éramos bastantes. Todas estas
autoridades han venido a averiguar a
la cárcel, y a todos ellos también los
han encerrado.

De noche nomás habían estado
hablando, y en eso los había
seguido un perro... Ya está,
llegaron los soldados, había que
ocultarse. Muchos de nosotros ya
estábamos para la muerte, unos
cinco han muerto siempre. De los
que caminábamos algunos todavía
quedamos vivos y seguimos andando.
Todo esto nos han hecho los ricos,
diciendo: “¡Esa siempre es la ley, esa
es la ley!”.

Pero vendrá un tiempo en que
aparecerá uno de mis huesos siquiera.

—Chay liypuni kanqa —ñinku.

Juk timpuqa juk tulluytis
rikhuringapuni, wañuchiwayku,
inyuraykuqa wañusaq,
liyrayku wañusaq ñuqaqa,
piru juk timpuqa tulluytapis
mask'amunqanku,
mask'akunanpuni tiyan. ¡Ñuqachá
yachaniqa, ñispa turawia uy! Juk
iskaypipis parlaspa tukusunman.
(Q)

Nos pueden matar: por ser india voy
a morir, porque la ley así dispone voy
a morir. Pero llegará un tiempo en
que van a ir a buscar mis huesos, van
a tener que buscar siempre. Las cosas
que yo sé, ¡uj! Todavía en una o dos
veces puedo terminar de contarte.



“De los que caminábamos, algunos todavía quedamos...”. (Foto: Hisbol)

*“Ninaman inqbana
chaykunataqa, imata irmanus
kanqari”*

Jukqa jiru kimsa walawan wañun,
chayman wawan jukpacha
jamurqa á, justu karsilman
apawachkaptiyku, á. Ajinamanta,
ajinamanta, asta ajinallapuni
achaymanta, intus siyi

*“A esos bay que quemarlos, qué
van a ser cristianos”*

Uno murió horriblemente, con
tres balazos, su hijo un día vino,
justo cuando nos estaban llevando
a la cárcel. Después así nomás
seguíamos, así nomás nos seguían
persiguiendo, sin descanso, sin que
nadie sienta por nosotros.

pirsiyisqallapuni, siyi
pirsiyisqallapuni, asta manapuni
pipis sintirkañachu. Instus
jinapipis ñuqaqa iwanjilluman
yaykuni á. Ñuqa kaypichus
salwakusunpis yaykuni. Qusaypis
waqallakuchkantaq illaman. Ñuqa
iwanjilluman yaykupuni.

—¿Imapaq yaykunki? —ñiwan.

—Piru ancha tumankitaq qampis,
ñuqa yaykupusaq, kayjina
pirsiyallawayku.

Ajinapipis ñuqa yaykupuni, intusqa
chaymanta yasta ñillawayku:

—¡Aj karaju! Chay Chullpas,
chay Tawantinsuyus, ninaman
inqhana chaykunataqa, imamantá
chaykuna, imatá irmanos kanqari,
Chullpas chayqa, tuta runas,
Tawantinsuyus, Qullasuyus
chaykunaqa, Antisuyus,
Chinchasuyus chaykunaqa
—ñispataq ñillawaykutaq.

Ya intusqa pastuta
qhichukapullawaykutaq. Kunan
ñuqapaq nipuni maypipis justicia
kanchu. (Q)

Entonces fue que yo decidí entrar
al evangelio, pensando que tal
vez en el evangelio encontraría la
salvación. Mi marido solamente
sabe rogar al trueno, y yo por mi
cuenta decido entrar al evangelio.

—¿Por qué te entras? —me
pregunta.

—Pero es que tú tomas mucho y
además nos siguen persiguiendo,
así que voy a entrar.

—De ese modo he entrado
siempre. Entonces ellos así nomás
me han dicho:

—¡Ah, carajo! Esos son *chullpas*,
son Tawantinsuyus, a esos hay
que quemarlos. Qué van a ser
cristianos esos, si son *chullpas*,
son gente de la oscuridad¹⁴,
Tawantinsuyus, Kullasuyus,
Antisuyus, Chinchasuyus son
esos —así diciendo nomás me han
insultado.

Hasta incluso nos han quitado
nuestros lugares de pastoreo.
Ahora para mí no hay justicia en
ninguna parte, he pensado.

14 Los comunarios andinos suelen usar también el término *chullpa* (véase el glosario) para referirse a un tiempo mítico originario en el que reinaba la oscuridad. En este testimonio el tiempo *chullpa* y el tiempo inca aparecen frecuentemente mezclados y hacen referencia a los lugares sagrados de los antepasados, cargados de poderes ambiguos que infunden respeto y temor. Estos lugares y toda la simbología asociada a ellos ocupan un lugar central en los ritos y ceremonias que realizan los *yatiris*.

“Astawan lumaspitay Yus Tataqa uyariwanchik”

Chaymanta jina llusqini, ajinata paykuna qhichupuwanku. Piru chay irmanus si jinallatataq ñiwanku: Qullasuyu, Antisuyu, Kuntisuyu ñispalla... Imastachus parlaspa purinku. Asta wikch'upuwanku. Piru Yus tataqa mana wikch'uwanchu. Insinsuta watiq tutas churani, ruwallanipuni.

—¡Uyariway Yus tata, Yus tata!

Lumapi kuanqa. Chay yus tata simpi ñuqapaq salurniy karqa. Kunitankama kaypi kakuchkani, wasiypis q'ala urmasqa, uwijitaylla llankharakusqa... Kay inyurayku jina ñuqaqa sujrini. Mama ñuqallapaqchu sinu tukuypaq, awir paykuna intirupa sujrini, mana ñuqallapaqchu, achkha kanku chay chaykuna. Wakin imatachus qhaparinqanku, imapaq kayta purikunku. Ajina chayjina purikunku chayqa, mañudu ma atisunchu; piru Yus tata ma mañuduchu; kikin Yus tata imaynatachus purín, kikin purinallasapuni, ñini.

Piru inkamanta parlani ñuqa, inyusllamanta parlani ñuqa. Yusqa Yuspunitaq, á; piru kunitan Yusta mana riqsinichu. Ni pi riqsinchu, ni pastur, ni pi riqsinchu. Piru Yusqa kunitanpis uyariwachkanchik parlaqtaqa, uyariwanchik. Astawan lumaspitay Yusqa uyariwanchik. Ñuqa mañakuni unquq runaspaq, manchay unquyachkanku, intus ñuqa mañakuni, juk sakrijisuta ruwamuni. Ñuqataqa warak'awan

“En el cerro es donde Dios nos oye más”

Por eso me he salido del evangelio, por lo que ellos me han hecho. Pero si los hermanos así nomás me decían: “Kullasuyu, Antisuyu, Kuntisuyu” diciendo... Qué nomás sabrían andar hablando. Hasta que me han botado. Pero Dios no me ha botado. Otra vez he ido de noche a ofrendar con incienso, rogando:

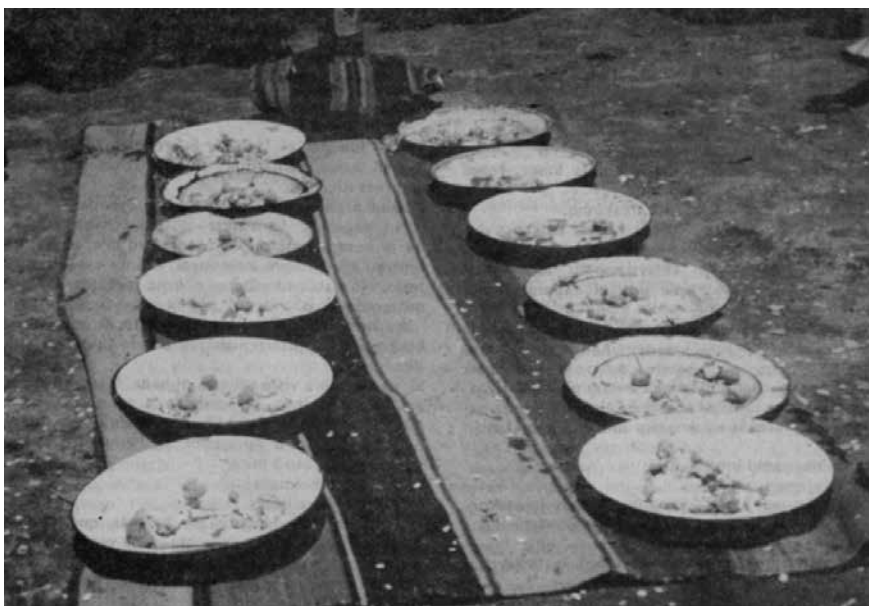
“¡Dios Padre, óyeme, Dios Padre!”.

Al cerro voy ahora. Él es para mí la salud. Hasta ahora aquí estoy viviendo, aunque mi casa ha sido destruida, mis ovejas degolladas. Pero por ser india sí he sufrido. Yo no sufro por mí nomás, sufro por todos. Hartos son mis hermanos, para todos ellos sufro, no solo para mí. Qué sabrán gritar otros, para qué sabrán andar por aquí. Así nomás andan ellos, de tan mañudos ya no pueden. Pero Dios no es mañudo; así como Él ha andado, así yo también caminaré, digo.

Pero yo hablo del inca, de los indios nomás hablo. Claro que Dios es siempre Dios, aunque yo no lo conozco. Nadie lo conoce, ni el pastor ni nadie. Pero Dios nos está oyendo ahorita; si le hablamos, nos oye. Pero en el cerro es donde Dios nos oye más. Yo ruego por la gente enferma, por los que saben enfermarse gravemente, por ellos yo ruego, y hago sacrificios. Con la honda echo *q'uwa* a los cuatro

juk q'uwaras churamuni,
 tawantinman warak'ana chay
 ladun q'uwarani, yasta, sanitu,
 sanitu. Yus yanapawan ñuqaman,
 ñuqawan kachkan, jinata ruwaptiy,
 urasiwunwan chayqa sanitu.
 Sakrijisu ruwani tukuywan,
 Intiwan ruwani, intus chayllawan
 runaqa sanitu.

lugares¹⁵ y la gente se sabe sanar.
 Dios me ayuda y está conmigo
 cuando hago esas ofrendas y
 rezo oraciones para curar a la
 gente. Hago los sacrificios con las
 imágenes del Sol y con todo lo
 necesario, y entonces la gente se
 sana nomás.



“Por la gente enferma hago sacrificios...”. (Foto: C. Bubba)

15 En quechua, *tawantinman*: hacia los cuatro lugares que constituyen una unidad completa. Puede tratarse de una referencia directa al Tawantinsuyu, o bien de una apelación más general al cuatripartismo organizativo y cósmico, en el que se conjugan el número sagrado cuatro (*tawa*) con la idea de unidad, armonía y “completitud” (*ntin*).

“Tuta runa karqa ñin, chaypi”

Ñuqa kay Sucre laruman rirqani:

Chullpas kasqa, wasis kasqa,
p'uñitus kasqa. Intus ñuqapis ñini,
irmana Ricarda ñini:

—Jaqay ch'utitupi, q'ara ch'utitupi
tiyakusaq.

—Ama riychu irmanita, chaypi
kataris achkha tiyan, ari; manapuni
tiyakuychu —ñin.

Intus ñuqa urasiwunpi
rillaymanpuni ñini, chay ch'utuman
rini: ni imapis jina ni kataris ni ima
kanchu; ñuqa tiyakuni.

—Ay irmanita, ama tiyakuychu,
chaypi sirtupuni kataris pikasunqa,
asta chaypi kataris puñunanpuni
—ñiwan.

Si mana ñuqapaq kanqachu katariqa
ni imapis kanqachu. Inka Achachila,
Inka Awilita ñispa ñiptiyqa; chullpa
Awilita, chullpa Achachila ñispa,
urasiwunta qusaq. Mana munaspa,
irmanaypis tiyakun imatá qhawan
kay jinata, á.

—¿Imatá qhawanki irmana? —ñini.

—Kataris jamunqa.

Mana ñuqapaq katari kanqachu;
kataris imanakuntaq, á.
Chaymanta chay wisinusinta
tapuni; jinataq chay irmana
Ricarta ñiwan.

—Jinatapuni, jinapuni katariqa
chaypiqa manchaypuni.

—¿Imapaq chay katari, maymanta
jamun, ari?

—Chullpaqta —ñin...

**“Esos lugares habían sido
de la gente de la oscuridad”**

Yo he ido por el lado de Sucre:
había *chullpas*, había casas,
cantaritos. Entonces le dije a mi
hermana Ricarda:

—En ese promontorio pelado me
voy a sentar.

—No vayamos, hermanita, ahí hay
harta víbora, no te sientes —me dijo.
Entonces yo dije: “al atardecer voy
a ir siempre a ese lugar”, y fui a ese
promontorio. No había ni víboras
ni cosa parecida; así que me senté
nomás.

—Ay hermanita, no te sientes,
cierto es que las víboras pueden
picarte, ahí es donde duermen me
dijo.

Si yo no había visto víboras ni
nada. Más bien digo: “aquí está al
Inka *Achachila* y la Inka *Awilita*,
el *Chullpa Achachila* y la *Chullpa
Awilita*; yo rezaré por ellos”. Pese a
no querer, mi hermana también se
sentó y se puso a mirar.

—¿Qué miras, hermana?

—Ya vienen las víboras.

—¿Qué van a venir las víboras!
Además, ¿qué me van a hacer?
Entonces les pregunté a los vecinos
sobre lo que me había dicho mi
hermana Ricarda.

—Sí, así siempre es, es verdad que
ahí hay víbora en cantidad.

—¿Para qué y de dónde vienen
pues esas víboras?

—Dice que son de los *chullpas*.

Tuta runa karqa ñin chaypi;
achaytaq as wastanti jaqaynapis
Sucre, imapis kakuchkan: quri
kampanapis kakuchkhan, warmisita
awachkan, Qaqajina kachkantaq juk
lumapi. Chayasaqpuni mayk'aqpis
chayasaqpuni chaymanta.
Qaqa kachkan chaypi salt'ata
awakuchkan. Astawan Sucripica,
piru karu, á. (Q)

***“Imaptin kampupi ayllu
jayt'anakunku ayllukuna”***

Karnawalpi tinku tiyan, kay
kunanqa kachkanllapuni,
Karnawal tuminkupi, kunan
kakuchkan kunanpis. ¡Uk! Muntira
chay churaykukun. Muntira
inyukunapta, piru ispañulapta
muntiraqa karqa. Chayta
churakunku paykunaqa. Ispañula
muntirawan jamun, intus paykuna
chayta kunan inyuskuna, piru
chay inyusman sarujatakunkupuni
iyuspuru ñispa paykuna:

—¡Soy tatala karaju, soy tatala, wak,
wak! Sikuya, Chullpa –ñispa.

Maqanakuchkanku, arí. Sunsiras
maqanakuchkanku. Chaymanta
warmispis:

—Yuqalla chamullanki,
chamullanki.

Intus kayman t'uqpichkanku,
jukta warmis yaykun kayman,
warmis warmipura qharis juntunpi
maqanakuchkanku. ¡Uk!

Esos lugares habían sido de la gente
de la oscuridad. De eso hay bastante
por el lado de Sucre; hay campana
de oro, hay una mujer tejiendo en
una loma; son como figuras en las
rocas de los cerros. Tengo que llegar
siempre para ver, como sea tengo
que llegar. Dicen que en la roca se
ve cómo está tejiendo figuras en
telar. Bastantes cosas que ver hay
por ahí, pero lejos es.

***“¿Cómo es que en el campo unos
ayllus se golpean con otros?”***

En Carnavales hay *tinku*, ahora
mismo sigue habiendo. En
domingo de Carnaval. ¡Uj! Esos
se ponen monteras; la montera
es de los indios, pero era de los
españoles. Con los españoles vino
la montera, y eso es lo que ahora
se ponen los indios. Y ahora de
la misma casta de los indios se
pisotean con eso, diciendo:

—Soy *tatala*, carajo, soy *tatala*.
¡Waj, waj! Sikuya, Chullpa...¹⁶.

Así se pelan, muy fuerte se pelean.
Y las mujeres también:

—Chico, ven acá, ven nomás acá.

Así se manosean; de una vez las
mujeres entran a la pelea y entonces
mujer con mujer se pegan junto a
los hombres. ¡Uy! Muy feroz es la
pelea del tinku, pues. Desde antes
siempre era, así siempre había
peleas. Aún más fuerte era, algunos
hasta se mataban. Pero yo digo:

16 *Tatala* es un término aymara que suele usarse como equivalente de “indio” en tono despectivo, denotando salvajismo. Chullpa y Sikuya son dos ayllus mayores del norte de Potosí.

Manchayta tinku jatarinku, ari.
 Ñawpamanta pacha jinapuni kasqa,
 jinatapuni maqanakuq kasqa.
 Astawan ajinapuni, á. Wakin asta
 wañuchikunpis, á. *Acaso* ñuqanchik
 Atawallpapichu kachkanchik.
 Imapi kampupi, ayllu jayt'anaman
 ayllukuna rin. Aylluy mana
 Atawallpaptachu ni imapis kanchu.
 Ajinata ñuqa ñini. (Q)

¿acaso nosotros estamos en los
 tiempos de Atawallpa? ¿Cómo es
 que en el campo unos ayllus se
 patean con otros? Ninguno de
 nosotros ayllu es de Atawallpa ni
 cosa parecida. Así digo yo.



“Porque nosotros, los dueños, vamos a volver...”. (Foto: El Mizqueño)

“Inkapuni kuka qhawan”

Akasu Inkas jinapuni karqa.
 Warak'as quri warak'ayuq
 ñuqa Musiyupi qhawani. Inka
 quri warak'ayuq, quri intiuyuq,
 quri warayuqpuni kakuchkan.
 Warayuqpuni, aysiripuni
 kakuchkan.

Chanta, ¿imaynatataq q'aras
 mana aysirichu? Simpripuni kuka
 qhawariq kachkan. Intus

***“Siempre es el inca el
 que mira la coca”***

Y los incas, ¿acaso eran así? Yo
 he visto en el Museo que el inca
 manejaba honda de oro, sol de oro
 y vara de oro. Hasta ahora está ahí
 el inca, él es el que viste *unku* y
 también es *aysiri*.

¿Cómo así es que los *q'aras* no
 pueden ser *aysiris*? Siempre es el
 inca el que mira la coca y el que

inkapuni kuka qhawan, Inkapuni kuka akhullin, intus sanullatapun kutichispa. Chaywan jampisqa sanullan tukuyypis sanullan chaypiqa. ¿Ispañulis imarayku mana yachanchu chayta? Kaypi kani ñuqa tuyñu kani. Akasu pay tuyñuchu. Kunitan juk kay wasiman kunan tantakuwaq. Ñuqapis ripuyman, tukuy imasniy saqiikiman. Kunan jukpi kutimuyman; kunan tukuy imasniyta tukuchkanku:

—Qupuway ari.

Kunan paypaq arintirun kaylla imataq; chay arintiru maqanakunman kijanakunman. Ripuychik kunanqa ñispa. Ñuqataq wasiyuq jamuymantaq chayqa manataq ni ima kanmanchu. (Q)

“Alunsuwan Panduwan achkha awiluy wañurasqa”

Chay karqa ñin Liru karqa, Juan Liru karqa. Manchay pirsijido jina karqa ñin payqa. Wasinqa chay janaq wasi kaq, chaypi liwrusqa q’aytusqa, tawqasqa kakuchkan, ñuqaykutaq allaq kayku. Chaymanta liwrusqa: tuliq, tuliq, kusasta tariq kayku, ari; jinata qhisimichiwan ruwasqa liwrus imachá kaq, jinataq suwilawan sirasqa jina kaq. Ñuqa juch’uysitulla kachkaspa; chay liwrusmanta tatay parlaq:

—Chaymanta Panduwan Alunsuwan manqanakuq —ñin

Tatay juch’uysitu kachkaspa. ¡Uy tata! Alunsuwan Panduwan chayjina wañurasqa achkha awiluy, p’ampaspaqa may chiqanpipis p’ampasqalla kakuchkan.

acullica, y así puede volver a la gente sana. Por eso, con nuestras medicinas todos están curados y sanos aquí. ¿Y por qué los *q’aras* no pueden aprender estas cosas? Es que de este lugar yo soy la dueña; ¿acaso ellos son dueños? A ver, aquí se pueden reunir en mi casa, y yo puedo irme, y dejarte todas mis cosas; de pronto puedo volver y enterarme de que están acabando con todo: “Devuélvanmelo, pues”.

Ahora para el indio el español es como su arrendero nomás. A ese arrendero hay que pegarle, de él hay que ir a quejarse y decirle que se vaya, porque nosotros, los dueños, vamos a volver pero no habría nada.

“Con Alonso y Pando habían muerto muchos de nuestros abuelos”

Había un tal Lero, Juan Lero. Dicen que era muy perseguido. Su casa estaba es esa altura; allí había muchos libros enterrados, amontonados, y nosotros fuimos a excavarlos. Entonces encontramos muchos libros con escrituras, ¿qué sería?; eran cosidos con cuero. Yo era pequeñita nomás. De esos libros mi papá hablaba: “Por eso es que Alonso y Pando han peleado”.

Mi papá había sido chico en ese entonces. ¡Ay señor!

Con Alonso y Pando habían muerto muchos de nuestros abuelos, y ahí están enterrados en diferentes lugares.

—¿Por qué están enterrados tantas almas ahí? —pregunté.

—¿Imamantataq ackha almas
p'ampasqari, tatay? –ñini.

Intus tatayqa ñiwan.

—Alunsurayku Pandurayku
wañurachikuq –ñiwan.

Achaymanta chaypi p'ampasqa
ñisqawan. (Q)

***“Chay kasikis waqana liwrusta
apaykachanku”***

Awturirarisqa alkalti, kasiki, mallku
chaykuna. Chantaqa chay pachapi
kasikiqa apaykachan kartasta, kunan
kay kartasta *La Paz*man pustillunis
ruwasqa ñawpaqta. Chaymanta
jallp'aqa chaypi karqa jallp'ataqa chay
pustillun ruwaq, jallp'ata jap'ikuq,
ma jap'ikunchu ma pustillun
ruwaqqa. Irmanuy jap'irqa, ñuqa
juch'uisitu kachkani Sunsira ñawpaq
puriy, achay Tampu tampumanta
rina karqa, chay karta apaq karqa,
chay kasikis, mallkus, achaykuna,
jilaqata, alkalti ñisqa waktaq.

Piru kasikis apaq karqanku. Titulu
q'ipiq kasiki. Achay titulu q'ipiq
kay kasikikunaqa, kunan justicia
qhawachisunkichá. Chay kasiki
titulu q'ipiq chaykunaqa. Waqana
liwrus apaykachana, ñispa tatay
ñiwaq. (Q)

Entonces mi papá me dijo:

—Esos son los que saben matarse
por culpa de Alonso y Pando.

Y por eso habían estado enterrados
ahí.

***“Los caciques eran los que cargaban
los libros de las lamentaciones”***

Las autoridades eran alcalde, el
cacique, el *mallku*. En esa época
los caciques eran los que llevaban
las cartas. Antes dice que había que
hacer servicio de postillonaje¹⁷,
hasta La Paz. Pero ahí había tierra;
el postillonaje se hacía para agarrar
esa tierra. El que cumplía con
el servicio, podía tener tierra, el
que no cumplía, no. Mi hermano
así agarró tierra, cuando yo era
pequeña. Sonsera había que andar
antes. De tambo en tambo había
que ir llevando cartas. Los caciques,
mallkus, alcaldes, *jilaqatas* y otros
llevaban el correo, pero los caciques
eran los encargados. Los caciques
eran también los que cargaban los
títulos; por lo que trajinaban con
títulos quizás los indios íbamos a
ver la justicia. Eran los cargadores
de títulos. Eran los que cargaban
los libros de las reclamaciones¹⁸. Así
contaba mi papá.

17 Servicio obligatorio que presentaban los originarios al Estado desde tiempos colo-
niales, por el cual debían recorrer grandes distancias llevando el correo de la gente
letrada de la República y atendiendo los tambos o alojamientos de los caminos.

18 En efecto, los caciques de la época cargaban consigo grandes legajos de documentos
que contenían los títulos comunales, las reclamaciones y peticiones ante las auto-
ridades y toda una serie de expedientes para la defensa legal de sus tierras (véase
THOA 1984; Ticona 1985).

***“Lijitim inyutwa,
uraqin jaqitw nax”***

Nayrax tataxax q’ipisiniririw; nayrax sapakiw, janiw mamaxax nan utjkanti. Kirra chak ukapachaxa, tataxax apawayi; ukat:

—Kawkis tatamax, kawkis tatamax –saw situ.

—Tataxax jiwataw sist nayax.

—karaj maltit imilla, jumax tatax jiwataw, tatamax akankiw –saw.

Utax mantaway ukat apsuw sarawayxiw militaranakay. Ukata nayax k’ajtay. Uj...qawrjampin anantapxix, phusilanakampkamakiy, walpiniy jaqi jiwarpay ukanx Tata Mirantaw uk t’akjtayanx; Turiwyu Mirantaw uk t’akjtayanx:

—Soy inyu, inyux janiw sarañapakitichakurus kunas. Ukjam Turiwyu Mirantaw uk prisintix wal papilanak; kamaranakar prisintix. Jupax kasik satanay. Kasikinakax layra sarnaqapxanw: Turiwyu Miranta, Santos Marka T’ula, ukat chuqimisillu, jiwxiw, karlu kunturi jiwaxarakkiw. Joramintu lirapxataynaw:

—Aka liyx kumplitati.

—Janiw tatay aka liy kumplkirist, naya inyutwa, lijitim inyutwa, uraqin jaqitw nax.

—*Qué* uraqin jaqitw karax, jumax kumunistataw... Papilar juramint luray asta, yusat art’asinin, mä wararuw kurust’ayi ampï, waraxa pir Inkankiw, ukat tata Santutumink ukä Inkankill. Ast kimsuruw juramint lurayix.

***“Soy indio legítimo,
dueño de la tierra”***

Antes mi papa nomás a mí me sabía cargar; él era solo, no tenía a mi mamá. En tiempos de la guerra del Chaco, a mí papá se lo llevaron:

—¿Dónde está tu padre?, ¿dónde?
—me dijeron.

—Mi padre ha muerto –les respondí.

—¡Carajo, maldita imilla, tú dices que tu padre ha muerto, pero él está aquí!

Así diciendo entraron a la casa y se lo llevaron los militares. Yo de eso me puse a llorar a gritos. ¡Uh! Como a llamas se los han arreado, apuntando con sus fusiles; así murió mucha gente. Fue Toribio Miranda quien puso freno a eso, diciendo:

—Soy indio; el indio no debe ir al Chaco ni a ninguna parte.

Los caciques que antiguamente andaban eran Toribio Miranda, Santos Marka T’ula, Chuqimisillu; esos murieron. Carlos Kunturi también murió. Habían hecho juramento entre ellos.

—¿Vas a cumplir con la ley?

—No, señor, no voy a cumplir con esa ley porque soy indio legítimo, dueño de la tierra.

—¡Qué dueño de la tierra, carajo!
¡Comunista eres...!

Hacían los juramentos sobre papeles, invocando a Dios y haciendo una cruz con una vara. La vara era del inca, como también tata Santo Domingo era del inca. Durante tres días hacían los juramentos.



“Por las escuelas también sabían andar los caciques”. (Foto: E. Twint)

***“Waynanakx wal istuyasin,
janirak intintistapati”***

Iskuyltuqit sarnaqapxarakiw taqpach kasikinakax, inkuyla partikulara apsusipt. Janiw layrax kun istaru utjkanti, jichhakiw istaru utjaskix, pajasiñanw. Ukarakiw tataxa siri:

—Iskuylar tatay uchitay.

—Qhalinchat kartanak chachanakar apayäta –siw– janiw. Jumax jan qapuñ, sawuñ yatxatäti imill. Nar janiw uchituti. Jichhakam tataxar aytast nayax. Nar uchitaspan... sas. Yuqallanakaw yatini, janiw imillanakax yatiniti, ukat chha naya amuyast.

Pir waynanakax wal isturyasin, janirak intintistaspati, q'aranakaruk mantxi; isturyi nan markaxan; tukturanaka, awujaranaka, yaqhipa pruphisuranaka, ukat

***“Al avanzar en los estudios,
los jóvenes nos desconocen”***

Por las escuelas también sabían andar todos los caciques. Hemos conseguido escuela particular. Antes no había escuelas estatales, ahora nomás ya hay, antes había que pagar. De eso a mí padre de decía:

—Papá, ponme pues a la escuela.

—No, imilla. Si te pongo, vos no vas a saber hilar ni tejer, vas a estar molestando nomás con cartas a los hombres.

Y así no entré a la escuela. Hasta ahora, cuando pienso en mi padre, digo: “si me hubiera puesto a la escuela...”. Yo me doy cuenta de que por eso los niños varones nomás aprenden, las niñas no.

Pero también ocurre que los jóvenes, al avanzar en los estudios,

jichha jupax intintiti. Inyu, inyu sasjamakiw parlasmachi. Pir janiw natak walikiti, janipiniy; chhaqsuyaskakipiniw; jan munxiti ni uraqs lurañ munxiti; pir inyux uraqir uchatatanxay, uraqin jaqistanxay inyux. Layra jaqinakax juk'amp yatiñanipí nax qhipakthw turawiya, pir q'ala tukuskapxixä. Q'alpini q'aranakapini chhaqsuyaskstu. Jiwasax kamachañanis, puriranixapxixä, jiwasanakan mä akjall isturyu sartat wawanakas yast jupanakakixaraki, jupanak kutisxi. Yaqha tuqir janq'u jaqix arkantaskistu, ast janiy yatiñ puyrt, uk pinst wal... achachilanakar ruwasiskarakthwa: kamacharakiñän kunaskarakiñän, ñä jiwxañampis nä. Amuk rawajasiskth, saraskakipunth nä inyut nayaxä saraskakipunth.

“Jinapi purinay waqpuni ñuqa kachkaani”

Jinapaq purinaypuni ñuqapta á, jinapi purinaypuni chay sujrisqaymanta chanta purini kunanpis ripullasaqtaq. Jina purinaypi waqpuni ñuqa kachkani; jinapaq yustata ñuqata qhawawan. Intus jina purinaypaqpuni inka istrilla, inka wasilla qhawakuwan jina purinaypaq. Jinata purispapis wañusaq, piru mana wañusaqchu, almayqa kawsanqa, kuwirpuyta wikch'upusaq. (Q)

nos desconocen y se entran al mundo de los *q'aras*. En mi pueblo han estudiado y se han hecho doctores, abogados, profesores. ¿Y ahora acaso nos entienden? ¡Indio, indio! nomás parece que nos dijeran. Eso para mí no está bien. Los *q'aras* están haciendo que se pierda lo nuestro; ahora la gente ya ni siquiera quiere trabajar la tierra. Pero el indio está puesto para la tierra, el indio es dueño de la tierra. La gente de antes sabía mucho más, yo más bien estoy atrás. Pero ese saber se está acabando.

Los *q'aras* quieren hacer desaparecer todo eso. ¿Qué vamos a hacer nosotros? Ellos son poderosos. De nuestra gente, los que estudian ya nomás quieren volverse como ellos. Hacia otro camino nos están desviando los *q'aras*, yo no comprendo cómo. Yo pienso mucho en eso, ruego a los achachilas: ¿Qué vamos a hacer? ¿Qué va a ser de nosotros? Yo ya estoy para morir. Pero estoy trabajando de callada, y sigo recorriendo mi camino como india.

“De tanto haber andado yo ya soy otra”

Así siempre sé andar yo; con esos sufrimientos, así ando, y ahora mismo voy a continuar mi camino. De tanto haber andado yo ya soy otra. En eso de andar Dios vela por mí. La estrella del inca y la casa del inca me protegen para poder caminar. Y yo sé que caminando voy a morir. Pero no moriré, porque mi alma seguirá viviendo, aunque deje mi cuerpo.

A modo de conclusiones

1. Se ha hablado de un silencio femenino en la historia. Un investigador de las toponimias y antroponimias aymara-quechuas atribuye este silencio a una condición estructural de la mujer andina, que dataría de tiempos prehispánicos.

La manipulación del apellido Sisa ha sido provocada por el status real de la mujer aymara-quechua en la época precolonial. Solo los varones quedaron depositarios del “nombre del ayllu” y posteriormente del apellido autóctono. Los nombres de animales aymaras quieren expresar únicamente cualidades masculinas. Hay pues, un “silencio” femenino, un vacío de expresión femenina en el ayllu aymara. La mujer es silenciosa como silenciosa es Pacha Mama (Aguiló 1983).

La afirmación de Aguiló nos parece abusiva. Conocemos aún muy poco de los sistemas de transmisión de herencia y parentesco en los Andes precoloniales como para asegurar que siquiera hubo un “nombre de ayllu”, transmitido de generación en generación. En la región de Pacajes, se ha mostrado que el sistema de herencia distaba mucho de la sucesión patrilineal de apellidos impuesta por los españoles (Rivera y Platt 1978). Por otro lado, la historia de la resistencia anticolonial pone en evidencia varias situaciones. En primer lugar, la opresión colonial condenó al conjunto de la sociedad andina a una degradación y “anonimato colectivo” (Bouysse-Cassagne 1976) en el que se desdibujaron las jerarquías sociales internas para dar paso a la condición común de *indios* o colonizados. No es posible,

entonces, reflexionar sobre el “silencio” de la mujer andina como si este fuera producto de una condición estructural inmutable. Antes bien debemos indagar sobre su significado en las condiciones históricas concretas de la opresión colonial.

Por otra parte, sabemos que muchas de las rebeliones andinas produjeron muy poco “discurso” explícito. Es decir que muestran una mayor elocuencia en los gestos y actitudes colectivas, a menudo cargados de contenidos simbólicos, que en las proclamas y manifiestos públicos, siempre empobrecidos por la traducción a una lengua y a unos códigos de pensamiento ajenos. Esta incomunicación cultural, propia de situaciones de opresión colonial, no permite situar en otra perspectiva la relación silencio-palabra. La comunicación era posible, por ejemplo, cuando el oprimido adoptaba el modo de vida y pensamiento –y por ende también la palabra– del opresor. En estas condiciones ¿no es el terco silencio una forma de resistencia?

A la luz de estas reflexiones, propondríamos que se enfocase el “silencio” de la mujer andina como una forma deliberada de anonimato, en el contexto de las relaciones interculturales, que contrasta con la elocuencia verbal expresada en el interior de su ayllu o familia. Este anonimato complementa la actividad masculina de relacionamiento con el mundo *q'ara* a través de la palabra (expedientes, escritos, peticiones), que coloca al varón en un espacio vulnerable e intermedio. El silencio femenino expresaría entonces una práctica de autodefensa cultural: proteger al varón de los peligros de su vinculación con el mundo *q'ara* y reproducir las valoraciones culturales y morales propias.

2. La resistencia de la mujer comunaria está vinculada a su cotidianidad. Si bien en situaciones críticas de la lucha comunaria la mujer participa activamente, al lado del varón, integrando incluso los ejércitos indios, esta actividad no hace sino prolongar su actividad constante y cotidiana de resistencia cultural. Por ello, cuando su participación se hace visible, la mujer se hace presente como complemento de su par masculino, y proyectando a la esfera pública las actividades y percepciones de su vida privada (véase Jelin, 1984: 13-14.) Esto refuerza, además, la noción andina de complementariedad masculina-femenina, que forma parte integrante de su visión del mundo.
3. La mujer comunaria elabora ideología a partir de lo concreto; de su entorno de afectos familiares y relaciones sociales inmediatas, de sus actividades productivas y reproductivas. Destacan en esta

ideología, valores propiamente femeninos: la defensa de la vida, la conservación y distribución equitativa de los medios de subsistencia, y una noción de “justicia” proveniente del modelo cíclico de la naturaleza. Estos valores modifican y matizan la actividad reivindicativa masculina, asentada en la legitimidad del poder autóctono y en la memoria de relaciones estatales coloniales y prehispánicas. Esto explica el radicalismo que en ocasiones logran imprimir las mujeres a la lucha de resistencia comunitaria, dotándola de imperativos morales y afectivos que no admiten conciliación alguna.

4. La mujer andina es depositaria privilegiada de la esfera de la resistencia cultural. Tanto en su actividad como tejedora como en su especialización ritual, la mujer produce activamente símbolos e interpretaciones que constituyen una parte importante del bagaje de la identidad colectiva de las comunidades andinas. La actividad textil es además el espacio donde la mujer andina ejerce y transmite con mayor amplitud sus concepciones estéticas, sociales y filosóficas, que constituyen una vertiente de enriquecimiento y contribuyen a la elaboración y dinamismo de la cultura andina.
5. En el ritual se expresa, asimismo, una actividad de producción ideológica que sintetiza la memoria colectiva y reproduce la memoria mítica de las comunidades. El mito, como categoría del pensamiento histórico tiene en la mujer *yatiri* a una de sus portadoras más fieles y creativas, que comparte con otras comunarias el don de una gran habilidad narrativa y un amplio repertorio de tradiciones orales.
6. Quedarían, para terminar, muchas interrogantes sobre el devenir histórico contemporáneo de estos rasgos de la historia y la memoria de la mujer comunitaria anterior a la revolución de 1952. Los cambios ocurridos desde entonces nos hacen pensar que muchas de las condiciones en que estas formas de participación femenina en la historia eran practicadas han desaparecido por completo. Hoy las mujeres de las comunidades andinas están organizadas en sindicatos, demandan una participación autónoma y directa en la vida política de los organismos representativos de los trabajadores, y prestan menos importancia a los roles y actividades tradicionales femeninos. ¿Cómo plantean y resuelven este conflicto organizacionales como la Federación Bartolina Sisa, que plantea tanto la defensa de los derechos específicos de la mujer rural como los símbolos de la identidad cultural tradicional? ¿Cómo afectan a la memoria y la ideología de la mujer comunitaria la universalización de las relaciones

de mercado, la castellanización masiva y la migración a las ciudades? ¿Qué problemas intergeneracionales plantean cambios tan bruscos y cómo afectan las posibilidades de autoafirmación y continuidad histórica de las comunidades andinas?

Interrogantes como estas escapan al marco cronológico de nuestra investigación. No obstante, queremos afirmar que son estos dilemas del presente los que han orientado permanentemente nuestra incursión en el pasado de la lucha comunaria.



"Inyut nayaxā saraskakipunt" (sigo recorriendo mi camino como india).
(Foto: E. Twint)

Epílogo

*Javier Medina*¹⁹

Escribir la historia significa citar historias
Walter Benjamin

Escribir la historia de los “pueblos sin historia”, en base a la tradición oral, es algo que tiene que ver menos con la ciencia que con el saber. Es, además, una práctica subversiva respecto del Poder pues, en el caso de la historiografía, dinamita el tabú positivista según el cual los datos del pasado solo sirven para llevar la ficción de un tiempo vacío y homogéneo y, en versiones más ingenuas, dar cuerpo a la linealidad de una historia que les confirma la presunción racionalista y teológica, según la cual la historia es, o bien la historia de la lucha de clases o es una historia de la salvación, donde el dolor, el fracaso, la exclusión, la derrota, el silencio, son hurtados de su unidad y singularidad y son disueltos o utilizados como cemento para unir lo épico social y sacral en una continuidad ideal, en un “sentido” que desemboca inexorablemente ora en la Sociedad sin Clases, ora en el Reino de Dios, los dos rostros del mismo Jano: la concepción rectilínea del tiempo.

Esta manera de hacer historia, en cambio, rompe con la ideología del progreso, de la continuidad; con una idea aditiva del drama histórico o de la tragicomedia del Espíritu Absoluto, si se prefiere. Esta manera de hacer historia se inspira, mas bien, en una vieja tradición andina, concretamente femenina: concibe la historia como un tejido: por tanto, de lo que se trata es de reconocer la trama, la textura, los modos de

19 Editor de la primera edición de este libro.

relaciones; saber del envés y del revés, del valor y del significado de la filigrana, etc. En otras palabras, tratamos de leer en el libro de la vida lo que jamás ha sido escrito; tratamos de atrapar la imagen venida a la memoria y que se revela en el momento mágico de la entrevista de un modo a la vez fulgurante y fugitivo, antes de que se vuelva a perder en la noche del silencio.

El materialismo indio no aspira a una exposición homogénea y continua de la historia: no cree en el progreso; busca, más bien, actualizar el pasado en imágenes, es decir, en esa condensación icónica en la que pasado y presente se coagulan. El pasado pervive en el inconsciente colectivo como un sueño (para los vencidos las más de las veces como pesadilla). La escritura de la historia, entonces, abre el sueño a la vigila del presente: lleva a la palabra ese saber aún no consciente que duerme en la penumbra de la exclusión y de la afasia. Recordar y despertar por ellos son una y la misma cosa. “Se me abrieron los ojos” es un *leitmotiv* que acompaña esta ceremonia que disuelve la mitología en el espacio de una historia que, ahora sí, empieza a ser propia. La identidad, como la aurora emerge misteriosamente de la noche del pasado a través de la memoria y por medio de la imagen. Es justamente en esto —me parece— que se da la ruptura mas profunda, epistemológicamente, con los hábitos discursivos de la historiografía burguesa y proletaria. No progreso, sino actualidad; no conceptos sino imagen; no discursos, sino narración, no ciencia sino saber. El materialismo indio recusa los elementos épicos de la historia, pues la memoria del vencido, que es la memoria de su cuerpo pisoteado por el Logos, tiene que dar cuenta primero del dolor no redimido, de la humillación, del desprecio, de la resaca de todo lo sufrido que se ha empozado en el alma; en fin, de los golpes de la vida, como hubiera dicho Vallejo. De ahí que esta memoria no pueda ser sino la reminiscencia de lo cercano, del detalle: de lo cotidiano.

La mujer, y sobre todo la india, es el sujeto articulador por antonomasia de lo infrapolítico²⁰: del dominio de la reproducción de la vida; de la defensa de la vida; el eje sobre el que se dará el cambio hacia una nueva civilización en las “sociedades periféricas” o no sucederá nada digno de ese nombre. Porque la lucha por la producción, en el sentido del progresismo iluminista y como gasto entrópico de energía, es un conato perdido de antemano para nosotros y, vista su última *ratio*, la amenaza de la aniquilación total, en buena hora inalcanzable.

20 Véase Medina (1985).

El movimiento indianista/katarista tiene que sumergirse en el rescoldo aún no apagado de su propio pasado para buscar un lenguaje común un sentido común erotizado, que pueda superar el faccionalismo actual y cohesionar una propuesta alternativa de civilización. En este volver a beber de los propios manantiales, el reencuentro con las mujeres es decisivo. La mujer es el paradigma mas claro de la opresión. Por eso la lucha india y la lucha de las mujeres son complementarias; es más: son una sola lucha. Después de la larga búsqueda feminista que en sus vanguardias más ultristas, a terminado postulando la sombría quimera del país de las Amazonas: el lesbianismo radical, es sano volver a pensar la comprensión aymara de la pareja, de la complementariedad: *Taqikunas, panipuniw akapachanxa*, en este mundo todo es par. Aquí nos hallamos más allá del dualismo y el monismo occidentales. Sería hermoso pensar lo andino como una síntesis, como un paso más adelante para toda la humanidad. Y he aquí que esta sería además la única cura contra la *hbris* de la historia de Occidente. Si hay totalidad, esta solo puede esconderse en el fragmento, en ese fragmento dual que es el hombre: varón y mujer: la única forma –además– que puede hacerle justicia, ya que el Hombre ni es hijo de Dios, ni esta más abajo que los angeles, ni es medida de todas las cosas: solo un escalón más en el incommensurable discurso de la naturaleza: un pestaño entre las flores y los astros.

Por esto también el método de este trabajo es el montaje: reunir, volver a juntar lo disperso en una nueva unidad, siempre provisoria, respetando su heterogeneidad. Así, las citas, los fragmentos, son las lanas con las que colectivamente se va tejiendo, poco a poco, la túnica inconsútil, de una nueva manera de morar sobre la tierra.

Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?¹

1 Publicado originalmente como THOA (1996), *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*. Edición a cargo de Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Ediciones Aruwiwiri / Taller de Historia Oral Andina / Reforma Educativa. Serie: Agresión colonial y resistencia indígena.

Estudios de Roberto Choque, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona y Ramón Conde

Testimonios de Tomasa Siñani, Francisco Laura, Epifanio Nina, Ayllu Chari y David Llanos

Prólogo de Víctor Hugo Cárdenas

Aruwiyiri: lit.: El que incendia la voz. Nombre de un boletín que publicaba la “Gran Liga Internacional de Cultura Indígena” dirigida por el preceptor Felipe Pizarro en la década de 1910. Nuestra editorial ha querido rescatar ese término para simbolizar la incorporación de la palabra escrita en el tronco de los saberes ancestrales de nuestras comunidades.

Prólogo

Víctor Hugo Cárdenas

Homenaje a los 60 años del *tinku* entre
Avelino Siñani y Elizardo Pérez

La visión tradicional de la historia de la educación boliviana

Según los libros de historia de la educación, el proceso educativo boliviano se reduciría a una mera recopilación de las disposiciones legales y acciones realizadas por el Estado. Más que describir e interpretar el proceso de la educación boliviana, las publicaciones existentes (Finot 1917; Reyerros 1937 y 1952; Suárez s. f.; Suárez 1970 y 1986; Torrico 1947 y otros) glosaban los textos legales de la política educativa estatal. No había, pues, datos que expliquen el proceso educativo entendido como un fenómeno social, protagonizado por los distintos componentes de nuestra sociedad. Los autores adolecían de graves confusiones y limitaciones teóricas y metodológicas. Por ejemplo, reducían la educación a la educación pública y formal, ignoraban las relaciones existentes entre educación y cultura, entre educación formal y no formal, confundían política educativa con educación, etc. Veamos un par de ejemplos.

No hemos vacilado de nuestra parte, en intitular este trabajo, como aparece intitulado, porque consideramos que debe llamarse Historia de la Pedagogía Boliviana al estudio cronológico, metódico y razonado, de todos los esfuerzos hechos para organizar la educación pública... (Finot 1917: vii).

La Historia de la Educación en Bolivia es el estudio descriptivo y crítico de la acción educativa desplegada por el Estado en el grupo social boliviano, en el curso del tiempo (Suárez 19970: 15).

Otro autor consideraba que la pedagogía era “el arte de enseñar” (Reyerros 1952: 1). A partir de tales confusiones se cometen serios errores en la interpretación de los fenómenos educativos. De modo general, la preocupación dominante se centró en las experiencias formales de educación urbana y, en algunos casos, de algunas capitales provinciales. Los sectores sociales andinos y amazónicos, así como su educación, estuvieron excluidos de la preocupación de estos historiadores. Esta mentalidad predominó más allá del eventual atisbo crítico de algunos historiadores como Finot:

Hasta ahora, los deficientes tratados de la Historia de Bolivia que poseemos se limitan a la catalogación de los sucesos políticos y de los hechos de guerra interna y externa, como si la vida de los pueblos se limitara a la menuda politiquería y a la tarea de matarse entre los habitantes de uno y otro país o entre los habitantes del mismo. Es tiempo ya de que comprendamos que la historia de Bolivia no debe ser la historia de las revoluciones y de los golpes de mano de los caudillos más o menos audaces, sino la relación del proceso seguido por la patria en la conquista de su cultura, o lo que es lo mismo, la historia de la civilización nacional (Finot 1917: xii).

La descripción tradicional

Refiriéndonos a este siglo² y a la educación rural o indígena –tema de nuestro comentario–, el conocimiento histórico tradicional se reducía a los siguientes aspectos. Todo empezaba con la experiencia de Warisata, en 1931. En realidad, Warisata significó la fundación de la educación rural, seguida de la experiencia educativa de Caquiaviri (Axawiri). Elizardo Pérez, Alfredo Guillén Pinto y otros aparecían como los iniciadores de la educación rural e indígena en Bolivia ¿Algunos antecedentes? Muy pocos. Se mencionaba la creación de escuelas ambulantes, las escuelas normales rurales de Umala, en zona aymara (1915) y Colomi, en zona quechua (1916) y las Escuelas de Cristo promovidas por el P. José Zampa.

2 Se refiere al siglo XX, cuando se escribió este prólogo y todos los textos de esta compilación. (Nota del editor).

La imagen de Warisata –alimentada por el documento autobiográfico de Elizardo Pérez (1962)– aparecía como la única experiencia educativa de las naciones oprimidas y del país mismo. Posteriormente, la trascendencia de esa experiencia fue refrendada con la firma de la Reforma Agraria (2 de agosto de 1953) y con la declaración de esa fecha como “Día del Indio”. Recientemente a partir de 1984, el Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular (SENALEP) denominó “Elizardo Pérez” a su plan de alfabetización. También se destacó la experiencia educativa de Axawiri, llamada Utama (aymara, lit.= tu casa), dirigida por los profesores Guillén Pinto (1945), y las escuelas de Vacas y Ucureña, en Cochabamba (Claure 1949 y Dandler 1983).

Por todo ello, la aureola que envolvió a Warisata y a Pérez, así como a otras experiencias protagonizadas por educadores mestizo-criollos, produjo una gran sombra que opacó otras experiencias educativas y otros protagonistas. Estos emergen felizmente del anonimato, gracias a trabajos como los que motivan este comentario.

Crítica de la visión tradicional

En el curso de esa última década, aparecieron novedosas investigaciones basadas en fuentes documentales y testimonios orales. Indudablemente, el pionero es el original y riguroso historiador aymara Roberto Choque (1984, 1985, 1985a), cuyos datos fueron bien utilizados por Karen Claure (1989). Estos investigadores asumen una perspectiva crítica y utilizan una metodología coherente. Por ejemplo, veamos la posición de Claure:

Comprender las escuelas indígenas como un hito histórico de fundamental importancia en el resurgimiento de los movimientos campesinos de Bolivia implica también y, necesariamente, estudiarlas desde su verdadera praxis social; es decir, que es preciso dejar de lado, previamente, los juicios de valor criollos acerca del fracaso de estas escuelas y el posible paternalismo de sus impulsores. Esto, porque no nos hemos detenido a investigar la praxis de las escuelas indígenas desde la visión de la oligarquía; sino, desde las luchas del campesinado comunal indígena como punto de referencia (Claure 1989: 10-11).

Con esta concepción, Claure concluyó que las escuelas indígenas tuvieron otros gestores diferentes a los descritos por la historia tradicional de la educación boliviana. Así, ella señala:

... concluimos que fueron los mismos indígenas quienes iniciaron el establecimiento de estas escuelas como instrumento coadyuvante en sus luchas reivindicativas (Claure 1989: 13).

Tanto Choque como Claure asumen la perspectiva de que la lucha por la educación forma parte de los movimientos sociales. Sus trabajos nos ofrecen nuevas interpretaciones del proceso educativo boliviano, mostrándonos aspectos ignorados hasta entonces por las “historias tradicionales de la educación”.

Esta investigación renovada tuvo un mayor impulso con los trabajos del Taller de Historia Oral Andina (por ejemplo, THOA 1984 y 1986), cuyos miembros, apoyándose en fuentes documentales tanto como en testimonios orales, contribuyeron a iluminar varios aspectos de la realidad andina de los primeros cincuenta años de este siglo. Estos investigadores ubican a las escuelas indígenas como formas de resistencia comunitaria frente al avasallamiento de la minoría colonial dominante, y nos proporcionan material suficiente como para contextualizar correctamente la experiencia educativa de Warisata, su relevancia, trascendencia y limitaciones. La visión crítica de Claure frente a la historiografía tradicional se halla entonces justificada:

... podemos afirmar que analizan Warisata como si hubiera sido realizada en un vacío social fuera de todo contexto y sin relaciones con la sociedad y con la lógica histórica de una formación social en un período dado (Claure 1989: 24).

El contexto es diferente: una preocupación criolla que sintonizó con el proceso previo de las escuelas comunales y cacicales indígenas. Claure ubica la experiencia de Warisata en un tercer momento de la política educativa criolla:

En cuanto al tercer momento, se caracterizó por una renovada búsqueda por educar a los indios desde su mismo entorno cultural y en su propio ayllu. Estos educadores criollos partían de que la educación del campesinado indio, sometido a la servidumbre, implicaba necesariamente “una condición de libertad”; entonces, buscaron establecer las escuelas en la comunidad libre del pongueaje y así se convirtieron en el centro de salvación y protección de los indígenas, visto desde la perspectiva criolla; mas desde la perspectiva campesina-indígena fue el bastión de apoyo para continuar con la lucha por la defensa de la tierra comunitaria (Claure 1989: 52-53).

A su modo, Salazar (1983 y 1986) y Siñani (en este libro) como protagonistas, y Subirats y otros (1977) desde afuera, prosiguieron las tareas de exploración testimonial y la explicación de las causas del fracaso, respectivamente. El libro que comentamos es el aporte más importante de los últimos años para el conocimiento del fenómeno educativo indigenal de la primera mitad de este siglo. Transcurre en tres planos: el estudio interpretativo basado en fuentes documentales y orales, los testimonios directos de protagonistas y familiares, y la visión comunal de lo educativo.

Cinco estudios novedosos

La primera parte de este libro contiene trabajos de investigación social basados principalmente en documentos de archivo, aunque varios de ellos se apoyan también en fuentes orales. El primero es de Roberto Choque, historiador aymara con amplia trayectoria profesional. Basado sobre todo en fuentes documentales de la prefectura y las subprefecturas paceñas, el Redactor del Congreso Nacional y la prensa de la época, nos presenta breves pero importantes informaciones sobre la creación de escuelas rurales en algunos cantones y también en comunidades y haciendas de La Paz, en las décadas de 1920 y 1930.

En la parte central del trabajo, Choque describe la experiencia educativa de la Sociedad República del Qullasuyo. Allí se puede conocer las relaciones conflictivas del destacado educador aymara Eduardo Leandro Nina Qhispi y sus colaboradores frente a sus enemigos: autoridades provinciales y departamentales, latifundistas y vecinos de los pueblos. Las informaciones llegan hasta los pormenores de su detención y proceso judicial en 1933-1934.

Luego nos presenta una riquísima información sobre las experiencias educativas de Warisata y Axawiri basada en la documentación de los conflictos que enfrentaron estas escuelas con los poderes locales, en especial los corregidores. En el primer caso, la pelea legal es entre dirigentes de la comunidad de Warisata junto al profesor Pérez contra el corregidor de Achakachi secundado por los vecinos, terratenientes y autoridades locales, quienes buscaban el fracaso de la experiencia educativa a través del incumplimiento del Decreto Supremo (1936) que expropiaba terrenos a favor de la escuela de Warisata. En el segundo caso, el cura, los vecinos y el corregidor de Axawiri se enfrentaron con los *jilaqatas* y el profesor Guillén. El conflicto duró cuatro años (1933-1936) y nos

muestra el alto nivel de tensión social y los intereses contrapuestos que la educación indígena hizo aflorar.

El segundo trabajo, de Vitaliano Soria, empieza con un apretado resumen histórico de la expansión del Estado colonialista en el período republicano: los decretos bolivarianos, la enfiteusis y la exvinculación, así como la resistencia comunal a estos procesos, que se resume en las movilizaciones armadas encabezadas por Pablo Zárate Willka, las movilizaciones legalistas emprendidas por Martín Vásquez y Santos Marka T'ula, los levantamientos de Jesús de Machaqa y Chayanta, el Primer Congreso Indigenal, la guerra del Chaco y la Reforma Agraria. Luego Soria analiza la ideología civilizatoria que sustentaron las iniciativas educativas estatales: la política integradora a la bolivianidad, la castellanización forzada, las escuelas fijas y ambulantes, las normales rurales instaladas en distintas provincias y departamentos, hasta la entrada del Servicio Cooperativo Interamericano de Educación. También se refiere a las Escuelas de Cristo –creadas a partir de 1908–, las escuelas adventistas en la década de 1920, y la escuela-ayllu de Warisata y el núcleo Utama en la década de 1930.

Finalmente, analiza la reivindicación de la escuela como forma de resistencia de los ayllus y las comunidades frente a los latifundistas y el Estado criollo. El análisis está centrado en el Centro de Aborígenes Bartolomé de las Casas (1930 y 1943) y la Sociedad República del Qullasuyu (1929-1933), y recurre a fuentes documentales y a la memoria oral de algunos de sus protagonistas.

El tercer trabajo pertenece a Humberto Mamani. Se refiere a la comprensión y el análisis de la política educativa estatal de alfabetización indigenal entre 1920 y 1943, desde Saavedra hasta el “primer nacionalismo” del MNR. Describe los vaivenes de la “civilización indigenal” y el inicio de la campaña de alfabetización y castellanización forzada para integrar a los pueblos originarios a la sociedad criolla. Uno de los rasgos originales de este trabajo consiste en destacar la dimensión educativa del cuartel y del servicio militar. Al comienzo, los gobernantes, intelectuales y latifundistas agrupados en la Sociedad Rural Boliviana vieron al cuartel como un centro disciplinario, castellanizador, de ciudadanización forzada. Poco a poco, la dinámica de la lucha comunaria y cacical revirtió este proceso, utilizando al cuartel como centro de formación de profesores para las escuelas indigenales clandestinas.

El trabajo de Esteban Ticona, basado principalmente en el testimonio oral de Leandro Condori Chura, escribano de Santos Marka T'ula y los caciques apoderados, nos ofrece informaciones adicionales sobre la

vida de Eduardo Leandro Nina Qhispi, su origen, su autoeducación, su conflicto y salida de la hacienda de Ch'iwu, sus tareas de alfabetizador y educador y sus afanes de crear un centro cultural y educativo a comienzos de la década de 1920, que se plasmaron en la fundación de la Sociedad de Educación Indigenal (1929) que se convertirá en la Sociedad República del Qullasuyu (1930). Ticona concluye con un intento de explicar los contenidos y sentidos que la educación y la alfabetización tenían para Nina Qhispi.

El artículo de Ramón Conde se ocupa, en su primera parte, de los mismos temas, pero ordenados como componentes de un doble discurso que habría desarrollado el movimiento cacical. Un discurso “hacia afuera”, dirigido a la minoría criolla, a su Estado, a sus intelectuales y a la Iglesia, el cual se apoyó en una compleja alianza con abogados, artesanos, trabajadores urbanos y religiosos católicos o evangélicos. En cambio, el discurso “hacia adentro” sería un discurso propio, dirigido hacia los ayllus, y orientado a articular las demandas “hacia fuera” con la reproducción y proyección de las formas originarias de organización social y concepción del mundo. Este discurso habría estado encarnado en instituciones como el Centro Bartolomé de las Casas y la Sociedad República del Qullasuyu, y su fundamental orientación sería la defensa de los derechos de las comunidades, la alfabetización, la recuperación de las tierras usurpadas e, inclusive –como afirma Conde– una “propuesta de autogobierno nacional”. Una anotación interesante: el movimiento cacical, después de la sañuda represión de los Gobiernos oligárquicos, se transformó –según el mismo autor– en un original movimiento de alcaldes mayores y menores o alcaldes particulares.

El nuevo movimiento de alcaldes mayores centró su política de lucha y acción en la educación indígena, fortaleciendo e impulsando la educación particular, es decir, creando escuelas particulares en el seno mismo de sus ayllus. Por eso es que también se llaman Alcaldes Mayores Particulares. Desde la década de 1930 ya funcionaban muchas escuelas particulares en los departamentos de Oruro y Potosí, y los alcaldes prosiguieron creando muchas otras. En muchas comunidades, aquellas escuelas siguen de pie como testimonio de esta lucha... (Conde, en este volumen, pp. 250-251).

Uno de los líderes de este movimiento fue Toribio Miranda, educador uru murato. Su hijo, el profesor Lucas Miranda Mamani –recientemente fallecido–, su vida, su formación y su trabajo sacrificado como educador desde 1936 hasta su muerte, es el tema central del trabajo de

Ramón Conde. Doblado mérito: haber descubierto la existencia de un destacado y anónimo educador y haber revelado el rol educativo de una nación tradicionalmente oprimida y desconocida por la minoría criolla del país y por los mismos intelectuales aymaras y quechuas.

Los cinco estudios comentados tienen un valor adicional por el tipo de fuentes utilizadas. Los autores trabajaron diligentemente basados en fuentes documentales localizadas tanto en las ciudades como en las propias comunidades, ayllus y archivos personales de los protagonistas cacicales. Confrontaron esas informaciones con las publicaciones de prensa de la época. Sin embargo, la mayor novedad del trabajo que comentamos es la metodología del testimonio oral como fuente para la investigación histórica. La realización de varias horas de grabaciones con los protagonistas y sus descendientes, y el análisis respectivo, demuestran las enormes posibilidades de esta fuente. Historiadores con formación en pedagogía y educación podrían ampliar la comprensión e interpretación de estas fuentes, y promover una necesaria renovación metodológica e interpretativa de la historia educacional del país.

Nuevos historiadores, nuevos protagonistas y un nuevo panorama educativo

Choque, Soria, Mamani, Ticona y Conde, todos ellos parte de la joven ciencia social aymara, develan una nueva historia educativa o, mejor dicho, contribuyen a mostrar la verdadera y oculta historia de las luchas aymara-quechuas por la educación. Hechos, datos, protagonistas y circunstancias iluminan un interesante y poderoso movimiento cacical que, según Conde, comenzó con el logro de los siguientes objetivos: buscar y legalizar los títulos coloniales que aseguraban la posesión comunal de la tierra, reinstalar a los descendientes de los antiguos caciques como herederos y representantes de sus ayllus, finalmente buscar el reconocimiento estatal de estos descendientes a través de su nombramiento como “apoderados”, para que puedan defender a sus ayllus en la lucha legal (Conde, en este volumen). En este contexto aparecen experiencias educativas realmente interesantes y que merecen estudios especializados: el Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas y la Sociedad República del Qullasuyu son los ejemplos más destacados.

Después de la lectura de los cinco trabajos, indudablemente tenemos un panorama diferente. El período anterior a Warisata ahora es muy importante para comprender plenamente el proceso de la historia de la

educación boliviana. Por ejemplo, según Jaime Mendoza, para 1931, el Centro Bartolomé de las Casas ya había fundado noventa y seis escuelas particulares solo en el departamento de La Paz. El sentido principal del movimiento educativo cacical, según Vitaliano Soria, era el siguiente:

El analfabetismo de los comunarios era fuente de todo tipo de abusos y engaños por parte de los hacendados y vecinos mestizos, particularmente en lo que se refiere a los trámites y papeleos de la lucha legal, para cuya realización debían recurrir a tinterillos o abogados mestizos que frecuentemente actuaban en alianza con los patrones [...] Es por eso que los comunarios perciben la instrucción como un medio de acceso al conocimiento de las leyes criollas, la lectura de los títulos antiguos y todos los trámites de reivindicación de sus tierras[...] la escuela se convierte en una estrategia de sobrevivencia, enmarcada en la lucha por frenar las expropiaciones de tierras comunales y restituir las comunidades usurpadas. La alfabetización se convierte en una necesidad, para conocer las leyes y realizar gestiones reivindicativas en mejores condiciones (Soria, en este volumen, p. 193).

El mismo Soria transcribe en su trabajo un fragmento de un memorial firmado por destacados líderes comunales como Santos Marka T'ula, Manuel Churki, Julián Siñani y Nicolás Mamani. Allí se prueba el interés de las comunidades y la disposición para el sostenimiento propio de las escuelas.

A la clase indígena no han dotado [de escuelas, VS], reclamamos de este deber para dedicarnos a la educación de nuestros hijos, por esta razón hemos pedido escuelas en todas las comunidades ya sean sostenidas por el gobierno o por nosotros mismos, que nos vemos privados de la instrucción que hemos pedido el año mil novecientos diecinueve, hasta la fecha no hemos obtenido la venida de las autoridades de provincia [...] quedándonos en la ignorancia, siendo el blanco de los abusos (cit. en Soria, en este volumen, p. 195).

Es interesante destacar la traducción comunaria del servicio militar obligatorio iniciado por los Gobiernos liberales a principios de este siglo. Según el estudio de Mamani, los egresados del cuartel fueron los primeros profesores de estas escuelas sostenidas por los propios comunarios:

... el cuartel se había convertido en un semillero de voluntarios para la labor de la alfabetización, ya que los que regresaban con ciertos

conocimientos de lectura y escritura tomaban a su cargo la alfabetización de sus concomunarios y participaban así de un movimiento reivindicativo más amplio (Mamani, en este volumen, p. 220).

Poco a poco, en el período anterior a la experiencia de Warisata, aparecen nombres de importantes impulsores de la educación escolar, la mayoría analfabetos y muy pocos de ellos sabían firmar. Soria nos ofrece la siguiente lista parcial: Faustino y Marcelino Llanki, Francisco Tanqara, Dionicio Phaxipat'i, Santos Marka T'ula, Celedonio Luna, Julián y Avelino Siñani, Gregorio Ventura (Oruro), Eduardo L. Nina Qhispi, Rufino Willka, Manuel Inka Lipi, Esteban Machaqa, Manuel Ramos (Cochabamba), Agustín Saavedra (Chuquisaca), Casiano Barrientos (Isoso, Santa Cruz), Feliciano Marasa (Potosí) (en este volumen, p. 200). Ramón Conde añade los nombres de numerosos escribanos de origen indígena como Leandro Condori de Tiwanaku, Plácido Jacinto de Pakaxi y Lucas Miranda del Pueblo Uru Murato, que fueron activistas de ese movimiento cacial (en este volumen, p. 246).

La vertiente testimonial

Los estudios interpretativos comentados se complementan adecuadamente con el acervo de la historia oral, a través de los valiosos testimonios directos de protagonistas del proceso educativo aymara: Tomasa Siñani de Willca (hija de Avelino Siñani) y Francisco Laura, joven profesor aymara, impulsor de la educación bilingüe e intercultural.

Sobre Avelino Siñani leemos aspectos biográficos que complementan la versión ya publicada anteriormente (Siñani 1986): era trilingüe, hablaba aymara, quechua y castellano; nos habla —a través de su hija— de sus profesores, sus conflictos, arrestos, la participación de su hermano Julián y de su hijo Miguel en tareas educativas, etc. Desde la primera década de este siglo se dedicó a la alfabetización y educación de los comunarios de su región. En 1909, ante el ofrecimiento del presidente Ismael Montes de “casa, ropa y dinero” a cambio de seguir preparando volantes para el partido liberal, Siñani pidió simplemente un profesor de escuela. También conocemos elementos curriculares y metodológicos originales de su trabajo como educador: trabajo práctico, aprovechamiento de elementos locales, desarrollo de la lengua materna paralela al aprendizaje del castellano, cultivos propios y nuevos, música, etc. Lo confirma el testimonio de doña Tomasa:

Avelino Siñani nunca quiso que se olvidaran de su propia lengua, su propia costumbre, sino pensaba que todos sus hermanos lleguen a aprender otras cosas como seres humanos, tienen derecho de conocer otras nuevas cosas (en este volumen, p. 265).

Como vemos, ahora ya podemos completar la idea de un *tinku* histórico. En 1931, a través del encuentro de Siñani y Pérez se encontraron dos modelos educativos y dos historias riquísimas. Aquel venía de la lucha comunal y educativa de décadas antes y este venía de la Escuela Normal de Maestros de Sucre y de la frustración burocrática del Estado.

El segundo testimonio es de un educador aymara, Francisco Laura. El relata sus experiencias prácticas en el intento de renovar los métodos y enfoques tradicionales de la pedagogía, y critica la separación entre la escuela y la vida cotidiana. Propugna una educación basada en la producción y en el trabajo, el uso y estudio de la lengua propia, el aprendizaje del castellano como segunda lengua y la participación comunitaria. Toca un tema tabú para maestros y gobernantes: la participación de escolares. Recordemos que desde 1955, el Código de la Educación expropió esas funciones de los padres de familia, subordinándolas a los roles de los maestros y autoridades. En este sentido, el testimonio de Francisco Laura completa y proyecta hacia el futuro la reflexión histórica contenida en los trabajos anteriores: de la crítica a la trayectoria estatal y etnocentrista de la educación, surge la propuesta de un nuevo tipo de escuela, que esté a tono con la realidad multicultural y plurilingüe de nuestro país.

La segunda parte concluye con dos textos, surgidos de la experiencia más propiamente comunaria con respecto a la educación: un cuento recopilado en la zona de Umala, y un rito, practicado en el ayllu quechuahablante de Chari (Charazani, provincia Bautista Saavedra), el cual es descrito y analizado por David Llanos, sociólogo oriundo de esa misma comunidad.

Ambos textos nos muestran distintas vivencias comunarias, y nos permiten aproximarnos a la visión comunal sobre la educación. El cuento transcurre entre la ironía y el humor, en un contexto de diglosia, de desencuentros entre una cultura e idioma dominantes y otra cultura y lengua dominadas y muestra, en fin, las reacciones comunales ante una agresiva castellanización.

El rito del *uqhart'akuy* subraya los mecanismos comunitarios andinos que buscan regular las relaciones entre la comunidad, sus miembros, los dioses y la naturaleza. De este contexto ritual no están ausentes mecanismos de discusión, análisis y ritualización de los problemas referidos

a la educación. Las comunidades viven en la escuela la esperanza de un futuro mejor para ellos y para sus hijos, pero también perciben los peligros que puede engendrar este tránsito de los niños por el idioma y la cultura dominantes. La comunidad despliega así un acto de control: los sacerdotes comunarios pagan a los dioses para que sus hijos aprendan bien, para que los profesores enseñen bien, para que los alcaldes escolares trabajen bien, para que, en fin, los malos espíritus se mantengan alejados de los niños y de todos quienes están relacionados con el trabajo escolar. Esperanza sincera mezclada con el mito progresista escolar, pero que revela un afán participativo de la comunidad en el proceso educativo, que no debería ser soslayado. Hoy, según las autoridades y los maestros, la participación de la comunidad debe reducirse al alcalde escolar o la junta de auxilio escolar, y mantenerse lejos de las tareas de planificación, gestión y control del trabajo educativo. ¡Cuánto debemos aprender de Avelino Siñani y los comunarios de esa época!

Queda mucho por hacer

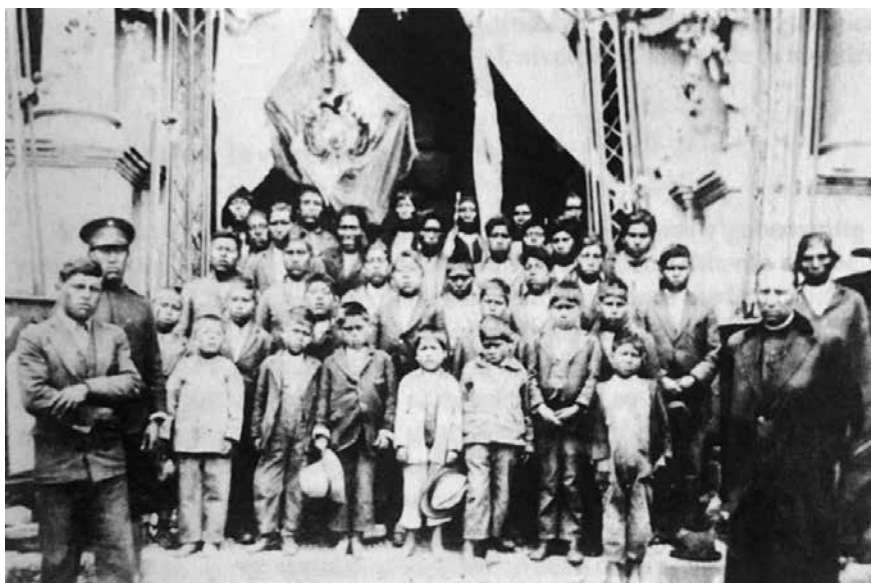
Como vimos, estas informaciones iluminan, por fin, el conocimiento del período anterior a Warisata. Tenemos la esperanza de que estos trabajos estimulen y desafíen a otros investigadores para que trabajen seriamente en el campo virgen de la historia de la educación boliviana. Particularmente, a los investigadores del campo pedagógico y educativo, los profesores, los estudiosos de la educación. Ellos tienen una grata invitación en estos artículos. El surco ha sido abierto. Abonémoslo para que nuestra historia y nuestra educación “crezcan como un árbol” y “florezcan como una flor”.

En la misma línea y área de investigación de los autores que comentamos aún queda mucho trabajo. Aún carecemos de estudios, por ejemplo, de las experiencias educativas dirigidas por las iglesias evangélicas bautista, en la región del lago Tititaca, y adventista en la provincia Pakaxi, realizadas en el mismo período del movimiento educativo comunal estudiado en este libro (Sanginés 1968: 46 y Soria, en este volumen). De otros departamentos se conoce muy poco, casi nada. Es por eso que los trabajos del presente libro constituyen aportes significativos para la reconstrucción de la historia de la educación boliviana, desde diversos planos: como estudios, como testimonios y como vivencias comunitarias. Ojalá sean anticipo de otros más. Basamos nuestra esperanza en las siguientes palabras que cierran el trabajo de Vitaliano Soria:

Creemos que ya es tiempo de reconstruir la historia de nuestros antepasados a través de la historia de los distintos ayllus y comunidades, como fragmentos de una unidad mayor. De este modo, algún día conformaremos la historia global de las naciones originarias. La valía de estas naciones y el orgullo por ellas sólo obtendrán conociendo el pasado ancestral (Soria, en este volumen, p. 211).

I

ESTUDIOS



Caciques, maestros particulares y estudiantes de las escuelas del Centro Bartolomé de las Casas, en la iglesia de san Pedro. A la der. Tomás de los Lagos Molina y Santos Marka T'ula (aprox. 1928; foto: Archivo del THOA).

La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)

Roberto Choque Canqui

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Mayor de San Andrés

Antecedentes: la escuela oficial

A principios de este siglo, los intelectuales, educadores y gobernantes o políticos que se ocuparon de la educación del indio coincidieron en que la “raza indígena” no necesitaba una instrucción superior ni mediana sino una escuela elemental que le permitiera adquirir los conocimientos fundamentales de la cultura general del país y de la “vida civilizada”. En ese sentido, la escuela indigenal solo orientaba al indígena hacia su integración a la vida nacional de la minoría boliviana gobernante, no con el fin de que participe en las decisiones nacionales, sino con el de mantener su condición sojuzgada y convertirlo en mano de obra barata para el gamonalismo agro-minero-industrial boliviano. De esa manera, el objetivo principal de la escuela indigenal consistía en transformar al indio en un buen obrero, agricultor y soldado incomparable. Además, la escuela indigenal debía jugar el papel de neutralizadora de los movimientos o sublevaciones indígenas contra el gamonalismo expoliador.

Entre las materias de enseñanza, se daba: lectoescritura del castellano, dibujo, historia nacional, religión y trabajos manuales como ser: cartonaje, modelado, alfarería, carpintería, herrería, cultivos agrícolas, etc. A pesar de que existía algún respeto y fomento a la lectoescritura en lenguas autóctonas andinas, la mayoría de los impulsores de la educación del indio desecharon sin vacilar el aprendizaje de idiomas nativos (quechua, aymara y otros) y propendieron a la castellanización de los niños indígenas. De todos modos, muchos de los postulados de la educación indígena fueron boicoteados por los gamonales

terratenientes, vecinos y autoridades de los pueblos, quienes trataron de obstaculizar el funcionamiento de escuelas rurales, como hemos de analizar en este estudio.

Con el advenimiento del liberalismo en 1900, se intensificó la preocupación oficial por la educación indigenal. Mediante la Ley del 11 de diciembre de 1905 se estableció un premio indigenal para impulsar el establecimiento de escuelas rurales de primeras letras en las comunidades indigenales (Lora 1979: 181); aunque su ejecución tropezó con serias dificultades a causa de la resistencia de los gamonales y vecinos de los pueblos provinciales o cantonales.

Antes de ir a las decisiones de mayor profundidad y complejidad, primero se implantaron las llamadas “escuelas ambulantes”, sistema que había sido experimentado en América del Norte. La misión de los maestros ambulantes era la de recorrer en forma permanente un circuito determinado; es decir, “un mismo maestro tenía que desempeñar el cargo en dos comunidades separadas por distancias de cinco o seis kilómetros” (Pérez 1962: 63), dando lecciones periódicas que consistían en enseñar los rudimentos de la lectura y escritura, además de algunas nociones de moral y religión. Evidentemente este sistema tuvo la ventaja de dar una mayor accesibilidad a los indígenas para su alfabetización, puesto que estos no podían recorrer grandes distancias para asistir a una escuela cantonal o municipal.

Sin embargo, para el ministro de Instrucción, Juan Misael Saracho, se podía constatar con amargura que los resultados de ese sistema no fueron satisfactorios. En vista de ello, era mejor pensar en la fundación de centros de enseñanza fijos en vez del recorrido de los maestros ambulantes. Pero para lograrlo era urgente la formación de recursos humanos, o sea el establecimiento de escuelas normales rurales para la formación de preceptores de indígenas. En 1910 se fundó la Escuela Normal de Preceptores Indígenas en Supukachi, luego la de Umala en 1915, Qulumi en 1916 (Cochabamba), Puna en 1917 y posteriormente las otras normales rurales. Pero desgraciadamente estos centros de formación docente fueron clausurados durante el Gobierno de Bautista Saavedra (Pérez 1962: 67). Paralelamente, se empezó con la creación de muchas escuelas rurales en diferentes partes del territorio nacional, como veremos en seguida.

Se evidencia que en 1906 el Senado Nacional tenía para su consideración el proyecto de ley “relativo al establecimiento de escuelas primarias destinadas a la instrucción de los indios en los cantones de Guaqui, Callapa, Caquingora, Calamarca, Ayo, Sicasica, Umala y Caquiaviri”

(AHHCN-RSN t. II, 1906: 104). Claro está, este proyecto no fue aprobado pretextando que el informe de la Comisión de Instrucción Pública era desfavorable (*ibid.*). Hasta 1911 había algunas escuelas indígenas funcionando en distintas comunidades, como hemos de notar más adelante. Así, en la provincia de Umasuyu, según el informe del subprefecto a su superior, funcionaban en los pueblos unas doce escuelas fiscales, que impartían instrucción a los hijos de los vecinos, además de nueve escuelas rurales (indígenales) en algunas comunidades y tres escuelas municipales en los pueblos más importantes: Achakachi y Pukarani. Todas ellas contaban con un total de 1.071 alumnos (Informe de 20-IV-11, en ALP-EP 1911). Estas escuelas fiscales datan de los primeros años de la república, y fueron establecidas casi en todos los pueblos de la provincia Umasuyu, con excepción de Puerto Pérez. Sin embargo, las escuelas rurales solamente funcionaban en cinco cantones: Warina con tres establecimientos, Tikina con dos, Kupaqawana con dos, Pukarani con uno y Peñas con uno; todos ellos con un total de 396 alumnos. En comparación con las escuelas de los pueblos, esta cantidad de alumnos representaba en toda la provincia solamente un 36,9% de la cifra anterior. Según criterio del mismo subprefecto, en esos momentos era necesario el establecimiento de otras escuelas rurales, especialmente en las comunidades de Warisata y Punkuni-uyu (jurisdicción de Achakachi) y Qalaqi (jurisdicción de Wat'a), por tener estas un “crecido número de indígenas”. Pero cada una de las escuelas a fundarse debería contar “con 50 alumnos por lo menos” (informe del 20-IV-11, *ibid.*).

En 1916, no existían escuelas en casi en ningún pueblo de la provincia Muñecas, pero en el pueblo de Amarit'i, con más de tres mil habitantes casi en su totalidad indígenas, los pobladores ofrecían proporcionar y pagar “un preceptor siempre que se le provea y favorezca con textos y útiles escolares” (ALP-CP 1916: 63). En Amarit'i ya existían algunas escuelas particulares, especialmente en las comunidades de Chaxlaya y Qanlaya (APL-CP 1916: 312). Hasta 1921, la creación de escuelas indígenas había crecido considerablemente en algunos ayllus y comunidades. Marcelino Llanki, hijo del Cacique de Jesús de Machaqa, Faustino Llanki, indudablemente fue uno de los destacados impulsores de la creación de escuelas en las comunidades de Yawriri y Qhunqhu. Por este motivo, fue sindicado por los vecinos de ese pueblo como “insubordinador de la indiada bajo la capa de ser preceptor ambulante” (cit. en Choque 1987).

El 22 de febrero de 1922, el presidente de la república, Bautista Saavedra, que permitió la clausura de las normales rurales, le recordaba lo siguiente al presidente de la H. Cámara de Diputados:

... cuando el actual jefe del Estado tuvo en honor de formar la Corporación Legislativa, presentó el proyecto de ley que acompaña tendiente a procurar que las comunidades de indígenas y los dueños de fundos, cooperen a la acción pública del sostenimiento de planteles de primera enseñanza. Se buscó ante todo que por el número de los colonos dado el cual se empieza la extensión de la heredad y su rendimiento, no se impusiera una fuerte carga sino una contribución adecuada a sus recursos, beneficiosa para el interés general y para el propietario mismo que ganaría mucho ciertamente con la alfabetización de los peones (cit. en Nina Qhispi 1933: 6).

El proyecto de ley que proponía Saavedra se refería concretamente a que todo propietario de fundo rústico con 60 peones estaba obligado a mantener una “escuela elemental”, y los que no tenían esa cantidad de peones podían asociarse con otros para sostener una escuela común. Para ello, el ministro de Instrucción debía suministrar gratuitamente a las escuelas establecidas los muebles, enseres, útiles y textos de enseñanza que les eran indispensables. Los propietarios “comprendidos en esa ley que omitieren en el tiempo y forma que el Ejecutivo reglamente, el establecimiento de escuelas”, corrían el riesgo de pagar la multa de Bs. 300 anuales, suma que se iba a destinar al “sostenimiento de escuelas rurales” (*ibid.*)

El interés por la creación de escuelas indígenas no se redujo a la preocupación del Estado, sino que partió de los mismos indios comunarios o los colonos de haciendas, porque los patrones y vecinos de los pueblos más bien se resistían al establecimiento de ellas en sus propiedades e incluso en las comunidades.

Con base en este proyecto de ley, el Gobierno autorizaba el establecimiento de escuelas rurales cuando los interesados las solicitaban. Así, el 15 de agosto de 1922, el Gobierno, de conformidad con el artículo 7° del Estado General de Instrucción y de acuerdo con el informe de la Universidad de La Paz, autorizó a Basilio Jawira, Gervasio Kallisaya y Juan Lipi, para que establezcan una escuela primaria mixta libre en la comunidad de Pukuru, situada en el cantón Wat’a de la provincia Umasuyu (cit. en Nina Qhispi 1933: 3). El 7 de octubre del mismo año, el Gobierno autorizó el establecimiento de una escuela primaria (mixta libre) en la jurisdicción del cantón Pukarani, la cual fue concretada a pedido de los comunarios de Ikiyata, Tumuyu, Antapata, Hospital, Qu-taquata, Chimaya y Qulisaya (*ibid.*).

Entre 1928 y 1930, los principales fundadores de escuelas indígenas en las regiones altiplánicas, especialmente en La Paz, fueron Eduardo

Leandro Nina Qhispi, Manuel Inka Lipi y su esposa, Petrona Kallisaya, quienes promocionaron a numerosos alumnos. Así, Eduardo L. Nina Qhispi, en su escuela de la calle Yanacocha, promocionó en 1928 a 21 alumnos; en 1929 a 2.000 alumnos (sic) y en 1930 a 1.681 alumnos. Por su parte, Manuel Inka Lipi y su esposa, en la comunidad Pukuru del cantón Santiago de Wat'a (Umasuyu), promocionaron a 74 alumnos el 12 de noviembre de 1930 y a 51 alumnos el 18 de diciembre de ese año (Nina Qhispi 1933: 1).

Estos datos aún incompletos –pues corresponden solo a algunos impulsores de la educación indigenal– nos sirven para mostrar el gran interés de los indígenas por el establecimiento de escuelas para sus hijos. Las solicitudes de creación de establecimientos educativos en distintas comunidades continuaron intensificándose hasta después de la guerra del Chaco.

La Sociedad República del Qullasuyu

Entre los indígenas aymaras de La Paz no faltó iniciativa e interés para fundar un centro educacional a nivel nacional para todas las comunidades (o ayllus) de la república. Mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en el Altiplano, especialmente en Axawiri y Warisata, los propios indígenas, tanto comunarios, colonos como ciudadanos, se lanzaron a la creación de un centro educativo que coadyuve a la enseñanza y el movimiento de reivindicación de sus tierras. Esta institución se constituyó de hecho en un centro generador de ideas y de hombres entrenados contra el sistema imperante. La institución en cuestión fue denominada Sociedad república del Qullasuyu. La Sociedad fue fundada en la ciudad de La Paz, el 8 de agosto de 1930, por el indígena Leandro Nina Qhispi, que fue un destacado impulsor de la educación indigenal (Nina Qhispi 1932, en ALP-EP 1933). A partir de su fundación, la Sociedad o “Centro Educativo” Qullasuyu tuvo múltiples actividades. A los diez días de su fundación, el 18 de agosto del mismo año, la primera impresión sobre su presidente fue expresada en los siguientes términos:

El esforzado indígena Nina Quispe que en un arranque de eclosión cívica ha resuelto iniciar la fundación de la República del “Collasuyo” a base de su obra dinámica educacional (Nina Qhispi 1932: 5).

Por otra parte, el semanario *Claridad*, órgano de prensa de la ciudad de La Paz, comentaba sobre la admirable labor de Nina Qhispi, indicando que este había estado trabajando silenciosamente “por la grandeza del Collasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento, dejando a un lado la política y las inútiles discusiones sobre el origen de la crisis mundial, ni tanto disparate que en ese momento embarga la atención de todos los mandatarios del mundo”, y elogiaba el hecho de que firme y convencido, siguiera “instruyendo a los suyos dotándoles del tributo del saber” (*ibid.*: 4).

El Centro Educativo Qullasuyu era una institución comunitaria de ayllus, y su dinámica acción se había extendido a las comunidades de varios departamentos de la república, cuyos linderos o mojones lo separaban de las demás de América (*ibid.*: 1). La división política de Bolivia es consignada en el documento, incluyendo el departamento del Litoral. Según Nina Qhispi, este ordenamiento político ha sido mantenido u obedecido “por todos los bolivianos para conservar la libertad” (*ibid.*: 5). Pero la mayoría de la población boliviana históricamente ha sido siempre indígena, con sus raíces culturales preincaicas e incaicas. El documento señala que los idiomas aymara y quechua eran hablados por la mayoría de la “raza indígena”, tanto que el castellano lo hablaban los blanco-mestizos, a quienes los indios debían considerar como sus hermanos (*ibid.*).

La nueva institución estaba constituida por “todos los delegados e hilacatas de las distintas comunidades del departamento de la Paz”, situadas en las catorce provincias que entonces formaban este departamento: Murillo, Ingavi, Los Andes, Umasuyo, Larikaxa, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sikasika, Pakaxi, Nor Yunka, Sud Yunka e Inkasiwi (ALP-CP: Obispo, Legión Cívica, varios, 1933).

Desde luego, el Centro Educativo Qullasuyo pareciera que no causaba sospecha entre la oligarquía gamonal, puesto que contaba con la simpatía de algunos personajes importantes del país o estudiosos de las culturas pretéritas del Qullasuyo. Así, Arthur Posnansky, estudioso de la cultura Tiwanaku, respondiendo a un oficio de Nina Qhispi le decía “... me cabe indicar que el acto de la expresada colocación de la kantuta sobre la wipala, con la asistencia de los representantes indigenales, caciques y elementos representativos”, y programado para el domingo 27 de diciembre, se llevaría a cabo en el local del Club Bancario, donde funcionaba una “exposición indianista” y donde se esperaba para honrar ese “solemne acto, por parte de la clase indigenal en su mayor número posible” (carta de 26-XII-31, en Nina Qhispi 1932: 10). Seguramente

para ese acto, Nina Qhispi también invitó al señor presidente de la república, más que todo con el propósito de contribuir a los festejos de la “Semana Indianista”. El presidente, contestando a su invitación, expresó su deseo de que los trabajos de la sociedad presidida por Nina Qhispi “tengan por mira la grandeza de Bolivia, que es nuestra patria común”. También el Ejército de Bolivia, a través del Estado Mayor, respondiendo a un oficio de Nina Qhispi, fechado el 30 de diciembre del mismo año, le expresó haber recibido los boletines en los que se transcribían las peticiones de varios comunarios, considerando muy plausible la actitud asumida por la raza indígena en lo que se refería “a levantar su nivel moral y cultural”. Asimismo, sobre el servicio militar le manifestó que se había impuesto desde hace mucho tiempo la obligación de encaminar y encauzar las actividades de los conscriptos por medio de la persuasión. Aclara que el trato que se dispensaba en el Ejército al soldado hasta ese momento, era humanitario y de “absoluta igualdad”. Finalmente, al igual que el presidente de la república, deseó felicidades y prosperidad a todos y cada uno de los miembros de la mencionada institución indigenal (2-I32, en *ibid.*: 10).

Eduardo L. Nina Qhispi, seguramente con el objeto de fortalecer y asegurar el funcionamiento de la institución que dirigía, debido al clima adverso y a las circunstancias desfavorables para sus propósitos, tuvo que buscar a veces el apoyo de un Gobierno de turno o simpatizar con este.

Una vez que estalló la guerra del Chaco, Nina Qhispi, al conocer las acechanzas de los enemigos del Gobierno, cursó una nota de apoyo al presidente, Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estuvo “honradamente conmovido por la incompreensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato”. Con tal motivo, la Sociedad que presidía le hizo llegar “su voz de protesta contra semejantes actitudes”, y le manifestó su intención de congregarse “alrededor de la autoridad suprema de la nación, para que continúe su camino” (5-X-32, en *ibid.*: 10). La respuesta del presidente no se dejó esperar. Al día siguiente, le manifestaba: “tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo” (*ibid.*: 11).

A pesar de todo ello, el presidente de la Sociedad República del Qullasuyu fue duramente combatido por algunos elementos políticos, quienes, ya sea dentro o fuera del Gobierno, empezaron a conspirar contra el funcionamiento de esa institución indigenal. Así, el subprefecto de la provincia Umasuyu, informado sobre los sucesos de Janq’ulaymi

al prefecto de La Paz, le manifestó, entre otras cosas, que era “indispensable establecer una estricta vigilancia” sobre las actividades de los indígenas Santos Marka T’ula y Eduardo L. Nina Qhispi, este último profesor de escuelas indigenales, debido a que ejercían “una poderosa influencia sobre los comunarios del departamento” (14-XI-32, en ALP-CP Umasuyu, 1932). A los diez días de esta denuncia, el 24 de noviembre, la autoridad judicial le había decomisado todos sus documentos personales a Eduardo L. Nina Qhispi, además de todo el archivo y la correspondencia oficial del Centro Educativo Qullasuyo. Sin embargo, con esta medida, no logró conseguir los “papeles comprometedores” y la “propaganda comunista” que buscaba.

El decomiso de la documentación de la Sociedad, no fue sino el inicio de la represión. Inmediatamente, procedieron a la detención y tortura de algunos de sus miembros. Más adelante, Nina Qhispi protestaría ante el prefecto, en los siguientes términos:

Ya que nuestra acción cultural se refleja por nuestra documentación y actuaciones oficiales, de la que se comunica a las autoridades constituidas, probándose que no realizamos manifestaciones ocultas, queremos poner en su conocimiento de que nuestros arrestados han sido sometidos a torturas y vejaciones para que se sirva disponer la libertad de ellos (Nina al prefecto, 4-IV-33, en ALP-CP 1933).

El celo político, más que cualquier otro factor, fue determinante para la destrucción de la Sociedad República del Qullasuyo, pues su funcionamiento había impactado en el ámbito nacional. El presidente y los demás miembros de esa institución tuvieron que buscar el apoyo de los poderes públicos y de la Iglesia para salvar la existencia de su institución, pero les resultó muy difícil enfrentar a enemigos que tenían todo el poder de decisión y el respaldo oficial.

El 23 de enero de 1933, Eduardo L. Nina Qhispi y su secretario de actas, Juan de Dios Sirpatiku, se dirigen al ilustrísimo obispo de la diócesis, para manifestarse que la Sociedad Indigenal que presidían deseaba proseguir sus labores bajo los auspicios de “Nuestra Señora Madre, la virgen de La Paz, cuyo culto se celebra el día de mañana /y/ quiere poner bajo su generosa protección las gestiones tendientes al reconocimiento de los títulos coloniales sobre sus pertenencias, así como las de las tierras de Manso y Ñuflo de Chávez que en estos momentos detenta el pueblo guaraní”. En cuanto a los soldados bolivianos que se encontraban en el Chaco, dijeron: “queremos a su sagrada Imagen rogar por la vida y salud

de nuestros hijos que combaten en el sudeste defendiendo la soberanía nacional, mellada salvajemente por el rapaz Guaraní”. Además de su adhesión y recuerdo, ofrecieron para el día siguiente “una coronación de kantutas a la Santísima Virgen de Nuestra Señora de La Paz” (ALP-CP 1993: Obispado, Legión Cívica, varios).

Ante la falta de garantías y la amenaza de represión que se cernía sobre la Sociedad, el 25 de enero de 1933, Eduardo L. Nina Qhispi y Juan de Dios Sirpatiku, Presidente y Secretario de Actas, respectivamente, solicitaron al prefecto de La Paz, autorización para celebrar en la basílica una misa de acción de gracias por el país con la asistencia de la Sociedad República del Qullasuyo, portando su estandarte. Además, el objeto de esa solicitud era el de advertir a la autoridad prefectural que el acto religioso no debía ser confundido con actos políticos, porque como quiera que a él debían concurrir sus caciques, delegados y representantes, jilaqatas y alcaldes de las comunidades, podía ser utilizado por la policía o por algunos émulos para señalarlo como acto de indisciplina o subversión. Dada la prejuiciosa acusación de “comunistas” que se había propalado ante el jefe de investigaciones, pidieron que la autoridad prefectural prevenga a la policía de no tomar “ninguna medida de violencia” (ALP-CP 1933, *ibid.*). No sabemos si el acto fue llevado a cabo o no, dado que el celo por las actividades de los miembros de esa institución indigenal no cesaba en perjudicar su continuidad.

Pasado un mes, el 20 de marzo de 1933, Eduardo L. Nina Qhispi y Manuel Inka Lipi, se dirigieron al prefecto manifestando estar:

... profundamente indignados por la sindicación de comunistas que se ha permitido hacer el señor jefe de la Legión Cívica habiéndose eco de la denuncia de un individuo descalificado llamado Nicolás Montes Ochoa o Montes de Oca, quien ha tenido la habilidad de sugestionarlo a aquél haciéndole creer hechos absolutamente falsos, inspirados por un ruín y mezquino sentimiento de venganza, por las fechorías cometidas en Santiago de Machaca (ALP-CP 1933: *ibid.*).

A los pocos días, efectivamente, Nina Qhispi y otros indígenas fueron detenidos. El 5 de mayo, los indígenas Alejandro Qhispi y Manuel Inka Lipi hicieron conocer su protesta al prefecto de La Paz, manifestando: “hace ya más de una semana han sido sometidos a detención los indígenas Eduardo L. Quispe, Mariano Quispe, Esteban Machaca y otros” a quienes se acusaba de realizar “propaganda comunista”, lo que para ellos era falsedad puesto que habían “demostrado por innumerables pruebas y

atestaciones” que sus actividades no eran “sino tendientes a la instalación de escuelas de alfabetización de los indígenas” que se encontraban “sumidos en la ignorancia más grande”. Aclaraban también que su propósito era que sus “títulos de propiedad sean arreglados conforme a los títulos revisitarios”, obtenidos desde 1884. En ese entendido, las actividades de los detenidos eran suficientemente claras y se encontraban “a la vista de las autoridades y particulares” y por lo tanto no constituían actos delictivos, puesto que las mismas autoridades “han autorizado los poderes que [portan] los indígenas comunarios” (ALP-CP 1933: Obispado, Legón Cívica, varios). Los peticionarios se preguntaban: ¿cuál era el motivo de la persecución y detención de estos indígenas, algunos de los cuales eran ancianos? El pretexto era haber realizado propaganda comunista, pero la verdadera causa eran los reclamos que realizó la sociedad acerca de la delimitación de tierras comunarias.

Los detenidos fueron reclusos en el cuartel de carabineros sin proceso alguno, pues el iniciado hacía algún tiempo contra algunos representantes indígenas se encontraba en el juzgado 1° de Instrucción, donde habían prestado declaraciones indagatorias y luego habían sido puestos en libertad, “seguramente por no haber suficientes pruebas contra ellos” sobre los supuestos delitos denunciados. Los denunciantes alegaron: “parece que se tratara nada más que causarles molestias con arrestos... por orden del Fiscal de Distrito”, ya que no sabían “por qué motivos se ha ensañado con ellos acusándolos de comunistas”, lo cual no podían comprender, ya que como indígenas eran propietarios de sus tierras, por cuya delimitación iban reclamando y solo este podía ser el motivo de su encarcelamiento. Los peticionarios, esposas e hijos de los detenidos aclararon que nada tenían que ver con los trajines de que se los sindicaba, porque se habían dedicado “a otra cosa que a buscar un futuro honorable para los indígenas”, siempre “de acuerdo a los sentimientos patrióticos”. El documento termina señalando que, si la máxima autoridad departamental.

... no conoce el atropello que están cometiendo con nuestros representantes... con su espíritu verazmente justo y patriota, se sirva ordenar la libertad de los indígenas nombrados, que se encuentran sufriendo una detención injusta en el cuartel de carabineros, sometidos a trabajos forzados (ALP-CP 1933, *ibid.*).

No se sabe cuál fue la respuesta del prefecto ni su actitud con relación a este reclamo. Sin embargo, estando aún Nina Qhispi en la cárcel, a mediados de mayo de 1934, el teniente coronel Justiniano Zegarrundo,

comandante de la Legión Cívica, lanzó una acusación abierta y alarmante contra él:

La “legión cívica” que inició una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indigenal del altiplano ha tomado medidas contra uno que se titulaba nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva (Zegarrundo al prefecto, 18-V-34, en ALP-EP 1934).

Los datos recogidos en fuentes primarias, que aún falta escudriñar, sobre la Sociedad República del Qullasuyu y sus miembros, nos permiten reflexionar sobre esta institución, que fue creada por los propios indígenas y contó con el respaldo de delegados y *jilaqatas* de diferentes comunidades de todo el país. Al cabo de dos años de existencia y a pesar de haber sido recibida al principio con simpatía por algunas autoridades del Gobierno e intelectuales, la Sociedad fue atacada y reprimida abiertamente por los gamonales y la Legión Cívica, que con el pretexto de sublevación y de realizar propaganda comunista, lograron la reclusión de sus miembros en el Panóptico y el decomiso de toda su documentación.

La escuela indigenal de Warisata y el gamonalismo de Achakachi

La llamada Escuela Profesional de Indígenas de Warisata fue fundada el 2 de agosto de 1931 en presencia de autoridades superiores del Gobierno y de la provincia Umasuyu. La fecha de fundación de la mencionada escuela ha servido después para celebrar el Día del Indio y posteriormente la reforma agraria. Desde entonces, tanto el establecimiento educacional de Warisata como la reforma agraria de 1953 constituyeron dos hechos trascendentales para los bolivianos, especialmente para el campesino aymara y quechua. Ambos son constantemente mencionados en los actos oficiales por los Gobiernos nacionalistas o izquierdistas y por educadores y políticos, como obras de la revolución nacional a favor del indio de ayer y del campesino de hoy. Sin embargo, en los hechos reales, revisadas las fuentes escritas y confrontadas con testimonios de fuentes orales de los propios actores, se ve que las intenciones de sus propugnadores y sus alcances son diferentes.

La Escuela Indigenal de Warisata, obra de Elizardo Pérez, fue concebida como un centro experimental para la educación del indio

en el Altiplano paceño, que debía servir como modelo para los demás puntos de la república. En esa época, se concebía la educación del indio como un soporte a los intereses de la clase dominante constituida por los hacendados, mineros e industriales a través de la instrucción escolar y militar. Las iniciativas indigenistas oficiales tropezaron, sin embargo, con una oposición feudal por parte de la rosca terrateniente y de los sectores mestizos asentados en las poblaciones rurales.

En un oficio enviado a la Prefectura a fines de noviembre de 1933 –más de dos años después de su fundación–, Elizardo Pérez señalaba que la organización de la Escuela Indigenal de Warisata continuaba en la fase experimental, indicando que todo proceso educativo necesitaba incorporar las “rectificaciones necesarias” para el desarrollo de su plan. Se consideraba que, hasta el momento, los resultados de la concepción experimental de Warisata eran “bastante promisorios” (Pérez al prefecto, 27-XI-33, en ALP-CP 1933: Umasuyu). El funcionamiento de un Consejo o Parlamento Amawt’a era uno de estos medios experimentales para el asesoramiento comunal a la escuela-ayllu de Warisata, especialmente en tareas de infraestructura y disciplina escolar. En este sentido, Pérez intentó resucitar una antigua institución incaica, que fue liquidada con la invasión hispana: es por eso que resulta dudoso el que su verdadero sentido y funcionamiento original fueran bien comprendidos. Es así como el papel de *amawt’a* fue reducido al de simple comisario o vigilante del comportamiento de los alumnos y de la concurrencia comunaria a los trabajos de construcción de Warisata.

Veamos ahora, con base en fuentes primarias, cuál fue la actitud del corregidor y los vecinos del pueblo de Achakachi frente al funcionamiento de la Escuela Indigenal de Warisata. En abril de 1934, el ministro de Gobierno comunicó al prefecto de La Paz, que había puesto en conocimiento de su despacho las denuncias formuladas por el director general de Educación Indigenal contra el corregidor de Achakachi, Sixto Hernani, por los atropellos cometidos contra los indígenas Mariano Wanka y Pedro Rojas; como consecuencia de ello, solicitó su destitución (5-IV-34, en ALP-EP 1934)³.

El mencionado corregidor fue sindicado de tratar violentamente y ultrajar a los mencionados indígenas, miembros del Parlamento Amawt’a de Warisata, por “el delito de colaborar en la edificación y progreso de

3 Copia legalizada anexa al expediente del “Proceso administrativo seguido contra el corregidor de Achakachi, Sixto Hernani, por varios hechos atribuidos a la Escuela de Warisata”.

dicho prestigioso plantel”. Hernani había denigrado a Mariano Wanka “hasta el extremo de flagelarlo y darle furiosos golpes de puño”, dejándole “huellas en el rostro”. Además, conminaba “a toda la indiada de Warisata, so pena de mayores atropellos y de encarcelamiento”, para que se abstenga de colaborar en los trabajos de la escuela. Para que sus intentos tengan mayor efecto, Hernani calumnió al director de la escuela denunciando que “reciba fuertes sumas de dinero, por concepto de salarios para los trabajadores, que él se embolsillaba” (*ibid.*: 7v.).

El ministro de Gobierno recibió estas denuncias de parte del director de Warisata “a vía de información”. Por su parte, el ministro de Instrucción le expresó su preocupación, señalando que era “urgente tomar medidas enérgicas en defensa de la educación del indio”, y acusando al corregidor como un “personaje clásico en la vida de nuestras instituciones [que] ha sido siempre el eterno explotador del autóctono, indefenso por su ignorancia y su analfabetismo y será, por igual razón, el infatigable enemigo de la educación indigenal” (*ibid.*). Denuncia también al corregidor de Axawiri como “gamonal de esa aldea” (*ibid.*: 3).

El 2 de mayo, el prefecto envía un telegrama al subprefecto de Umasuyu, comunicándole sobre las denuncias existentes en su despacho contra el corregidor de Achakachi (ALP-CP-T, 2-V-34). Al día siguiente, la prensa reacciona publicando un artículo con el título: “La Escuela Indijenal de Huarizata ha sido atropellada por un Corregidor”. El cronista denuncia a Hernani como un “mal funcionario que hace uso indebido de las atribuciones que le ha dado la nación” y sugiere su inmediata destitución, añadiendo: “Huarizata es la institución educacional mejor lograda en nuestro país. Ministros de Estado, diplomáticos, hombres de letras han visitado aquel magnífico establecimiento, obra en su mayor parte del esfuerzo indigenal [y] no han tenido sino palabras de encomio para esa institución que hace honor a nuestro país” (*El Diario*, 3-V-34, en ALP-EP 1934). Pocos días más tarde, el prefecto reitera al subprefecto las denuncias existentes contra Sixto Hernani por parte del director de Warisata y los indígenas Pedro Rojas y Mariano Wanka (ALP-CP-T, 11-V-34).

La reacción del corregidor no se dejó esperar. Luego de conocer que la prefectura había resuelto organizar un proceso administrativo contra él sobre varios hechos, se quejó al juez de partido, manifestando asombro por el “grave perjuicio a sus intereses” (14-V-34, en *ibid.*: 1). No obstante, la suspensión de su cargo se hizo efectiva, ante lo cual dirigió un oficio al prefecto, reclamando contra esa decisión, que según Hernani fue producida por “quejas de los profesores y amautas de Huarizata, quienes, además de calumniarme, me han difamado por la

prensa”. Intentando retomar la ofensiva, solicitó al prefecto “ordenar la prosecución del juicio infamatorio” (Hernani al prefecto, Achakachi 24-V-34, en ALP-CP 1934).

El apoyo de los vecinos de Achakachi al corregidor fue total. Antes de su destitución, el vecindario de ese pueblo levantó un acta de amparo a favor de Hernani, “sin distinción de colores políticos ni clases sociales ni sexo”, considerando que todos los cargos imputados contra él eran calumnias o difamaciones (*La Patria*, 31-V-34, en ALP-EP 1934). Esto quiere decir que los gamonales de Achakachi, en el momento de defender sus intereses locales, olvidaban sus diferencias políticas y sociales para respaldar a una autoridad que velaba por los privilegios comunes de todos los vecinos de ese pueblo.

Pasado este primer episodio de confrontación contra Warisata, en julio de 1936, los vecinos y hacendados de Achakachi expresaron hipócritamente al subprefecto de Umasuyu que no habían “omitido esfuerzo alguno para prestar toda su colaboración a la fundación de la Escuela Indigenal de Huarizata... sin remuneración de algunas tierras y servicios personales” de sus colonos, aduciendo que estaban contribuyendo en “dar un paso hacia la civilización del indio”. Esta situación era atribuida a la intención de sus impulsores, de “apropiarse de sus pequeños bienes y... encaminarlos al terreno de la discordia entre patrones y ellos, todo esto desenvuelto por el lucrativo de Elizardo Pérez, que ha encontrado hacienda, dinero, finca y peones en aquel lugar”. Los vecinos puntualizaron sus acusaciones contra Pérez en los siguientes términos:

Ha hecho consentir a la desgraciada raza indígena que ellos no deben prestar ningún servicio a los propietarios y que él ya había gestionado esto y solo le faltaba dinero con cuyo inicuo proceder se llena de plata. Ha engañado a estos indios su trabajo, pues haciéndolos trabajar adobes, cortar piedras, levantar paredes, no les han dado un centavo, sin embargo las planillas de pago y cobro son puntuales, yendo a parar a los bolsillos de Pérez que hoy se encuentra orgulloso de dinero trocando su miserable situación de antes por la de acaudalado. Por último les ha hecho consentir que ya están libres de todo servicio y que deben expulsar a los patrones y si hay intimidación proceder a su exterminio (vecinos al subprefecto, 25-vii-36, en ALP-EP 1936).

Las intenciones antigamonales atribuidas a Warisata fueron consideradas una “terrible sentencia contra los pobladores”, que no solo afecta a Achakachi sino a toda el área rural, puesto que “donde hubo

reclamo de patrón no faltaba la amenaza del indio”, que consideraba “furibunda”. En tono catastrófico, anunciaban una “hecatombe terrible” que culminaría en un gran levantamiento indio y tendría consecuencias “sangrientas y terribles” (*ibid.*).

No cabe duda de que las acusaciones de los vecinos de Achakachi contra Elizardo Pérez tenían un fondo político antiindigenista cuyo fin era la defensa de los intereses patronales, tanto locales como regionales. A pesar de estas acusaciones, la construcción de la escuela indigenal en Warisata continuó sin interrupción, aunque en medio de la permanente hostilidad de los vecinos y gamonales de la región. El mismo Pérez testificó años después, que hacia 1938, las autoridades y los vecinos del pueblo continuaron acechando la escuela, pretextando que sus profesores hacían propaganda subversiva (Pérez 1963: 311).

Para entonces, ya la labor de Pérez había sido reconocida por el Estado y por los Gobiernos militares reformistas de Toro y Busch, quienes lo nombraron director general de Educación Indigenal. El 10 de septiembre de 1938, el subprefecto de Umasuyu envió un telegrama al ministro de Educación, al fiscal de distrito y al prefecto, indicando que los indígenas que estaban colaborando con esa escuela tenían amplias garantías por parte de la autoridad subprefectural, debiendo cumplir con sus determinaciones de respeto a la propiedad ajena, a fin de que haya “armonización, trabajo y se eviten molestias a las autoridades superiores” (ALP-CP-T: Umasuyu 10-IX-38). El subprefecto invitó a esas altas autoridades a visitar la escuela para “despejar malos entendidos”, garantizar la labor de los indígenas de Warisata e inducirlos a que no se aparten de los procedimientos legales (*ibid.*).

Por su parte, los grandes hacendados, agrupados en la Sociedad Rural Boliviana, no dejaron de criticar a través de la prensa a Elizardo Pérez por sus actividades educativas en Warisata. El 5 de agosto de 1938, su presidente publicó “un brulote de gran calibre” en *La Razón*, haciendo acusaciones calumniosas contra Pérez y su hermano Arturo. La respuesta, publicada años más tarde en su testimonio personal, es una acusación directa a los terratenientes de la Sociedad Rural Boliviana que “veían en las auroras de Warisata la terminación de su omnipotente dominio económico y social, y no les faltaba razón: la escuela indigenal implicaba la liquidación del feudalismo y todo su cortejo de miseria, opresión e incultura” (Pérez 1962-319).

Posteriormente, le tocó refutar unas declaraciones del prefecto de La Paz, publicadas en *Última Hora*, en sentido de que la enseñanza de artesanías en Warisata, en lugar de solucionar la “cuestión indigenal”, restaba

trabajadores al campo “aumentando en cambio la holganza de las poblaciones”. Esta interpretación fue respondida en los siguientes términos.

... sensiblemente señor Prefecto, sus declaraciones no confrontan la realidad. Además del criterio de la Sociedad Rural Boliviana, cuyo presidente está [de acuerdo] en desarraigar al indio del campo, recuerde usted su declaración en el despacho del señor ministro de Educación en presencia de los delegados de la Sociedad Rural Boliviana, del señor Numa Romero y otros. En aquella oportunidad expresó usted que deseaba que Warisata imitara la educación que se proporciona a los indígenas en la escuela de Ismael Montes en Taraco donde de acuerdo a sus palabras, de 300 familias indias que existían han quedado reducidas a 70 pues las 240 restantes migraron a la ciudad de La Paz, donde se ocupan con mucho fruto según usted en maestranzas, herrerías, carpinterías, etc. Esto es precisamente lo que la Escuela Indígena cuyo tipo es Warisata no acepta en ningún modo (Pérez al prefecto. 4-x-38, en ALP-CP 1938: Asuntos Indígenales, Ministerio de Educación).

Hacia 1939, el trámite de expropiación de las tierras a favor de Warisata continuaba estancado, porque el expediente había quedado retenido en Achakachi, en la oficina del subprefecto de Umasuyu. El 11 de mayo de 1939, Elizardo Pérez, desde su cargo del director general de Educación Indígenal y Campesino, participó al ministro de Gobierno “que el proceso de expropiación de tierras para la Escuela Indígenal de Warisata, se encontraba pendiente de trámite desde hace muchísimo tiempo (o sea desde el D.S. de 4 de marzo de 1936) en la Subprefectura de la provincia Omasuyos, habiendo sido archivado”. En vista de ello, le insinuó que prevenga al subprefecto para agilizar el proceso de expropiación, evitando así mayores perjuicios al libre desenvolvimiento de las labores de Warisata (prefecto al subprefecto, 17-V-39, ALP-CP 1939: Umasuyu). Pese a su alto cargo público, Elizardo Pérez tuvo que lamentar la tardanza de ese trámite y la pérdida del expediente en la Subprefectura de Achakachi. Las tierras para la escuela de Warisata fueron adquiridas mucho más tarde, pero no en la extensión deseada, y sin las finalidades de desarrollo agrícola que animaron al proyecto original (Pérez 1962: 194).

Las agresiones continuaron el año siguiente, tanto en Warisata como en las distintas seccionales que se fueron creando durante el breve período reformista de los Gobiernos de Toro y Busch. El 20 de noviembre de 1939, el director del núcleo Warisata denunció ante la Dirección General de Educación Indígenal y Campesina que en la seccional de Milliraya se

había producido, por quinta vez, un caso de agresión del gamonalismo a campesinos colaboradores de las escuelas indigenales. Los vecinos Casimiro Salas e Indalecio Ariñez, golpearon cobardemente a Tomás Puma y Benito Arukipa, que desempeñaban los cargos de comisario, amauta e inspector de aquella filial. La agresión fue organizada por el corregidor Luis Loayza, a quien se denunció como “reincidente en sus ataques a la escuela, cuyo látigo fue usado por los vecinos nombrados en contra de Tomás Poma, que presentaba varias lesiones y heridas”, aduciendo no existir ningún motivo para ello, a no ser la rabia que despertaba “la obra escolar en aquellas regiones” (prefecto al subprefecto, 30-XI-39, ALP-CP 1939: Umasuyu).

El 21 de noviembre, Puma y Arukipa solicitaron al ministro de Gobierno amparo y protección contra estos ataques. En primer lugar, señalaron que eran muchos los enemigos que obstaculizaban el “desenvolvimiento de la difusión escolar, ilustración y progreso de los campesinos”, señalando que quienes acudían a las escuelas sufrían “toda clase de hostilidades y vejámenes, no solo de los latifundistas, eternos enemigos nuestros”, sino también de algunas “malas autoridades que coadyuvan a las pretensiones de aquellos”. Denunciaron que el día 12 de ese mes el corregidor Loayza y los vecinos Indalecio Ariñez y Casimiro Salas los atacaron “gravemente a plan de látigos”, causándoles heridas y contusiones (Puma y Arukipa contra el corregidor, 21-IX-39, en ALP-EP 1939).

Después de la muerte de Germán Busch, quien fuera considerado por Pérez como “nuestro único amigo en las esferas gubernamentales” (1962: 327), arreciaron los ataques de los gamonales contra Warisata. El 23 de noviembre, el director general de Educación Indigenal y Campesina comunicó al ministro de Gobierno que informaciones procedentes de Warisata daban cuenta de nuevas hostilidades contra el alumno del núcleo Pedro Miranda y su madre, quienes habían sido flagelados después de ser despojados de sus tierras por Moisés Castro, administrador de la hacienda Umupasa, y N. Hernani, ambos vecinos de Achakachi. Miranda fue arrestado posteriormente por la Policía. En vista de ello, los afectados pedían garantías, porque las constantes provocaciones les hacían imposible el trabajo (prefecto al subprefecto, 11-XII-39, en ALP-CP 1939: Umasuyu).

Según Elizardo Pérez, al finalizar el año 1939, “el destino de Warisata ya estaba marcado” (1962: 324), y la escuela terminó liquidada por la represión y la arremetida del latifundismo, siendo arrestados su director y varios de los maestros, tanto del núcleo como de sus escuelas seccionales (*ibid.*: 327-328).

La escuela indígenal de Axawiri

Veamos ahora algunas referencias documentales acerca de la Escuela Normal Indígenal “Utama”, fundada en la población de Axawiri (Pakaxi), y dedicada a la formación de preceptores para indígenas. Su origen se remonta a la fundación de la Escuela Normal de Miraflores de La Paz: Según Elizardo Pérez, este establecimiento contaba con un mobiliario completo y gozaba de un presupuesto mayor al de Warisata. Sin embargo, al igual que Warisata, tuvo que sufrir la oposición del Corregidor, que representaba al gamonalismo del pueblo de Axawiri.

El 20 de mayo de 1933, el Corregidor del cantón Axawiri, en su informe al subprefecto de Pakaxi, después de ser denunciado por sus abusos contra los indios, explicaba que el encierro de los jilaqatas en el cabildo no ha sido más que la “recepción” que acostumbraba hacer cada domingo “al cuerpo de jilacatas y mandones indígenas en la oficina del Corregimiento” para cambiar ideas e impartir órdenes. Añadía que “había reunido la audiencia para ratificar el compromiso celebrado por el vecindario o cabildo indígena con el director y los profesores de la Escuela Normal Indígenal” a objeto de “colaborar eficazmente a la construcción del edificio e implantación de este importante plantel”. Con este motivo, había hecho suscribir un acta a los vecinos y al cabildo. Por otra parte, en marzo de ese año, dijo haber recibido un anuncio oficial informándole que iba a constituirse en ese pueblo el Regimiento 102 de Infantería. En vista de ello, el vecindario, director y profesores de la escuela se brindaron a colaborar para realizar una buena recepción, habiendo impartido órdenes a los jilaqatas con el propósito de facilitar víveres y paja a esa fuerza militar. Sin embargo, como la visita no se hizo efectiva y el corregidor decidió que la paja iba a ser utilizada en la elaboración de adobes para la construcción de la escuela, denunció que los jilaqatas no querían entregar el indicado material (Calle y Tiñini contra Zenón Linares, en ALP-EP 1933: 27). Esto indica que ya existía cierto malestar entre los jilaqatas de los ayllus de Axawiri y el corregidor, y el motivo de la construcción de la mencionada escuela sólo servía a éste para justificar sus actitudes contra los indígenas.

Poco tiempo después, el conflicto se generalizó. El corregidor abusaba y explotaba permanentemente a los indígenas de Axawiri, sufriendo a su vez la resistencia de las autoridades de los ayllus. Los problemas con Alfredo Guillén Pinto, director de la Escuela Normal, comenzaron a raíz de la venta de boletos para la prestación vial. En junio de 1933

el director de ese establecimiento se quejó airadamente al prefecto del departamento contra el corregidor de ese pueblo, señalando que la Dirección General de Educación Indigenal le había enviado los boletos de la prestación vial correspondientes al cantón. Como el corregidor Linares estaba interesado en la venta de esos boletos, Guillén Pinto se opuso tenazmente a ello, y se produjo un enfrentamiento entre ambos personajes. El primero, acostumbrado a exaccionar a los indígenas con la venta de esos boletos, y el segundo, que vio conveniente cortar esa costumbre, que había sido institucionalizada desde el momento que se implantó el sistema de utilizar la mano de obra de los indios para promover la construcción de caminos carreteros. Guillén Pinto salió al paso con su protesta en los siguientes términos:

El motivo es demasiado claro: siendo responsable en el manejo de aquellos valores fiscales, evité que Linares cobrara veinte centavos por cada boleto a los indios que trabajaron los cuatro días fijados por la ley, y me rehusé a firmar los boletos en blanco, para que él vendiera en los caminos, cual había sido costumbre (29-VI-33, en *ibid.*: 41).

Además de presentar su queja a la autoridad prefectural, Guillén Pinto también se dirigió, en la misma fecha, al director general de Educación Indigenal, en estos términos:

Son demasiado graves las cosas de que tengo que hablarle. En cierto modo, comprendían el aspecto más delicado de la labor educacional del indio. Acaso su verdadero y único problema, el cacique rural, que destruye socialmente en la campiña, se pone en pugna con la escuela y desprestigia la obra de los buenos gobiernos (29-VI-33, *ibid.*: 42).

Más adelante, enfatizando que la distribución de boletos para la prestación vial constituye “la más inicua exacción”, añade:

Se me encomendó por sugestión mía desde luego la distribución de los boletos de referencia y me negué a autorizar el robo. ¿Por ser yo el responsable, puesto que los firmaba? No. Aun cuando no se hubiere dado inferencia en el asunto, habríame puesto en frente de aquel doble abuso, como maestro y como escritor indianista. El solo hecho de haber venido, en efecto, después de desempeñar los más altos cargos a que haya llegado normalista alguno, (perdón por mi inmodestia). Después de haber escrito más de diez libros, fuera de los programas de instrucción primaria y kindergarden, renunciando a toda aspiración y abandonando a mis hijos.

Por buscar al indio en su vida agreste. Al indio auténtico... que vive y sufre lejos de nuestras ferias y charlas indianistas. Y, ya ve usted, me salió al paso el “corregidor”, la horrible lacra cuántas veces maldecida en mis pequeños e inútiles ensayos... (*ibid.*).

Por su parte, el prefecto respondió “que su indicada denuncia, ha sido remitida al subprefecto de la provincia de Pacajes a efecto de que organice el respectivo proceso administrativo contra la citada autoridad” (10-VII-33, en ALP-CP 1933: Pakaxi). Por su parte, el director general de Educación Indigenal también debió haber respondido al oficio de Guillén Pinto, aunque no se ha podido localizar el documento.

Como consecuencia de esas denuncias, un mes más tarde, el prefecto decidió separar definitivamente a Zenón Linares de su cargo como corregidor de Axawiri (Resolución Prefectural 8-VIII-33, en ALP-EP 1933: 84). Esta decisión fue comunicada al subprefecto de la provincia Pakaxi, indicando que, en el proceso seguido contra la referida autoridad, se había llegado a comprobar los hechos denunciados, especialmente los referidos a abusos cometidos contra la “raza indígena”, como ser la “venta fraudulenta de boletos de prestación vial, servicio personal indebido obligado a los comunarios, etc.” En reemplazo de Linares se nombró a Celedonio Maldonado como nuevo corregidor del cantón. Este cambio está directamente vinculado al conflicto entre la autoridad cantonal y la escuela porque, en la argumentación de la decisión, el prefecto señala que el deber de las autoridades era “amparar y proteger a la clase indígena en sus justos derechos, evitando las exacciones de que pueden ser objeto, colaborando más bien a su resurgimiento, prácticamente establecido... con la creación de la Escuela Indigenal”, a cuya docencia consideraba necesario rodear de garantías y consideraciones para que cumpla su misión (16-VIII-33, en ALP-CP 1933: Pakaxi).

La actitud asumida por Guillén Pinto contra las pretensiones exaccionistas del corregidor profundizó el malestar entre los vecinos de Axawiri y la escuela Utama, poniendo a los primeros en actitud defensiva. Estos, superando sus diferencias políticas y sociales, se mantuvieron unidos con el fin de seguir disfrutando de la explotación a los indígenas del cantón.

El conflicto se mantuvo latente y aun se profundizó. Tres años más tarde los vecinos del pueblo de Axawiri reaccionaron contra publicaciones a su juicio “ofensivas” aparecidas en los matutinos paceños *El Diario* y *La Razón*. Estas denuncias, con los elocuentes titulares de: “El Núcleo Escolar de Caquiaviri está en peligro de ser aniquilado” (*El*

Diario 17-VI-36), y “El grupo Escolar Utama de Caquiaviri es objeto de odio” (*La Razón* 21-VI-36), ponían en evidencia la hostilidad con que los vecinos del pueblo y gamonales de Axawiri miraban las actividades educativas del núcleo. Con ese motivo, el 24 del mismo mes, la junta de vecinos, reunida en una sesión general extraordinaria, protestó ante las opiniones publicadas en ambos órganos de prensa, a las que consideraron “denigrantes” para el vecindario. Por unanimidad, acordaron formular las siguientes declaraciones:

... es absolutamente falso que el señor cura, corregidores y vecinos de esta localidad hubieran hecho oposición alguna a la escuela Utama, al Núcleo de profesores y principalmente a la educación del indio. Muy al contrario, este vecindario ha visto con suma complacencia considerando ser deferencia y honor, el establecimiento de ese plantel de educación indigenal. Y la prueba está en que de inmediato la junta de vecinos, en enero de 1933, entregó al Núcleo Escolar los antiguos solares llamados la cárcel y salón municipal, para la edificación de Utama, y el párroco presentó su informe favorable ante la curia Eclesiástica, para la cesión de un terreno que rinde más de cuatro mil metros cuadrados... Ninguno de los corregidores de este pueblo estuvo en contra de la escuela Utama, antes bien, descuidando el trabajo de los caminos, entregaron la mayor parte de brazos de prestación vial para la construcción del edificio escolar... La indiada de este cantón ha aceptado con júbilo la instalación de la escuela Utama y la prueba está en que desde un principio su funcionamiento no ha tropezado con ningún obstáculo, con pocos alumnos relativamente... debido a que las poblaciones indígenas de las comunidades se encuentran algo lejos de este pueblo (Acta de protesta del vecindario de Axawiri al prefecto, 24-VI-36, en ALP-EP 1936).

De esta manera, los vecinos se descargaron de las acusaciones que pesaban en su contra, aclarando que: “No solo este pueblo sino todo Bolivia en estos momentos anhela la instrucción de la clase indígena, la más fuerte y poderosa en la nación. Tal ha sido el entusiasmo en este cantón que las escuelas indigenales van tomando el mismo incremento que en 1925, en que había un movimiento febril por fundar escuelas en las comunidades” (*ibid.*).

Todas estas actitudes contradictorias van marcando el panorama conflictivo en que le tocó nacer a la educación indígena, ya sea estatal o privada, que afectó no solo a las escuelas fundadas y conducidas por los propios comunarios o a los centros educativos independientes que éstos crearon, sino incluso a los esfuerzos educativos del Estado y los sectores criollos.

Conclusiones

1. La escuela indigenal ha sido el resultado de un proceso histórico cuyo contenido social y político está reflejado en la dinámica actividad del indio por alcanzar una mejor ubicación en la sociedad boliviana, aunque permaneciera en situación subordinada y sojuzgada. En este sentido, la escuela creó una expectativa de cambio social y cultural entre la masa indígena.
2. Las comunidades indígenas no se quedaron conformes con las escuelas elementales, sino que tomaron parte activa en la fundación de un centro educativo que fomentó tanto la educación como el movimiento reivindicativo de sus tierras. La fundación de la Sociedad o Centro Educativo “República del Qullasuyo” fue la culminación de un esfuerzo común de los propios indígenas. Sin embargo, a los pocos años de su funcionamiento, sufrió los ataques frontales del gamonalismo y sus actividades fueron consideradas como actos conspirativos contra el orden constituido. Entonces, el presidente de la institución, Eduardo L. Nina Qhispi, procuró buscar las medidas tendientes a su defensa. Pero, como lo hemos mostrado, sus esfuerzos para lograr el apoyo necesario fueron en vano.
3. Las escuelas indigenales de Warisata y Axawiri fueron dos establecimientos, entre otros, que despertaron el odio de los vecinos y autoridades de pueblo. Los conflictos afectaban a los directores indigenistas de esos centros, así como a preceptores o maestros y a los alumnos y sus familiares. Los indígenas fueron quienes más sufrieron los ataques o atropellos de parte de los vecinos y autoridades locales, por haber apoyado la organización de estas escuelas. El caso de los directores Elizardo Pérez y Alfredo Guillén muestra que hubo alguna gente de los sectores mestizos urbanos que tuvo interés por la educación del indio y lo defendió valientemente contra los ataques de los gamonales.

Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)

Vitaliano Soria Choque
Taller de Historia Oral Andina

Introducción

Este trabajo está dirigido a quienes se dedican a la recuperación de la historia de los pueblos originarios y de manera especial a los educadores populares de las zonas marginales de las ciudades y del área rural. Su principal objetivo ha sido el de contraponer las propuestas educativas de la oligarquía criolla –representada en sus instituciones, intelectuales, políticos y educadores–, con la propuesta indígena que vinculaba la escuela con una estrategia más amplia de lucha por la vigencia y restitución de las comunidades. Mediante la exposición de la trayectoria histórica de ambas propuestas, se ha querido también contribuir a un debate más actual y proponer a los lectores algunas reflexiones sobre la problemática de la educación y sus posibles alternativas educativas.

Para reconstruir esta historia de las luchas indígenas en pro de la educación, hemos tratado de adoptar el punto de vista de las comunidades como fragmentos de una unidad mayor. Asimismo, se han combinado las fuentes orales con las escritas, tratando de detectar tendencias globales, y contribuir de ese modo a un conocimiento más integral.

Para la elaboración de este texto hemos contado con el espacio que nos brindó el Taller de Historia Oral Andina y el acceso a sus distintos ficheros y documentos de archivo tanto orales como escritos. Quiero agradecer a todos los compañeros del THOA por sus críticas y sugerencias durante el proceso de su elaboración, aunque sus deficiencias y vacíos son de responsabilidad de su autor. Esperamos haber planteado algunas pautas e interrogantes que puedan estimular nuevos trabajos para ampliar

y profundizar esta línea del rescate y difusión de la experiencia histórica de los pueblos indios.

Resistencia comunal frente a la expansión estatal y territorial criolla

La historia de los ayllus y comunidades originarias ha sido la de una constante resistencia frente a un Estado criollo que buscó consolidarse a costa de destrucción territorial, social y cultural de estos. Desde su constitución como república en 1825, hasta la revolución nacionalista de 1952, el Estado boliviano se estructuró económica, social y políticamente al servicio de la oligarquía minero-latifundista y en permanente confrontación con la sociedad nativa.

La ocupación territorial criolla no había logrado avances significativos en lo que fuera la Audiencia de Charcas, y particularmente en el Altiplano aymara. La intención de ampliar la propiedad privada de los hacendados criollos ya se hace evidente en las medidas del primer Gobierno republicano. El presidente Bolívar dispone la liquidación de la antigua organización de los ayllus con la supresión de sus autoridades cacicales y la privatización de las tierras de comunidad, a través de los decretos de 8 de abril de 1824 y 4 de julio de 1825. Otro intento serio de la oligarquía contra las comunidades se presenta con la tesis de la “enfiteusis”, que señalaba que todas las tierras eran propiedad del Estado y que este podía disponerlas según sus intereses, y se prohibía a los indígenas la propiedad comunitaria de la tierra. El concepto de enfiteusis tenía la finalidad de consolidar territorialmente al Estado criollo y además legitimar el cobro del tributo indigenal, que se practicaba desde la colonia (véase Flores M., [comp.] 1953: 23 y ss.). Hasta 1866, las clases dominantes estaban divididas en la cuestión de cómo liquidar el sistema del ayllu, y se consideraban dos posibles vías: convertir los territorios indígenas en propiedad del estado o en propiedad individual.

A partir del Gobierno de Melgarejo (1864-1871), las tesis de liquidación de las comunidades entran en ejecución. Así el Decreto Supremo (D. S.) de 20 de marzo de 1866 declara propietarios con derecho pleno a los indígenas que poseen terrenos del Estado, siempre que abonen una cantidad no menor a 25 ni mayor a 100 pesos para obtener el título de propiedad. Caso contrario, si en el plazo de sesenta días no consolidan su propiedad, se enajenará los terrenos comunales en subasta pública (Flores M. 1953: 199). Este atentado contra las comunidades se justifica

por urgencias financieras del Estado; además ya circula la tesis de que la propiedad indígena equivale a “manos muertas” e improductivas. De la subasta se aprovecharon militares y empleados públicos con sueldos retrasados, parientes y allegados de los gobernantes, además de comerciantes y mineros de los pueblos rurales dando lugar al nacimiento de una oligarquía de grandes y medianos latifundistas compradores de tierras (cf. Rivera 1978: 103).

Los abusos de la casta oligárquica bajo la protección del tirano Melgarejo fueron frenados momentáneamente por la resistencia comunaria, que contribuyó a su derrocamiento en 1871. Para amortiguar los ánimos de rebeldía comunaria, el Gobierno de Morales volvió al *statu quo* anterior en la posesión de las tierras de comunidad. Posteriormente vendrá una agresión más inteligente y prolongada: la Ley de Exvinculación del 5 de octubre de 1874, que en sus partes salientes otorga la propiedad absoluta de sus terrenos a los indígenas, con pleno derecho de enajenarlos, aclarando: “Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la ley no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad” (Art. 7, en Flores M. 1953: 226). Teóricamente, un “impuesto territorial”, que “descansa por entero sobre el terreno”, y no sobre la condición indígena, debía sustituir al antiguo tributo colonial de casta (art. 19, en Flores M. 1953: 230). A partir de 1879 se norman los mecanismos de la reforma agraria contenida en la Ley de Exvinculación, decretándose la realización de una revisita general para la parcelación de las comunidades a cargo de “mesas revisitadoras”, y otros aspectos reglamentarios (D. S. del 16-IX-79 y otros, en Flores M. 1953: 255 y ss.).

Los efectos de la revisita y la parcelación de comunidades se dejaron sentir en forma inmediata (cf. Mamani 1991: 29-30). A partir de 1881, las comunidades, mediante sus apoderados, inician una resistencia legal, que culminará en 1899 con la rebelión de Zárate Willka, contra la usurpación fraudulenta del latifundismo propiciada por la nueva legislación. Este movimiento comunario, que tomó parte en la guerra civil liberal-conservadora de 1899, se caracterizó por el intento de restituir el régimen de ayllu para las comunidades originarias usurpadas, y de establecer un gobierno propio paralelo al Estado boliviano. Después de la derrota armada del ejército comunario por su exaliado, el caudillo liberal José Manuel Pando, la resistencia se hace esporádica y aislada en las regiones usurpadas, y arrecian las usurpaciones de tierras y el crecimiento y consolidación de grandes latifundios en manos de una poderosa oligarquía liberal.

Sin embargo, desde principios de este siglo, las autoridades originarias habían ido rearticulando lentamente sus organizaciones para emprender nuevamente la lucha legal. Hacia 1912 se genera un movimiento de reivindicación de tierras de comunidad liderizado por el apoderado originario Martín Vásquez en estrecha relación con los tinterillos mestizos Monrroy⁴¹. La estrategia del movimiento consistirá en recuperar las tierras originarias de comunidad a través de los antiguos títulos de composición con la Corona de España, cuya legitimidad fue confirmada por la ley del 23 de noviembre de 1883 (Flores M. 1953: 295). Esta red de apoderados consiguió movilizar a las autoridades originarias y representantes legítimamente elegidos de las comunidades afectadas, para la obtención de copias de títulos de composición en los archivos de Lima y Sucre.

La reacción de la oligarquía latifundista no se dejó esperar. Con la protección de las autoridades provinciales y los aparatos represivos, los latifundistas y compradores de tierras consiguieron que los cabecillas fueran sometidos a un proceso criminal, acusados de “sublevadores”, “estafadores” y falsificadores de títulos. Finalizado el proceso administrativo, los presos fueron dejados en libertad. El originario Martín Vásquez fue declarado inocente por su “ignorancia” y por haber sido “usado” por los agitadores Monrroy, opositores al régimen liberal (Fichero del THOA: ALP-EP 1916). El fallo aparentemente piadoso trataba de negar la legitimidad del movimiento de autoridades originarias, haciendo creer a la opinión pública que sus gestores habían sido engañados, y que en realidad estaban satisfechos con su situación.

El movimiento reivindicativo de Martín Vásquez había clarificado que las comunidades tenían derecho a existir, puesto que los títulos antiguos que habían desempolvado y aquellos que habían encontrado en los archivos respaldaban plenamente sus derechos de propiedad. Además, con los títulos pudieron recuperar no solo los antiguos límites de los *ayllus* y *markas*, sino también sus legítimas autoridades, descendientes de los “caciques de sangre” coloniales. En esta perspectiva surge el liderazgo de Santos Marka T’ula, Feliciano Kunturi, Dionisio Phaxipat’i, Faustino Llanki, Francisco Tanqara y muchos más, entre los caciques apoderados de las provincias de Pakaxi e Ingavi. A partir de 1914, en las sucesivas gestiones judiciales y legislativas, estas autoridades proseguirán

4 Eusebio Monrroy y sus hijos Julio y Humberto, opositores al Partido Liberal, se constituyeron en procuradores de los litigios de los comunarios para recuperar sus tierras usurpadas por los hacendados (Fichero y Archivo del THOA).

la lucha legal, ya sea en pequeños grupos o presentando memoriales firmados por decenas de representantes, de acuerdo a las coyunturas y demandas regionales. En la ciudad de La Paz –que en la década de 1920 se convirtió en refugio de indios expulsados– la organización halló el respaldo de los antiguos ayllus de Chukiyawu, donde surgió el liderazgo de los caciques y maestros mayores de ayllus y gremios indios de San Sebastián, Santa Bárbara y San Pedro, liderizados por Celedonio Luna, Feliciano Arukipa, Francisco Montes, Uskamayta y otros (THOA 1988, Mamani 1991).

La resistencia legal organizada por los caciques apoderados era de alcance nacional, abarcando los departamentos de La Paz, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca y Oruro. Este movimiento logró arrancar de los poderes legislativo y ejecutivo varias minutas de comunicación, reglamentaciones y decretos a favor de las comunidades, como por ejemplo el D. S. De 12 de octubre de 1916, que reglamentaba las ventas de tierras para limitar la acción fraudulenta de los hacendados a través de “falsos apoderados” (Flores M. 1953: 323). Asimismo, logró la ratificación de la legislación anterior, en sentido de eximir a los poseedores de títulos de composición coloniales, e los efectos de la revisita (R. S. De 13-IV-16, en Flores M. 1953: 321).

El éxito de los caciques apoderados fue relativo, pues no lograron la anhelada restitución de todas las tierras usurpadas, que se hallaban amparadas por un orden jurídico totalmente favorable a los intereses oligárquicos de la casta criolla. Sin embargo, lograron frenar los avances de los hacendados y resistieron el trato inhumano en las haciendas; estos pequeños logros les costaron encarcelamiento, destierros, asesinatos y expulsiones, además de la destrucción de sus viviendas y sembradíos y el uso continuado de la violencia (cf. Mamani 1991: 31-38). En estos procesos, fue permanente la complicidad de los vecinos y autoridades provinciales y cantonales, así como de los distintos regimientos del Ejército acantonados en provincias.

Uno de los más importantes episodios de resistencia del movimiento comunario fue el levantamiento de Jesús de Machaca en marzo de 1921, cuyo elemento detonante fueron los abusos del corregidor Luis Estrada y de los vecinos del pueblo, además de la amenaza latente de usurpación de tierras por los hacendados vecinos (cf. Choque 1987). La situación de rebeldía era generalizada en todos los cantones durante el Gobierno de Bautista Saavedra (1920-1925), especialmente en la región de Waki-Taraqu-Tiwanaku, en las haciendas de los derrocados caudillos liberales (cf. Mamani, 1991). Saavedra, después de ser abogado defensor de los

rebeldes de 1899 en el “proceso Mohoza”⁵, ya siendo presidente, portador de una ideología racista de corte darwinista, se convirtió en enemigo acérrimo de las comunidades. Las motivaciones de la sublevación de Machaqa ya se advertían muchos años atrás. En 1919, el Cacique Faustino Llanki se había opuesto al nombramiento del excorregidor Estrada, por ser un vecino de “malos antecedentes”, abusivo, exaccionador y “azote de la población” (ALP-EP 1919, fichero THOA).

Dos años más tarde, los sublevados hicieron justicia por sus propias manos, matando al corregidor, sus familiares y sus adeptos más íntimos. En escarmiento, el presidente Saavedra ordenó la represión militar, ocasionando una masacre de ancianos, niños, mujeres y aun animales, con una saña y ferocidad incalificables (Choque 1987). Saavedra justificó la masacre ante la opinión pública y el poder legislativo como producto de la fanática reacción indígena que pretendía restaurar el comunismo incaico y exterminar a los blancos (Choque 1987; Lehm s. f.).

Otro importante episodio de resistencia fue la rebelión de Chayanta en 1927, durante el Gobierno de Hernando Siles (1926-1930), siendo la causa los abusos de los hacendados a los colonos y las usurpaciones de tierras. En esta ocasión, la represión se cernió nuevamente sobre los rebeldes. Sin embargo, el partido nacionalista de Siles intentó acercarse al indio para “redimirlo”. Junto a la Iglesia católica, organizó la cruzada nacional proindio, que consistía en recaudar fondos para la creación de escuelas de artes y oficios. Este proyecto fracasó debido a las fuertes críticas del universitariado contra la hipocresía de la Iglesia, que era aliada del latifundismo en la expoliación a los comunarios. Sin embargo, el ambiente de la “cruzada” abrió un espacio propicio para que la clandestina organización de los caciques apoderados saliera a la luz pública e hiciera conocer sus reivindicaciones educativas. Es el caso del centro educativo autónomo Bartolomé de las Casas y de la Sociedad Centro Educativo Qullasuyu.

Hasta la guerra del Chaco, las principales formas que adoptó la resistencia comunaria fueron de carácter legal y educativo. La primera giró en torno a la propuesta de un nuevo deslinde de tierras de comunidad, que

5 La matanza del escuadrón Pando, compuesto por 120 soldados que habían cometido toda clase de excesos, ocurrida entre el 29 de febrero y el 1 de marzo de 1899, fue el motivo de este proceso. Una parte del ejército de Zárate Willka, comandada por el cacique Lorenzo Ramírez y otras autoridades, decidió en cabildo ejecutarlos en la iglesia donde buscaron refugio (Condarco 1965).

tenía como objetivo central la restitución de las comunidades ilegalmente usurpadas por efecto de la Ley de Exvinculación de 1874. La segunda, centrada en torno a la lucha por la creación de escuelas, derivó en la gestación de centros educativos autónomos que impulsaron la creación de escuelas autogestionarias en las comunidades.

Durante el Gobierno de Salamanca (1931-1934), la casta oligárquica intentó “frenar la agitación interna del país y neutralizar a la oposición” (Albó y Barnadas, 1984), para lo cual arrastró al país a una contienda bélica de consecuencias imprevisibles. La guerra del Chaco contra el Paraguay fue inicialmente resistida por el grueso de la población, tanto urbana como rural, e incluso por los mandos militares. Carlos Mamani ha demostrado que la conflagración internacional fue una ocasión propicia para que prosperara una “guerra interna” no declarada contra la población indígena mayoritaria a la cual se reclutó coactivamente, se expropió recursos, vituallas y tierras y se reprimió desenfrenadamente durante toda la duración del conflicto externo (Mamani 1991: 97-124).

En el transcurso de la guerra, los hacendados denunciaban a los comunarios y colonos rebeldes como omisos que debían ir al frente; esta situación fue aprovechada para seguir usurpando las tierras de los combatientes. Asimismo, los vecinos y autoridades de pueblo se enriquecieron con las extorsiones a las familias comunarias y con todo tipo de engaños.

Para los caciques apoderados, la guerra era un nuevo intento de hacer desaparecer las comunidades, de ahí que ellos se opusieran al reclutamiento. Esta actitud motivó un recrudecimiento de la represión contra los dirigentes indígenas, a cargo de la recién creada Legión Cívica, cuyo fin exclusivo era el control de la seguridad interna contra los “brotos de subversión” indígenas, a los que se tildaba de “comunistas”. Una de las víctimas de esta represión fue el preceptor y apoderado Eduardo L. Nina Qhispi, acusado de “subversión comunista” frente a las acciones del Gobierno (cf. Mamani 1991: 113 y 134).

Para muchos militares, la guerra significó también un despertar a la realidad que vivían las naciones originarias que existían en el país. De ahí surgen militares con afanes de integración nacional, que intentan hacer realidad a partir de los Gobiernos de Toro (1936-1937) y Busch (1937-1939). Estos militares se inspiraron en el corporativismo italiano para oponerse al liberalismo tradicional oligárquico, y fueron secundados por la efervescencia de algunos sectores de la izquierda política y sindical. Por su tendencia estatista y por las reformas sociales que intentaron, se autodenominaron “socialistas militares” y apoyaron algunas reivindicaciones

de los sectores populares, siendo uno de sus principales logros el decreto de “sindicalización obligatoria”, al calor del cual se crearon los primeros sindicatos campesinos, como el de Ana Rancho en el valle cochabambino (Romero y Antezana 1973). Estas acciones, aparentemente inocentes, continuaron en la línea de liquidar las formas de organización propia de las comunidades y ayllus, buscando su “integración” a la minoritaria cultura de la “bolivianidad”.

Ya se avecinaba la crisis total del liberalismo oligárquico, en cuyos vaivenes se sucedieron el ultraderechista general Quintanilla (1939-1940) y el populista coronel Gualberto Villarroel (1943-1946). Desde el Gobierno se organiza en 1945 el Primer Congreso Indigenal, en el que se reivindican las demandas de los colonos y la abolición del pongueaje, acciones que no estaban dirigidas a la supresión del régimen de hacienda⁶. Posteriormente vendrá la revolución de 1952, que con su reforma agraria nuevamente atentará contra las formas de organización territorial y política de los ayllus y comunidades, parcelando la tierra y fomentando el minifundio campesino, con lo que se fueron erosionando la autonomía y los proyectos políticos propios de las comunidades nativas.

En toda esta trayectoria, el Estado y la sociedad criolla no hicieron otra cosa que intentar la desintegración del ancestral sistema del ayllu, ya sea mediante prácticas evangelizadoras, migratorias, educativas o militares, con el fin de enajenar la identidad comunaria y crear las bases para el surgimiento de un modelo “ciudadano” basado en el individualismo, la homogeneidad cultural y el mercado. La educación fue entonces, desde sus inicios, una práctica que entrañaba profundas ambigüedades, pues por un lado formaba parte del proyecto civilizatorio liberal-occidental y, por otra parte, fue asumida por el propio movimiento indio como una reivindicación destinada a anular las discriminaciones y desigualdades de la situación colonial en que vivía. Es en este contexto en el que debe comprenderse la lucha por la educación del movimiento de caciques apoderados.

6 El congreso se inauguró el 10 de mayo de 1945 bajo la dirección del indígena Francisco Chipana Ramos. Sus conclusiones fueron manipuladas por el gobierno, que suprimió las demandas de sus primeros organizadores: Luis Ramos Quevedo (Rumi Sunqu), Rufino Willka y otros, a quienes exilió o reprimió (cf. tesis en preparación de Humberto Mamani).

La educación indígenal como instrumento de liquidación de las comunidades

El Estado criollo y la educación

En el siglo pasado no hubo intentos serios para instruir al indígena, porque su instrucción significaba convertirlo en mestizo y, por lo tanto, liberarlo de las obligaciones tributarias. Esto hubiese significado la ruina del presupuesto fiscal, que hasta el Gobierno de Melgarejo se sostenía en cerca del 50% gracias al tributo indígenal. Por eso la élite gobernante mantuvo la situación tributaria colonial e incluso –pese a las disposiciones bolivarianas– legitimó el papel de los caciques como “intermediarios” en la relación ayllu-Estado, puesto que las autoridades étnicas eran los principales recaudadores del tributo (cf. Platt 1982). Por eso, la existencia de los ayllus era al mismo tiempo una necesidad y un desafío para el débil Estado boliviano, gobernado por una minoritaria casta de terratenientes, mineros y comerciantes de origen colonial.

Como hemos visto en el acápite anterior, desde fines del siglo pasado se dan las condiciones para un cambio de esta situación, con la abolición de las comunidades y la expansión latifundista propiciada por la legislación liberal. A partir de entonces, se vislumbran diversas vías para la liquidación del indio. Dos de estas vías, complementarias, son: su conversión en colono y su incorporación a la “vida civilizada” por medio de la escuela. En particular, es durante el período de Gobiernos liberales (1900-1920) cuando se intenta poner en práctica estas propuestas de “integración” del indígena a la bolivianidad, para domesticarlo como dócil instrumento de trabajo.

Pero las propuestas liberales de instrucción del indio tropiezan con la oposición tenaz de la oligarquía latifundista. ¿Por qué estas actitudes tan contradictorias? El Estado criollo alienta la educación indígenal para desligar al indio de su ayllu y convertirlo en mano de obra barata, en ejército de reserva para la incipiente producción capitalista impulsada –o soñada– por el liberalismo estatal, con el eslogan del “progreso” económico centrado en la minería y en el mercado. En ese sentido, la élite terrateniente es considerada, al mismo tiempo, como un puntal y un freno a los anhelos de progreso del Estado criollo, debido a su carácter parasitario. Por su parte, los latifundistas temían que la instrucción del indio generara levantamientos e instrumentos para la lucha legal de parte de las comunidades. En este sentido, alientan una postura colonial discriminatoria y negadora de la igualdad que, retóricamente, postula la legislación liberal.

Desde entonces, el Estado y la sociedad dominante albergan ambas posturas, como un remanente de la situación colonial heredada desde el siglo XVI. Los sectores más conservadores intentarán siempre utilizar la dimensión “civilizadora” de la escuela, que apunta al cambio de los modos de vida y los valores comunarios, como un intento de destrucción de la sociedad del ayllu y la enajenación de comunario. Este proceso de “civilización” del indio pasaba necesariamente por una transformación de su identidad aymara o quechua en otra identidad “boliviana”, mestiza, alejada de su antigua organización socioeconómica: la comunidad o ayllu. En todos los documentos estatales o criollos que alientan la educación del indígena, la palabra “civilización” se asocia con el cambio de sus costumbres, consideradas perniciosas y retrógradas, hacia las formas de vida implícitas en el progreso occidental. En la práctica educativa, la escuela debía instruir al indígena comunario o colono en los conocimientos básicos de la alfabetización que lo habiliten para el desarrollo de sus capacidades manuales en la agricultura y las artesanías. Esta función de la escuela indigenal se irá observando en el pensamiento de los principales educadores e intelectuales del Estado y la sociedad dominante. Entre ellos se podrá advertir dos tendencias: los que postulan solo la “instrucción” del indio –que se le imparta conocimientos de lectoescritura, aritmética elemental y moral cristiana– y los que pregonan la “educación” indígena, es decir, el cambio profundo de sus valores, sus hábitos y modos de vida: en otras palabras, el cambio de su identidad y personalidad.

La condición para ambas propuestas integracionistas era la castellanización radical del indio, que tenía profundas implicaciones para la homogeneización cultural de la población. Castellanizar a los niños y jóvenes aborígenes significaba suprimir su idioma materno, a tiempo de descalificar social y culturalmente a los habitantes, con la negación y desvalorización de su identidad cultural.

Una visión retrospectiva del Estado de la educación en la república nos remite a las labores del primer presidente Bolívar (1825), quien postuló la igualdad jurídica de los ciudadanos y lanzó algunas medidas para establecer escuelas para indígenas y artesanos de los suburbios de las ciudades, que en gran medida quedaron sin efecto. Durante los Gobiernos de la oligarquía conservadora (1880-1900) los asuntos de la educación estaban a cargo del Ministerio de Gobierno; las pocas escuelas creadas en los cantones estaban destinadas a la alfabetización y evangelización de los hijos de los vecinos de pueblo; la administración de las mismas estaba a cargo de las parroquias. Posteriormente, en el sostenimiento de las escuelas terciaron las municipalidades, la Iglesia y el interés privado.

El historiador Josep Barnadas (1978: 62-63) sostiene que, en casi medio siglo, entre 1855 y 1900, se fundaron apenas 17 escuelas en las capitales de provincia. En estas escuelas recibían instrucción los hijos de los vecinos mestizos; los niños comunarios eran discriminados por el prejuicio racial dominante, y los pocos que lograban ingresar eran insultados y maltratados por los profesores pueblerinos. Los indígenas que aprendieron a leer y escribir en aquellos tiempos lo hicieron por su propia cuenta.

Al asumir el Gobierno el Partido Liberal, tuvo como una de sus máximas preocupaciones modernizar el Estado e impulsar el desarrollo económico del país. La modernización suponía reorganizar sus aparatos estatales e instituciones, incluida la educación indígenal.

En su primera gestión (1904-1907), el presidente Ismael Montes se preocupó por reorganizar la educación fiscal en general, lanzando las primeras leyes educativas para “civilizar al indio”. En la ley del 11 de noviembre de 1905 se establecía un premio pecuniario para quienes impulsaran la creación de escuelas de “primeras letras” en las comunidades indígenas. Estas escuelas debían enseñar lectura, escritura, nociones de aritmética, además de moral y religión (cf. Choque, en este libro). La invitación iba dirigida a los hacendados y al clero del área rural, probablemente con la seguridad de que pocos la apoyarían. La realidad colonial que se vivía en las haciendas prevaleció: los terratenientes criollos y los vecinos de los pueblos preferían al indio ignorante de las leyes y privado del acceso a la defensa de sus tierras, que al indio instruido que cuestionaría la ilegalidad de las usurpaciones revisitarias y la servidumbre gratuita (abolida por la propia Ley de Exvinculación).

Sin embargo, los intentos de modernización liberal estaban en marcha: el ministro de Instrucción de Montes, Misael Saracho, viajó a los Estados Unidos de Norteamérica para observar la organización de las escuelas de nativos, y trajo al país el modelo de las “escuelas ambulantes” para remediar el fracaso de las escuelas de “primeras letras” (Pérez 1962: 63). La propuesta consistía en castellanizar al indio y, a partir de ello, cambiar sus costumbres y su personalidad cultural. Aquí se observa la intención de desligar al indio del régimen de ayllu para convertirlo en colono o bien para obligarlo a migrar como fuerza de trabajo barata a los centros urbanos.

Poco después se realiza un nuevo experimento: la creación de “escuelas fijas” en las comunidades; pero la dificultad era la falta de preceptores especializados para el área rural. Esta deficiencia iba a ser solucionada con la creación de escuelas normales para preceptores de indígenas. Así, en

1910, se funda en La Paz la Escuela Normal de Preceptores de Indígenas, en el barrio indígena de Supukachi (actualmente Sopocachi), a cargo de un pedagogo chileno (Pérez 1962: 67). Posteriormente se fundarán las normales de Umala el 1915, Puna en 1917 y Sacaba (Cochabamba) en 1919. Estas normales fueron clausuradas por el Gobierno republicano de Bautista Saavedra, con la intención de desligar al Estado de la obligación de sostener a las escuelas indígenas (*ibid.*: 69).

En este período la intelectualidad criolla –escritores, políticos, educadores– seguía las corrientes racistas y partidarias del darwinismo social de Herbert Spencer y Le Bon. Estas doctrinas se aplicaban a la población indígena mayoritaria, llevando a la conclusión de que: “A la noción de raza apta o inepta, viene a injertarse la raza degenerada; la degeneración de los indios y naturalmente de los mestizos” (Demélas 1981: 64). De esta corriente discriminadora se nutren los intelectuales criollos que escriben ensayos sobre educación indígenal.

La preocupación por modernizar el sistema educativo a principios de este siglo lleva a los Gobiernos liberales a enviar delegaciones de profesores al exterior –Chile, Estados Unidos y países europeos– para estudiar sus sistemas educativos y contratar pedagogos; se pretendía implantar esos modelos educativos en el país. Al respecto, Franz Tamayo inicia una severa crítica a lo que él llamó “bovarismo” pedagógico, que significaba “aparentar ser lo que no se es”. Cuestiona el sistema educativo oficial por ignorar al educando boliviano y porque se “nutre parasitariamente de un saber libresco tomado de Europa” (cit. en Blanco 1987: 11). El educador oficialista Felipe Segundo Guzmán, que se sentía aludido por estas críticas junto a la élite de la educación pública liberal, replica a Tamayo descalificando al indio como sujeto educable.

Franz Tamayo, conocido por sus aportes a la creación de una nueva pedagogía boliviana, sostiene que el indio aymara “es más acción que contemplación, es más voluntad que sentimiento e imaginación” (Tamayo 1975); en otras palabras, niega que la inteligencia sea el rasgo dominante del indio; sin embargo, aprecia su energía, y su moralidad debe ser la base para formar el “carácter nacional” (Blanco 1987: 15-16). Sin embargo, la tradición latifundista de Tamayo⁷ le hace sostener que el indio para sobrevivir debe mestizarse, en otros términos, convertirse en colono.

Por su parte, los principales ideólogos del partido liberal comparían la visión del Dr. Daniel Sánchez Bustamante sobre la instrucción

7 Dueño de la hacienda Yawrichampi, comprada por sus padres a partir de las operaciones revisitarias de 1881 (Fichero del THOA).

del indio. Sánchez Bustamante, como ministro de Instrucción durante el Gobierno de Gutiérrez Guerra (1918-1920), sostenía que la escuela primero debe “castellanizar” al indio y después enseñarle la escritura y la lectura, pero que su carácter “inerte y vicioso”, solo le habilita para ser útil como agricultor y artesano, desarrollando sus capacidades manuales. El republicano Bautista Saavedra también vertía conceptos semejantes al sostener que la educación rural no solo debe ser alfabetizadora o instructiva, sino “educativa”, es decir, debe cambiar las costumbres del indio, crearle “hábitos civilizados” y capacitarlo para las labores agrícolas y manuales.

Se puede apreciar que todos estos intentos de “civilización” del indio hasta 1920 se plasmaron en la creación de escuelas indígenas en cantones de densa población aymara: Waki, Qallapa, Qalamarka, Jayujayu, Sikasika, Umala, Axawiri, Achakachi y Santiago de Wat’a. Pero, como ya se señaló, estas impartían instrucción principalmente a los hijos de los vecinos mestizos, mientras las comunidades y haciendas eran abandonadas por las autoridades educativas. Por esta razón, el movimiento de caciques apoderados encabezado por Santos Marka T’ula comenzó a interesarse en la creación de escuelas por su cuenta (ver acápite siguiente).

Hasta la guerra del Chaco (1932-1935) la oligarquía liberal y republicana comparte la mentalidad colonial de considerar a las comunidades como el principal factor causante del atraso del país. Por ello, su idea de civilización implica destinar al indio exclusivamente al trabajo agrícola y a las artes manuales, cuyos productos debían fortalecer a la economía terrateniente y urbana y facilitar el ocio de la élite criolla⁸.

La guerra del Chaco fue una oportunidad para reconocer las profundas brechas que la discriminación cultural y la opresión social ocasionaban en la viabilidad histórica del país. La falta de comunicación entre aymaras, quechuas, guaraníes y monolingües castellanos en el frente de batalla obstaculizó la coordinación de las operaciones bélicas y causó la muerte de miles de combatientes. Como una crítica a esta realidad, surgen nuevos partidos políticos –el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la Falange Socialista Boliviana (FSB), el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) y el partido Obrero Revolucionario (POR)– que perciben como única solución a esta desastrosa situación la de borrar de una vez por todas la diversidad étnica y lingüística del país.

8 Más tarde, esta voluntad civilizadora adquirirá una justificación política: convertir al indio en “votante” o masa electoral manipulable por los partidos criollos.

Por su parte, intelectuales de la oposición, como el Dr. Jaime Mendoza –médico, escritor, político y parlamentario– y el escritor Gustavo Navarro –más conocido como Tristán Marof–, manifiestan que la instrucción actual del indio se dirige solo a crear nuevos hábitos y necesidades ciudadinas, siendo que el mejoramiento de su situación estaba ligado al problema de la tierra. Echarlo significaría “desarraigarlo” y condenarlo a una situación de paria (Mendoza 1939). Esta visión, si bien se aleja de la concepción civilizatoria dominante, tiene la limitación de ser economicista. En este sentido, no se percibían dimensiones liberadoras anticoloniales en la educación indígena, sino tan solo un cambio socioeconómico de corte nacionalista o socialista.

Después de la guerra del Chaco, los Gobiernos militares de Toro y Busch añadieron a esta concepción la idea de que el indio carece de organización, por lo que intentaron la imposición universal del modelo sindical corporativista, tanto en áreas rurales como urbanas. En el campo de la educación indigenal, influenciados por la irradiación de la experiencia de la “escuela-ayllu” de Warisata (creada en 1931), estos Gobiernos fundaron varias normales indigenales: la de Cañadas (Cochabamba), Canasmoro (Tarija), Tulima (Potosí), Mujukuya (Chuquisaca), Qhurqhi o Peñas (Oruro), San Antonio de Parapetí (Santa Cruz) y Guacharécure (Beni) (Lora *et al.* 1979: 234).

En los años 1940 la educación indigenal fue apadrinada por los Estados Unidos con su programa de educación cooperativa promovido por el Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), que será la base de la posterior reforma educativa propiciada por el MNR (1953) (La Fuente 1988). La educación cooperativa se impuso a través de la Fundación Interamericana de Educación para América Latina, entidad creada para responder a la amenaza fascista. Bolivia fue representada en este organismo por el intelectual de la oligarquía Vicente Donoso Torres, presidente del Consejo Nacional de Educación. Su primera labor fue la de realizar un diagnóstico de los centros de formación de preceptores indígenas. Este informe señala que los maestros no tenían formación en agricultura ni podían modificar los hábitos de la población; es decir que la educación indigenal no se constituyó en un instrumento “civilizador” del indio, puesto que las comunidades persistían en reproducir sus antiguos modos de vida.

Se puede concluir señalando que la guerra del Chaco constituye para la nueva élite política y militar la mayor alarma para comprender la “desintegración” social y cultural del país. A partir de entonces, la

escuela indigenal se vuelve imperiosa como instrumento de “integración” nacional. Este será uno de los aspectos centrales del discurso nacionalista y socialista dominante hasta nuestros días. Junto con la reforma agraria, la escuela estatal se convertirá en el principal instrumento de liquidación de la antigua organización de los ayllus y comunidades, con la parcelación de las tierras y la castellanización obligatoria.

Iniciativas eclesiásticas y particulares en la instrucción del indio

Entre las iniciativas no estatales para la educación indigenal se pueden citar a las Escuelas de Cristo, las obras educativas de la misión adventista, la escuela-ayllu de Warisata y el núcleo Utama en Axawiri, aunque estos dos últimos tuvieron en su proceso cierta influencia estatal.

A partir del siglo XIX había disposiciones para que las parroquias católicas se hagan cargo de la instrucción de primeras letras y la catequización de los indígenas. Estas escuelas parroquiales estaban ubicadas en las capitales de cantón; por lo tanto, la instrucción beneficiaba a los hijos de los mestizos de pueblo.

La obra educativa de las Escuelas de Cristo se inició el 8 de enero de 1908 en la ciudad de Potosí bajo la dirección del sacerdote franciscano José Zampa, con el objetivo de impartir instrucción elemental a los niños de los suburbios; posteriormente, esta labor se extendió a algunas áreas rurales donde pudieron convencer a los hacendados. El enfoque de Zampa constituía un cambio para la mentalidad de la época y despertó incomprendiones en el propio Gobierno liberal. En 1913, el Gobierno de Ismael Montes dictaminó el exilio del fundador de las Escuelas de Cristo, declarando: “Que vaya a su país a predicar el socialismo” (Rossi 1987: 3). Sin embargo, las principales acciones del padre Zampa en las Escuelas de Cristo estaban dirigidas a contener las ideas socialistas que comenzaron a influir en los sectores obreros de las ciudades. Su actitud “civilizadora” hacia los indios se advierte en una de sus expresiones:

... los indígenas quieren enrolarse al nivel de la civilización y del progreso bien entendido hasta alcanzar la perfección posible en este valle de lágrimas... la religión que les legaron los fundadores de esta patria es la única verdadera, es progreso, es ciencia, es civilización, y fuera del catolicismo, la lógica conduce al desastre doméstico y social, quiero decir al error socialista, comunista, anárquico y añado bolcheviquista (Zampa 1989: 4).

Se puede advertir que las Escuelas de Cristo tenían una misión “conciliadora” del indio con los hacendados; de ahí que la expansión de dichas escuelas en el campo contara con la simpatía de los latifundistas, porque neutralizaba la resistencia y estigmatizaba a los dirigentes de las rebeliones indígenas como “subvertores comunistas”. No se comprendía que las sublevaciones indígenas eran formas de resistencia contra los abusos de los patrones, vecinos y autoridades. La actitud paternalista de estas escuelas se advierte en su postulado de mejorar la situación del “pobre indio”, alentando la convivencia pacífica con sus explotadores.

La misión adventista llegó a Bolivia en la segunda década del siglo XX con la finalidad de difundir la religión protestante y paralelamente crear escuelas en las comunidades. En palabras del pastor Reid Shepard, el principal objetivo de la misión evangélica era: “civilizar a la raza indígena dándole una instrucción sólida que la capacite para ser más apta, adaptándola a la nueva cultura, basada en el temor a Dios y respeto al prójimo (ALP-EP 1923, Fichero THOA).

El adventismo se valió de la libertad de culto reconocida por la Constitución Política del Estado y fomentada por el Gobierno de Saavedra. Sus contactos en las esferas gubernamentales le permitieron obtener permiso para fundar escuelas en diversas comunidades. La creación de escuelas adventistas en las comunidades era un medio de penetración religiosa y “civilizadora” acorde con la concepción oficial dominante. Se alfabetizaba a los comunarios para facilitar la lectura de la Biblia, y por esta vía transformar sus hábitos y costumbres con la consiguiente negación de su religión, prácticas ceremoniales y rituales agrícolas ancestrales. Pero, además, los pastores adventistas llegaban al campo adoptando una posición de protección de los comunarios frente a los atropellos de hacendados, vecinos y corregidores. En cambio, los curas de los cantones se habían convertido en aliados de los patrones y contribuían a la opresión del indio con exigencias de trabajos y contribuciones de toda índole. El propio calendario litúrgico católico les servía como un medio de exacción económica. En este sentido, la protección que los adventistas brindaron a los comunarios convertidos les permitió legitimarse y penetrar más profundamente en el campo, y acelerar así la desintegración de la sociedad indígena. Se puede afirmar entonces que la intromisión de la religión adventista en las comunidades fue un sutil mecanismo de dominación espiritual dirigida a introducir una nueva concepción del mundo y una organización social de corte occidental.

Otra de las iniciativas privadas en la creación de escuelas indígenas es la escuela-ayllu, que tuvo inicialmente en el preceptor Avelino Siñani, originario del ayllu Warisata, a uno de sus impulsores, junto a otros comunarios, como Mariano Ramos y Clemente Rojas, que junto con el profesor Elizardo Pérez –conocido oficialmente como su fundador– plasmaron esta obra educativa. En oportunidad del viaje de inspección escolar que realizó Pérez como autoridad educativa, se entrevistó con Siñani en Umaphusa y como consecuencia de aquel encuentro se gestó la creación de la escuela-ayllu de Warisata (Pérez 1962 y Siñani de Willka, en este libro). Su vínculo con el movimiento cacical encabezado por Santos Marka T'ula se dio a través de su hermano Julián Siñani, destacado luchador por la restitución de tierras comunales.

La escuela-ayllu se fundó el 2 de agosto de 1931 en una rinconada del ayllu Warisata colindante con los poderosos hacendados del lugar. Su valor histórico-pedagógico radica en que usó la experiencia de antiguas instituciones sociales andinas, como el ayllu, la *mink'a*, la *ulaqa* y el Consejo de Amautas, para garantizar la participación de los comunarios del lugar. Mediante las tareas colectivas de la *mink'a*, se reclutó el trabajo voluntario de comunarios y colonos para construir las edificaciones, trabajo que se realizaba por las noches. La Ulaqa y el Consejo de Amautas constituían los órganos directivos para la administración de la escuela, pero estaban subordinados a la autoridad suprema del director.

Elizardo Pérez concibe la escuela-ayllu como un centro experimental de educación del indio en el Altiplano paceño, “cuyo modelo debía servir para los demás puntos de la república de Bolivia” (Pérez 1962: 10). La base de su originalidad reside en la integración del trabajo con el estudio y en la adaptación de las instituciones culturales nativas a la experiencia esencialmente ajena de la escuela. Su fama como modelo educativo llegó al extranjero y fue objeto de visitas pedagógicas, ensayos literarios e investigaciones.

La experiencia de Warisata preocupó a hacendados y vecinos de la región de Achakachi, sede de poderosos terratenientes que habían extendido sus dominios con base en las usurpaciones del período revisitario. Estos percibían la escuela como una amenaza para sus dominios: sus temores se reflejaban en la denuncia de los hacendados Isaac Mollinedo y Claudio Vizcarra ante el subprefecto, aduciendo que:

... aquel centro de ilustración se ha convertido en centro de especulaciones y engaños al mismo indio, uno para apropiarse de sus bienes y otra para encaminarle al terreno de la discordia entre patrones y ellos,

todo esto desenvuelto por el lucrativo Elizardo Pérez (25-VII-36 en ALP-EP 1936).

A Pérez se lo acusó de llenarse los bolsillos con la planilla de pagos de los profesores y de aleccionar a los comunarios para resistir a la prestación de servicios en las haciendas y expulsar a los patrones. Asimismo, la Sociedad Rural Boliviana –organización gremial de los terratenientes– combatió y obstaculizó personalmente los trabajos de Warisata y la fundación de escuelas rurales (véase Choque, en este libro).

Aunque fue fundada mucho después de que los caciques apoderados iniciaran la creación de escuelas autogestionarias en el campo, Warisata dio un gran impulso a la educación indígenal en el país y permitió que, al menos momentáneamente (durante los Gobiernos de Toro y Busch), el Estado boliviano cambiara en algo su cerrada actitud colonial frente a la población nativa. Su mérito está en que rompió el cerco del gamonalismo contra la discriminación educativa del indio.

Dentro de las iniciativas de profesores y pedagogos particulares se encuentra también la creación del núcleo escolar Utama, en 1936, en el cantón Axawiri de la provincia Pakaxi por los esposos Alfredo Guillén Pinto y Natty Peñaranda de Guillén Pinto. Este núcleo fue protegido por los Gobiernos militares de la postguerra del Chaco, en contraste radical con Warisata. El apoyo oficial le sirvió para cubrir sueldos de profesores y becas para los alumnos del internado.

Guillén Pinto consideraba al indio un ser esclavizado y oprimido que se resistió a desaparecer solo por su fortaleza física. Además de alfabetizarlo, la escuela debía capacitarlo en artesanía, para lo cual contaba con talleres de herrería, carpintería, sombrerería. La intención de Guillén Pinto era convertir la escuela indígenal en un gran taller artesanal que desarrolle las capacidades manuales de los alumnos; esa actividad educativa se refleja en las palabras de su profesor Rafael Reyeros, que como autoridad educativa, sostenía la necesidad de “rehabilitar” al indio para incorporarlo al “mecanismo económico, social y político de la sociedad boliviana” (cit. en Albarracín 1982: 71); en otras palabras, “bolivianizarlo”, con todas sus consecuencias anticomunarias.

Se puede concluir que la escuela Utama continuaba con la línea civilizadora del indio para fortalecer su capacidad de trabajo en el propio medio rural, pero subordinado a las necesidades y demandas de la minoría criolla. A su vez, Utama tuvo la pretensión de constituirse en un modelo de educación indígenal paralelo y competitivo con la escuela-ayllu de Warisata, y en ese sentido fue alentado por las autoridades educativas de la oligarquía tradicional.

La escuela como forma de resistencia del movimiento indio y defensa del ayllu-comunidad

A diferencia de las propuestas anteriores, las comunidades y ayllus andinos buscaron en la escuela una estrategia de defensa de su propio proyecto de sociedad, que se basaba en el fortalecimiento de sus ancestrales formas de organización socioeconómica.

El analfabetismo de los comunarios era fuente de todo tipo de abusos y engaños por parte de los hacendados y vecinos mestizos, particularmente en lo que se refiere a los trámites y papeleos de la lucha legal, para cuya realización debían recurrir a tinterillos o abogados mestizos que frecuentemente actuaban en alianza con los patrones. La defensa legal de las comunidades era crucial para su sobrevivencia frente a los usurpadores de tierras. Es por eso que los comunarios perciben la instrucción como un medio de acceso al conocimiento de las leyes criollas, la lectura de los títulos antiguos, y todos los trámites de reivindicación de sus tierras. Al respecto, en 1922, uno de los principales apoderados de la región de Oruro, el originario Gregorio Ventura y otros representantes envían una denuncia al ministro de Gobierno:

No sabemos leer ni conocemos la lengua en la que está escrita la legislación patria y sin embargo debemos sujetarnos a ella..., solo queremos la instrucción de los aborígenes para que no sufran lo que nosotros sufrimos (ALP-EP, Fichero del THOA).

Esta denuncia refleja la preocupación de las autoridades nativas por la manipulación de las leyes criollas y por el futuro incierto de sus hijos. Las autoridades comunarias se habían dado cuenta de que la defensa de sus tierras era posible, aun en los estrechos marcos de la legislación liberal, porque el reconocimiento de la igualdad jurídica del indio –formalmente aceptada por la ley– brindaba cierto marco para el ejercicio de sus derechos ciudadanos. De este modo, la escuela acaba convirtiéndose, para el movimiento de caciques apoderados, en un nuevo instrumento de lucha.

En ese sentido, el movimiento había acumulado algunas experiencias en su trato con el mundo “letrado”: a partir de la Ley de Exvinculación, que dictamina: “... los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios” (Flores M. 1953: 227), proliferaron apoderados mestizos que propiciaron una serie de fraudes en la compra de tierras comunitarias. Es por eso que los comunarios nombran sus propios apoderados para que prosigan con sus trámites, busquen títulos

antiguos e interpreten la legislación para organizar la defensa legal (cf. THOA 1988: 29-31). Para estas autoridades, el conocimiento de la lectura y la escritura resultaba una necesidad, y por eso se apoyan en *qilqiris* o escribanos indios que los apoyen con la lectura y traducción de la documentación. Los primeros escribanos indios que se relacionan con los caciques apoderados son aquellos indígenas que se alfabetizaron por su cuenta o en el cuartel; incluso algunos de ellos salieron de familias ligadas a los caciques, como es el caso de Rosendo Zárate, quien relata la forma en que se preparó como *qilqiri*:

Mis padres me mandaron a Sucre con la condición de que yo aprendiera mucho más a leer y escribir... Santos Marka T'ula dijo que me haría estudiar, en verdad lo hizo... Allí había una escuela llamada Recoleta donde estudiaban los hijos de los pobres y forasteros; allí estudié por más de seis meses, después enfermé gravemente (Testimonio de R. Z., Ilata 1984, en Archivo Oral THOA).

Al contar con sus propios escribanos, los caciques apoderados pudieron viabilizar sus trámites y escribir sus propios memoriales ante las instituciones del Estado criollo. La lucha legal conectó al movimiento de caciques apoderados con otras fuerzas sociales: intelectuales urbanos, partidos políticos y movimiento obrero. Esta ampliación de horizontes desata los temores del Estado criollo y los dirigentes indios son perseguidos con una nueva acusación: la de “subvertores comunistas”.

Los hacendados y vecinos de los pueblos se convierten en el mayor obstáculo para la creación de escuelas en las comunidades, y se empecinan en mantener a los indios en la ignorancia para continuar explotándolos. Los patrones expulsan a los colonos que piden la creación de escuelas, con el argumento de que incitan a la rebeldía y la desobediencia en el trabajo. Los permisos otorgados por las autoridades educativas para crear escuelas en las zonas de hacienda son desacatados, y las autoridades cantonales y provinciales se niegan a cumplir órdenes superiores.

Contra todas estas barreras interpuestas por los gamonales, los comunarios optan por construir escuelas con sus propios medios, pidiendo tan solo autorizaciones para su funcionamiento. De ahí que la mayoría de escuelas creadas en el campo fuesen privadas, es decir, pagadas con los propios recursos de las comunidades. Sin embargo, el movimiento de caciques apoderados no cesó en su intento de obtener respaldo estatal para su esfuerzo en pro de la educación indígena. El incumplimiento de las promesas oficiales dio lugar a numerosos reclamos, como el

memorial que presentan en 1923 Santos Marka T'ula, Manuel Churki, Julián Siñani y Nicolás Mamani ante las autoridades educativas, en los siguientes términos:

A la clase indígena no han dotado (de escuelas), reclamamos de este deber para dedicarnos a la educación de nuestros hijos, por esta razón hemos pedido escuelas en todas las comunidades ya sean sostenidas por el gobierno o por nosotros mismos, que nos vemos privados de la instrucción que hemos pedido el año mil novecientos diecinueve, hasta la fecha no hemos obtenido la venia de las autoridades de provincia, quedándonos en la ignorancia, siendo el blanco de los abusos (ALP-EP 1923. Fichero THOA).

Los dirigentes cacicales realizaron prolongados y costosos trámites, haciendo largas antesalas en las oficinas de las autoridades superiores para solicitar audiencia, y por lo general eran burlados o postergados. El último recurso era quejarse directamente al presidente de la República, como se aprecia en este memorial presentado en 1924:

Señor presidente queremos... que Ud. como padre de la patria nos apoye y fomente y garantice la instrucción... Hemos sabido que los vecinos de esos cantones están en contra, haciendo consentir a los indígenas que los que van a aprender a leer y escribir es para ser castigados y que sus miembros serán mutilados y reventados sus ojos, con estas mentiras... quieren sembrar la discordia entre nosotros y todo para aprovechar del trabajo indígena (ALP-EP 1924, Fichero THOA).

Los hacendados y vecinos amenazaban a los impulsores de escuelas para las comunidades con expropiaciones de tierras y castigos físicos. Este clima de intimidación psicológica infundía en los padres de familia el temor de enviar a sus hijos a la escuela; en medio de este ambiente adverso, los sacrificios de algunos comunarios para instruir a sus hijos son heroicos, tal como relata el originario Plácido Jacinto:

Mi padre pagaba mis clases tejiendo bayetas, él junto a mí; mientras yo estudiaba él tejía bayetas, año tras año estudiaba así. Posteriormente se enseñó aquí, pero por eso fue que lo tomaron preso al maestro (Testimonio de P. J., Jach'a Junt'u, Archivo Oral del THOA).

Muchos comunarios que aprendieron a leer y escribir por su cuenta, se convirtieron después en maestros ambulantes. No sólo los comunarios impulsores de escuelas sufrían represalias, sino también estos maestros,

por los que el estudio se convertía en una actividad clandestina, tal como relata el comunario Juan Yujra:

Nosotros solo aprendimos a leer y escribir en pequeñas capillas o nos hacíamos llamar a una u otra casa al profesor... En esa época no existían escuelas estatales, aprendimos con profesores particulares (Testimonio de J. Y. La Paz 28-VII-85, Archivo Oral del THOA).

Los profesores criollo-mestizos se oponían a la instrucción de los indios, pero ese vacío era llenado por profesores ambulantes de origen indio, que cobrando pequeñas sumas alfabetizaban a sus hermanos, tal como relata la comunaria Susana Maidana:

Es esas épocas se aprendía a leer y escribir pagando al profesor mensualmente, cada uno pagaba de acuerdo a su alcance, unos dos o tres billetes que en esas épocas tenían mucho valor. En esos tiempos solo nos enseñaba nuestra gente, los *q'aras*... no querían enseñarnos (Testimonio de S. M., La Paz 28-VII-85, Archivo Oral del THOA).

La sociedad criolla representada por los hacendados y vecinos de pueblo empleó todos los medios intimidatorios para obstaculizar los intentos de crear escuelas. Los testimonios nos muestran que los indios, a su vez, se valieron de todos los medios y establecieron todo tipo de relaciones –con sectores opositores, la Iglesia, dirigentes políticos– para conseguir su objetivo; además procuraron instruirse por su cuenta, aun a costa de arriesgar su libertad y hasta su vida. Esto muestra hasta qué punto la escuela representaba una estrategia de sobrevivencia para las comunidades.

Entre los principales impulsores de escuelas de las comunidades puede citarse a los siguientes caciques apoderados: Faustino y Marcelino Llanki, Francisco y Julián Tanqara, Dionisio Phaxipat'i, Santos Marka T'ula, Celedonio Luna, Julián y Avelino Siñani, Gregorio Ventura (Oruro), Eduardo L. Nina Qhispi, Rufino Willka, Leandro Condori, Manuel Inka Lipi, Esteban Machaqa, Manuel Ramos (Cochabamba), Agustín Saavedra (Chuquisaca), Casiano Barrientos (Izozog-Santa Cruz) Feliciano Maraza (Potosí) y muchos más. Estos representantes indígenas, secundados por centenares de comunarios anónimos y ocupando cargos ya sea como caciques, apoderados, *jilaqatas*, alcaldes o segundas de sus comunidades, son los mártires de la instrucción del indio y del derecho a la existencia del sistema social del ayllu.

Hay que mencionar que dichos impulsores eran en su mayoría analfabetos o simplemente sabían firmar. Es decir, vivían en carne propia

los efectos de la discriminación educativa. Así, por ejemplo, el cacique Santos Marka T'ula dictaba de memoria el contenido de los memoriales e incluso citaba textualmente artículos y decretos de la legislación. De este modo, llegó a elaborar sus propios documentos, con la ayuda de sus escribanos. Es preciso destacar la perseverancia y valentía de los dirigentes cacicales para luchar arriesgando su vida y sus bienes por un futuro mejor para las comunidades.

El Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas

Las referencias sobre la educación, organización y funcionamiento del Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas provienen principalmente de la documentación particular y del testimonio oral de don Leandro Condori Chura, antiguo *qilqiri* (escribano) de los caciques apoderados y uno de sus principales animadores. Este testimonio ha sido sistematizado y publicado por Esteban Ticona (Condori y Ticona, 1992).

La idea de la creación de este centro educativo surgió de las necesidades de la lucha legal de los caciques apoderados. En su búsqueda de apoyos y alianzas con otros sectores sociales, los caciques apoderados se vincularon con sacerdotes de las parroquias indígenas de la zona oeste de La Paz, como San Pedro, Rosario y San Sebastián. Párrocos como Tomás de los Lagos Molina, de San Pedro, secundaron su lucha por la implantación de escuelas en las comunidades. De este modo, el poder de la Iglesia fue hábilmente manejado por las autoridades comunarias en sus acciones educativas frente al Estado criollo y los latifundistas. El vínculo entre la escuela y la lucha reivindicativa de los caciques apoderados resulta claro desde el inicio de las actividades del Centro, tal como lo testimonia don Leandro:

Ellos (los caciques apoderados) querían defenderse con los títulos. Sobre esto también pensé, sobre los títulos en vano vamos a hablar con la boca, no vamos a ganar nada, entonces fundemos pues escuelas, ahí quizás los niños aprendiendo vayan más adelante; así por eso nos ocupamos de la sociedad, ese era el pensamiento (Archivo Oral del THOA 1986: C7B-330).

Por otra parte, las gestiones aisladas para la creación de escuelas les habían deparado sacrificios inútiles; de ahí que haya nacido la idea de constituir un centro que impulse por su cuenta la creación de escuelas en las comunidades. En la documentación, las solicitudes de autorización para la fundación de escuelas remontan a 1919 (ALP-EP 1919-23). Sin

embargo, la idea de crear un centro o “sociedad” para el fomento de la educación en las comunidades cristalizó en 1928, tal como lo manifiestan en la siguiente solicitud al ministro de Gobierno:

Todos los comunarios indígenas hemos acordado señor ministro, formar una sociedad bajo los santos principios de la legalidad que deseamos y abrigamos los ideales más puros en bien de la patria y principalmente el bienestar de nuestra raza, que por vernos en la ignorancia y completamente ajenos de toda civilización no somos dignos de hacer una reunión para tratar de nuestros asuntos y pleitos, que nuestros adversarios lo toman por casos subversivos... Para este fin deseamos una sociedad y que en cada provincia y cantón se forme un directorio, compuesto de un presidente, vocales, un secretario, un tesorero y que cada socio o comunario contribuya con una cuota mensual y que el tesorero recoja y que este dinero sea para defendernos y para la instrucción de nuestros hijos y en adelanto de nuestra raza indigenal (ALP-EP 1928 y 1931, fichero THOA).

Este documento existe en varias versiones y fue firmado por un gran número de caciques apoderados, como Santos Marka T'ula, Rufino Willka, Bernardo Vaca, Antonio Qhispi; Tomás Aranibar, Pedro Limachi, Gregorio Titiriku, Francisco Matta, Paulino Mamani, Mariano Tallakawa, Serapio Chuqi, Mariano Mayta, Damián Mamani, Marcelino Siñani y Eustaquio López.

El centro se fundó en la ciudad de La Paz en 1930, en la zona de Paula Jawira (debajo del actual puente Abaroa), donde concurrieron las principales autoridades originarias: caciques, alcaldes, *jilaqatas* y apoderados de distintos ayllus y *markas* del Altiplano. Es probable que los estatutos del centro hayan sido elaborados con la ayuda de los párrocos de las parroquias indígenas de San Sebastián y el Rosario.

Según el testimonio de don Leandro, la adopción del nombre “Bartolomé de la Casas” fue realizada a sugerencia suya, porque este nombre figura como defensor de los indios durante la Colonia en un libro que él había leído. Con ese antecedente histórico, el centro tendría la misión de constituirse en el defensor de las comunidades.

La constitución y los objetivos del Centro Educativo se encuentran en los nueve artículos que comprende su Estatuto, de los cuales citamos los principales:

Art. 2. Son miembros del centro caciques del departamento; las autoridades e indígenas de las comunidades y todos los niños y jóvenes aborígenes.

Art. 3. Está formado por un director general, un presidente, un vicepresidente, un tesorero, dos secretarios y dos consejeros.

Art. 4. [Las elecciones] se hacen por voto público y la posesión tiene lugar el 20 de octubre de cada año, conmemorando la fundación de la Paz.

Art. 8. [Son sus objetivos] Fundar escuelas con los métodos más modernos de pedagogía, divulgar los sistemas agrarios útiles a la producción, economía y bienestar del indio. Militarizar al indio para fortalecer más a su raza y contar en su conjunto con una fuerza poderosa efectiva para hacer que el indio practique una clara conciencia de la religión católica y una moral evangélica.

Art. 9. El centro no se inmiscuirá en política de partidos, su estandarte es la bandera nacional (en ALP-EP, fichero del THOA).

El contenido pedagógico, económico, religioso e ideológico de este documento permite advertir que se redactó para evitar toda sospecha de los enemigos de las comunidades. Solo de esta manera se podía despejar la susceptibilidad de los latifundistas, que veían en toda agrupación de comunarios una organización subversiva “comunista”.

A pesar de ello, en los hechos el centro no gozaba de las garantías necesarias para funcionar libremente. Por eso los caciques realizaron esfuerzos para lograr su reconocimiento por parte del Gobierno y la Iglesia, con el fin de que sus miembros no sean perseguidos ni se obstaculicen sus labores de creación de escuelas.

Para la legalización del centro se conformó una delegación compuesta por Santos Marka T'ula, Feliciano Maraza (Potosí) y Anselmo Chuqi y el niño Rosendo Zárate –futuro escribano del grupo–, que fue comisionada para llevar los estatutos a la ciudad de Sucre para su reconocimiento por parte del fiscal general de la república y el arzobispo de La Plata. Sobre este episodio, el senador Jaime Mendoza, en un artículo de prensa, dice:

Hablé el domingo pasado de tres indios de La Paz que habían venido hasta Sucre en busca de pan de justicia que alguien les dijo que se los daría regaladamente el señor Fiscal General y el Ilmo. Arzobispo de la Plata. Hoy añadiré algo más... tocante al asunto muy conocido de creación de escuelas. Por unos estatutos que ellos han puesto en mis manos, veo que en septiembre del año pasado se constituyó en La Paz una Sociedad con tales fines, bajo el nombre de Centro Católico de Aborígenes “Bartolomé de Las Casas”, cuyo presidente es el indígena Anselmo Choque, justamente de los que componen la trinidad que ambula en Sucre (*La Prensa* 18-I-31, en ANB-APJ 1931).

El reconocimiento del Centro por las autoridades políticas y eclesiásticas tenía fundamental importancia para la creación de sucursales

en las comunidades de distintas regiones, para proteger las escuelas de los ataques latifundistas. El sostenimiento de las escuelas tendría carácter autogestionario, como se advierte en el siguiente testimonio de Leandro Condori:

... para las escuelas trabajarán chacras en tierras vacantes para el sostenimiento de las escuelas y el engrandecimiento de nuestra patria, conforme al plan trazado por los fundadores del centro (Archivo Oral del THOA 1986: C1A).

En Sucre, los dirigentes cacicales fueron apresados y acusados de “comunistas”, pero finalmente lograron el reconocimiento del Centro por las distintas autoridades. Así, el 30 de abril de 1931 es reconocido por el Arzobispado de la Plata (Sucre); el 10 de mayo por el fiscal general de la República; el 18 de mayo por el jefe de Distrito Escolar de Chuquisaca y el 6 de octubre del mismo año es reconocido por el obispo de la diócesis de Potosí (ALP-EP 1931 fichero THOA).

El centro tuvo una intensa actividad en sus cuatro primeros años de funcionamiento, pues según informes del propio Jaime Mendoza, las escuelas creadas en La Paz hasta 1931 eran muy numerosas:

Y veo que, bajo los auspicios de esa sociedad, se han fundado en las provincias de La Paz, nada menos que noventa y seis escuelas, distribuidas en Murillo, Los Andes, Pacajes, Omasuyos, Sicasica, Loayza, Inquisivi y Camacho. (*La Prensa* 18-I-31, en ANB-APJ).

Durante la guerra del Chaco el centro educativo probablemente haya dejado de funcionar por las acciones represivas que se intensificaron contra cualquier movimiento reivindicativo de los comunarios (cf. Mamani 1991: 120), situación que obligó al movimiento de caciques apoderados a entrar en la clandestinidad.

En 1939 murieron Santos Marka T'ula y Celedonio Luna, que vincularon la lucha de los ayllus del Altiplano con los antiguos ayllus de los suburbios de La Paz y absorbidos por la urbe. Así, hacia fines de los años treinta, los principales caciques apoderados ya habían muerto, de manera que fue necesario gestar una nueva generación de caciques apoderados y dirigentes comunarios para proseguir la lucha. Por otra parte, en el escenario nacional se estaban suscitando importantes cambios con el proyecto de sindicalización obligatoria de Toro y Busch, que significó un nuevo panorama para el movimiento indio. Todos estos

hechos repercutirán en la situación de la postguerra, cuando se produce la reorganización del Centro Educativo Bartolomé de las Casas, en 1942, según el testimonio de don Leandro:

La primera asamblea de reorganización la hemos llevado a efecto el 6 de septiembre de 1942, con una asistencia de más de 140 asociados que compenetrados de los mismos fines de creación de este Centro han hecho su protesta de seguir (Archivo Oral del THOA 1986 C1A: 3).

La nueva mesa directiva estuvo integrada por los siguientes dirigentes: director general: Nicolás Mamani; presidente: Antonio Aguilar Quino; vicepresidente: Juan Cruz Mamani; tesorero: Julián Allquma; primer secretario: Leandro Condori; segundo secretario: Andrés Marka T'ula (Archivo Oral del THOA 1986 C1A: 5).

En la composición de la directiva se nota la presencia de familiares de los viejos caciques apoderados y de jóvenes seguidores. Entre los primeros tenemos a Julián Allquma, yerno de Celedonio Luna y a Andrés Marka T'ula, hijo de Santos Marka T'ula. Por ese entonces, la mayoría de las autoridades comunarias residían largas temporadas en la ciudad de La Paz a causa de los trámites judiciales y administrativos que realizaban. Para sobrevivir, muchos se convirtieron en artesanos y se vincularon con el naciente movimiento obrero. Desde la ciudad coordinaban sus acciones con las filiales del centro y las escuelas rurales de las comunidades. Las acciones del Centro Educativo Bartolomé de las Casas en el interior del país despertaron nuevamente la suspicacia y los temores de los hacendados, que lograron del Gobierno oligárquico el apresamiento de su director general, Nicolás Mamani, en la ciudad de Sucre, aunque posteriormente este fue liberado por gestiones de los sindicatos obreros de aquella ciudad. La nueva dinámica de los acontecimientos sociales en el campo y la muerte de los principales caciques no permitieron que la rearticulación del movimiento de caciques apoderados tuviera éxito, tal como lo refleja el siguiente testimonio de Leandro Condori:

Teníamos todas las aprobaciones, hasta después del Chaco existió, luego se murieron y nos esparcimos, luego se dictó el sindicato, así se deshizo, luego se paró ahí nomás (Archivo Oral del THOA 1986, C12a: 43).

El surgimiento del sindicalismo en las haciendas comenzó a convertir al colono en el principal sujeto histórico, aunque manipulado por los políticos de la oposición, que se expresaba principalmente en las

corrientes nacionalista y socialista. Ese sindicalismo agrario restó importancia e incluso encubrió la larga trayectoria histórica de las luchas del movimiento comunario.

El Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas constituye uno de los logros más relevantes de la lucha de los caciques apoderados en la reivindicación de las comunidades usurpadas. El centro permitió la articulación entre el movimiento comunario del campo y el de los suburbios de las ciudades. A diferencia de la escuela actual, fomentó la vigencia de las autoridades originarias y fortaleció la autonomía comunal a través de la autogestión y sostenimiento de sus propias escuelas, mediante instituciones andinas como la *mink'a* y las *ramas* (aportes voluntarios para cubrir gastos comunes). En su interior se formó toda una generación indígena. Asimismo, en las labores del centro estuvo permanentemente conectada la temática de la educación con la de la recuperación de las comunidades usurpadas por las haciendas y la defensa del régimen social del ayllu.

Por otra parte, la alianza con sectores de la Iglesia y la oposición nos muestra la presencia de una estrategia de lucha global del movimiento cacical, en la defensa de los ayllus. En este sentido, la vigencia del centro se convirtió en símbolo de una amplia lucha por el derecho a la organización socioeconómica originaria, el derecho a la dignidad humana y el derecho a la vigencia de una cultura propia de la población indígena, dentro del Estado boliviano.

La “Sociedad República del Qullasuyu” de Eduardo L. Nina Qhispi

El indígena Eduardo Leandro Nina Qhispi nació en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taraqu, en la provincia Ingavi del departamento de La Paz, el 9 de marzo de 1887. Sus padres fueron don Santiago F. Qhispi y doña Paula Nina de Qhispi, de las provincias Ingavi y Pakaxi, respectivamente (Nina Qhispi 1932: 1). Viviendo en la ciudad de La Paz, Eduardo no llevaba su apellido paterno (Qhispi), sino el materno (Nina); este cambio de apellido tuvo que ver con la persecución de la que fue objeto su familia por parte del hacendado Goytia, que se había apropiado de la comunidad Ch'iwu (cf. Mamani 1991: 28). Su figura se destaca por haberse dedicado a la alfabetización de sus hermanos indios y por la creación de la Sociedad República del Qullasuyu; institución dedicada al establecimiento de escuelas y formación de preceptores indios, y a la defensa del ayllu-comunidad y reivindicación de tierras comunarias.

Se sabe que la familia Qhispi fue víctima de las usurpaciones de tierras perpetradas en Taraqu, Waqi y Tiwanaku por caudillos liberales como Ismael Montes y Benedicto Goytia. La explotación de la hacienda y el cuestionamiento a la legitimidad de la propiedad latifundista despertó en los colonos la resistencia a trabajar. Entre 1920-1922, a partir de la caída de los Gobiernos liberales, toda esta región se rebeló contra los patrones, y Leandro Qhispi (el futuro Eduardo L. Qhispi) participó en la rebelión en calidad de apoderado y escribano (cf. Mamani 1991: 81). En el contexto de este amplio movimiento rebelde, ocurre la sublevación de Jesús de Machaca en marzo de 1921, que desemboca en una sangrienta represión del Ejército a las comunidades, situación que fue aprovechada por los patrones y vecinos del pueblo para recuperar el dominio de sus haciendas, restituidas a la condición de comunidades. La participación de Nina Qhispi en la rebelión de Taraqu motivó su expulsión de la hacienda Ch'iwu, como relata don Leandro:

Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso era por los años veinte, uno, dos, tres. En esos años expulsaban indios en todas partes. Esos [los patrones] le habían expulsado (cit. en Mamani, 1991: 82).

Las expulsiones de los dirigentes de la resistencia comunaria estaban respaldadas por ilegales juicios de desahucio, cuyo argumento consistía en acusar de “sublevadores” a los comunarios que intentaban reivindicar sus tierras, crear escuelas o que se resistían a trabajar como animales de carga. Dichos juicios contaban con la complicidad de la justicia criolla y de las autoridades mestizas de los pueblos, y muchas veces fueron secundados con la feroz represión del Ejército al servicio de la oligarquía.

Cuando emigró del campo a la ciudad de La Paz, Nina Qhispi vivió por la zona de Ch'ijini, y allí aprendió a leer y escribir por su cuenta. Una vez alfabetizado se hizo el compromiso de alfabetizar a sus hermanos y apoyarlos en sus trámites. En la ciudad de La Paz, se relacionó primero con el gremio de los matarifes, a quienes prestó servicios como preceptor, formando una escuela particular en su propio domicilio (Ticona 1991, en este libro). El gremio de los matarifes era un antiguo gremio indígena vinculado a los ayllus de las parroquias aymaras de la ciudad de La Paz. Desde los inicios del movimiento de caciques apoderados, este gremio mantuvo contacto permanente con los comunarios y los colonos; en sus frecuentes viajes al campo para la compra de ganado, tenían la oportunidad de relacionarse con los habitantes de comunidades y haciendas en todo el Altiplano. Del mismo modo, y en reciprocidad a la hospitalidad

recibida en el campo, cuando los comunarios y sus autoridades viajaban a la ciudad de La Paz, se alojaban en casa de los “mañasos” (carniceros). De este modo, los matarifes y los caciques apoderados comenzaron a entablar relaciones y a realizar una lucha conjunta.

Su experiencia educativa fue el origen de la idea de crear un centro educativo de mayor alcance. La labor educativa de este centro estaba dirigida a los niños y jóvenes comunarios porque consideraba que en ellos estaba el futuro de los ayllus. La futura generación de comunarios alfabetos constituiría –según su percepción– una garantía para la defensa legal y la resistencia comunaria.

A fines de la década de 1920, Nina Qhispi solicitó autorización para fundar escuelas en Surata, Quruyku y Pukarani (Mamani 1991: 131). Ante la magnitud de su empresa educativa indigenal, el 28 de septiembre de 1929 funda la Sociedad de Educación Indigenal, que después se convertiría en la Sociedad República del Qullasuyu. El acta de constitución de la sociedad, dice:

Fundación de la Sociedad Collasuyu. Acta de fundación de la Sociedad República Collasuyu. Bolivia en General. Educación Indigenal en la ciudad de La Paz, a horas trece del día 8 de agosto de 1930... El director de las escuelas indigenales Eduardo L. Nina Quispe y presidente del ‘Centro América’, reclama de nuestra patria amparo a sus tierras (en Nina Qhispi 1932).

Como ha mostrado Carlos Mamani, de esta sociedad no saldrían solo solicitudes de fundación de escuelas, sino principalmente documentos de defensa y restitución de las comunidades usurpadas y amenazadas por las haciendas. La estrategia usada por Nina Qhispi en la prosecución de sus verdaderos objetivos era presentar externamente al centro en su labor alfabetizadora, para dar cobertura a la tarea interna de realizar deslindes entre comunidades y haciendas y solicitar a las autoridades el deslinde entre cantones, provincias y departamentos. Los boletines que periódicamente emitía la sociedad tenían ese objetivo (Mamani 1991: 132-15).

Asimismo, la Sociedad Qullasuyu aglutinó a las principales autoridades originarias del antiguo movimiento de caciques apoderados, como Manuel Inka Lipi de Santiago de Wat’a, Francisco Tanqara de Qalakutu (Pakaxi) y Esteban Machaqa de Umasuyu. Posteriormente se le sumarían autoridades nativas de toda la república, como ser Manuel Ramos de Cochabamba, Agustín Saavedra de Chuquisaca y Casiano Barrientos del

Izozog (Santa Cruz). El siguiente texto da cuenta de quiénes componían dicha sociedad educativa:

Todos los delegados jilacatas de las distintas comunidades del departamento de la Paz, situadas en las catorce provincias: Murillo, Ingavi, Los Andes, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas e Ingavi (ALP-EP 1932).

El preceptor Nina Qhispi, al imprimir un intenso compromiso social a su acción alfabetizadora, desarrolló un carisma que le permitió movilizar toda una red de comunarios y excomunarios en las provincias paceñas. De ahí nace en parte el éxito que tuvo en la creación de filiales de la sociedad en las distintas provincias. Un ejemplo de creación de una filial es el caso de Santiago de Wat'a, donde el 29 de diciembre de 1932 se reunieron delegados de "comunidades y ayllus de los distintos cantones, vice-cantones de la provincia Omasuyos", para formar una filial del centro, bajo la presidencia de Eduardo Nina Qhispi y los delegados Manuel Inka Lipi y Ambrosio Mamani, "hijos de esta provincia". Los acuerdos que tomaron en la reunión fueron los siguientes:

- Solicitar un avivamiento de límites en la frontera con el Perú, a causa de que frecuentemente incursionan y nos arrebatan tierras del Titicaca y lago de origen como mayor contribuyente, extensiones cada vez [mayores] y que nos despojó (sic). Pedir también un avivamiento de límites en las provincias a la de Omasuyos, como son al oeste el Perú, al sud Los Andes, para impedir frecuentes luchas entre indígenas hermanos de la misma raza y de la misma lengua. El mismo avivamiento entre la de Omasuyos, capital Achacachi, la asamblea se reunirá y delegados representantes
- La misma declaración de linderos o mojones entre los distintos cantones como son: Copacabana, Ancoraimas, Tiquina, Santiago de Huata, Huarina, capital Achacachi. Habiendo acordado pedir al supremo gobierno apoyo y haga la nueva renovación, efectiva esta petición, firmamos propios a continuación los presentes (ALP-EP 1932).

En el documento se advierte que los deslindes debían hacerse con base en los antiguos títulos, con lo que nuevamente se pone de manifiesto la ilegalidad de las usurpaciones de tierras por los hacendados. En los hechos, la Sociedad o Centro Qullasuyu se convirtió en un tribunal de deslindes y en un espacio para deliberar sobre la reivindicación de tierras comunarias. Nina Qhispi viajaba con frecuencia a las comunidades para

organizar el deslinde de tierras. Estas acciones despertaron el recelo de los gamonales, quienes a través de la Liga Acción Cívica, comenzaron a tramitar intrigas y a acusarlos de “subvertores” comunistas.

Para evitar estas intrigas, el presidente del Centro desarrolló relaciones con la sociedad criolla, sobre todo con personalidades de influencia en la política y el mundo científico. En ocasión de una invitación a Arturo Posnanski, estudioso de las culturas originarias, recibió de él una carta de contestación que dice:

En contestación de su oficio de hoy, me cabe indicar que el acto de colocación de la kantuta sobre la Wipfala (sic), con la asistencia de los representantes indígenas, caciques y elementos representativos, tendrá lugar mañana domingo a las 3 de la tarde en el local del club bancario... Con este motivo me es grato saludar atentamente al señor presidente del centro Collasuyo. Firmado: Arturo Posnanski (21-XII-31, en Nina Qhispi 1932).

El centro también mantenía buenas relaciones con el Gobierno, las mismas que se reflejan en una carta que envía en 1930 a la H. Junta Militar, en la que se elogia su labor de defensa de la patria y la libertad, se comunica sobre la celebración de un congreso indigenal, se denuncia sobre los obstáculos que tiene la educación y finalmente se pide apoyo para la labor educativa de la Sociedad Qullasuyu. La carta lleva las firmas de Nina Qhispi como presidente de la Sociedad y de los representantes Manuel Mamani (Camacho), Rosendo Kunturi (Inkasiwi), Cruz Wanka (Murillo) y Marcelino Siñani (Los Andes) de La Paz e Idelfonso Apasa de Cochabamba (*ibid.*).

Hacia el año 1932 la Sociedad República del Qullasuyu logró fundar cientos de escuelas en las comunidades a través de sus filiales. También organizó trámites para la realización de deslindes de tierras en diversas provincias. La buena imagen alcanzada por la Sociedad frente al Estado criollo permitió avanzar en el pedido de deslinde hasta la solicitud de posesión, que incluso fue acogida favorablemente por el presidente Salamanca, quien respondió así a una carta de Juan de Dios Puma, Esteban Machaqa y otros:

Acuso recibo de su comunicación de 17 del mes en curso, en la que se sirven ustedes comunicarme haber presentado una solicitud al Ministerio de Gobierno pidiendo que en vista de los títulos acompañados de la época colonial, se les suministre la respectiva posesión administrativa de los terrenos que son de su propiedad. Ofreciendo a ustedes prestar

atención al asunto, saludándolos, atentamente. Daniel Salamanca (en Nina Qhispi 1932).

Las acciones contra la guerra del Chaco y las intrigas políticas y militares contra Salamanca preocuparon a la Sociedad Qullasuyu, razón por la que Nina Qhispi sale en defensa de la soberanía nacional contra la agresión paraguaya, en un texto que declara:

En toda la República se protestó por los atropellos y abusos que nos quieren despojar de nuestro territorio, los paraguayos deben saber que estamos unidos todos los departamentos con sus 70 provincias y sus 768 cantones de nuestra querida patria, el amor y respeto que debemos hacia ella para conservar su libertad y nuevas fuerzas renovadoras harán que nuestra nación boliviana esté formada entre de sus antiguos límites... inculcaremos en las escuelas indígenas el deber de sacrificarnos por nuestra hermosa bandera nacional y por nuestra amada patria (ALP-EP 1933. Fichero THOA).

El sentimiento de los comunarios contra la invasión expresado en este texto se basa en la experiencia de las usurpaciones de tierras. Nadie como ellos podía sentir el significado de una agresión territorial. La Sociedad Qullasuyu comparaba la invasión extranjera con la invasión de los terratenientes a las comunidades, de ahí que sostenga la necesidad de unir “fuerzas renovadoras” para hacer respetar los “antiguos límites” de la nación boliviana (cf. Mamani 1991: 144-47).

A medida que se consolidaba el Centro Educativo Qullasuyu, también crecía el temor y la intriga de los gamonales y la manipulación de la opinión pública contra las actividades del Centro. En el periódico *La Razón* menudearon las denuncias sobre la “propagación de ideas exóticas” entre los indios, que estarían realizando las distintas filiales de la Sociedad (10-III-33). Esta práctica del latifundismo era un viejo método para desarticular la resistencia comunaria. Sin embargo, con la experiencia adquirida, Nina Qhispi se apresuró en desmentir esta acusación en una edición posterior del mismo periódico, señalando:

... que esa información ha sido inventada por algunos de nuestros cronistas, sugestionados acaso por algún terrateniente explotador de indios... De lo que estamos seguros, nos dice Nina Quispe, es que algunos señores que han amasado fortuna con las lágrimas y el sudor de los indígenas, hacen frecuente uso de las sindicaciones de comunistas a todos los que reclamamos dentro de las leyes vigentes... (*La Razón* 14-III-33. Fichero THOA).

Esta denuncia no fue suficiente para acallar a sus detractores, y Eduardo Nina Qhispi y varios otros dirigentes fueron encarcelados a principios de 1934, a raíz de la sublevación de Pukarani (Arze 1987). La Legión Cívica, que según Carlos Mamani no era sino el ejército colonial de los terratenientes contra los indios en la “guerra interna” (Mamani 1991: 113), acusó a Nina Qhispi de titularse “presidente” de una república de indios antagónica al Estado boliviano, la cual, amparándose en la fundación de escuelas rurales, se habría propuesto “formar una vasta organización subversiva” (ALP-EP 1934). Las voces de protesta de las comunidades por los apresamientos de los miembros de la Sociedad se concretaron en cartas al prefecto; por ejemplo, el 5 de mayo de 1933, los indígenas Alejandro Qhispi y Manuel Inka Lipi envían la siguiente carta, pidiendo la libertad de los detenidos:

... hace ya más de una semana han sido sometidos a la detención los indígenas Eduardo L. Nina Qhispi, Mariano Quispe, Esteban Machaca y otros a quienes se los acusaba de realizar propaganda comunista (*La Razón* 10-II-34. Fichero THOA).

El estado de guerra que vivía el país dio amplia cobertura a la represión del gamonalismo contra cualquier brote de descontento indígena. En este contexto se organizó un proceso militar contra los detenidos, bajo el argumento de oponerse a la guerra y subvertir a las comunidades. Por falta de pruebas, el proceso tuvo que culminar en la absolución de los detenidos, pese a lo cual estos permanecieron todavía en la cárcel hasta 1936 (cf. Mamani 1991: 137).

En los hechos, este proceso y otros realizados contra las autoridades originarias y sus apoderados constituyen una farsa del Estado criollo para bloquear los intentos de reivindicar las tierras de comunidad. Forman parte del conjunto de prácticas coloniales que con distintas modalidades se usaron desde la invasión española hasta la etapa republicana, y aun hasta nuestros días.

La importancia de la Sociedad República del Qullasuyu, al igual que del Centro Bartolomé de las Casas, es que ambas instituciones coordinaron la lucha por la escuela con la lucha por la restitución de las comunidades usurpadas. Sin embargo, su lucha fue más lejos, porque intentó reorganizar en forma autónoma a las comunidades en una “República del Qullasuyu” que representaba una forma de “renovación” de la nación boliviana. La característica principal de su lucha es que se valió de las leyes del Estado criollo, de su organización político administrativa

y de las relaciones con estadistas, intelectuales, escritores, políticos y militares de la sociedad criolla dominante, para luchar al mismo tiempo por la igualdad ciudadana y la autonomía de la sociedad indígena.

Epílogo

Históricamente, la educación fue siempre un privilegio de los grupos dominantes. Desde los tiempos de la Colonia hasta fines del siglo XIX de la etapa republicana, las instituciones educativas estuvieron exclusivamente en manos de eclesiásticos y letrados criollos, que fueron creando círculos de poder cerrados, mediante castas que se producían por endogamia y por tradición familiar. Las contadas escuelas que existían estaban en manos de religiosos y municipalidades y tenían por misión reproducir la civilización occidental transmitiendo el Evangelio, la moral tradicional y las “buenas costumbres” occidentales.

En la sociedad criolla colonial, mientras los padres sustentaban su poder económico heredado en el despotismo de sus haciendas, sus hijos se lucían con modas y costumbres europeas en los salones de baile, paseos, parques y avenidas de los centros urbanos. ¿Quiénes trabajaban por ellos? Los comunarios convertidos en colonos por efecto de la legislación liberal del siglo XIX, eran el sustento de todo el poder económico oligárquico, y solo eran considerados animales de carga e instrumentos de trabajo gratuito. El liberalismo decía querer impulsar el “progreso económico” occidental y afincaba sus esperanzas en la industrialización de la minería, la manufactura y particularmente la agricultura. Sin embargo, la mano de obra gratuita y servil de los indios era su principal riqueza.

En este contexto, se crea la escuela indígena como un instrumento “civilizador”, para fomentar la disciplina del indio en la producción. Para eso, había que eliminar la organización de los ayllus y comunidades y liquidar la cultura nativa. Sin embargo, para los hacendados, esta propuesta educativa resultaba contraria a sus intereses, pues la organización indígena del trabajo era la base de su productividad en un medio ecológico tan adverso como el Altiplano y las serranías andinas. Esta contradicción, que consiste en considerar al indio como el principal causante del estancamiento del país, y al mismo tiempo depender de él para la producción, llevó a la casta dominante a una actitud ambigua: mientras el Estado y los sectores más liberales hablaban de fomentar la educación del indio, los hacendados se ocupaban de bloquearla y prohibirla. La contradicción podía existir aun dentro de las familias, pues la misma élite gobernante y

sus familiares convertidos en hacendados obstaculizaban la creación de escuelas, reprimían y colaboraban en las matanzas de los comunarios y en la persecución y asesinato de sus autoridades originarias.

Ante esta perspectiva, para las comunidades y para el movimiento de caciques apoderados, la escuela se convierte en una estrategia de sobrevivencia, enmarcada en la lucha por frenar las expropiaciones de tierras comunales y restituir las comunidades usurpadas. La alfabetización se convierte en un instrumento necesario para conocer las leyes y realizar gestiones reivindicativas en mejores condiciones.

La hostilidad de los hacendados y vecinos contra los impulsores de la escuela no logró frenar el proceso de creación de escuelas por cuenta de los propios indios. Los pocos comunarios que se habían alfabetizado por su cuenta hicieron las veces de preceptores, escribanos y alfabetizadores. Este proceso culminó en la fundación de dos centros educativos autónomos: el Centro Católico de Aborígenes Bartolomé de las Casas y la Sociedad República del Qullasuyu, en los que se articuló permanentemente la educación con la reivindicación de tierras.

La larga lucha de los caciques apoderados por la creación de escuelas en las comunidades inspiró a los nuevos partidos de la oposición a reivindicar la educación rural en sus proyectos políticos, como antesala para la reforma educativa concretada por el MNR en 1953. Hasta fines del siglo XX, la educación rural continuó con la misma ideología liberal-oligárquica, aunque con sutiles variantes. El nacionalismo revolucionario que subió al poder en 1952 continuó con la política “civilizadora” y domesticadora del indio para el trabajo. Pretendió, a través de la escuela, fomentar el desarrollo agropecuario mediante la colonización de los Yungas y el Oriente. Asimismo, alentó la expansión del mestizaje cultural, atentando abiertamente contra el carácter pluricultural del país y contra la pervivencia de las culturas originarias. En la Bolivia contemporánea, la “integración” de la población significa la incorporación del indio –convertido en campesino– a la bolivianidad a través de la alfabetización predominante en castellano⁹.

¿Qué significa esta política del nacionalismo revolucionario para la sobrevivencia y el futuro de las naciones aymara, quechua y las etnias de las tierras bajas? La educación fiscal rural apunta hacia la ampliación del mercado nacional. Sin embargo, la intención de retener a la población

9 Ni la escuela bilingüe de la reforma educativa de los años 1990 ha superado esa intención integradora, pues la lengua nativa es solo un medio utilizado en la primaria para promover un mejor aprendizaje del castellano (N. de E.).

en el agro, formando técnicos superiores y medios para el desarrollo agrícola y ganadero, ha resultado puramente retórica. Las escuelas rurales siguieron en la línea humanística, introduciendo elementos de la cultura occidental que a la larga culminan en un proceso de abandono de la comunidad y migración a las ciudades. ¿Qué pasó entonces con el desarrollo agropecuario?

En el área rural la escuela está desligada del potenciamiento de las comunidades. Estas participan de la escuela a través de sus alcaldes y juntas escolares, *jilaqatas* o secretario general, pero solo para concurrir a inauguraciones, actos cívicos, etc., y ejercer algún control sobre la asistencia de los profesores. Los contenidos pedagógicos tienen poco que ver con la experiencia propia de las comunidades o con sus fuentes de sabiduría ancestral; por lo general, los textos usados son los mismos que en las ciudades. La relación profesor-alumno se desarrolla exclusivamente en castellano y se obstaculiza y aun reprime la práctica de los idiomas nativos, salvo en las escuelas bilingües, que son una minoría y que solo practican las lenguas nativas en los primeros años del ciclo primario. Todos estos aspectos hacen concluir que la educación rural es alienante y despersonalizadora y atenta contra la identidad comunaria y el carácter pluricultural del país.

En cuanto a la enseñanza de la historia en el área rural, los programas y textos utilizados hacen mayor énfasis en la historia universal y difunden la versión oficial de la historia boliviana, sin hacer referencia al pasado indígena ni a su historia, ni mucho menos a la historia oral que guardan las generaciones mayores. La historia de héroes, caudillos y presidentes privilegia el punto de vista de la casta gobernante e ignora las luchas comunarias y obreras. Creemos que ya es tiempo de reconstruir la historia de nuestros antepasados a través de la historia de los distintos ayllus y comunidades, como fragmentos de una unidad mayor. De este modo, algún día conformaremos la historia global de las naciones originarias. La valía de estas naciones y el orgullo por ellas solo se obtendrán conociendo el pasado ancestral. Es en este contexto en el que comprendemos la importancia de elaborar una historia de la educación desde la perspectiva indígena, rescatando las experiencias educativas y la visión política que animó a los luchadores del movimiento indio para formular sus propuestas autónomas y reivindicativas de educación indigenal.

Para finalizar debemos reflexionar críticamente sobre el papel de la actual escuela rural ¿Por qué no apoya al crecimiento de la comunidad? ¿Por qué no ayuda a formar líderes de la comunidad? ¿Por qué no recupera y enseña los contenidos culturales e históricos de los pueblos

nativos? ¿Por qué no participan los ancianos, las exautoridades comunales, los *yatiris*, tejedoras y otros especialistas y sabios indígenas en la transmisión de sus conocimientos ancestrales? ¿Por qué no se realizan trabajos orientados a rescatar la riqueza cultural de la comunidad en el testimonio de los ancianos? Se podrían formular muchas preguntas más, pero lo cierto es que debemos reflexionar: los profesores y la comunidad.



Edificio antiguo de la escuela-ayllu de Warisata.
(Foto: THOA)

La educación india en la visión de la sociedad criolla: 1920-1943

Humberto Mamani Capchiri

Taller de Historia Oral Andina

Antecedentes

Desde la creación de la república de Bolivia, la educación fue de exclusivo beneficio para la población urbana y en forma particular para una minoría conformada por la casta criolla, quedando excluida de la misma la inmensa mayoría de la población nativa. Esta exclusión guarda relación con las políticas coloniales que habían marginado desde hace siglos a los indios por cuestiones raciales. En el período colonial, la Corona de España se preocupó exclusivamente por la evangelización de la gran masa de la población, en tanto que la educación humanística estuvo reservada a los descendientes de la nobleza inca y de los *kuraqas* o *mallkus* de mayor jerarquía.

Durante el período republicano, desde fines del siglo XIX hasta inicios del presente siglo, la castellanización del indio estuvo a cargo de los gobiernos municipales, tal como consta en el artículo 126 de la Constitución Política del Estado de 1878 (Salinas [comp.] 1989: 205). La nueva Constitución de 1800 declara que “la instrucción primaria es gratuita y obligatoria” (*ibid.*: 212) y confirma la responsabilidad municipal en su atención (*ibid.*: 233). Pero en la práctica, la obligatoriedad de la instrucción primaria no alcanzaba a la población nativa, debido al alcance urbano de las jurisdicciones municipales y a la carencia de recursos económicos. Si el Estado reconoció la posibilidad de la alfabetización india en los textos constitucionales, la realidad fue más lenta: la instrucción del indio comenzó a hacerse efectiva recién a partir del presente siglo, contando con algunas facilidades a través de la creación de escuelas nocturnas de alfabetización.

Este marco de reformas liberales iniciadas a fines del siglo pasado dio pie al surgimiento de algunas iniciativas criollas para superar la “ignorancia” del indio. Si bien las principales medidas legislativas se dictaron durante los Gobiernos conservadores (1880-1899), los Gobiernos liberales (1900-1920) se encargaron de aplicarlas y profundizarlas para completar este ciclo reformista liberal. Así la legislación promulgada durante el primer Gobierno de Ismael Montes (cf. Choque y Soria, en este mismo libro), permitió el establecimiento de las primeras escuelas rurales, bajo la modalidad de la “escuela ambulante”. Al mismo tiempo, surgieron escuelas normales para los preceptores encargados de la educación india. Todas estas iniciativas, al principio en pequeña escala, pudieron implementarse –con previa autorización de las autoridades de instrucción–, solo en aquellos lugares donde existía menor oposición terrateniente. Además, la mayoría de los centros educativos creados en este período corrían por cuenta de los beneficiarios en lo que correspondía a los gastos económicos, aunque por lo general, eran obligados a someterse a la supervisión y el control estatal.

Una segunda medida que afectó directamente a la educación indígena fue la implantación, a partir de una ley dictada en 1907, del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos. Esta medida, tendiente a la modernización y centralización del Ejército, propició la incorporación de jóvenes comunarios indígenas a los cuarteles acantonados en algunos distritos rurales. El paso de los comunarios por el cuartel tuvo un gran impacto de la alfabetización indígena, porque de los cuarteles no solo saldrán indios alfabetizados sino futuros preceptores particulares que propagarán la alfabetización en sus comunidades. No es de extrañar que tanto la escuela como el cuartel motivaran la creciente preocupación de los terratenientes y vecinos de los pueblos rurales.

Mediante todos estos mecanismos, poco a poco, la alfabetización india fue tomando cuerpo en el ámbito de las preocupaciones oficiales, y comenzaron a perfilarse dos corrientes de opinión diferenciadas: la de quienes veían la instrucción del indio como un hecho positivo, y la de quienes, por el contrario, la consideraban un peligro para la paz y la estabilidad política de la sociedad.

Impulsores y detractores de la alfabetización del indio

La principal preocupación de los que se oponían a la alfabetización india se fundaba en la idea de que dicha acción, a la larga, haría surgir en el

indio la consciencia de nuevos derechos y aspiraciones que agudizarían los conflictos sociales en el país (Arze 1987: 55).

Los grupos de terratenientes y vecinos criollo-mestizos acuñaron la acusación de “comunistas” contra quienes se habían dedicado a apoyar la labor de castellanizar al indio (Arze 1987: 56). El rechazo a sus actividades contó con la complicidad de las autoridades locales, que se ocuparon de perseguir e intimidar a preceptores y alumnos a través de una campaña de terror entre los comunarios, a quienes se amenazaba con castigos corporales como cortarles la lengua, las manos o “sacarles los ojos”. Don Antonio Álvarez Mamani relata:

... entonces no había garantías para los que buscaban el bienestar social. Yo sabía andar de hacienda en hacienda, de comunidad en comunidad repartiendo volantes, por entonces era peligroso caminar de día, por eso de noche nomás caminaba y en zigzag para despistarlos, ya que me perseguían. Entonces yo pedía escuelas, entonces ellos estaban plenamente movilizados y conscientes; entonces a mí se me acusaba de comunista, mestizo, ladrón, pero eso era costumbre; igual a los caciques los acusaban de agitadores comunistas... (testimonio de A. A. M., 27-I-87, Wiypaka Achuqalla, ATHOA).

Según don Antonio, esto se debía a que los indios eran considerados animales por los terratenientes y sectores criollos dominantes: “eso era lo que pensaban por entonces, que el indio... era reconocido sólo como bestia de carga, que sólo tenía obligaciones y nada más” (Testimonio de A. A. M., ATHOA 1987: 17A).

Dentro de la corriente opositora, las opiniones acerca de la instrucción del indio iban del escepticismo al racismo abierto: se argumentaba que los esfuerzos alfabetizadores serían vanos debido a la inferioridad racial del indio, e incluso se sostenía que solo había que esperar que la raza india desaparezca por efecto de sus propios vicios, para poblar el país con inmigrantes. Esa fue la opinión de la Sociedad Rural de La Paz, en un informe emitido en 1933 (APAAM: 1933).

El otro punto de vista, que consideraba deseable y posible la alfabetización del indio, tuvo algunas variantes entre la década de 1920 y la postguerra del Chaco. En principio, este punto de vista fue planteado por los sectores liberales. Estos consideraban que el objetivo de la educación era, ante todo, la castellanización del indio para su asimilación a la cultura dominante. Esta actitud estaba marcada por un afán utilitario: al fomentar en el indio su desempeño como mano de obra productiva, se lo reducía al estatuto de “objeto útil”, marginado de otros aspectos de la ciudadanía, reconociéndosele solo deberes y muy pocos derechos.

El indio educado: una preocupación estatal en el Gobierno de Saavedra

Un ejemplo de la mencionada actitud utilitaria fue la posición sostenida por los republicanos, que planteaba la “civilización” e integración del indio a la vida nacional a través de la educación. Explícitamente, se señalaba que la educación permitiría su “conversión en fuerza económicamente activa” dentro de la nación boliviana (ALP-EP 1933).

Paralelamente, y amparados en los textos constitucionales ya citados, los propios comunarios habían reconocido la importancia de la introducción como un mecanismo de defensa frente a la amenaza de usurpación de tierras que los acechaba permanentemente de parte de la poderosa casta de terratenientes criollos. Es así como todo esfuerzo para el establecimiento de escuelas en las comunidades era solventado en todos sus aspectos por los propios interesados. Esto implicaba no solamente la edificación del establecimiento y los materiales pedagógicos, sino también la contratación de maestros, que en muchos casos recaía en los reservistas que habían regresado a la comunidad después de egresar del cuartel. En el seno del movimiento de caciques apoderados, la necesidad de tener maestros salidos de la propia sociedad india tenía una explicación política. Don Manuel Barco T’ula, de Ilata (Qallapa), relata sus recuerdos del cacique Santos Cornejo, de Achupalla:

Santos Cornejo en eso hablaba: que [Saavedra] había hecho llamar al Centenario, diciendo “Qué se hagan escuelas”... Y nos decía también: “no quieran maestros españoles *q’aras* porque ellos no les enseñarán bien”. En verdad, ellos no nos enseñan bien. Pero, ya había ayuda con los [comunarios] que habían ido al servicio, porque esos habían aprendido a leer. Ellos ya nos ayudaban (Testimonio de M.B.T., *ATHOA*, cit. en THOA 1988: 41-42).

Las escuelas primarias particulares, administradas por las propias comunidades, llegaron a establecerse en muchas regiones donde la oposición terrateniente no era tan violenta o donde existía algún mecanismo de protección para esos esfuerzos. Para el caso de Warisata, el anciano Ramón Puma, cuenta:

... ese Mendoza era el patrón de aquí, dice que ese pues los protegía a los que querían escuela, frente a los otros patrones. Siñani se levantó primero; el Mendoza con Siñani andaba. Él, por saber leer, incluso llegó hasta la cárcel. Por eso un poco siempre no querían ser como él (Testimonio de R. P., Warisata 26-VIII-89, *ATHOA*).

Pronto las iniciativas comunarias intentaron ser utilizadas en las pugnas internas de la política criolla. Bautista Saavedra, durante su segundo año de Gobierno, envió una comunicación al presidente de la Cámara de Diputados en los siguientes términos:

... cuando el actual jefe de Estado tuvo el honor de formar parte de esa Corporación Legislativa, presentó el proyecto de ley que acompaña tendiente a procurar que las comunidades de indígenas y los dueños de fundos rurales, cooperen a la acción pública del sostenimiento de planteles de primera enseñanza (22-II22, en Nina Qhispi 1933: 6).

El objetivo de Bautista Saavedra consistía en castellanizar al indio. Su proyecto de ley introducía una novedad: la obligatoriedad que tenían, tanto haciendas como comunidades donde hubiesen más de 60 familias, de establecer una escuela de instrucción elemental (Art. 1° y 3°). Supuestamente, el Estado debía dotar a estas escuelas con “muebles, enseres, útiles y textos de enseñanza”, además de inspectores rurales encargados de su control (*ibid.*). Los términos en que Saavedra justificó ante los terratenientes esta exigencia económica fueron:

Se buscó ante todo que por el número de los colonos dado el cual se empieza la extensión de la heredad y su rendimiento, no se impusiera una fuerte carga sino una contribución adecuada a sus recursos, beneficiosa para el interés general y para el propietario mismo que ganaría mucho ciertamente con la alfabetización de los peones (*ibid.*).

Como podemos apreciar, la propuesta de alfabetización se limita a lo elemental, con el objeto de capacitar a los peones indígenas como fuerza de trabajo que beneficie a los patrones. Dicha propuesta fue lanzada por Saavedra con argumentos económicos, que irían en beneficio del “interés general” de la sociedad criolla, con el fin de convencer a los más recalcitrantes. Aunque también mencionaba a los indios como los principales interesados y beneficiarios:

El proyecto se inspira en las necesidades de la clase indígena, teniendo en cuenta los escasos medios que el país le da para levantar su nivel asociándola a las fuerzas activas. Que ese problema, el que concierne a este asunto parece que representaría un paso inicial de positivas ventajas, de colocar tantos centros de primeras letras en las extensas zonas pobladas de indígenas, cuantos son los medios de riqueza agrícola que sirven y constituyen (*ibid.*).

La propuesta de Saavedra fue acogida por sectores indigenistas criollos, que vieron el lado humano y útil de los indios, en oposición a quienes solamente los consideraban como bestias de carga. Sin embargo, tanto los costos de construcción y mantenimiento de estas escuelas como el impacto de la alfabetización india en el fortalecimiento de la lucha legal comunaria afectaban directamente a los intereses terratenientes. En muchos casos, el proyecto de Saavedra no hizo sino agudizar los conflictos latentes entre haciendas y comunidades. Estas razones permiten comprender por qué el Parlamento no prestó atención a este proyecto, que quedó archivado en la respectiva comisión parlamentaria. Sin embargo, su empeño no se frustró del todo, ya que Saavedra persistía con su propuesta, profundizando los conflictos que lo aislaban de las capas terratenientes más conservadoras.

Para enfrentar esta oposición, en enero de 1923 Saavedra optó por emitir su proyecto de ley en forma de Decreto Supremo. Los que se vieron favorecidos fueron los comunarios, y no así los colonos de hacienda, que no pudieron hacer nada para que los patrones cumplan con las disposiciones estatales (AHHCN: 1928:75-3).

Pero tampoco les fue fácil a los comunarios hacer que este decreto se cumpla, ya que permanentemente tenían que pedir amparo y garantías para las escuelas que establecían por su cuenta, recurriendo a las distintas instancias oficiales, incluso a las Fuerzas Armadas, para poder llevar adelante las escuelas cuya licencia habrá sido otorgada por el Gobierno (AHHCN: 1924). Don Marcelino Paredes, comunario de Santiago de Wat'a, cuenta:

Ya entonces yo era jovencito y mi padre era *jilaqata*... entonces Saavedra había sido presidente, a mi parecer este se quiso congraciarse... y había mandado bando para el pueblo indicando que se autoriza la escuela y que deben asistir todos, pero eso no era basta, entonces peor los patrones lucharon contra los Qalaqi (Testimonio de M. P., 8-IX-89, ATHOA).

El papel del cuartel y de la escuela en la resistencia india

Como ya se ha señalado antes, a partir de los Gobiernos liberales, las Fuerzas Armadas comenzaron a tener un papel muy importante, aunque indirecto, en el asunto de la educación india, a partir de la obligatoriedad del servicio militar (AHHCN: 1909). Según las palabras de Ramón Puma, los conscriptos permanecían varios años en el cuartel, pero esto se

justificaba por el hecho de que allí aprendían a leer y escribir (Testimonio de R. P., 13-IX-89). Pero el anciano Miguel Velásquez, de Q'araqullu, indica que en tiempos de Saavedra la persecución contra los indios que sabían leer no disminuyó:

... cuando Montes aparecieron los telégrafos, y muchas haciendas. Y cuando Saavedra... de Oruro venían a controlar a los indios con la guardia montada... yo creo que ha debido haber problemas, porque perseguían a los que sabían leer, acusándonos de rebeldes y agitadores (Testimonio de M. V., 2-V-87, ATHOA)

El cuartel tuvo muchos significados para los comunarios. Desde el punto de vista de los instructores militares, era una gran facilidad que los reclutas indios supieran hablar el castellano para poder recibir las órdenes de sus superiores. Esta apertura hacia la educación del indio fue un motivo para que los comunarios buscaran apoyo del Ejército para proteger sus escuelas y defender sus tierras. En un documento emitido en 1923 por los caciques apoderados de varias provincias del departamento de La Paz, solicitaban al jefe del Estado Mayor General, Hans Kundt, que el Ejército colabore en el establecimiento de escuelas y que:

... se notifique por medio de la fuerza armada a los Corregidores, párrocos y demás autoridades que se oponen a la instrucción en los diversos pueblos del departamento... (Memorial de 5-II-1923, EN AHHCN 1928: 75-3, f 15v.)

Por su parte, Kundt respondió en términos aprobatorios, confirmando un respaldo a las gestiones de los caciques:

Elévese el presente obrado a los interesados a quienes felicito por el interés y patriotismo de que están guiados para elevar el nivel moral de la clase indígena (*ibid.*).

Aparentemente, el apoyo del Ejército se limitó solo a notificar a los comunarios y colonos en las distintas provincias para que asistan a las escuelas, lo que indirectamente representaba un aval y permitía evitar que las autoridades locales se opongan al funcionamiento de las mismas. Sin embargo, en muchas regiones la alianza de terratenientes y vecinos de pueblo contaba con pleno apoyo de las guarniciones armadas acantonadas en provincias. Tal es el caso de regimiento Bolívar de Viacha y Abaroa de

Waqi, que actuaron siempre en contra de los intereses comunarios y al servicio de los patrones (cf. Mamani 1991). Según el testimonio de don Antonio Álvarez Mamani, para los indios “todo era asunto para acusarlos y perseguirlos...” (Testimonio de A. A. M. 1987, ATHOA).

De cualquier manera, el cuartel se había convertido en un semillero de voluntarios para la labor de la alfabetización, ya que los que regresaban con cierto conocimiento de lectura y escritura tomaban a su cargo la alfabetización de sus comunarios y participaban así de un movimiento reivindicativo más amplio. Por lo general, el hecho de que los que regresaban del cuartel supieran leer y escribir fue producto de la iniciativa y voluntad de los propios comunarios, ya que se los reclutaba no precisamente con este fin. Pero, además, en sus escritos y documentos, los representantes comunales asociaban directamente la instrucción y el servicio militar con la protección a sus derechos sobre las tierras comunales usurpadas o amenazadas por los hacendados. En un escrito presentado en 1912 por Manuel Ch'uqi, Emeterio Flores, Tiburcio Aruwiri, Ascencio Cruz y otros originarios de Laxa y Tãpillu (provincia Umasuyu) se señala:

Que la instrucción es la base de la civilización y deseamos que nuestros hijos se dediquen a la instrucción y que nuestras autoridades nos apoyen; por esta razón pedimos se nombre un alcalde de barrio para la instrucción oficial del Cabildo... para atender la fundación de las escuelas en cada comunidad para que atiendan y que reciban los exámenes y vea el cumplimiento de los profesores... y también para enrolarse en el Ejército los conscriptos y el Estado Mayor General y para hacer respetar sus límites entre provincias y cantones... (Memorial de 19-XII-1912, en AHHCN 1928: 75-3, f. 1v.).

En este sentido, los efectos del cuartel resultaban contradictorios. Por un lado, los patrones y las autoridades locales en principio vieron al cuartel como un efectivo centro disciplinario, para que se ahí regresen indios sumisos y obedientes. Sin embargo, al aprender a leer y escribir, retornaban cumpliendo una función dentro del movimiento reivindicativo de la época, y resultaban más rebeldes aún. Don Miguel Velásquez relata esta experiencia:

... por eso a mi persona, acusado más que todo de rebelde por el patrón, me llevaron al cuartel. Entonces me dije: voy, y a mi vuelta estos me conocerán. Así he estado cuatro años en el cuartel (Testimonio M. V., 2-V-87, ATHOA).

Sin embargo, el hecho de aprender el castellano y las primeras letras en el cuartel no resultó un proceso fácil. Es en este sentido que Saavedra propuso la organización de milicias con el fin de facilitar que los indios reclutas recibieran prioritariamente la instrucción militar:

Por otra parte, el indígena va a los cuarteles desprovisto de toda noción. Hay que principiar por enseñarle el castellano, para hacerle conocer después la práctica y sus deberes. Esta sucesión de tareas en los oficiales instructores retarda inmensamente [el proceso] y se eliminará gracias a una rápida organización de las milicias por el Poder Público Boliviano (Saavedra a la Cámara de Diputados, 22-II-1922, cit. en Nina Qhispi, 1933: 6).

Pero, al mismo tiempo que aumentaba la preocupación por el analfabetismo en medios políticos, lo contrario kasucedía en medios terratenientes, que veían este hecho como la principal causa de sublevaciones. La vinculación entre la alfabetización india y las sublevaciones ha sido demostrada en trabajos como el de Roberto Choque (1987) sobre Jesús de Machaqa. En términos más generales, el acceso al idioma oficial permitía al movimiento indio dotarse de sus propias estrategias de defensa legal, que tenían un claro contenido reivindicativo. Así lo ve don Leandro Condori, escribano principal de los caciques apoderados:

... entonces mi persona he sido como abogado, yo leía y también escribía los memoriales y las cartas para los caciques... yo conocía las leyes y sus caminos (Testimonio de L. C., 17-VI-90: B, ATHOA).

En la lucha legal, los indios utilizaron hábilmente el lenguaje patriótico como un mecanismo de persuasión para sustentar sus demandas educativas. Así, en 1927, en su memorial presentado al parlamento por los caciques Santos Marka T'ula, de Kurawara de Pakaxi; Dionisio Phaxipat'i, de Tiwanaku; Feliciano Kunturi, de Jayu-jayu, Rufino Willka, de Achakachi; Antonio Qhispi, de Larikaja, Mateo Alfaro, de Axawiri; Santos Cornejo, de Achuqalla, José Sirpa de Wiyacha; Pastor Marka y pedro Aruwiri de Tarqu; Juan de Dios Ch'uqiwillka, Juan Churi Apasa y Anselmo Ch'uqi de Sikasika y Gemio Arukipa de Ichuqa, los imponentes plantean:

... los padres de familia y los caciques de todas las provincias hemos pedido escuelas y que se instalen en todas nuestras comunidades con todas las formalidades de ley y para regular su funcionamiento hemos mandado órdenes a todas las provincias y cantones... resultando inútiles

nuestros esfuerzos y frustradas nuestras esperanzas de que la instrucción iba a servir a nuestros hijos... los que tienen la culpa para que nosotros estemos en la ignorancia son estas autoridades que en vez de ayudar dan la contra, que a la fecha sabiendo leer la raza indígena hubiéramos sido útiles a la Patria, cada uno hubiera tenido su oficio ya sea sastres, carpinteros y labradores, que con conocimientos hubiera progresado Bolivia y la industria se hubiera fomentado, los que se oponen son los responsables del atraso de Bolivia, los curas, los corregidores, ecónomos y agentes, estos eternos enemigos de la raza indígena que nos quieren mantener en la ignorancia... (Memorial de 26-X-1927, en AHHCN 1928: 75-3. f. 5).

Pero la lucha legal tropezó con el límite de que ninguna legalidad era respetada por los terratenientes y autoridades criollas. En estas circunstancias, los comunarios no tuvieron otro recurso que el alzamiento armado. Poco antes de emitirse el anterior memorial de los caciques de La Paz, el norte de Potosí y la zona fronteriza de Chuquisaca fueron escenario de conflictos de grandes dimensiones, que pasaron a la historia con el nombre de “sublevación de Chayanta”, acaecida en Julio de 1927 (Arze 1987:17). Varias haciendas fueron atacadas y saqueadas por colonos y comunarios indios, a causa de la usurpación de tierra, el acceso de cargas laborales y la esperanza de una restitución de régimen del ayllu. los terratenientes atribuyeron directamente estos hechos a los efectos de la escuela y el cuartel. El prefecto de Potosí llegó a preguntarse en 1928: “¿La militarización del indio no será un peligro nacional?... esta es la interrogante que debe merecer meditación por parte de los hombres del Estado” (cit. en Arze 1987: 55). Los sectores dominantes locales llegaron a sostener que los indios solo buscaban enrolarse en el Ejército para aprovechar los conocimientos militares con el fin de entablar luchas contra los propietarios de tierras (*ibid.*). La Sociedad Rural Boliviana, gremio que aglutinaba a los terratenientes del país, impugnó abiertamente la obligatoriedad del servicio militar.

Los hacendados y corregidores argumentaban que los indios llegaban altivos y rebeldes de los cuarteles a sus centros de trabajo, siendo reacios a cumplir las órdenes de sus patrones y autoridades. Estos hechos demuestran el porqué de su oposición a la alfabetización nativa, fundada en el temor al “despertar” de su rebeldía. Aunque la resistencia india no era un hecho nuevo, la escuela y el cuartel representaron nuevos instrumentos para fortalecer su lucha anticolonial, especialmente tomando en cuenta que las leyes liberales vigentes reconocían la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, lo que no se cumplía, precisamente porque los

terratenientes y sectores criollos persistían en mantener relaciones de opresión colonial con la mayoría india.

La nueva generación política criolla y la “civilización del indio”

El escenario político tradicional comenzó a sufrir cambios a partir de la gestión de Bautista Saavedra. La celebración del centenario de la república en agosto de 1925 mostró una serie de nuevas preocupaciones en los círculos medios de la sociedad criolla. Así se fueron conformando agrupaciones al margen de los tradicionales partidos, con ideas y planteamientos que cuestionaron las viejas prácticas políticas.

En 1926, un grupo de jóvenes universitarios encontró apoyo en el Gobierno de Hernando Siles (1926-1930), quien facilitó la formación de la Federación Universitaria Boliviana (FUB), en la que participaron los que en el futuro serían importantes figuras de la política y la intelectualidad nacional (Klein 1968: 121). Fue en este círculo donde las propuestas de “civilización india” comenzaron a ser tomadas más en serio, y se empezó a hablar de “incorporar al indígena a la vida nacional”, en calidad de “sujeto activo”. Paralelamente, la iglesia católica lanzó en abril de 1926, una Cruzada Nacional Pro-indio. Como respuesta a esta iniciativa, los jóvenes nucleados en torno a la FUB desataron una abierta polémica pública (*ibid.*: 109).

La Iglesia católica se propuso realizar dicha cruzada con el fin de recaudar fondos para la apertura de escuelas, porque consideraba que la “ignorancia” era el principal componente del “problema indio”. La iniciativa de crear escuelas fue consentida por los mismos comunarios, que ya en la década de 1910 habían comenzado a luchar por establecimiento de escuelas. El desacuerdo de la FUB se basaba en el monopolio que pretendía tener la Iglesia sobre la educación, y en el hecho de que tocaba la raíz del problema:

El fin clara y perfectamente evidenciado que persigue la cruzada nacional pro-indio no es otro que el de entregar al clero la solución de este problema. Ahora bien: ¿podemos nosotros cooperar con toda la experiencia de la era colonial? No. Esta labor corresponde al Estado, quien deberá realizarla sin intervención de ninguna profesión religiosa... Creemos que la incorporación del indio a la civilización no debe ser patrimonio de ningún credo religioso. Toda tendencia de redención de indígena debe descansar en un fenómeno eminentemente económico: la propiedad o enfiteusis de la tierra y como consecuencia de este postulado, la alfabetización o educación técnica del indio (*El Diario*, 18-IV-26: 8).

La oposición de la FUB ocasionó que el Gobierno retirara su apoyo a dicha campaña. Pero no solamente lograron que el Gobierno de Siles suspendiera su apoyo, sino que dos semanas después de que esta cruzada fuera anunciada por la Iglesia, el obispo de La Paz anunció su suspensión (Klein 1968: 110).

La posición de la FUB se alejaba de las tradicionales propuestas políticas mantenidas por la oligarquía criolla. Para la juventud reformista, surgieron dos nuevos sujetos: Estado e indio. La “incorporación del indio a la civilización” tenía como eje central la “propiedad o enfiteusis de la tierra”, y la “educación técnica del indio” era concebida como una consecuencia de aquel postulado fundamental.

Se advierte también la importancia que comienza a tener el Estado, al que se concibe como sujeto de estas acciones. Este planteamiento respecto del papel del Estado, en la “incorporación del indio a la civilización”, también tuvo repercusiones en las esferas legislativas, como se evidencia en el siguiente informe presentado en 1929 por la Comisión de Instrucción del Senado Nacional.

Ya que la civilización de nuestros indios es la empresa que más interesa a los poderes públicos, es lógico que el organismo que tiene a su cargo el Gobierno y la administración de la educación pública preste oídos a los clamores de los indios bolivianos, clamores que han querido hacer llegar al alto cuerpo legislativo en el escrito que motiva este informe (Comisión de Instrucción al Senado Nacional, 9-IX-29, cit. en Nina Qhispi 1933: 5).

En los términos de dicho informe aparece el sujeto-Estado como interesado en la civilización de “sus indios”. Se inicia así una nueva concepción paternalista, que determinará el futuro de las políticas oficiales sobre el indio, con contenidos sociales e indigenistas que marcarán una diferencia importante con respecto a la anterior fase liberal. Esta nueva postura se complementa con una visión pragmática de la educación, alejándola de las disquisiciones teóricas, para confrontarla con la realidad de las provincias y las zonas rurales del país. Sin renunciar a su racismo, continúa el citado informe:

La Dirección General de Educación, que solo se ocupa de enterrar a los maestros con publicaciones literarias y pedagógicas que ninguna utilidad positiva representan, podía realizar un viaje de inspección a las escuelas de indígenas que funcionan en este y los demás departamentos, formar la estadística de maestros y alumnos, verificar observaciones de toda índole, distribuir material escolar, dar lecciones metodológicas y

por último reunir en una época apropiada del año todos esos maestros particulares y darles cursos rápidos y de repetición de las normas que se emplean para la instrucción y educación de los llamados *retardados étnicos* (*ibid.*, énfasis nuestro).

Por otra parte, la lucha del movimiento comunario tuvo un impacto en la política criolla, modificando el discurso ideológico dominante e introduciendo nuevos elementos que luego serían convertidos en banderas de lucha política. El movimiento comunario no solamente dejó las huellas evidentes de su resistencia, sino también de sus planteamientos ideológicos y políticos, en los que se advierte el ideal de una sociedad sin discriminación, en el marco del respeto a la diferencia cultural. Este hecho fue reconocido así en el mencionado informe de septiembre de 1929:

Desde hace poco tiempo ha nacido en la raza autóctona el deseo de instruirse; en las fincas y comunidades del altiplano existen muchas escuelas costeadas por indígenas, siendo los maestros ellos mismos, en su mayoría egresados de los cuarteles, después de cumplido el servicio militar. Este fenómeno acredita que el indio no teme, como antes, la escuela ni el cuartel, quiere incorporarse a la civilización, cumpliendo los deberes ciudadanos... Al frente de esta realidad, que no es obra de las leyes ni de los gobiernos sino de la fuerza del desarrollo que es inherente a todo grupo humano, por muy retrasado que sea, es natural que responda el país con medidas que favorezcan ese desarrollo físico, mental y moral (*ibid.* 4-5).

Aquí podemos apreciar el contraste con la visión conservadora, que consideraba inútiles los esfuerzos por la educación del indio. La variante consistía en que el indio debía desarrollarse “física, mental y moralmente”, lo que significaba “civilizarlo”, para incorporarlo a la nación. Así concebida, la educación era obra paternal de un Estado, que lleva de la mano a sus hijos más “retrasados”, para que alcancen el “desarrollo y el progreso” al estilo occidental.

Ahora bien, posiblemente el influjo de esta visión en los círculos gobernantes haya facilitado la aceptación de algunas demandas comunarias. Así, durante el Gobierno de la junta militar encabezada por el general Carlos Blanco Galindo, se establecieron dos instituciones autónomas del movimiento indio: el Centro Católico de Aborígenes Bartolomé de las Casas, fundado el 15 de septiembre de 1930 y la Sociedad República del Qullasuyo, fundada el 8 de Agosto de 1930 (cf. Soria, Choque y Ticona, en este volumen). Ese mismo año, el Gobierno autorizó y dio

garantías para que se realizara la primera reunión nacional de indígenas en la ciudad de Sucre, llevada a cabo entre el 6 y el 8 de octubre, bajo los auspicios de la FUB y de la Federación Obrera Sindical (FOS) de esa capital. A dicha reunión asistieron destacados representantes comunarios a nivel nacional (Mamani Capchiri, en preparación).

En este marco surgieron educadores indigenistas como Elizardo Pérez, Toribio Claure y otros, que se preocuparon, con diversos matices, por la “civilización del indio”. La labor de estos personajes se vinculó muy de cerca con la tarea ya emprendida desde hacía varios años por los propios comunarios indios, quienes a través de sus distintas redes de autoridades (caciques apoderados, alcaldes mayores, etc.) lograron crear escuelas en distintas regiones, con el concurso de educadores nativos.

Este fue el caso de la escuela-ayllu de Warisata, donde tuvo un papel importante el profesor normalista Elizardo Pérez junto al comunario Avelino Siñani, educador nativo de esa región. Con la causa de Warisata se solidarizaron distintos sectores progresistas de las ciudades, particularmente entre los gremios urbanos laborales, aunque también, como lo ha mostrado el estudio citado de Choque, los sectores terratenientes no cejaron en su empeño de combatir y destruir la escuela-ayllu.

La educación india en la posguerra del Chaco

Las acciones anteriores descritas se desarrollaron en el contexto previo a la guerra de Chaco. Durante el período de dicho conflicto bélico, tuvieron que entrar en un paréntesis, en el cual se impuso la fuerza terrateniente al calor de la “guerra interna” que acompañó al conflicto internacional (cf. Arze 1987; Mamani 1991). Pero, por otra parte, la guerra significó una instancia de concientización para muchos sectores, que descubrieron la necesidad de castellanizar al indio en forma eficiente y a cargo del Estado.

Los Gobiernos militares de la posguerra, encabezados por David Toro (1936, 1937) y Germán Busch (1937-1939), crearon una tímida apertura para las fuerzas populares, estableciéndose un ambiente de gran expectativa en torno a posibles reformas que habrían de beneficiar a los sectores marginados. Estos Gobiernos posibilitaron una interesante apertura del sistema político oligárquico –hasta entonces cerrado y excluyente–, facilitando un acercamiento con representantes comunarios. Se inició un nuevo esquema de relaciones Estado-sociedad civil, que consistía en tratar los problemas sociales directamente con los afectados, en el marco de una nueva función social del Estado.

Durante el Gobierno de Toro se emitió el 19 de agosto de 1936 un decreto supremo que establecía la obligación de crear escuelas por parte de los propietarios de hacienda y empresas agrícolas, mineras o industriales (República de Bolivia, 1936: 1632). Este decreto fue uno de los muchos que se sumaron a este respecto y que simplemente no se cumplían. Por eso, fue calificado por Elizardo Pérez como “inoperante y perjudicial” (Pérez 1962: 246).

En efecto, los considerados de dicho decreto reiteraban disposiciones anteriores como el Estatuto de Educación Pública del 25-VII-30 y el Decreto Supremo del de 4-III-36. Para lograr su cumplimiento, esta vez el Gobierno quiso dar fuerza coactiva a sus disposiciones. Así, en el artículo 9° señalaba que sería considerado un “delito público el mantenimiento en el analfabetismo de los niños de la edad escolar, cualquiera que sea su condición social, económica o racial”; el artículo 10° imponía una multa de 500 a 1.000 Bs a quienes resistieran a las disposiciones del decreto y el artículo 12° facultaba a las autoridades políticas a vigilar y obtener el funcionamiento de escuelas públicas, usando medios coactivos y aun la fuerza pública (República de Bolivia 1936: 1634-1635). Pero no habiendo voluntad en la sociedad para su cumplimiento, estas disposiciones quedaron nuevamente en el papel, ocasionando más perjuicios que beneficios, como lo señaló Elizardo Pérez:

... ese decreto no iría a ser cumplido en forma alguna, ya que no se contaba en primer lugar con la voluntad de los propietarios, ni había, en segundo término, ninguna organización capaz de imponer y controlar la creación y fundación de tales escuelas. Por el contrario, nos iba a causar más de un serio dolor de cabeza y no pocos sinsabores, como en efecto sucedió, pues la Sociedad Rural Boliviana se lanzó en contra nuestra con todas sus fuerzas, atribuyéndonos la paternidad del decreto (Pérez 1962: 247).

Por su parte, Toro añadió una dimensión política a su acción, buscando absolver a los procesados y encarcelados por motivos de la guerra, en su mayoría indígenas. El 3 de octubre de 1936, rehabilitó a todos los indígenas omisos y remisos de la campaña de Chaco, con la condición de que realizaran por el lapso de un año trabajos en obras de edificaciones escolares (República de Bolivia 1936). Es muy posible que, debido al contexto general de apoyo a los sectores populares, las acciones de Gobierno hicieron retroceder en algo la resistencia de los hacendados. Lo evidente es que el movimiento comunario en este período experimentó un notable crecimiento, así como el número de maestros indigenistas, en su mayoría mestizos, que se preocuparon por este asunto.

Uno de estos profesores indigenistas fue Toribio Claure, cuyo centro de acción eran los valles altos de Cochabamba. Él y otros maestros impulsaron obras en beneficio de las comunidades y vincularon por primera vez el tema de la escuela con la organización sindical. Al respecto, el mismo Claure denunciaba, en 1949, el trasfondo racista y colonial de la fórmula de “incorporar al indio a la civilización”:

¿Cómo incorporamos al indio a la civilización que tanto decantamos? ¿En son de conquista? ¿Abatiéndolo a balazos? ¿Lenta, paulatinamente, metodológicamente como se propicia desde siglos atrás? ¿Cómo? ¿Manteniéndolo como hasta hoy, en la miseria, en la humillación y posponiendo la educación rural en segundo plano? No, sino incorporando toda nuestra civilización llamada occidental a las virtudes de trabajo que mantienen la mayoría campesina en el potencial de su espíritu colectivo de raza, de su expresión cuantitativa y cualitativa de gran mayoría nacional, ponente y rendidora, “Alma Mater” de nuestro contenido espiritual, de nuestra realidad nacional (cit. en Romero y Antezana 1973: 47).

La participación de educadores mestizos en la apertura de la posguerra del Chaco motivó ciertos cambios a nivel del discurso. Fue en esta época cuando al indio comenzó a denominárselo como “campesino”. Este nuevo concepto contenía una propuesta política economicista, por la cual se concebía la “liberación” del indio en términos de romper con los lazos de servidumbre y convertirlo en propietario individual de la tierra. Este afán parcelario fue denunciado por el propio Elizardo Pérez, quien al referirse al proyecto de parcelación de Vacas señaló:

Nuestra posición es naturalmente contraria a esa mentalidad que destruye el organismo totalizador de la *jatha* aymara para subdividirla en pequeñas parcelas sin cohesión ni unidad económica y social... en nombre de principios socialistas –pues el gobierno en aquellos momentos se titulaba “socialista”– se estaba destruyendo lo único socializado que había en Bolivia –la granja– para poner en vigencia un sistema de propiedad eminentemente liberal como es la pequeña propiedad (Pérez 1962: 246)

Si bien el proyecto de parcelación de Vacas fue suspendido, en el período de Gobiernos militares se plasmó una nueva visión de las relaciones del Estado con el indio, que sería precursora de la futura etapa nacionalista que culminaría con las reformas de 1952-1955. Durante el Gobierno de Busch, las nuevas ideas se plasmaron en la Constitución Política del Estado de 1938, que planteaba el reconocimiento legal de las comunidades indígenas (art. 165) y la diversidad de situaciones que

caracterizaba a las distintas regiones del país (art. 166). Con respecto a la educación, se señalaba:

Artículo 167.- El Estado fomentará la educación del campesino, mediante núcleos escolares indígenas que tienen carácter integral abarcando los aspectos económico social y pedagógico (en Salinas [comp.] 1989: 264).

Durante su breve período de gobierno, Busch introdujo cambios sustanciales a la Constitución de 1880, y facilitó la alianza de fuerzas políticas progresistas para realizar algunas reformas estatales. Hasta este momento, los textos constitucionales marginaban las realidades y necesidades de las comunidades indígenas del país. La Constitución de 1938 fue muy importante para el reordenamiento de la sociedad. Hacia fines de la década, las nuevas realidades sociales se plasmaron en sujetos políticos emergentes, que fundaran su acción en estas problemáticas sociales. Dentro de este panorama, tanto el factor generacional como la presencia de nuevos movimientos sociales populares fueron importantes factores de intercambio.

Sin embargo, la muerte de Busch abrió un nuevo paréntesis reaccionario, donde se sucedieron los Gobiernos militares de Carlos Quintanilla (1939-1940) y Enrique Peñaranda (1940-1943), que echaron por tierra los avances de legislación social y reconocimiento político logrados hasta entonces por los movimientos indígenas y obreros. En ese contexto, los nuevos partidos políticos continuaron, desde la oposición, con la corriente reformista iniciada por Toro y Busch, hasta plasmar el nuevo ideal de Estado del “nacionalismo revolucionario”.

La educación india en la visión preliminar “nacionalismo revolucionario”

Durante los Gobiernos de Quintanilla y Peñaranda, se organizaron los partidos políticos más importantes de la nueva época, que marcaran cambios estructurales de magnitud en el Estado y la sociedad boliviana. Fue este uno de los últimos períodos en que la casta oligárquica tradicional, vinculada a una fuerte herencia colonial, tuvo carta blanca para gobernar el país a su antojo.

Sin embargo, las movilizaciones sociales no pudieron ser controladas por la vieja casta política, y más bien fueron canalizadas y capitalizadas por nuevos partidos que representaban a sectores medios criollos reformistas. A principios de la década de 1940 se organizan el Movimiento

Nacionalista Revolucionario (MNR) y el Partido de Izquierda Revolucionario (PIR), partidos que jugarán un papel de importancia en el futuro inmediato. Estos partidos pretendieron representar por su cuenta las aspiraciones de amplios sectores sociales marginados y principalmente a la mayoría nacional conformada por las poblaciones nativas.

Por su importancia en los hechos históricos posteriores, veremos cuál fue la posición del MNR durante esta época. En un documento político denominado *Principios y acción del Movimiento Nacionalista Revolucionario*, redactado por José Cuadros Quiroga y aprobado en junio de 1942, se plantea lo siguiente:

Afirmamos nuestra fe en el poder de la raza indomestiza; en la solidaridad de los bolivianos para defender el interés colectivo y el bien común antes que el individual, en el renacimiento de las tradiciones autóctonas para moldear la cultura boliviana... Exigimos el estudio sobre bases científicas del problema agrario indígena con vista a incorporar a la vida nacional a los millones de campesinos marginados de ella, y a lograr una organización adecuada a la economía agrícola para obtener el máximo rendimiento... Exigimos la orientación de la enseñanza pública con sentido nacionalista, el fomento del arte vernacular en todas sus ramas, de las industrias preciosistas populares y el destierro de todos los espectáculos nocivos para el carácter nacional y el bien de la colectividad. Exigimos el respeto al profesor de Estado y el respaldo decidido de las autoridades civiles y militares para el maestro rural. Exigimos la organización y el fomento de la educación indígena sobre bases económicas y pedagógicas que respondan a nuestras posibilidades y a nuestra realidad. Exigimos la unión y el esfuerzo de las clases media, obrera y campesina en la lucha contra el superestado antinacional y sus sirvientes (Movimiento Nacionalista Revolucionario 1942: 42-43)

La visión de esta nueva congregación política respecto al indio es una nueva negación del derecho a la diversidad cultural y organizativa. Los conceptos básicos de esta propuesta son: el “campesino”, con un contenido y relación fundamentalmente económica, y la “unión de clases”, que representaría a la nación boliviana por oposición a la “antinación”. El nacionalismo cultural se reduce a la protección estatal para el “arte vernacular” y las “industrias preciosistas populares”, en tanto que los demás aspectos de la vida social de las comunidades indígenas serán sometidas a un reordenamiento, en aras de la productividad y el “máximo rendimiento” de la economía campesina. Al final, la reforma agraria llevará a la práctica estos principios mediante la parcelación tan criticada por Elizardo Pérez.

Un editorial del periódico de *La Calle* –órgano en el cual se expresó la primera generación de “nacionalistas revolucionarios”– conforma lo que señalábamos en el párrafo anterior:

Es verdad que el indio ha sido relegado, olvidado en la ignorancia. Desde algunos años se comenzó con una educación elemental en las escuelas y el cuartel. La verdadera educación india debe limitarse a dar instrucción cívica, lectura y escritura, aritmética y manejo de máquinas, abonos y animales... (*La Calle*, 4-VII-42: 2).

La nueva ideología nacionalista continuo pues con la propuesta civilizadores del indio, que pretendía acabar con sus tradiciones culturales propias, idioma, vestimenta, etc., y convertirlo en un sujeto sin historia. Sus luchas fueron interpretadas como reivindicaciones de tipo económico. Al indio de los consideraba como un ser carente de “civilización”, y por eso se pretendía inyectarle la cultura dominante e “incorporarlo” a la nación boliviana. Ese fue el concepto sostenido por el nacionalismo revolucionario. Otro editorial de *La Calle* lo confirma:

El indio debe ser definitivamente incorporado a la civilización, pero no en su aspecto intelectual, como algún educacionista pretendiera doctorarlos o prepararlos para funcionarios públicos alejándolos así de sus hogares y constituirlos en un problema social; el indio debe saber leer y escribir obligatoriamente y ser preparado práctica y técnicamente para el progreso de la industria agrícola moderna, ser un campesino digno de su trabajo, cambiar el rutinario y desidioso medio de vida que lleva por otro que sea aceptable a su condición de tal (*La Calle*, 15-VIII-43: 2).

Uno de los defensores de esta posición en el Parlamento fue el senador Carlos Beltrán Morales, quien sostuvo la creación de un solo tipo de escuela, tanto para el Altiplano como para los valles y el Oriente, bajo el rótulo de “educación boliviana”. De este modo, la nueva generación política no logró modificar los puntos de vista dominantes desde el período liberal, contentándose con darles matices economicistas y técnicos, pero sin tocar el fondo del problema.

A manera de conclusión

La preocupación de la sociedad criolla dominante con respecto a la alfabetización nativa o educación indígena, en el período de nuestra

investigación, nos demuestra que no se alejó de sus raíces racistas y excluyentes. Las distintas posiciones que hemos analizado no constituyeron más que variantes dentro del pensamiento dominante “civilizador”, que incluso llegó a tener contenidos abiertamente racistas. En muchos sentidos, el tema de la educación indígena fue agitado como bandera política, o como medio de interés económico para un nuevo sector de intermediarios entre la sociedad oligárquica tradicional y la mayoría india.

En esta trama de intereses políticos se pone en evidencia el carácter paternalista de las posiciones sostenidas por los sectores criollos y mestizos, donde predomina una ideología evolucionista que sigue viendo a la mayoría india –igual que los liberales del siglo XIX– como un eslabón “atrasado” en la evolución racial de la humanidad. Estas concepciones social-darwinistas fueron compartidas tanto por la recalcitrante oligarquía liberal como por las tendencias reformistas de la década de 1930.

El fracaso de la minoría criolla al no superar este punto de vista condujo a la marginación de la inmensa mayoría de la población. Después de la guerra del Chaco, dicha minoría ganó influencia en el Estado y en la sociedad, a través de acciones políticas, periodísticas y culturales, llegando a constituir nuevos partidos, que tendrán gran influencia en la historia posterior. En este contexto, surge la ideología del “nacionalismo revolucionario”, que convierte al Estado y a la nación en los sujetos políticos centrales, y continúa considerando a la cultura occidental como “superior”. Este pensamiento, que coloca a la cultura europea en el papel de parámetro de la evolución de toda la sociedad, termina alejando a la nación de su propia identidad. Sin embargo, este será el punto de vista dominante en las acciones educativas del Estado, tanto en el período de la revolución de 1952, como en lo posterior, hasta nuestros días.

Por el contrario, desde el punto de vista indio, la soberanía de la nación boliviana no podía estar desligada del respeto a los derechos de la población nativa. Si los comunarios apoyaron y en muchos casos aportaron de sus propias economías para sostener las escuelas y para promover iniciativas educativas, esto se debió a que ellos veían a la escuela como instrumento en la lucha contra la discriminación racial y cultural. Sin embargo, esta lucha por la igualdad, no quería decir aceptar la pérdida de la identidad cultural, y tenía que darse en el marco del respeto a la diversidad cultural. Por eso es que la visión criolla de la educación raras veces coincidió con las propuestas que lanzaron los comunarios (cf. Mamani Capchiri, en preparación).

Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi

Esteban Ticona Alejo
Taller de Historia Oral Andina

Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Qhispi

Con este trabajo queremos aproximarnos a la experiencia del educador aymara Eduardo Leandro Nina Qhispi, buscando sistematizar los contenidos ideológicos, programáticos y didácticos que impartía a la tarea de alfabetización que se propuso realizar hacia fines de la década de 1920.

Nina Qhispi nació en el ayllu Chiwu del cantón Santa Rosa de Taraqu (provincia Ingavi) el 9 de marzo de 1887, hijo de Santiago F. Qhispi y Paula Nina de Qhispi, oriundos de las provincias Ingavi y Pakaxi de La Paz, respectivamente (Nina Qhispi 1932: 1).

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Qhispi se encuentran, en su mayoría, en los fondos de Expedientes de la Prefectura y Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz, y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la Sociedad Republica del Kollasuyo o Centro educativo Kollasuyo, institución que tenía como uno de los principales objetivos fundar escuelas en comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del país. Nina Qhispi fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (cf. Choque 1986).

Sobre el tema específico de la propuesta educativa, solo contamos con referencias orales en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien fuera uno de los principales escribanos de los caciques apoderados. En un texto autobiográfico escrito conjuntamente con el autor, de próxima publicación, don Leandro relata su primer encuentro con Nina Qhispi:

Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mi tío, donde yo también vivía; era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios, hablamos bien, porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo apoderado, para defenderse. [Él] Ya era de edad; yo, jovencito... (Condori y Ticona s. f.: 77).

El testimonio de Condori Chura no coincide con informaciones documentales, según las cuales la hacienda Chiwu fue en realidad propiedad de Benedicto Goytia. Sin embargo, Tanto Montes como Goytia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no solo los más grandes hacendados del Altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Qhispi, la condición de indio expulsado por los terratenientes, y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda don Leandro, Nina Qhispi había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

“Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo, los patrones eme han expulsado, me han echado” –me dijo–... Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Esos le habían expulsado (Condori y Ticona s. f.: 78).

Según la documentación revisada en el archivo de La Paz, la década de 1920 representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas y comunidades, siendo escenario de un alzamiento general que afectó principalmente a las áreas próximas al lago Tititaca: como ejemplo tenemos la rebelión de Taraqu-Waqi-Tiwanaku en 1920-1922 y la de Jesús de Machaca en 1921 (cf. Mamani 1991; Choque 1987).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del poder judicial, instaurando juicios de desahucio contra sus “colonos”. Estos juicios servían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indígenal que:

... consistía en civilizar y culturizar al indígena, desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la “nacionalidad boliviana” como eficiente productor, mas para esto, las tierras no debían estar en poder del “indígena ignorante y atrasado”, sino en manos de emprendedores criollos (Claire 1986: 37).

Este es el contexto general en la cual Nina Qhispi resulta expulsado de su comunidad y establece su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Qhispi:

Vivía en Ch'ijini, por eso lo visitaba libremente, por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven... Era de baja estatura, como yo; sin embargo, era hablador, hablaba y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era pequeño y flaco... inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por las dotes señaladas. Él hablaba español no muy bien; quiero decir que no sabía escribir perfectamente (Condori Ticona s. f. 78).

La descripción de nuestro personaje pone en relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: lo que más le llama la atención a don Leandro es su condición de “hablador”. Si por un lado este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el papel que le tocó jugar, como representante y mediador con el mundo criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Qhispi, solo tenemos una pequeña referencia, en la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. A la pregunta de un periodista sobre “En qué escuela aprendió a leer”, Nina Qhispi respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta, por ello, de todo lo que sucedía: entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaran, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba (*El Norte*, 28-X-1928).

Educación del indio: primera etapa de lucha

Comprender la lucha emprendida por Nina Qhispi para que el indio tenga acceso a la educación (alfabetización) es comenzar a recuperar en nuestras propias raíces culturales el intento de realizar una experiencia educativa. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos en busca del acceso

a la escuela. Como señala Claire: “ninguno de estos precursores de la educación indígena se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte” (Claire 1986: 21).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo L. Nina Qhispi comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano, sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Qhispi comenzó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se crearon, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios. Estos gremios se vieron fortalecidos con la migración aymara, que se intensificó en las décadas de 1910-1920, a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indias, como las de albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etc. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Qhispi estableció la base principal para la organización de la “Sociedad Republicana del Kollasuyu” o “Centro Educativo Kollasuyu”, en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el Gobierno y la Iglesia de entonces, asesorados por intelectuales socialdarwinistas, intentaban implementar políticas de educación indígena mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía “civilizar” al indio y borrar su identidad cultural propia. La prioridad estaba puesta en la castellanización, como una manera de “preparar al indio para su alfabetización” (Claire 1986: 36). Eduardo L. Nina Qhispi, pese a recibir la influencia de la cruzada Pro-indio en la tarea de alfabetizar y educar a los niños indígenas, comenzó a forjar una escuela aymara en su propio domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo, de la siguiente manera:

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: “¿por qué no puedo secundar esta obra?”. Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender al beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la esclavitud. Pasó el tiempo, y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer (*El Norte*, 28-X- 1928).

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por altas autoridades del Gobierno e intelectuales radicales. Los primeros suponían que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del Gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena.

De esta manera, Eduardo L. Nina Qhispi se fue convirtiendo en portavoz y líder de las comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y tupi-guaraníes ante los Gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por el mismo en los siguientes términos:

Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía que mis pupilas se humedecieran, y esto mismo medaba impulsos para seguir adelante (*ibid.*).

Sus gestiones se vieron coronadas con el éxito, al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha N.º 150. Lleno de alegrías les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la “challa” para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí como a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas (*ibid.*).

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al finalizar la gestión escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no solo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el inspector técnico de Instrucción Municipal señala:

En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal, conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escuela de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los HH concejales y del público (cit. en Nina Qhispi 1933: 1).

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien (*El Norte*, 28-X-1928).

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

... uno de mis recuerdos más gratos es a la visita que hice al Señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles, desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver como la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo (*ibid.*).

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigentes comunales, contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Qhispi, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la Sociedad República del Kollasuyu o Centro Educativo Kollasuyu. También iba madurando la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonicen la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. Al hablar sobre sus proyectos en la entrevista ya citada, relató:

Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos (*ibid.*).

Conceptualización de la educación y alfabetización

“Jach’a jaqirus, jisk’a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa”, profesa un proverbio aymara, que, traducido literalmente al castellano, quiere decir: “Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como a gente”. Es decir que, sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Qhispi, aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños y en la tarea de la alfabetización, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

Lo primero que enseño es el respeto a los demás. Les explico en significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios (*El Norte*, 28-X-1928).

Esta propuesta muestra que Nina Qhispi no solo estaba preocupado en la alfabetización, sino en una formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio, de su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la justicia, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos criollos, solo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india. Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales a los poderes públicos. Así, en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillos, Adolfo Tikuna, Feliciano Nina y Carlos Lawra, plantean:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, concurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra desgraciada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro (26-VIII-1929, cit. en Nina Qhispi 1933: 4).

El marco de agudo racismo que existía y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla con respecto a las sociedades indígenas, nos lleva a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas. Es en este contexto que surge, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indigenal Kollasuyo, cuyo principal objetivo era la difusión de estos mensajes de liberación, enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la sociedad tuvo el respaldo de varias esferas sociales dominantes, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de la misma. La información periodística resalta que la sede de fundación de la sociedad era la escuela sostenida por la parroquia de San Sebastián:

Ayer fue inaugurado solamente el “Centro de Educación Indigenal” en el local antiguo del Liceo San Sebastián habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones (*El Norte*, 24-IX-1929).

A partir de este Centro de Educación Indigenal, Eduardo Nina Qhispi plantea que la solución al problema del analfabetismo, será a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Qhispi en esta ocasión:

... abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Qhispi expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República se había resuelto proceder a la formación de un Centro de Acción Educacional que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe los demás representantes abundaron en iguales expresiones (*El Norte*, 24-IX-1929).

El principal planteamiento metodológico de esta sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraníes (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones sociales y territoriales colectivas. Los miembros de la sociedad –que incluyeron a caciques de las provincias Cordillera de Santa Cruz y Gran Chaco de

Tarija– vincularon permanentemente la tarea educacional con el fortalecimiento de la organización y la lucha de las comunidades, ayllus y cabildos, para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Qhispi propugnó la realización del Congreso de Maestros y representantes indios de diferentes comunidades del Altiplano, Valles y Oriente del país, para el mes de julio de 1930. la crónica periodística relata el futuro acontecimiento de la siguiente manera:

El infatigable Eduardo Nina Qhispi, dirigente del Movimiento Indigenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes Cantones y ‘ayllus’ que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todas el indio se alfabetice y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas julias (*El Norte*, 11-V-1930).

El Centro Educacional Indigenal tenía respaldada su acción mediante un decreto supremo de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país. Como parte de su temario, el Congreso de Maestros y dirigentes indígenas iba a considerar:

La petición que llevarán al Supremo Gobierno pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena, asimismo pedirán que se asigne en el Presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas (*El Norte*, 11-V-1930).

Reflexiones finales

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias educativas de Elizardo Pérez, y hasta cierto punto la de Avelino Siñani, en Warisata (1931), pero hasta el momento desconoce otras experiencias, como la de Eduardo Nina Qhispi. Para una revalorización de estas

experiencias, es necesario profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La labor educativa de Eduardo Nina Qhispi se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios analfabetos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indígenas impulsadas por Nina Qhispi, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos nativos. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente también en ellas el interés por fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara. En ese sentido, son escuelas precursoras del actual movimiento en pro de una escuela intercultural y bilingüe.



Protagonistas de la lucha cacical por el territorio y la educación: de izq. a der.: Leandro Condori Chura; Julián Tancara y Plácido Jacinto. La Paz, 11 de octubre de 1988. (Foto: THOA).

Lucas Miranda Mamani: maestro indio uru-murato

Ramón Conde Mamani

Taller de Historia Oral Andina

El entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona, sino más bien el fin buscado es más una continua agonía para modificarla hasta el exotismo y el turismo.

Frantz Fanon.

Sería conveniente suscitar entre alumnos y profesores una labor de cooperación y ayuda para esa gente (uru-murato), conmoviendo a diversos sectores de oposición para abrir una campaña a fin de obtener, movilizandolos emocionalmente a la población por la prensa y la radio, para acumular: a) alimentos de Caritas y otras entidades; b) ropas usadas de Catholic Relief; c) herramientas; d) máquinas de coser y otros elementos de hogar; e) quizá radios a transistores para cada estancia; f) elementos de enseñanza de la USIS; g) juguetes usados para los niños, etc.

Instituto de Investigación Social, Oruro, 1965

Introducción

Este trabajo está dedicado a los primeros maestros indios del Qullasuyu, en especial a la memoria del primer maestro, amauta y *yatiri* uru murato Lucas Miranda Mamani, quien entre 1936 y 1970 enseñó y educó a centenares de niños aymaras, quechuas y uru-muratos como preceptor particular, contribuyendo a fundar y construir escuelas en diversos ayllus y comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. El

tema de la lucha por la educación indígena forma parte de un trabajo mayor de investigación sobre el movimiento indio de los siglos XIX-XX, realizado por el THOA.

A través de la historia oral y documental (archivos privados de los protagonistas), se quiere mostrar el desarrollo de un aspecto muy importante de lo que fue la lucha del movimiento indio de caciques apoderados y alcaldes mayores particulares, concretamente la lucha por la educación e instrucción del indio, que tanto los caciques como los alcaldes mayores libraron entre 1900 y 1950.

La sociedad oligárquica del siglo XX continuó desarrollando un antagonismo histórico de tipo colonial, pues con el advenimiento de la independencia republicana en 1825, el indio siguió siendo oprimido y excluido por la sociedad criollo-mestiza. Con la República nada cambió para el indio, pues la presencia del régimen colonial se hizo mucho más patente, tornándose más dura la conculcación de derecho a ser hombres libres y acentuándose con mayor fuerza la discriminación social, la segregación racial y la explotación económica.

Tocar el tema de la lucha educacional emprendida por el movimiento indio y entender el discurso y los planteamientos de esta lucha nos pareció un paso necesario para esclarecer algunos puntos de vista de la historiografía criolla en torno a la historia de la educación indígena y así situar en un contexto apropiado la reseña biográfica de Lucas Miranda Mamani.

Consideraciones a cerca de la lucha india por la educación (1900-1952)

Para oponerse a los efectos de la Ley de Exvinculación de 1874 y la revisita de 1881, que abrieron el camino para la usurpación masiva de tierras comunarias, surgieron distintas etapas de la resistencia, hasta principios del siglo XX (cf. Mamani 1991: 55). Después de la represión contra la rebelión de Zárate Willka, el movimiento de caciques apoderados fue reorganizado por Martín Vásquez, Isidro Kanki y Santos Marka T'ula en 1914. Durante los primeros años de su gestación, esta red de apoderados orientó su lucha a recuperar sus títulos coloniales, que permitían a los ayllus protegerse contra la usurpación de los latifundistas. Los títulos les permitieron identificar a los descendientes de los “caciques de sangre”, y confirmarlos como herederos de las tierras obtenidas en composición con la Corona de España. Finalmente, los comunarios optaron por

nombrar apoderados a estos descendientes, para que puedan defender a sus ayllus (THOA 1988: 21). Así se gestó el movimiento de caciques apoderados, que tuvo entre sus representantes a Santos Marka T'ula, Faustino Llanki, Esteban Machaca, Francisco Tanqara y muchos más.

En la década de 1920, el movimiento fue logrando ciertos avances y conquistas en sus planteamientos y ampliando sus demandas en procura del derecho de igualdad ciudadana, la aplicación de las leyes liberales sin discriminación contra los indios, etc., siempre manteniendo el objetivo mayor de defender y recuperar las tierras comunales usurpadas. Es así como, a partir de la década de 1930, la lucha por la educación del indio se convierte en uno de los planteamientos y actividades centrales del movimiento, aunque desde sus inicios ya estuvo presente la demanda de creación de escuelas.

Por su parte, el Estado criollo, a partir de 1905, comienza a crear escuelas indígenas en los pueblos vecinos. Justamente porque estas escuelas se encontraban en los principales centros de poder *misti*, los hijos de los comunarios eran objeto de burla, abuso y discriminación. En varios testimonios orales recogidos por el THOA se resaltan estos aspectos. Hay que hacer notar que el discurso dominante en tales políticas de educación indígenal era el de “civilizar” al indio.

Además de la práctica estatal, surgieron otros grupos mestizo-criollos que por lo general enarbolaban banderas paternalistas en torno al indigenismo, como forma de conseguir prebendas del Estado a costa del indio, logrando acomodarse como preceptores de educación indígena y crear escuelas e institutos normales, que generalmente se encontraban en las ciudades y pueblos mestizos. el indio de comunidad casi no tenía acceso a estas escuelas, no por falta de medios económicos sino por la discriminación que sufría.

Frente a esta situación, el movimiento indio opta por emprender dos estrategias claramente diferenciables, una que refleja el discurso “hacia afuera” y otra el discurso “hacia adentro”, con las que buscará elaborar un proyecto educativo propio, de acuerdo a su pensamiento.

Discurso “hacia afuera”

La justicia criolla tenía una doble cara, pues “por un lado se proclamaba la ‘igualdad’ del indio ante la ley... pero por otro lado se utilizaban todos los subterfugios fraudulentos para expropiarles sus tierras, negándoles el derecho a defenderse y hacer cumplir las propias leyes criollas” (THOA 1988: 15). Frente a estas posiciones, el movimiento de caciques

apoderados elabora un discurso dirigido al mundo *q'ara*, para enfrentar sus políticas de opresión, sometimiento y postergación contra el indio. En esta línea, los caciques apoderados presentaban memoriales y escritos a los tres poderes del Estado, pidiendo que se cumplan las leyes con justicia e igualdad. Se puede decir, entonces, que esta lucha busca la defensa de los derechos ciudadanos de los indios. Es en este marco que debe comprenderse la lucha por la educación, como una búsqueda de legitimidad a través de la comprensión de un idioma que no es el suyo y de una ley que habla de “igualdad” pero que se la aplica en forma desigual.

Entre 1914 y 1940, los caciques solicitan el funcionamiento de escuelas indígenas, ya sea sostenidas por el Gobierno o por ellos mismos; en sus memoriales y escritos se pedía el funcionamiento de escuelas, y al mismo tiempo la otorgación de garantías (Choque 1986). Con frecuencia, las autoridades en las altas esferas estatales dan paso a tales solicitudes; sin embargo, estas autorizaciones son obstaculizadas por los poderes locales de los pueblos, donde los corregidores son fieles aliados de los terratenientes y se oponen a la educación del indio. Esto no quiere decir que en las ciudades no encontraran obstáculos: allí generalmente los enemigos del indio eran los abogados y tinterillos. Por eso a partir de un discurso “hacia adentro”, formaron y capacitaron sus propios escribanos –qilqiris–, a fin de entender las mañas jurídicas criollas y defenderse con mayor confianza de los hacendados y corregidores, presentando memoriales elaborados por ellos mismos a los tres poderes del Estado, pidiendo la restitución de las tierras comunales, amparo y garantías contra los abusos de los terratenientes y desde luego escuelas.

En nuestra investigación encontramos un número considerable de nombres de escribanos indios que participaron de este movimiento, algunos de los cuales aún viven. Entre ellos podemos mencionar a don Leandro Condori de Tiwanaku, Plácido Jacinto de Pakaxi; Rosendo Zárate y Manuel T'ula de Jilata, Julián Tanqara de Pakaxi y Lucas Miranda de Llapallapani (Oruro). Don Leandro Condori fue el principal escribano de los caciques apoderados, y en el THOA se ha podido sistematizar su autobiografía (Condori y Ticona, s. f.).

El planteamiento lanzado por los caciques apoderados, pidiendo garantías para el funcionamiento de escuelas en los ayllus, sostenidas por ellos mismos con la ayuda de preceptores indios, ocasionó grandes debates intelectuales y políticos en la sociedad *q'ara*, llegando a influir en el surgimiento de una corriente “indigenista” que, en lugar de apoyar al movimiento indio, optaba por posiciones paternalistas, muchas veces en franca alianza con hacendados y corregidores.

En este contexto, la demanda de escuelas sufría postergaciones y se le imponía larguísimos trámites, que a menudo resultaban archivados en las oficinas del Estado. Ante la ausencia de respuestas positivas, el movimiento de caciques apoderados trazará una política de educación encarada por ellos mismos, para lo cual tendrá que crear un discurso autónomo, dirigido a las propias comunidades.

Discurso “hacia adentro”

En el curso de la larga trayectoria de la lucha legal cacical, se sucedieron varios levantamientos violentos por parte de los comunarios, que se conocen como “sublevaciones” o “rebeliones” indias. Muchos de estos levantamientos estuvieron conectados directamente con el tema de la escuela, y tenían como causa la represión que la sociedad *q'ara* desataba contra el indio, que muchas veces incluía la destrucción de los edificios escolares en las estancias, la persecución y encarcelamiento de los maestros indígenas y caciques apoderados. Así, Marcelino Llanki, uno de los principales sindicados por el levantamiento de Jesús de Machaca en 1921, fue maestro. En la rebelión de 1927 (frontera Chuquisaca y norte de Potosí), también cayeron varios preceptores indios, y en general, las escuelas instaladas en las comunidades por cuenta de los propios comunarios sufrieron una grave represión.

Frente a estas constantes represalias, los caciques apoderados buscaron relacionarse y aliarse con personas e instituciones del mundo *q'ara*: políticos, abogados, gremios y sindicatos urbanos. En estas relaciones, utilizaron el discurso “hacia afuera”, pero siempre al servicio de su proyecto endógeno. Es por ello que, desde sus inicios, el movimiento se vinculó a la Iglesia católica, buscando en ella un aliado, pues constituía un poder institucional en la estructura social criollo-*misti*. A partir de esta relación, se intensificará la lucha por la educación, sin perder de vista su proyecto propio y autónomo.

A partir de 1928, esta estrategia se desarrolla aún más con la creación de una organización cultural orientada a la educación del indio, que en 1930 se materializa con la fundación del Centro Católico de Aborígenes Bartolomé de las Casas. Este centro estaba formado por representantes de los ayllus: *jilaqatas*, *kuraqas* y *mallkus*, así como por los caciques, apoderados y escribanos de toda la república. Para garantizar la eficacia de sus acciones, en cada ayllu debía funcionar un cargo con el título de alcalde mayor, que si bien tenía orígenes coloniales, se refuncionalizó a los nuevos objetivos de apuntalar las labores educativas y reivindicativas de dicho centro.

Estas autoridades responsables comenzaron a crear escuelas en las distintas estancias, comunidades y ayllus, contando para ello con el concurso de preceptores particulares salidos de entre ellos mismos, es decir preceptores indios. Al referirse a las labores del centro, el escritor Jaime Mendoza, en un artículo publicado en 1931, señala que el movimiento cacical había fundado 96 escuelas particulares solo en el departamento de La Paz. Ante esta sorprendente labor señala: “Lo que quiere decir que, en este orden, los indios de la altiplanicie van mucho más a prisa que los de estos lares” (*La Prensa*, 18-I-1931).

Por la misma época, Eduardo Nina Qhispi, comunario del ayllu Ch’iwu de Taraqu, funda la Sociedad República del Kollasuyo, que al igual que la anterior, perseguía la defensa de los derechos del indio, tanto en el orden territorial y político como en el de la educación (Mamani 1991). La propuesta educativa de Nina Qhispi se extendió más allá de la zona andina, hasta el Chaco y el Oriente, lo que quiere decir que su orientación era panindia.

En cuanto a sus contenidos, los proyectos endógenos de educación no solo buscaban la “instrucción y alfabetización del indio”, sino una educación orientada hacia la defensa de los derechos comunitarios del ayllu, principalmente la recuperación de las tierras usurpadas por los hacendados. Asimismo, estos proyectos estaban dirigidos hacia una propuesta de autogobierno indio a escala nacional, la cual sin duda fue cuidadosamente manejada por los dirigentes. Carlos Mamani (1991) ha demostrado que el proyecto de Eduardo L. Nina Qhispi consistía en una sociedad multiétnica y pluricultural, pero bajo el gobierno de la mayoría india.

Para defender este ambicioso programa, los dirigentes de la lucha india alternaban el discurso “hacia adentro” con el discurso “hacia afuera”, pues los hostigamientos y persecuciones no cesaban. Dentro de las estrategias del movimiento, los caciques buscaron que el Gobierno reconozca a las autoridades originarias, aún a pesar de que su existencia estaba expresamente prohibida por la legislación liberal. Lo que hicieron fue utilizar el discurso educacional “hacia afuera”, para obtener el reconocimiento de sus autoridades propias, como un paso en su estrategia de autogobierno. Por ejemplo, en 1931, caciques de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba, y Chuquisaca, en nombre de los nueve departamentos de la república, solicitan al ministro de Gobierno y Justicia garantías para la “elección de alcaldes mayores y menores, autoridades indígenas en las provincias y cantones en cada nuevo año”. Para el caso acompañan algunas transcripciones de piezas documentales coloniales acerca del

nombramiento de alcaldes (ALP-EP 1931). El planteamiento era que los alcaldes cumplan con el deber de fundar escuelas indígenas entre sus ayllus, tanto en el altiplano como en los valles y territorios indios de todo el país.

Este proceso será bloqueado a partir de la guerra del Chaco, en el momento de apogeo de la lucha por la educación y el proyecto de autogobierno. En la posguerra, a partir del apoyo estatal al sindicalismo obrero y del surgimiento del sindicalismo campesino en las haciendas, la sociedad criollo-mestiza logrará desarticular al movimiento indio. Con la revolución de 1952 y la toma del poder por el MNR se inicia un nuevo proceso de “civilización” del indio, que fragmentará y eclipsará por mucho tiempo las reivindicaciones autónomas del movimiento indio, sesgando la historia de la educación hacia la vía campesinista e indigenista.

Del movimiento de caciques apoderados al movimiento de alcaldes mayores particulares

Santos Marka T’ula, aunque era analfabeto, fue el principal líder del movimiento de caciques-apoderados. A su muerte, el 13 de noviembre de 1939, el movimiento cacical ya estaba sufriendo un proceso de fragmentación y debilitamiento. Este proceso se profundiza a partir de 1945, durante el Primer Congreso Indígena Nacional auspiciado por el Gobierno de Villarroel (1943-1946), donde la mayoría de las demandas indígenas son manipuladas por el Gobierno, para impedir que se reclame la restitución de las tierras comunales. Sin embargo, en esta ocasión los caciques lograron que el Estado reconozca a los alcaldes mayores como autoridades educativas de los ayllus. Según uno de los viejos líderes de esa época, Domingo Jiménez Arukipa (norte de Potosí), estas autoridades fueron efectivamente reconocidas en el congreso de 1945 (Testimonio de D. J. A., en ATHOA, 1986). Este hecho sumado a la presencia de representantes de varios departamentos, permitirá que las reivindicaciones indias ganen mayor impulso, llegando a formarse una nueva organización de alcaldes mayores de escala muy amplia.

Recogiendo las experiencias y frustraciones del movimiento de caiques-apoderados, los alcaldes mayores se independizan de sus antecesores, para evitar la represión. Pero donde realmente cobran mayor autonomía los alcaldes mayores es en Oruro, donde sus acciones se extienden por diversos ayllus hasta formar una importante red centrada

en la lucha por la educación indígena. Posteriormente, este movimiento se extenderá a cinco departamentos: Oruro, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca y la Paz. Don Lucas Miranda nos hace el siguiente recuento histórico, señalando cual fue la causa de que el movimiento de alcaldes mayores se diferenciara del movimiento cacical:

Nayraqatax kasikinakax, walpin sart'asipxi, Cochabamba nombratax utjakirakiw kasikinakatxa; ukxharu la Pasan utxakiraki kasikinakax numbrata, waljakirakiw ukans; Ururu partamintuns lumismurakiw taqichiqan utji kasikinakax; Putusi partamintun lumismurakiw kasikinakax utjataparakiw, aka, asta intirun utji numratax... jay ukat kasikinak katurayxirimakiw awturiraranakax, yasta wijilxiw, yasta kumunistaw akanakax, janiw wal sarnaqkiti kuntra guwirnu sas, ukhamaw parlxapxix, ukat chiqaxay kuntra guwirnu sas, kasikinak q'al katurxirimaxiw; ukat Alcaiti Mayurar thixrikipxtxi, ukax yasta *educación* tuq sartasiñani uk ma juk'a rispítay, rispitañ munxiw educación. Ukatxa, yasta ranchu ranchu, ukan iskuyula sayt'ayxañani kampisinux sacia amtataxixa... Ukhamá *educación* makpacha amtataxix, yasta janiñaw awus atxkiti, ni katuñas ni kunas, ukhamat Alkal-tinakax sayt'asxapxi, jichhakamas yasta iskuy lax kampun utt'ataxiw.

Primero, los caciques se habían levantado organizadamente en todas partes: en Cochabamba, habían nombrado caciques, en La Paz igual, hartos caciques habían nombrado; igualmente en Oruro, en Potosí y en todas partes, hasta en todo el país tenían nombrados sus caciques... Estos caciques eran muy perseguidos y capturados por autoridades y eran muy vigilados, calumniados de comunistas y de ir contra el gobierno. Así se calumnió a los caciques señalándolos como opositores del gobierno y los agarraron a todos; entonces acordaron cambiar la organización por la de los alcaldes mayores, para levantarse a favor de la educación, porque por lo menos un poco se respeta la educación. Así comenzaron a levantarse las acciones de educación, creando escuelas rancho por rancho, todos se pusieron de acuerdo para ello... una vez de acuerdo, aprovecharon que momentáneamente no había abusos ni persecuciones (período de Villarroel, RCM), y levantaron la organización de los alcaldes mayores. Gracias a eso es que hasta ahora existen las escuelas.

(Testimonio de L. M. M., en ATHOA 1988)

El nuevo movimiento de alcaldes mayores centró su política de lucha y acción en la educación indígena, fortaleciendo e impulsando la educación particular, es decir creando escuelas particulares en el seno mismo de sus ayllus. Por eso es que también se llaman alcaldes mayores particulares. Desde la década de 1930 ya funcionaban muchas escuelas particulares en

los departamentos de Oruro y Potosí, y los alcaldes prosiguieron creando muchas otras. En muchas comunidades, aquellas escuelas siguen de pie como testimonio de esa lucha, y funcionan hasta el día de hoy. Pero sobre la mayoría de ellas se edificaron las escuelas públicas o fiscales, sobre todo a partir de la reforma educacional de 1954, decretada por el MNR, que se empeñó en borrar la memoria de todo este proceso histórico.

Para fines de la década de 1940 el movimiento de alcaldes mayores particulares se había consolidado. Resulta que uno de los máximos dirigentes de este nuevo movimiento era indígena de la nación Uru-Murato, de nombre Toribio Miranda, de la estancia Llapallapani, ubicada a orillas del lago Poopó, quien según los títulos coloniales tenía ascendencia cacical. Por mucho tiempo, aún después de la reforma agraria, los alcaldes mayores y sus sucesores, siguieron luchando por mantener una escuela enteramente bilingüe. Tal es el caso de los apoderados espirituales de la región de Icla-Tarwita, según un estudio reciente de Juan Félix Arias (s. f.) La labor que desplegaron Toribio Miranda y su hijo Lucas a favor de la educación fue muy significativa para los ayllus tanto de la nación Aymara como de la Quechua, así como de la nación Uru; llevado por este espíritu, indujo a su hijo a ser maestro indígena. En las páginas que siguen, haremos una reseña biográfica de Lucas Miranda, que llegó a ser primer maestro indígena de la nación Uru-Murato.

La nación Uru-Murato

Con el nombre de uru-murato se distingue una rama étnica superviviente de los antiguos urus. Según un documento conservado por Lucas Miranda, los cronistas españoles citan a los muratos como habitantes del lago Poopó, cuyo núcleo estaba en la isla de Panza, viviendo diseminados en los terrenos que rodeaban ese lago, donde tenían campos de pastoreo, ganado, cultivo y sus casas. Vivían de la explotación de los recursos naturales del lago: aves, peces, gramíneas, etc. El mismo documento sostiene que, a consecuencia de la expansión de los carangas o de otros grupos collas, fueron reduciendo su hábitat, al ser despojados de sus campos de pastoreo y de labranza. Asimismo, se señala que los “collas” los combatieron sin descanso, los sometieron a muy graves servidumbres y de este modo los urus se vieron reducidos en número y limitados a “una vida primaria” ya que solo viven de la caza de aves, de conejos silvestres, de la pesca y de gramíneas del lago y de otras plantas alófitas en los terrenos salitrosos de las riberas (testimonio... 1967, APLMM).

En contraste con este punto de vista, Lucas Miranda señala que el despojo de tierras a la nación Uru-Murato se dio principalmente a causa de la reforma agraria de 1953; antes de ello, aymaras y urus vivían en paz. Prueba de ello es que su padre haya sido líder máximo del movimiento de alcaldes mayores, que abarcó a representantes aymaras, quechuas y urus. Al respecto, don Lucas Señalaba:

Uraqix utxanwa urunakanxa, ukax aparataxanwa po ignorantitapata, anchhicha urunakax jan utani kuru akarú, kuriru aksaru uka animalanillanak katt'asita, patunaka, pariwana, wan'kullanaka, ukanaka aunakax kunjay manq'asipxi jay uk katusisakiw sarnaqapxi. Uraq janiw waliyxit, ukat aka aymaranakapi uk yasta pruwichxaraki, aka *reforma agraria* juk'a pachxanti, yasta ruyñujapxiw. Uka layrax janiw; yasta walikiw sarnaqanxa. Urunakax kur akarú uraqillanak satt'asis sumakiw jakasipjana; aka qhipa, aka *reforma agraria* uka aymaranakax marka, marka utt'ayasipxi, ukatsti yasta laguru mantaxañ munxapxi; yasta mantaxapxiwa laguru, yasta naruw pirtinisitu sasaya mark marka parlxapxixa... Uka layrax, Urump Charkampixa kulin-tatawi, ukat aka Charkatpi sumapini parlasipxataynaxa; Charkanakamp Urunakampi, aka Asanaqit kulintatay, uka Asanaqit ku aksaru Charkana-ka, Asanaqit aksaruy Uru... Qhipat, qhipat yasta mujuna irnaqapxakirakitana, Taypi Luna, ukhar yasta Kayuriyu, ukkharu Thaki. Uru jichhax yaqhakiw parlx, janiña Asanaqit mujunaxiti, yaqhakiw tuyñuchasxapxixa... Asanaqix *primer* mujunax Uru Muratunakana, ukaw mujunax; ukan layrax ch'axwapxiritaw Charkamp Urunpixa, nuwasipxi, janirakiw nuwasipxit jachjayasiñkama, akham phiñaspxi, janiw amparanakamp ni kayus ni kunas, tanqa mayni tanqatani tanq, mayni tanqa tanqxtakirakiy; ukat Uruupiniy Ch'amanitapax, ukat yasta pachpat ganataxiw...Ukat ukan mirinta manq'apxatana patu kanka, patu aychas, parina aychanakwa. Uru apasitaw, mayni ukhamaraki, ch'uñus; tunqus, jupanakax khaysan ukay manq'apxaeakix. Yasta uk juñanakax k'ach manq't'asipxatawayi jilanakjama Aymarampi Ururumpi.

Los urus teníamos tierras, nos han despojado por ignorantes, ahora no tenemos ni casa, vamos de un lado a otro lado, vivimos de cazar animales: patos, flamencos, conejos, y también de la pesca, así nos alimentamos y así andamos. La tierra no estaba bien, de eso se han aprovechado los aymaras para quitarnos; ha llegado la reforma agraria, y al poco tiempo se han adueñado. Antes no era así, bien nomás andábamos: los urus teníamos nuestros sembradíos y vivíamos bien. Después de la reforma agraria, los aymaras establecieron sus pueblos, y hasta el lago querían entrarse, y se han entrado siempre, aduciendo que pertenece a tal o cual pueblo... Antiguamente, los urus y los charkas habían sido colindantes, en ese entonces hablábamos bien de los charkas. El hito que nos separaba a charkas y urus

era Asanaqi, de un lado de Asanaqi estaban los charkas y del otro lado los urus... Mucho después acordaron tener linderos y mojones: Tàypi Luna, luego kayuriyu, después el camino. Ahora los urus hablan otra cosa, pues Asanaqi ya no es nuestro mojón, otros se lo han adueñado ... Asanaqi era el primer mojón de los uru-murato, antiguamente en este mojón, charkas y urus teníamos un combate, no había golpes de puños ni patadas, el combate era una especie de pechazos cuerpo a cuerpo; generalmente los urus éramos más fuertes y ganábamos... Después del combate, comíamos una merienda: los urus traían carne asada de pato y flamenco, y los charka traían chuño, maíz y todo lo que ellos sabían comer. Y así comían unidos, como hermanos, los aymaras y los urus.

(Testimonio de L. M. M., en ATHOA, 1988).

La nación Uru Murato, también conocida como isla Murato, esta situada a orillas del lago Poopó y se compone de ocho estancias –antiguamente llamadas ayllus– ubicadas de la siguiente manera: al noreste del lago se encuentran las estancias de San Agustín de Puñaka, Uchusuma, Takawa, Wilaniq'i, Llapallapani y Liwich'utu; al sureste del lago se encuentra Calzar Wintu y Chullsi situado al suroeste. Antiguamente hablaban el pukina, del que, según el citado documento prefectural, “se conservan confusos recuerdos, por que se vieron forzados a adoptar el aymara”. Posteriormente aprendieron el quechua y el castellano, de modo que casi toda la población es trilingüe. Conservan muchas creencias antiguas y originales, que se caracterizan por la interpretación de la naturaleza (“Testimonio Ordenado...” 1967, APLMM).

El maestro Lucas Miranda Mamani

Lucas Miranda Mamani era hijo de Toribio Miranda Flores, uno de los mayores dirigentes del movimiento de alcaldes mayores particulares, que floreció entre las décadas de 1930 y 1940 en varios departamentos del país. Él nació en 1914 a orillas del lago Poopó, y murió en 1991 a la edad de 78 años. A lo largo de su vida fue considerado por los suyos como un líder y padre, porque gracias a él se impulsó la educación entre los uru-muratos. Su labor de educador ha impulsado el surgimiento de nuevos líderes de su pueblo, tanto maestros como dirigentes. Su estancia de origen es Liwich'utu; allí vivieron sus antepasados, de los que recordaba los nombres de Pedro, José y Francisco Miranda. Hasta el fin de sus días, vivió en la estancia de Llapallapani, donde comenzó su trabajo como educador de los suyos.

Su padre lo mandó a la escuela, consciente de la necesidad de la educación como estrategia de defensa de los ayllus. A la edad de 7 años ingresó a la escuela fiscal de varones que funcionaba en el pueblo de Kuntu, donde permaneció ocho años interrumpidos, llegando a ser el alumno más sobresaliente de su clase. Recuerda que su maestro, don Macedonio Antezana, era estricto, pero también muy bueno, por lo que le tomó bastante cariño. Por ejemplo, una vez faltó a la escuela y recibió un duro castigo que jamás olvidó; sin embargo, también fue premiado en otra oportunidad con el obsequio de libros y diccionarios. Cuenta que, en una ocasión, su maestro le encomendó la tarea de declamar una recitación a la bandera, escrita por su puño y letra, para el Primer Centenario de la República, el 6 de agosto de 1925. Como felicitación por su actuación recibió aquel poema de manos de su maestro, que conservó hasta su muerte como recuerdo de infancia. Su formación primaria dejó profundas huellas en su vida pues desde entonces despertó en él la vocación de ser educador y maestro de sus hermanos.

En su juventud acompañó a su padre, Toribio Miranda, como escribano y ayudante de este en las distintas gestiones y viajes que realizaba por todo el Altiplano y valles andinos. En 1936, a la edad de 22 años, tuvo su primera experiencia como educador en la estancia de Janq'uñuñu de la provincia Abaroa (Oruro).

La segunda localidad donde trabajó como preceptor particular fue la estancia P'isag Tapa Qusumi, en 1940. Entre 1941 y 1943, fue preceptor particular en la estancia Puñaga de la provincia Poopó (Oruro). En 1942 fue preceptor particular de Qullasuyu y lo sería también en 1954. A partir de 1944 fue contratado por los comunarios de los distintos ayllus del norte de Potosí, por ejemplo, en el ayllu Laymi, donde se posesionó en 1946 como maestro en la estancia Qalaqala (provincia Bustillos). Hasta 1956, pasó muchos años en el norte de Potosí, como preceptor particular (con algunas interrupciones), habiendo trabajado tanto en la puna como en los valles.

Retornaba a su propia estancia periódicamente para prestar servicios como educador. Así sucedió entre 1950-1951 y 1957-1958. Entre 1960-1964 fue preceptor particular en la provincia Cercado de Oruro, trabajando en esta oportunidad con niños castellanohablantes. En 1967 y 1968 vuelve a trabajar entre los uru-muratos. Será 1969 el último año que trabaja fuera de su pueblo, a pedido del director de la escuela de Antaqullu. Desde 1970 retornó definitivamente a su estancia, para trabajar en forma voluntaria con su pueblo, fundando escuelas en casi todas las comunidades uru-murato.

Toda esta labor silenciosa contribuyó grandemente al quehacer educativo de las comunidades indígenas de los departamentos de Oruro y Potosí, donde no sólo enseñó, sino también impulsó la construcción de escuelas, la realización de trámites para la obtención de profesores y la defensa de las escuelas contra quienes se oponían a la educación del indio. En estas gestiones, se apoyó permanentemente en la estructura de autoridades originarias, con quienes hizo las gestiones legales para protegerse de la represión y agresiones que los comunarios sufrían de parte de los hacendados y autoridades subalternas que combatían sus iniciativas educativas. Un documento conservado en su archivo, sobre la construcción de la primera escuela en Janq'uñuñu y Machuca (provincia Abaroa), dice lo siguiente:

Se autoriza al señor Gregorio Lipiri Cacique para buscar un lote adecuado para la construcción de una escuela en lugar céntrico, en Jancoñuño y Machuca, en los terrenos de la comunidad no pudiendo oponerse nadie a esta obra, por ser de necesidad y utilidad pública, fuera de que se da cumplimiento a instrucciones de las autoridades Superiores de Educación, que exigen la construcción de una escuela en cada lugar o pueblo, a favor de la enseñanza indígena. Las demás autoridades d ese lugar deben prestar toda ayuda a esta obra de tanta importancia...

Firma y sello de la Alcaldía Municipal Challapata
Janq'uñuñu, 20-VII-1937
(APLMM)

Las comunidades que lo llevaban como preceptor particular sabían que su presencia significaba la fundación de la escuela. Con apoyo de toda la comunidad, muchas veces le tocó dirigir las obras de construcción de aulas escolares para desarrollar su trabajo. Los locales escolares eran construcciones rústicas de tierra y paja: sin embargo, estas escuelitas fueron la base para la construcción de escuelas fiscales, y muchas de ellas se convirtieron posteriormente en núcleos de la educación rural en los departamentos de Oruro y Potosí. La escuela de Janq'uñuñu del cantón Takawa, provincia Abaroa, es una muestra.

Mientras este libro estaba en preparación, Lucas Miranda falleció en su estancia de Llapallapani, habiendo vivido durante sus últimos años retirado de sus labores como preceptor, por las que jamás recibió un sueldo ni beneficios sociales del magisterio, siendo únicamente pagado por las comunidades. poco antes de su muerte, en 1990, fue condecorado por el Ministerio de Educación, en una tardía muestra de reconocimiento estatal a su desinteresada labor a favor de los niños indígenas de la zona andina.

En sus últimos años de vida mantuvo todas las ocupaciones propias de un hombre de ayllu. Además de la pesca, entre sus actividades favoritas se encontraba el tejido de *phullus*, en el que era experto. Tenemos aquí el caso de un maestro que fue hasta su muerte miembro activo de la comunidad y para quien la educación recibida o impartida no significó adoptar la política oficial de “integración”, sino dotar a los suyos de instrumentos para defenderse en contra la injusticia y la discriminación. En su comunidad, el maestro fue reconocido como dirigente, padre y consejero de los uru-muratos. Asimismo, su labor como educador apoyó el surgimiento de nuevos líderes para su nación, como es el caso de Daniel Mauricio, actual líder de los uru-muratos. La historia de don Lucas Miranda puede servir como ejemplo a otros maestros y estudiantes indios para que no se vean arrastrados a la despersonalización cultural y puedan acceder a la educación e incluso a la castellanización, sin que eso signifique la pérdida de su propia identidad, y las orientaciones y sabiduría del ayllu ancestral.

II

TESTIMONIOS Y DOCUMENTOS



El maestro uru-murato Lucas Miranda Mamani, junto a estudiantes de la escuela particular de Janq'uñuñu (Oruro), fundada por los comunarios (aprox. 1942; foto: Archivo del THOA)

Breve biografía del fundador de la escuela-ayllu: un testimonio escrito sobre Avelino Siñani

Tomasa Siñani de Willca

Presentación

Las nuevas generaciones deben conocer a los impulsores de nuestro pueblo, que aportaron con un grano de arena a la historia de la educación en América. La escuela-ayllu de Warisata nació bajo el impulso de Avelino Siñani, en uno de los rincones del altiplano andino. Debido a las circunstancias adversas de ese tiempo, la escuela tuvo que vivir en un estado de permanente inquietud y zozobra, pero nunca le faltó voluntad de crecimiento.

Sus componentes jamás tuvieron ambiciones económicas ni políticas. No recibieron ayuda de ninguna especie, ni del Estado ni de sociedades o empresas privadas. No se alimentaron intereses personales o individualistas en la comunidad. El trabajo educativo y de producción fue mancomunado.

Fue Avelino Siñani un educador aymara, quien, a pesar de contar con preparación formal limitada, logró impulsar y transformar la conciencia de sus hermanos campesinos merced a su espíritu creador. Hizo germinar esa semilla y la movió a crecer y desarrollarse en estos campos y paraderos de vicuñas. Este fue su gran ideal, en aras de ver a sus hermanos campesinos salir de la postración obligada en la que se debatían.

Su incansable labor no solo alcanzó a beneficiar a su propio terruño, sino que llegó a irradiar fuera de sus fronteras. Yo, Tomasa Siñani de Willca, hija de este prócer de la educación indígena, afirmo que desde muy niña fui parte activa del trabajo que desplegaba mi padre como educador, Labrador y arriero-comerciante. Junto a Mariano

ramos y Clemente Rojas, forjaron para el campo lo que hoy y mañana será Bolivia.

Desde la agonía de mi padre, agonía de noches, me consideré su testamento junto a mis dos hermanas. He permanecido en todo momento junto a mi padre y he presenciado su triste muerte. Por eso es que puedo recordar aún muchas de sus reflexiones, a pesar de que en esos momentos de agonía y confusión creí que no las captaba y comprendía. Recuerdo por ejemplo cuando me dijo: “Enseña todo lo que sepas hija, que no se pierdan las huellas que he trazado por las que deben seguir todos para provecho de ellos mismos y de la patria”.

Por eso, desde mis dieciocho años he querido cumplir esa promesa de defender orgullosamente y en todo momento los eventos que me tocó vivir a favor de la educación y liberación de la mujer campesina en nuestra patria.

Largo sería analizar el profundo tema de la educación indigenal que ocupó la vida y la personalidad de Avelino Siñani. Tendríamos que volver a dialogar con mi padre, recordar sus sabias palabras y acciones; en realidad lo hicimos, pero el diálogo recién ha comenzado. El dio toda su vida por la educación en el campo. Hoy empiezo a mostrar algunas de sus ideas y acciones sobresalientes que quedan como testimonio de épocas heroicas. Los ejemplos de las grandes personalidades, individuales y colectivas, de nuestra propia cultura milenaria deben servirnos como luces y huellas para avanzar más y más.

Infancia y personalidad de Avelino Siñani

Avelino Siñani Cosme, mi padre, nació el 6 de febrero de 1881 en Warisata, provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Fueron sus padres Tiburcio Siñani y Jacoba Cosme, de cuya unión nacieron siete hijos, tres varones y cuatro mujeres. Contrajo matrimonio el 9 de diciembre de 1900, con María Quispe Huallpa, esposa abnegada, quien dispuso, con hondo desprendimiento, su voluntad y hogar en beneficio de la escuela de Warisata. El matrimonio tuvo doce hijos, de los cuales actualmente viven tres hermanas: Petrona Siñani v. de Carrillo, Natividad Siñani v. de Quisberth y Tomasa Siñani de Willca.

Desde su infancia y juventud amó la justicia; en su sensibilidad se despertaba el espíritu de lucha para salvar de la opresión en que se debatía el campesino frente a los patrones de entonces. Demostró siempre una firme voluntad de superación. Poseía esa rara confianza y fe en su propio

pensamiento y acciones. Asimismo, tenía una fe plena en la capacidad creadora de su comunidad.

Tuvo el don de convencimiento y un carácter enérgico asociado a un profundo sentimiento de ternura y una gran fuerza de voluntad en todas las actividades que emprendía. Fue firme en sus decisiones hasta cumplirlas y tuvo un notable espíritu humanitario. Estas condiciones de su personalidad le permitieron atraer a la gente con una sabia inteligencia. Así nos inspiraba, de un modo natural, esa confianza de brotaba de su amor por la verdad.

Cual si fuera un hombre dotado por la divinidad, podía prever sus propias acciones y hechos, pronosticar con sabiduría y sinceridad en devenir y el futuro de las acciones e intenciones de sus enemigos. Esta cualidad, que no sé si fue benefactora o negativa, le permitía gozar por anticipado de lo que podría hacer, pero al mismo tiempo le producía sufrimientos interiores cuando percibía las intenciones de los negadores de Warisata, intenciones que más tarde se harían realidad. Como hija, me he puesto a pensar muchas veces en esa extraña cualidad y ahora creo sinceramente que el emprender esa obra le fue señalado por alguna fuerza escondida en la realidad.

Sus primeros estudios y acciones educativas

Los primeros maestros de Avelino fueron sus propios padres: de ellos recogió los notables valores morales que lo caracterizaban. Desde niño pudo ejercer una vida autónoma, pero enmarcada en el respeto a sus progenitores y el ejercicio de responsabilidades para consigo mismo y su comunidad.

Sus primeros estudios formales los realizó en forma clandestina; recordemos que en esos tiempos existía el prejuicio y la prohibición, que aún perdura en alguna gente, de que el campesino no debía educarse. Para estudiar tenía que desplazarse de Warisata a Warina, viaje que a lomo de mula duraba cuatro horas. Sus primeros profesores fueron Melchor Yujra y luego el hijo de este, Agustín Yujra. Ya en su juventud, completó sus estudios con el padre del doctor Alberto Mendoza López.

Con los conocimientos que obtuvo, y decidido a compartir lo que había aprendido, empezó a enseñar las primeras letras en forma secreta a sus hermanos campesinos, ya que por entonces estaba totalmente prohibido para el campesino portar y utilizar cualquier material de lectura y escritura.

Por impulsar la educación de sus hermanos fue hostigado y perseguido sin descanso por los enemigos de la educación campesina (años más tarde sería encarcelado). Debido a esa continua tarea hostigadora fue obligado a abandonar en dos ocasiones su pueblo natal. En tales circunstancias, se trasladó a la ciudad de Oruro, llevando consigo a su familia para establecerse temporalmente.

Pasado un tiempo volvió a Warisata requerido por su gente y por el deseo de reemprender, con más fuerza y vigor, la obra iniciada. Sin embargo, no cesaron las persecuciones; sus perseguidores y otros enemigos habían alimentado una serie de calumnias e intrigas que querían deformar y desprestigiar su labor educativa.

Durante el Gobierno de Ismael Montes (1904-1909), cuyo ministro de Instrucción era Juan Misael Saracho, el diputado Ramón Gonzáles buscaba más ciudadanos para inscribirlos como electores en las elecciones generales. Teniendo información de que Avelino Siñani alfabetizaba y desarrollaba otras actividades educativas pensó en ellos como probables votantes que lo favorecerían. De esa manera, buscó entrevistarse con Avelino en Achakachi.

En ese tiempo el campesino analfabeto no tenía derecho al voto, y el diputado le propuso pagar a cada votante alfabetizado la suma de dos billetes, que por entonces tenían mucho valor. Es natural pensar que Avelino debía rechazar inmediatamente y con firmeza la propuesta indígena del diputado. Sin embargo, Avelino aceptó provisionalmente la propuesta, y más tarde, luego de consultar y dialogar con sus hermanos campesinos, la aceptó completamente. Este hecho quedó registrado en un documento de compromiso, firmado públicamente, para que los ciudadanos campesinos, ya alfabetizados, participen en las elecciones. Cabe preguntarse: ¿Por qué Avelino aceptó esa propuesta?

Mi padre sabía que no debía aceptar la propuesta, y sin embargo, la aceptó. Por otra parte, sabía que el número de los alfabetizados debía aumentar. En realidad, él se encontraba ante un dilema: si no aceptaba perdía una gran oportunidad de estimular educativamente a más campesinos para que se inicien en la lectura y escritura, y para que los que estaban aprendiendo aceleren su aprendizaje. Si aceptaba, era lógico que muchos campesinos pondrían más interés para aprender a leer y escribir, porque cobrarían por sus firmas y podrían, además, votar por primera vez en una elección. ¿Qué valía más en ese momento? ¿El que haya muchos alfabetizados o el que haya solamente algunos más?

Además, para el campesino de entonces, votar por uno u otro probable gobernante no modificaba su situación, porque todos eran adversos.

El razonamiento que debió hacerse Avelino tenía que ver con aumentar el número de campesinos instruidos, a través del voto alfabetizado. Avelino supo utilizar el voto como una motivación en el aprendizaje del campesino. Una vez preparados, fueron cincuenta los que lograron intervenir en dichas elecciones.

Lo cierto es que después de ese suceso o compromiso realizado por Avelino en días de arduo trabajo, el número de sus hermanos deseosos de instruirse creció más. Con esto surgió un nuevo problema: la falta de material. Un ejemplo nos mostrará cómo Avelino convertía los recursos naturales del lugar en materiales de enseñanza y aprendizaje. Faltaban pizarrones: entonces Avelino y sus alumnos fueron a buscar piedras planas de color negro, que ponían en el suelo y escribían sobre ellas.

Más profesores y escuelas para el Altiplano

En 1909, Avelino Siñani fue invitado al Congreso por el Gobierno de Montes. A cambio de que siga preparando ciudadanos votantes, le ofrecieron pagarle en bienes como ser casa, ropa y dinero. Ante esta propuesta, Avelino, con la firmeza y decisión que lo caracterizaban, contestó en forma negativa. Por el contrario, pidió, a cambio de todo aquello la dotación de un profesor diciendo: “queremos profesor para aprender más y más, para que nuestra patria sea grande”.

Para la obtención del ítem, el educador aymara de Warisata tuvo que atravesar muchas vicisitudes y percances hasta casi perder la vida. Tuvo que realizar varios viajes desde Warisata a la sede del Gobierno y exigir la realización del trámite respectivo. Una vez conseguido el ítem, fue designado Eduardo Pérez como profesor, quien enseñó a los campesinos con dedicación. A pesar de ello, fue calumniado por la gente del pueblo y remplazado por Dionisio Mollinedo, natural de Achakachi. Este profesor se caracterizó por ser malo y enemigo del campesino. Se cuenta que en una ocasión hizo tomar a sus alumnos un brebaje (*tiqui-tiqui*) como castigo. Posteriormente, se hizo cargo la profesora Sara Zebrona, natural de Surata, que fue muy apreciada por la gente del lugar, ya que era solidaria con el campesino. Más tarde se hizo cargo de la enseñanza, al volver de la guerra del Acre, don Justo Eguino.

Mientras funcionaba la escuela de Warisata, con el reciente presupuesto del Estado, Avelino Siñani continuó con su trabajo de alfabetización en diferentes comunidades de la región, como ser Chikipa, Suñasiwi, Qutapampa, Umaphusa, etc.

Pasando las mismas penurias y dificultades anteriormente señaladas, en una ocasión fue calumniado y acusado de “cacique agitador”, y finalmente capturado y apresado en la cárcel de Achakachi durante un mes. Allí sufrió vejámenes y torturas. Enterado y presionado por su esposa y sus hijos Teodosio y Petrona, el profesor Justo Eguino acudió en defensa de detenido y, enfurecido, se dirigió hasta las mismas puertas de la cárcel. Frente a los carceleros pronunció: “Los ladrones, los asesinos, caminan libremente por las calles, en cambio Avelino Siñani, solo por querer la educación está sufriendo una condena”.

Logró sacarlo de la cárcel, y juntos se dirigieron a Warisata. Después de esto hubo otras capturas similares que sufrieron muchos otros cooperadores de Avelino. Así tenemos el caso de su hermano Julián Siñani, quien cumplió una condena de más de diez años por el solo hecho de haber manejado papeles para la enseñanza y el aprendizaje. Asimismo, fue obligado a arrastrar cadenas de una arroba en los pies desde Achakachi hasta Surata. Durante el trayecto fue azotado.

Lo mismo sucedió con su hijo Miguel Siñani, quien, siendo bachiller, estuvo a cargo de alumnos de Qutapampa. El motivo por el cual fue capturado y torturado es que en ocasión de un 16 de Julio, hizo vivir a sus alumnos en Achakachi; “viva Bolivia libre”. Mi hermano Miguel murió después de un año a consecuencia de esos sufrimientos, a la edad de dieciocho años.

Con la fundación de escuelas y el reclutamiento de preceptores, Avelino Siñani había concluido una parte fundamental de su labor educativa. Su viejo ideal se había plasmado. Sin embargo, para él, este solo era un peldaño más en la obra educadora para el campesino.

La pedagogía de Avelino Siñani y su encuentro con Elizardo Pérez

Por esos años, mi padre recorrió diferentes lugares del país, enseñando lo que aprendió en la vida. Hacía viajes por sus escuelitas particulares hechas de piedra y adobe, construidas por ellos mismos. A veces estas escuelitas funcionaban en las casas de sus alumnos, y nunca faltaban reuniones en nuestra casa.

Mi padre llevaba a sus alumnos por los cerros y pampas a recoger piedritas pequeñas de todo color, y aprendían con eso a distinguir los colores: escribían sus nombres y los comparaban con los colores del

arco iris, claros y fuertes. Lo mismo hacía con los granos de trigo, que utilizaba para enseñar a contar. Con ayuda de un texto abecedario enseñaba a formar palabras con los nombres de los productos del lugar. Sabía dar tareas a sus casas, para que los niños aprendan a pronunciar bien algunas palabras, tanto en aymara como en castellano. Avelino Siñani nunca quiso que se olvidaran de su propia lengua, su propia costumbre, sino pensaba que todos sus hermanos lleguen a aprender otras cosas: “como seres humanos, tienen derecho de conocer otras nuevas cosas”.

Mi hermano Miguel Siñani tenía diferentes instrumentos musicales, como ser: violín, flautas, bombo, zampoña, vitrola. Con esto enseñaba a sus alumnos música; él era bachiller y conocía las notas musicales. Con esto iba a las escuelitas de mi papá a enseñar. Cuando mi padre hacía llegar una cosa nueva lo primero compartía con sus hermanos y recién después con el resto de la familia. Cuando Julián Siñani, el hermano de mi papá, estuvo en la cárcel, aprendió a hacer juguetes, y tomándolos como muestra, Avelino Siñani llevó a sus alumnos para enseñarles esta artesanía. En la época de Navidad, hacían juguetes de arcilla: animalitos, casitas, carritos, etc.

En la casa teníamos nuestro jardín lleno de flores, nuestra huerta llena de verduras: zapallo, coliflor, zanahoria, arveja, habas, nabos y otros más. Todos estos productos se llevaban a las ferias para hacer trueque. En el jardín también enseñaba a sus alumnos: les daba semillas de hortalizas y frutas para que lleven a sus casas y hagan huertos y jardines. Avelino Siñani sabía decir: “como estas flores creceremos; nadie debe hacernos daño, debemos cuidarnos y conocernos bien”.

Adonde viajaba llevaba acompañantes para que conozcan otros lugares y aprendan a relacionarse con otros hermanos. Él hablaba quechua porque, a raíz de las persecuciones, tuvo que quedarse a vivir en Oruro. Mi mamá lo apoyaba en todo, nunca lo abandonó, compartía sus ideas y también enseñaba a tejer en telar: hacía ropa, tejía chompas, cocinaba ricos platos; ella me enseñó a preparar variadas comidas. Lo que más me admiraba de los viajes de mi papá es que nunca tuvo miedo. Incluso se topó en el camino con el *Zambo Salvito*, pero no le había pasado nada. ¿Cómo conocería la manera de pasar?

Fue en este caminar diario que una vez se encontró con Elizardo Pérez. Con sus 20 a 25 mulas se hallaba en el trayecto, yendo de una a otra de sus escuelitas, y en el lugar de Umaphusa se conoció con Elizardo Pérez, que había venido a buscarlo. En ese lugar había bastante agua para los animales, conversaron largo tiempo y los testigos de esta

conversación fueron Regina Gutiérrez y el papá de Gregorio Yujra. Luego comentó con ellos, diciendo: “Lo que deseo hacer es hacer una escuela más grande para nuestros hermanos”. Y así fue avisando a otros, aunque algunos, especialmente los colonos, se oponían por temor a los patrones. Pero los comunarios se pusieron fuertes; eran como ocho comunarios, y a los pocos días llegó don Elizardo. Ellos habían cocinado, y pusieron la comida en un tendido largo. Siempre había la costumbre de compartir entre todos, así se hizo la reunión, aunque se notaba el miedo de los colonos. Pese a ese miedo, Avelino Siñani, Mariano ramos y Clemente Rojas se acercaron donde Elizardo Pérez. Avelino Siñani le dijo: “Aquí estamos tres brazos y tres comunarios; usted debe confiar para levantar un colegio”. Clemente Rojas dijo: “Me comprometo a atender con víveres”. Y así fue: llevaba dos burros cargados de comida (*khumunta*) para los albañiles que trabajaron la escuela. También dijo con fuerza Mariano Ramos: “Yo seré la primera autoridad (*jilaqata*) para juntar a la gente, para que trabajen”. Y así se brindaron con coraje y espíritu de trabajo para conducir esta gran obra. Así es que se encontraron el principal amauta, don Avelino Siñani, con don Elizardo Pérez, el renovador de la educación.

Este episodio significó una etapa más para el destino de la educación indígena en Bolivia; una etapa que conduciría a la fundación y edificación de la escuela-ayllu en Warisata (1931), experiencia educativa que llegó a irradiar a toda América.

La muerte de Avelino Siñani y la de Warisata

Faltando un mes para su muerte, Avelino Siñani tuvo un sueño, que me relató de esta forma: “Voy a morir pronto, estaba volando hacia el Illampu, me entré en el abismo. Había tres lagos y en medio de ellos me caí, en eso era otra vida y vi un habal verde lleno de flores, en eso apareciste tú (Tomasita) y me contestabas que de tu boca salían flores que llenaban esas pampas. Esto significa que en el futuro te harán hablar mucho y te preguntarán por mí”. Luego me dijo: “Tomasita, es mejor que te vayas lejos, porque aquí estamos llenos de enemigos. Tu hermano Teodosio no hará nada”.

Un mes más tarde, un sábado 30 de enero de 1941, llegaron a la escuela de Warisata los señores Vicente Donoso Torres y Max Bayron. Reunieron a la gente para hacerles conocer cuáles eran sus propósitos y los del Gobierno; lo primero que hicieron fue criticar el haber alzado

“edificios de dos pisos”, cuando según ellos, las escuelas para indios debían ser de un piso. Después manifestaron que todo estaba mal hecho y que ellos castigarían a los responsables, especialmente a Avelino Siñani y Elizardo Pérez; que todo debía empezar de nuevo.

Escuchamos estas palabras con indignación: todo parecía haber concluido. En esa ocasión, mi padre estaba presente y levantándose una vez más para responderles, lleno de cólera, lanzó al rostro de nuestros enemigos las más amargas verdades: “Aquí estoy, yo soy el autor, junto a don Elizardo Pérez. Esta obra no le ha costado ni un solo centavo al Estado; de nosotros salió el gasto y del sueldo de Elizardo Pérez”. Luego los acusó de querer destruir definitivamente la escuela de Warisata y enalteció, además, el nombre de Elizardo Pérez, quien contribuyó notablemente a la escuela-ayllu. por última vez habíamos escuchado en público las palabras de mi padre en aquella concentración.

Recuerdo que los enemigos se quedaron en silencio, estupefactos, parecía que enmudecieron; no pudieron hacer nada contra aquel hombre de frente altiva, de firmeza de carácter, orgullo digno, sabiduría y autonomía en su obra y personalidad.

Concluido aquel suceso fatal, mi padre tuvo que marcharse apresuradamente. Advertí que en ese momento ya no era el mismo; una gran turbación se apoderó de su espíritu. Su salud fue decayendo. Al día siguiente, como tenía “cedulón”, para presentarse en Achakachi, fue solo, aunque yo insistí en acompañarlo. Horas más tarde regresó y cayó gravemente enfermo.

No pudimos socorrerlo con nada, ya que los enemigos no lo permitían y no teníamos dinero ni siquiera para comprar una aspirina; no teníamos bienes, todo estaba en posesión de la escuela. En sus últimos momentos de agonía me hablaba repetidas veces sobre las luchas que tuvieron que librar para mantener la escuela. Asimismo, en sus últimas palabras me dijo: “Hija mía, los indios que han permitido que el enemigo llegue a la escuela pronto se arrepentirán de ello, cuando vean nuestra obra destruida y saqueada. Todo el fruto de nuestros afanes será entonces quizás vano, cuando los ladrones y los intrusos se lleven hasta la última brizna de paja. Y los mismos que han venido a acusarnos volverán a discursar y poner flores sobre mi tumba”.

A las ocho de la mañana, Avelino Siñani cerró los ojos; se había extinguido su vida un 31 de enero de 1941. Un 30 de enero de 1941 murió la gran obra educativa de Warisata. Y un 31 de enero del mismo año muere su gran creador originario: ¿Casualidad? ¿O es que una gran

obra comunitaria y sus grandes creadores mueren juntos por alguna fatalidad desconocida?

Yo ni vi que era mi padre el que moría, sino la obra de Avelino Siñani y Elizardo Pérez, quienes la habían realizado. Mas una obra de tal importancia retorna y es recreada por la fe y la voluntad de aquellos que la comprenden sin desvirtuarla. La obra de Avelino Siñani y de Elizardo Pérez no ha muerto. Por circunstancias adversas y hombres hostiles a la obra comunitaria, desapareció temporalmente; una desaparición temporal no es un fracaso. Las grandes obras comunitarias no fracasan: ante las fuerzas adversas y hostiles o destructoras se repliegan, y la muerte de sus creadores y de la obra solo es un viaje. La escuela de Warisata desapareció temporalmente; hizo un viaje para retornar.

Años más tarde, ya cansado, Elizardo Pérez hizo un viaje a la Argentina, y decidió trasladarse a vivir en ese país. Cuando supimos de esto, acudimos a su casa con mis hermanos y tuvimos una larga conversación, casi de despedida. Le dije: “Ahora te vas tan lejos, don Elizardo. El Gobierno y otros se han olvidado de mi padre hasta matarlo y usted ya está de edad, nadie se recuerda. Nosotros estaremos siempre con usted”. Y bajando mi sombrero, le dije: “Así pediré caridad a todos los que te reclamamos, el pueblo llora por usted, y te haré volver para que descanses en el pabellón México”. Y don Elizardo respondió, con lágrimas en los ojos: “¿Eso quieres, Tomasa? Si es tu deseo estaré junto a tu padre. Y así nos despedimos.

Años más tarde estos deseos se plasmaron: sus espíritus se juntaron por siempre en la portada de la escuela-ayllu de Warisata, en 1983.

Un documento del siglo XIX

El reglamento de la escuela de Andamarca¹⁰

1. Desde la fecha: ningún alumno sin permiso de su profesor no saldrá de esta escuela para afuera: y si no obedecen pagarán una multa de tres azotes en el culo pelado.
2. Los alumnos deben sujetarse según que dice el profesor.
3. El quien no sabe la lección, será castigado con tres azotes en el culo pelado.
4. Cada alumno sufrirá de cada punto un palo en la mano; si tienen dos, dos palos, por tres puntos, tres azotes en el culo pelado y por las planas si hay borrones por un borrón un palo, por dos y por tres, azotes.
5. Todos los jueves bendorán bien aseados para oír misa, y todos los sábados es el aseo de la escuela y el regente pasará la revista según la urbanidad.
6. Todos los alumnos hablarán castellano pudiendo sin poder, si alguno habla aymará sufrirán cada uno un palo en la mano, (responderá el mayurista si socapa, él sufrirá por cada alumno).
7. El que no obedece a su mayurista será multado con tres azotes.
8. Cada alumno bendorán cada sábado por la mañana con la pitanza en la mano a veinte centavos.
9. Cada alumno irán por leña cada jueves.

Andamarca, mayo 9 de 1898
El regente de esta escuela

10 Documento recopilado por miembros del ayllu Sartañani y citado en su estudio inédito: *Pachamamas tipusiwa. Estructuras de comunicación en Karanqas*. Vol 2: Andamarca (Oruro: manuscrito, 1991. Se ha mantenido la ortografía original).

Yatiquañ yatichawtuqit nayan amuyt'awixa

Tata yatichiri Franciso Laura Ninan arsuwipa.

Katuqiri: Ramón Conde M. (29-VI-90)

Qillqaqasa jaqukiptirinaka: Demetrio Marca y Ramón Conde

Nayan sutijast sataw Francisco Laura Nina, nayax yuriritw khaysa Japüma aylluna, Cantón kullchani, provincia Aroma. Nayax aymar jaqitwa.

Kunapachatix iskuylan qalltawiyki ukapachat mä juk'it arxayt'apxirisma. Kunapachatix nayax iskuylar sarawiytxa, janiw iskuylax jak'ankanti, yaqha aylluruw sarañanxa. Uka iskuylanx wali jisk'achataw jikxatasiyäta. Kunatix yatichirijaw wali qhurüna, janiw aymar arutx ar-suyañ munkitanti. Jupanakax kastillan arukw arsuyañ munäna. Ukhamat nayax amtawayt yitichir maestrüña, kunatix nayax yatichiriya ukjax, "janiw ukjamakati" sasina, uka amuyurjamaruw jichhax purta.

Nayax sarawiyt yatiqt'irix mastrutakix Normal Santiago Wat'a. Jichhakamax kimsaqallq maraw irnaqaskt yatichir mastrjamaxa.

Ch'uxasiwin yant'äwi

Nayax qalltawaytw yatichanx ayllu Ch'uxasiwi ukxa tuqina. Kunapachatix purta ukjax nayraqat wawanakampiw jikthapta. Ukat khithinakampis irnaqt ukan tatanakapampix jank'akirakiw mä tantachawir jawst'ayta, amuyujax utjkix jay uka uñacht'ayañataki. Ukansti jaqinakax wali k'uchikiw jikxattasipxäna kunjamatixa kastillan arutxa arxayayätw *escuela-estudio-producción* ukata. Ukan jupanakax jiskht'asipxanwa "kunas ukax" sasina, nayax jank'akiw jupanakar uñacht'ayayata; kunatix yatichasiniw yapunak yapuchaña, ukhamarak uywanak uywaña. Ukatsti jank'akirakiw arsunipxäna "janiw ukax askikiti, nanakax yatisipktw yapu yapuchaña ukhamarak uywa uywaña, nanakax munaptwa kunatix liyiñ qillqañ wawanakajax

Mis ideas sobre la enseñanza-aprendizaje

Testimonio del maestro Francisco Laura Nina

Transcripción y armado: Demetrio Marca

Traducción: Demetrio Marca y Ramón Conde

Me llamo Francisco Laura Nina y mi lugar de nacimiento es el ayllu Japuma, del cantón Colchani, provincia Aroma. Soy aymara.

Quiero referirme a la época en que fui a la escuela, cuando empecé. En ese entonces la escuela no quedaba cerca, teníamos que ir a la escuela hasta la escuela de otro ayllu. En esa escuela me encontré discriminado, disminuido. Mi maestro era malo, me prohibía hablar en aymara. Ellos solo querían que hablemos en castellano. Por esa razón decidí ser maestro: “Yo no seré así”, diciendo. Ahora, ahora he cumplido con ese anhelo.

Puedo decirles también que para ser maestro fui a estudiar a la Normal de Santiago de Wat’a. Tengo ocho años de servicio como educador.

La experiencia de Ch’uxasiwi

Empecé enseñando en la escuela de ayllu Ch’uxasiwi. Y cuando llegué a Ch’uxasiwi primero me encontré con niños. Luego llamé a una reunión de padres de familia para mostrar y exponer mis ideas. En la reunión, los padres de familia se encontraban contentos, porque yo hablaba en castellano y mi planteamiento estaba dentro de la concepción escuela-estudio-producción. Entonces ellos me preguntaron de que se trataba y yo les expliqué que se debía enseñar agricultura y ganadería en la escuela. Pero ellos replicaron: “eso no está bien, nosotros ya sabemos de la agricultura y de la ganadería, lo que queremos es que nuestros

yatpan” sasina, ukhamatw nayax sarakta “chiqapinis walja maranakaw uka askuylaxa sartawayatayna, ukatst janirakiw *profesionalanakax* utjkänti” ukat jiskht’ayat “liyiñamp qillqañampist mä jaqix jakaspati” sasina. Ukat jupanakax sapxi “inas kusa amuyuskarakchi, jiwasax wawanak jaytañäni, yatichir mastruru, awir lurpanay ukat uñjarakiñäni” sasina.

Jupanakax mä ch’amamp churawiyapxitu. Uka proyekt lurañatak nayax sultuxatw mä juk’a qullqisit mayt’t wawanakar uka proyekt qalltañatak. Ukax kunjamatix; uywa uywañatak yap yapuchañatak. Uka iskuylanx utjanw kimsa iktary uraqi. Uka kimsa iktary uraqinx yaqha jaqinakaw yapuchasiskäna. Ukat uraq utjaskipan, uraqis quta thiyankaskipan, ukhamat qalltawiyapt uka proyektumpi. Janiw jaqix munkanti uraq qhullña, janirakiw nanakx puyripkayatti kunatix naya ukanx irnaqawiyayatw jichha mantir wawanakampi, uka primir kursumpi. Kunatix alkaltiruw achikt’asipta, sapa lunisaw jutapxanxa alkaltinakax. Ukanx patunk mayan alkantinakaw ch’allart’awiyapxirina. Ukat jupanakax jank’akiw mä chillqkam phat’jt’awayapxanxa.

Jay ukhamatw nanakax qalltapta. Ukatxa lichusajanaka nawunaka rawanitunaka ukanak uchantapxayata. Ukhamatw yapuchañanak qalltawayapta. Uka yapuchatampist iskuyl uta wiryunak phuqhacht’apta punkitunak pintst’asipta. Jay ukhama. Ukat jilakampisti wank’itu alaqt’asipxayata.

Ukhamapanxa niyak iksamin katuyañ jak’ax tatanakapar maykutimp jawst’ayarakta. Ukatw akham mä misar; lichujasanaka nawunaka rawanitunaka, apnuqt’asa jupanakar uñicht’ayt sasin “jumanakax sapxarakta wawanakax janiw puyrkaspat trawajañ sasarakis saptaxa jichhax akaxay rawajupax” sasaw nayax uñicht’ayta. Ukat maynix uka iskuyl yatiqirin tatapax jank’akiw arsuni: “Jis, nayax munaskapiniyatwa jupanakaw jan munkänti jichhax yanapt’añaniy mäki maranxa” sasaw sani.

Jay ukhamat tukt’awiyapt uka maraxa. Kunatix wank’itux utjkän ukxa *partida* mä pachpa yatiqir wawarurakiw jayt’awiyapta. Maranxa mä *proyecto* lurasipt qillqt’ata. Ukhamarakiw jilir irpirirusa uñicht’ayapta, ukan jilir irpirix siw: “Janiw ukax askikit, jumax wakicht’awix utjkixa jay ukhamaruw lurañamax” sasaw sixa. Ukampirus nayax uka Ch’uxasiwinxa yaqha uka *hora extra* sistän kastillan arutxa, jay ukanakampachwa irnaqayata. Ukat mä yatichiriw utjan, ukax sitanwa: “Jumax mä kampsinjamapunitaw ukanx” sasina. Janipi pilut anatiris jayp’unakax anatxayattix jupanakampix ukata.

Segundo curso jay ukan juk’ampachamp lurxapchiyat wawanakan tatanakapaw kunijirs sayt’ayxapxana. Ukan lurapxayat nanakax ma kupiratiwjama; yatichirimp yatiqirimpix sarayapxanxa, iskuyl jilir irpirimpix wawanakan awkinakampix unch’ukipxirina. Jay ukhamaruw nanakax purt’apxayata.

niños aprendan a leer y escribir”. Ciertamente, la escuela tiene varios años de existencia, pero hasta el momento no veo profesionales del lugar. Por eso les pregunté: “¿Una persona puede vivir con solo saber leer y escribir?”.

Después de meditar, ellos contestaron: “Tal vez sea buena idea; dejaremos nuestros niños en manos del maestro, y que ponga en práctica su propuesta, luego veremos”, dijeron. Con esta última decisión me dieron un gran aliento. Para llevar adelante este proyecto, destiné un poco de mi sueldo como préstamo a los niños para empezar con la crianza de animales y la agricultura. La escuela tenía tres hectáreas de terreno. En estas tres hectáreas, personas ajenas a la escuela solían hacer sus chacras. Como esos terrenos eran muy fértiles, por estar a orillas del lago, comenzamos con el proyecto. Pero los comunarios no querían roturar la tierra, tampoco nosotros podíamos hacerlo, porque los niños con los cuales empecé a trabajar eran del primer grado. Entonces suplicamos a los alcaldes escolares. Eran 21 alcaldes que venían cada lunes, y después de challar, nos ayudaron a roturar la tierra, y se avanzó muy rápido.

Así fue como comenzamos. Luego plantamos lechugas, nabos y rabanitos. De esta manera comenzamos con la producción agrícola. Con lo producido, compramos los vidrios que faltaban a la escuela y pintamos la puerta. Y con el saldo compramos conejos.

Estando cerca los exámenes finales, volví a llamar a una asamblea a los padres de familia. Y ahí les mostramos en una mesa: lechugas, nabos, rábanos... Y les dije: “Ustedes han dicho que los niños no podrán trabajar, ahora vean, aquí está su trabajo”, les mostré. En seguida, un padre de familia se expresó: “Yo siempre estuve de acuerdo, los otros eran los que no querían, ahora tenemos que ayudar para el año siguiente”, los exhortó.

Así terminamos ese año. Los conejos que tenía los entregamos al partir a uno de los mismos alumnos. Al año siguiente escribimos el proyecto en papel, para mostrarle al director. Este contestó: “Eso no está bien. Tú debes regirte al programa existente”. Además, yo en Ch’uxasiwi trabajaba este proyecto en las horas extra. Había un profesor, que me decía: “Aquí, tú eres como un campesino más”, porque ya no tenía tiempo para jugar con los profesores al fútbol en las tardes.

En el segundo curso incrementamos la producción; además los padres de familia construyeron conejeras y organizamos una especie de cooperativas: maestros y alumnos en la parte administrativa, el director y padres de familia en la parte de vigilancia. Llegamos a ese acuerdo.

Ukata *segundo cursonxa* ma *materia generadoraxanwa*; kunikulturas urtikulturasa. Ukanx sañani: lenguaje ukanxa yatichasina. Ukax qillqan-tatanwa, ukanwa apnaqapxayatta: qawqha lichujis apthapipta, qawqha rawanits apthapipta, qawqha wank'us utjarakina, qawqha kastarkinsa qawqhampirakis yapranti jay ukanaka. Matmatican utji qawqhs apaqxapta qawqhampis yapxataraki. Uka pachparaki *Ciencias Naturalanxa*, uka krusi sistán, *hibridación*, *ley* Mendel jay ukanakarus purt'atakirakinwa. Ukax mä anatañjamakiw yatiqatanxa. Ukhamat uka marax tukt'ayatarakiki. Ukan nanakax lurawiyapt *Primer Campeonato Infantil Interescolar*, ukanakatakix alatanw kamisitanak pilutanak, chutunaka, jay ukanaka.

Ch'amanchawinakan purinitapa

Pusi marar mantkasax iskuyl jilir irpiripax yaqhaxarakinwa; ukarux ukhamarakikiw mä wakicht'awi uñicht'awayta. Jupax: “sinti askiw” sasaw katuqawayitu. Ukat jupax jank'akirakiw uchantawiyi *fondo auxilio escolar* sisk jay ukampixa, tarakturampiw qhulljawiyxi quta pataru, ukhamataw jupax juk'ampacha yapantawiyx lurawinkxa. Ukat yaqha yatichirinakax uraqitjamax aparjasxapxanwa. Khithitix nayar siskitan “jumax mä kampsin Ch'uxasiwitaw” sasinxa, jupax jank'akiw sän “juman jach'axiw” sasina. Jay ukhamat ukanx sutpach kunikultura sat ukatuqitxa yatxatawiyapta.

Ukampirusa Plan de Padrinos jay uksarurakiw sarawiyapta. Ukatwa yanapt'aniwiyapxit wank'unakampi: *chinchilla*, *neozelandés*, *angora* kastanakampi. Ukanx sutpachäxan mantawixa. Ukan ukhamarakiw ultikulturast ma wirtunipxapxayatwa; quqakan achuntat jay ukhama.

Nayax lurawayta mä jisk'akikchis janiw anch jach'apinikit ukhamaruw amtapxayat yaqha *institucionanakar* jawsaña. Ukat rijiyunalan jilir irpiripaw purinina. Juparakiw jank'aki säna: “kunats jan *Presenciar* jawsayapta”, kunatix niyaxay taqpach iskuyla sintralaw yapuchxäna. Ukat kunarsatix *Presencias* purininxa, jilir irpiriruw nayraqat jiskt'ana, jupax kuns sawiyanxa, akjam sasaw sixa: “Walja jilir irpirinakaw aka Ch'uxasiwinxa truksusi, janiw khitis uka yapunak yapuchaña uywanak uywaña lurawaykiti kunapachatix nayax purt'antxa ukapachatwa akanakax lurasi” sasaw jupaxa uñacht'ay *Presencianxa*. Kunatixa naya lurkayat uka lurawijaxa sarakiwa: “*Cuarto curso B* mä juk'itit añch sumpach lurawiy; wank'u uywañ tuqita ukhamaraki mä juk'ita uka ch'uxña achunaka uywañ tuqita”; jay ukham sasakiw sawayi. Ukat mä juk'itit jan mayampis jilir irpirimp sum apasit utjkänti.

En el segundo curso ya era una materia generadora, la cunicultura y la horticultura. Eso quiere decir que, a partir de estas materias, se enseñaba, por ejemplo, lenguaje; además se tenía un registro de cuentas e inventario de la producción de lechugas, rábanos, nabos y conejos. Se registraban las diferentes clases de animales, así como los aumentos y las disminuciones: con todo eso se enseñaba matemáticas. Así también se aprendía ciencias naturales; la genética, la hibridación y las leyes de Mendel. Toda la enseñanza se volvía como un juego. Así terminamos ese año. Ese año organizamos el primer campeonato de fútbol infantil interescolar, y para ello se compró camisetas, pelotas, pantalón corto, todo eso.

Comenzamos a recibir apoyo

Cuando entré al cuarto año, llegó un nuevo director; a él también le presenté mi plan de trabajo. Él me recibió muy bien. Inmediatamente invirtió los medios económicos del fondo del auxilio escolar para roturar las tierras de las orillas del lago, de esta forma el director nos colaboró bastante en este proyecto. Pero ya también otros profesores se querían quitonear de los terrenos roturados. El profesor que antes me había criticado por ser como un campesino, él era el que más se quería atajar del terreno. Sin embargo, todos aprendimos más de cunicultura.

Asimismo, nos dirigimos a Plan de Padrinos y conseguimos ayuda en la dotación de conejos de raza: chinchilla, neozelandés y angora. Y los ingresos mejoraron. En la horticultura también se logró aumentar la producción. Ya se tenía una huerta con bastante verdura.

Habiendo yo realizado mi aporte, aunque modesto, en ese momento acordamos llamar a otra institución. Después llegó el director regional. De inmediato él planteó: “Por qué no llamamos al periódico *Presencia*, porque hasta ese momento ya toda la escuela de la central producía. Y cuando llegaron los periodistas, primero preguntaron al director, y el director dijo: “Muchos directores han pasado por la escuela de Ch’uxasiwi, nadie ha trabajado en la agricultura y ganadería; esto fue realidad desde cuando yo llegué”, así habló. Y refiriéndose a mí, dijo: “Cuarto curso B ha producido un poco más; en la crianza de conejos, así también en horticultura”, así informó. A causa de esto yo ya tuve problemas con el director.

Mi trabajo no quedó ahí; también realizamos experimentalmente lo que se llama el ciclo multigrado. Este sistema multigrado consistía en lo

Janiw ukakikarakint ukanxa *experimento* lurasiskarakinwa *multigrado* sasina. Ukatxa *multigrado* uka utjkipanxa amuyt'atarakinwa kastillan arun sistinwa: “*autoconducción* utjpan” sasin uka yatiqirinak pachpak saraspa jay uka tuqita. Janiw pachpa *multigrado* jutkän ukampiki amuyt'atakanti kuntix nayax amuyt'kayat jupanakpachaw apnaqasina. *Ciencias sociales* sissaxpiw jichhax janiti ukanxa *dinámica de grupo* ukaw utjana. Jupanak pachpaw apnaqasipxäna. Kunatix jupanakaw suticht'asipxäna irpiripa sasina. Janiw uka maynikikarakinsa kunamatix jilaqatanakax mayat qalltix tukurtixa, jay ukhamarakinwa.

UNICEF purt'anita

Ukhamakipan mä ururakiw aka UNICEF tuqit purt'anipxitu. Kunatix nanakanx utjapxitan *banda rítmica*, paqallq wawanakaw tarq phusañ yatiqapxi, ukatsti taqi; t'uqu t'uqu riqi-riqi, *bombo*, chhaphchas, ukanakampiw jupanakax phusart'apxirina. Ukatwa mama Barriga sataw purint'ani. Ukat jupax jank'akiw wawanakarux säna akham sasina “kunas ukanakax” sasina. Ukat wawanakax kastillan arut sapxiw: *instrumentos*. Ukat mama Barrigax siw awir “apaqanipxan tukt'apxam” sasina. Kunatix jupanakax niya amuyuparjam sartatächin janiw khitis ist'kanti. Ukax maynix sanwa: *señorita no sé, el jefe de grupo sabe*, sasina. Ukat mamax siw: *quién es el jefe de grupo*, sas. Ukat jichhax jupax sustjt'asina. Ukat mayni wawa jankakiw six “nayat” sasin. Ukat jiskht'ix mamax “jichhax jumanakax phusart'añ munapxasmati”. Ukat “jisa” ukxarusti phusart'apxañäni aymar aruta ukjamarak warurt'apxañäni.

Jay ukhamat nayarux jiskht'itu “Ukanak jumat lurta” sasina. Ukat nayax jank'akirakiw arxayayata, kunjamatix qalltayay kunjamarakis sarsakan *proyecto* kunikulturaxa. Uka niyakixay *materia generadoranchinx*, taqpach materiampiw irpasiraki uka lurawinakax, janiw *bogarampikit* sañani. Ukampirus *educación físicampi* kuna. Taqpachampiw lurasisañan; *bogaranxa* pachpa wank'utxay phayapchiatxa. Sañanix uka wank'u wanumpix puquyañanis jay ukanakas. Ast sanan *artesánias* uka pachpa wank'unakan lip'ichinakapatw lluch'itunak lurt'apxayäta. Jay ukhama. Ukat jank'akiw UNICEF tuqur narux sapxitan: “jichhax jumax uksar irnaqir jutxät” sasina ukhamakiw uka marax tukt'awiyata.

que en castellano se llama “autoconducción”: que los alumnos mismos se conduzcan. No solamente estábamos aplicando el sistema multigrado, sino que, a mi modo de ver, los alumnos tenían que conducirse por sí mismos. Por ejemplo, en Ciencias Sociales trabajamos con dinámicas de grupo. Con ese sistema, los mismos alumnos se conducían; nombran su jefe de grupo. Y este jefe no era siempre el mismo, sino que se rotaban, como en el sistema de la *jilaqatura*¹¹, y del primero hasta el último, a todos les tocaba el turno de pasar el cargo.

Llegan los de UNICEF

Estando en estas actividades, un día nos visitó UNICEF. Nosotros teníamos una banda rítmica; siete de los niños aprendieron a tocar tarca, tambor, bombo y corneta y con esos instrumentos hacían música. Llegó la señora Leyda Barriga de UNICEF, y al ver los instrumentos, les preguntó: “qué son esas cosas” Los niños les contestaron en castellano “instrumentos”. Entonces, la señora Barriga les dijo: “A ver, traigan y toquen”. Pero como ellos tenían su propio orden, ninguno la obedeció. Más bien uno de ellos les dijo: “señorita no sé, el jefe de grupo sabe”, diciendo. Ella, sorprendida, preguntó: “¿quién es el jefe de grupo?”. Recién entonces, uno de los niños se puso de pie y dijo: “soy yo”. Luego la señora preguntó: “¿Ahora querrían hacer música?”. Los niños contestaron: “Sí, pero cantaremos en aymara”. Y así tocaron y cantaron.

Después, me preguntó, “¿Esto has organizado tú?”, y le contesté afirmativamente, explicando todo el proceso; cómo se empezó y cómo estaba actualmente el proyecto de cunicultura. Luego le mostré que, a través de la materia generadora (la cunicultura), se podía poner en práctica todas las materias; no solo la materia de “hogar”. Hasta con educación física, con todas coincidía. Así por ejemplo en el hogar, el conejo se cocinaba. También el abono del conejo se usaba para producir. Hasta artesanías se producía, haciendo gorros con el cuero de los conejos. entonces me invitaron inmediatamente a trabajar con UNICEF. Así finalizamos ese año.

11 Es decir, como en el sistema de rotación estricta de cargos que siguen los *jilaqatas* y otras autoridades en la sociedad aymara. (N. del E.).

Arax Llankana

Ukat jilir irpirix sisxitux: “jumax maranx sarxataw janiw akankxatati”, Ukat kumunanakx sapxarakinw “janiw khithis Amat sarkanit”. Ukat khithamuchut uñjasisinxa, aksa iskuylaruw purt'anxta. Ukhamat aksa *núcleo* Arax Llankaruw purt'anxta. Nayax *provincia* Aroman juk'amp sum lurirjamaxa yatichirinakampiw aruskipata. Ukatxa yatichirinakax ratukiw “walispaw” sapxäna. Ukhamax nayraqatar sarantañan satax janiw apthapxanti. Ukat jaqinakaruw arxayarakiyat jaqinakax chiqas walispaw” sapxäna “ukham lurawix askispaw” sasina. Jay ukhamatw qalltapxarakat jupanakan yanapt'apampixa.

Ukanxa, pä iktarya qhulljayapta, uka iskuylanxa suxta iktaryaw utjaytaya uraqix, jilir irpiristi nayra maratpachwa irnaqatayna. Ukat yamakix janiw yatkataynati utjit iskuyl uraqix janich utji ukanaksa. Ukhamarakinwa.

Kunapachatix ukhamaxan ukax niyakiw nanakax sartasipxarakiyäta, yanapt'apxitanw IBTA CORDEPAZ jay ukanakampis parlthapt'atanwa. Ukansti ukhamarakiw yaqha wank'unakampirakiw yant'apxayat uka Limachi satäk uka wank'itun K'uwis ukampi. Ukanxa k'uwisun utanakapsa lurt'apxan alkaltinakax jay ukhama. Mä akatjamaw mä kartax purt'ani UNICEF tuqutxa “aksar jutpan mä juk'amp yatxatir” sasa “mä phaxsiti-taki”. Ukakamax kunakipachansa: Jilir irpirix naya kuntra sayt'awayxi, “uka yatichirix inapiniw parli, jupax sarawiyxarakiw” ukham sasina. Jay ukhamatwa aynacht'ata jikxatasiwiyta. Puriñajatakix wank'unakas jiwarat jay ukjamaxanwa. Jaqinakas sawixapxarak “chiq jupax aruk arusi” sasina. Ukat janiw ukhamakant nayax antisas aymar arusat juk'ampach yatxatirir saraskayäta. Ukhamarak kastillan arut kunjamas yatichasisp wawanakar ukataki. Ukhamaw uka *Núleon*sti pä marakiw irnaqawiyarakta.

Jichhasti irnaqaskarakatwa mä iskuyla *seccional* satäki khuchhin Uta jay ukxa tuqina. Uka iskuylansti ukhamarakikiw arskipapta taqi wawanakan tatanakapampi. Jupanakax uka arunakxa “walikiw” sasaw sapxi. Kunapachatix niy qalltask mä yatichawimp aymaratax jay ukharakiw jupanakax jichhax sapxi “janikiy mä juk' aymarata ask yatichasxasp sañjamawa” sapxiwa. Ukat nayax: “kunat” sasaw sista, ukat jupanakax siw: “kunatix jisk'anakax thurthapxiw jach'anakamp” sasin, kunats thurthapi sistwa; jupanax siw: “aymaratx anch sasaw yatichañ munxi jilir kursunakarux” siwa. Kunatix Allax Llankar jutkap jay ukaruxyatichañ munapxi kunati aymar akhamaw qillqt'asiñ sasina mayninakasti amuyuparjamarak janiw ukhamakit akhamaw” sasaw sisxapxaraki. Ukat: “nanakax atajt'assipxirist”, sapxiw. Ukhamatw maykupimpi tantachthapita. Uka kumuniraransti mä llakirakinwa, payar jaljatarakinwa, ukat jichhasti mayakixiwa. Inas nayan

En Arax Llanka

El director me comunicó que el próximo año ya no trabajaría en Ch'uxasiwi. Los comunarios se opusieron, diciendo: "Nadie se va de aquí". Pero a pesar de todo, me encontré nomás echado del lugar. Así fue como llegué al núcleo escolar de Arax Llanka. Por hacerlo mejor, en la provincia Aroma me reuní con los profesores para comunicarles estas experiencias. Y los maestros inmediatamente dieron su aceptación. Pero cuando se trataba de emprender el trabajo ya no querían. Entonces les comuniqué a los comunarios, y se mostraron de acuerdo. Así emprendimos otra vez el trabajo, con la ayuda de ellos.

Esta vez roturamos dos hectáreas en la escuela de Arax Llanka. La escuela poseía seis hectáreas de terreno; el director de la escuela estaba ya mucho tiempo, pero no sabía que la escuela tenía terrenos. Así ha pasado.

Cuando nosotros continuamos adelante, hablamos con IBTA y CORDEPAZ para que nos ayuden. En esa escuela también criamos conejos de las razas limachi y cuy, y juntamente con los alcaldes escolares construimos nuestras conejeras. En eso llegó la invitación de la UNICEF para participar en un curso de capacitación de un mes. ¿Y qué pasó en ese tiempo?, que el director se puso en contra mía, haciendo correr el rumor de que todo lo que hacía solamente eran palabras. De esta manera tuve un fracaso: a mi regreso encontré casi exterminados los conejos, hasta los comunarios vieron eso como un abandono. Al contrario, yo había ido a capacitarme para la enseñanza en nuestro idioma aymara y para la enseñanza del castellano a niños aymaras. Por eso fue que en ese núcleo solo trabajé dos años.

Ahora estoy trabajando en una escuela seccional en la comunidad de Khuchin Uta. En esta escuela seccional también me reuní con los niños y padres de familia. Ellos dijeron que estaba bien. Cuando comencé a enseñar en aymara, entonces reaccionaron diciendo: "sería bueno que no se enseñara en aymara". Les pregunté ¿por qué? y lo que dijeron fue que los niños menores de mi curso superaban a los cursos más grandes, pues los niños de mi escuela les hacía la competencia a los niños que iban a la escuela del núcleo de Arax Llanka, que se sentían disminuidos por sus hermanos menores. Entonces llamé a una reunión donde les expliqué las ventajas y cómo solucionar el problema, porque la comunidad se encontraba dividida por este problema, pero ahora están unidos. Tal vez fue una suerte mía, pero la comunidad ahora está totalmente convencida de una educación en aymara, llegaron a tomar conciencia de ello. "Cierto, que se enseñe en aymara", ellos mismos dijeron.

surtijaxchi ukham parlakipat mayacht'awi. Ukat jichhakamax kunarsatix tantachthapisiptxa ukan sumar mantawiyxapta. Chiqas aymar arux yati-chaspan jupanak pachparakiw sawiyxapxi.

Yatiqañ yatichawtuqit nayan amuyt'awixa

Nayax armasiskarakitatwa kunatix aka iskuyla Ch'uxasiw tuqut mä juk'amp inas kut'chi. Yatichaw tuqunakanx juk'amppach amuyt'awisarjamaw lurapxayät sañan yatichirinakax mayinwa *periódico mural*. Jay uka tuqinakanxa lurapxayatw wawax kunjamxay amuyt'aparux tiwujunak tiwusjchisp jay ukhamaru. Ukhamat *primer cursot*pach ukat kunapachatix *cuarto cursot*nxans jupanakax sumpachwa tiwuj lurt'apxäna. Mä *excursión* mistisupt uk jupanakax lurt'apxanwa. Kastilan arut sistän "*redacción gráfica o lectura gráfica*" uk lurapxäna uka sinti sumaw mistuwayapxitu.

Kunatix *exposicion*anx atipt'awiyatwa, ukampirus piryurikuruw mistusuwiyi. Kunapachatix wakullanirurakiw wisitt'apxayät ukan mä yatichirimp kunjams parlt'awapxarakitäna, kunjamarakitaynax uka lichiriyanakax jay ukanaksa tiwujt'apxanwa. Janiw kawkhimakit wakax ukjam lurkapxanti, jan ukax niya uñtasirinwa. Chiqapin ukanxa kunjams luq-naqapxi, kunjams parlapxi jay ukanak sumpachpin lurt'awiyxapxiritäna.

Khaysa Ch'uxasiw tuqun nä sarakirist; mayni jaqix amuytatasiyas paw taqiniru mayni sapaki. Kunapachatix waljanit ans yant'a sisnax janjakiw askipunikarakiti. Nayax sapakiw yant'ayat ukhamat tukukiptanta. Kunapachati Arax Llankax waljan yant'añ munapxayat ukax mayswarmuchtxakänwa.

Ukat kunapachatix maynix utjix markapar munasiñan ukjamax lurasispaw. Kunas q'ara amuyunakan lurawiparjamaw yatichawinakax. Ukatwa jan suma yatiqawinak yatxatawinakas nayraqatar sarantkiti. Ukampirus sarakiristw taqinis jiskht'asipxañasaw khitis machaq jaqinakampixa jiwasanakaptanwa. Jiwasanakakiw uka machaq jaqinakxa –kastillan arun sistänwa *responsable*– ukatanxa. Uka wawanakax janiw k'arikiti, janirakiw jayrakisa kuntix tatapax sanixa pachpaw mastrurux awisix, inaw tatapas janiw awisatati saskani, kunti maytanxa ukjam sasakiw situ akham sasakiw situ sasina. Kunapachatix kuna lurañan sañanix jupanakax jank'akiw lurantani.

Uka siristxa yatichawix aka arunakanx janiw jiwasatakjamakit kunatix kastillan arun sistänw *individualista* yatichistu sap sap sarañak yatichistu, uñisiñ yatichistu. Uka ukham munasiñax utjasp ukhamatw nayraqatarux sartsna, ukat jan ukhamakanixa, ukat jiwasax arkaskañan yaqha jaqinakan amuyuparjamax janipiniw mayacht'awix utjkaspati. Ukat chiqapin

Mis ideas sobre la enseñanza-aprendizaje

Me estoy olvidando también de decir algo más sobre mi experiencia en la escuela de Ch'uxasiwi. La enseñanza se aproximaba más a nuestro pensamiento; por ejemplo, los profesores pedían un periódico mural. En este aspecto nosotros incentivamos la creatividad de los niños, por ejemplo, les hacíamos dibujar según su propio criterio. Así, cuando los de primer curso llegaban al cuarto curso, dibujaban mejor. Cuando salimos de excursión, ellos dibujaron eso. En castellano le llamamos: “redacción o lectura gráfica”. Esto se hacía y nos salió muy bien.

Así en la exposición de dibujos salimos en primer lugar, y estos dibujos fueron publicados en el periódico. Y cuando visitamos Wakullani, dibujaron: cómo se conversaba con el profesor, como eran las lecherías. Claro que no dibujaron idéntico, pero se parecía. Pero dibujaron muy bien cómo alzaban las manos y cómo hablaban.

De Ch'uxasiwi puedo decir: una sola persona puede influir a todos, uno solito. Más bien, cuando son muchos no es tan bueno. Yo experimenté solo, abarcando muchas cosas. Pero, cuando en Arax Llanka intentamos hacer la prueba entre varios, se distorsionó la experiencia.

Cuando existe una persona que quiere a su pueblo, puede hacerlo. Porque la enseñanza actual está de acuerdo al pensamiento y concepción de los *q'aras*. Por eso nuestro aprendizaje está estancado. Además, debemos preguntarnos: ¿en qué manos está la formación de la nueva gente aymara? Solo en nuestras manos. *Nosotros somos los responsables de formar a nuestra gente*. Los niños no son mentirosos, ni tampoco son flojos, lo que sus padres les dicen, le avisan inmediatamente al profesor, aunque sus padres les recomienden que no, lo que les pedimos ellos responden. Y cuando se les propone trabajar, los niños acuden inmediatamente.

Por eso puedo decir: la educación actual no es como para nosotros. Nosotros. *Nos enseña a ser individualistas*, a aislarnos y odiarnos entre nosotros. Si existiera una coordinación entre todos, se puede seguir adelante, pero si no es así, si continuamos siguiendo ideas ajenas, la unidad no se conseguirá. Por eso es que, cuando llegan los militares, fácilmente nos derrotan. Si hubiera buen entendimiento y buena enseñanza, eso no pasaría.

Como educador y como miembro del ayllu, mis ideas en cuanto a la educación son: la enseñanza-aprendizaje tiene que partir de nuestra vivencia real. A lo largo de mi vida, he constatado que la educación no es buena. Actualmente, muchas personas se pronuncian, diciendo: “desde que mis hijos van a la escuela ya no quieren saber de los ganados, ni de la siembra, ni quieren hablar en nuestro idioma”. Eso es una pena. Para

khithinakatix jichhurunak pallapallanak ukas jiwasarux armanakampix ratuk takichjapxistu. Sitix suma parlakipaw, suma yatichaw utjaspaxa, janiw ukanakax utjkaspti.

Mä yatichirjamax ukhamarak mä Ayllun jaqirjamax nän amuyt'awijax akhamaspawa: Yatichawis yatiqawis suma jakañtuqitañapawa, nayax jakawijanxa uñjwa yatichawix jan askitapan, jichhurunakanx walja jaqinakaw arsusipxi sasina: “kunats wawajax yatiñ utar sarañ qallt ukjatx janiw uywanaks uñjañ munxapxiti, yapunaks yapuchañ munxapxiti, arupats arsusiñ munxapxiti”. Ukaw llaki, jan jan uk utjañapatakix nayax sañ munta: kunatix taqi yatiqañ utanakanx yatichasiñapaw uywa uywañ tuqita, yapuchañ tuqita. Ukhamarak pä aruta. Taqi ukanakasti unicht'ayatañapaw; lurawimpi jani qillqawimpikixa. Ukampiruxa taqi lurawitw qillqawix apsutañapax irnaqawisarjama.

Kastillan parlir jaqinakax aymar jaqinakax sapxiwa: “aymar jaqinakax jan aruskipasiriw amutunakaw” sasina; ukax janiw ukjamakiti, aymar jaqinakax kastillan parlirjaqinak taypin ukjamjamapachaw. Kunatix mä kastillan parlir jaqitix aymar parlirinak taypinkchixa kikipakiw unjasi. Ukat jichhurunakax yatichirjamax uñjaskt, kunapachatix wawanakarux arupat yatichata ukjax sum yatiqataw utji, yanapt'asiñs jupanakpachaw wawanakax yatxatapxi.

Jichhax sañ munaraktwa; kunapachatix yatiqir wawakayat ukjax aymar masijamp aruskipasiñax juchänwa. Amukiw kun luram satas luraña-na, yatichirijax kastillan arutwa arxayasiri, nayax juk'akw yatiqirritxa, janirakiw yatiñ utanax yapus uywas utjirikitixa. Ukatx llakisiñakiw purisxirixa. Ukjam yatichawinak uñjasax amuyt'añaspawa. Kunatix wawatpachaw jupanak purapnaqasipxañapax, yatichirit kunkachnaqayirini. Ukhamat suma yatichawisa, yatiqawisa jikxatataspa.

Yatichiritakisa, yatiqiritakis waljaninakaw “qullqiw jan utjiti” sapxi, ukhamasti achachila jakawinakapansti kunjamaraki jakatapachansti. Jichhurunakax achachilanakan jakawinakapaw nayrar aptatañapaxa, maynita maynikama yanapt'asisa, mink'a, ayni, jayma taqi ukanakampi.

Kunapachatix chiqpachapin markachirkam apnaqasisp, ukjakiw yatichaw tuqitx nayrar sartataspaxa, jan ukasti qhipharatakipunispaea. Yatichaw nayraru aptañatakix taqi markachiriw mä wawar tukuñasa.

que esto no ocurra, yo quiero decir que en todas las escuelas rurales debe enseñarse la agricultura y la pecuaria. Asimismo, *la enseñanza debe ser bilingüe*. Todo este trabajo debe ser práctico y no quedarse en papeles. Y de la experiencia práctica debe partirse, para aplicarse en la enseñanza.

Los castellanohablantes opinan sobre los aymaras diciendo que somos personas calladas e introvertidas; eso no es cierto, pues un aymara es callado cuando está en medio de castellanohablantes. Pero de igual manera veríamos quedarse callado a un castellanohablante en medio de aymarahablantes. Hoy veo como educador que, cuando se enseña a los niños en su propia lengua, aprenden bien, *y aprenden a ayudarse entre ellos en el aprendizaje*.

También quiero decir que, cuando era niño, hablar aymara en la escuela entre nosotros era pecado. Uno de callado tenía que hacer lo que le ordenaban, el maestro enseñaba solo en castellano y se aprendía muy poco; en ese entonces tampoco existía educación agropecuaria y todo eso me preocupaba. Viendo estas experiencias es preciso reflexionar; *yo pienso que los niños deben encaminarse a autoconducirse y el maestro ser solo un guía*, así se lograría una buena enseñanza y aprendizaje.

Tanto educadores como educandos se quejan ahora de que no hay dinero, pero si pensamos en nuestros abuelos, ¿cómo habrán vivido? Hoy debemos retomar la forma de vida de nuestros abuelos, donde existía la ayuda mutua, la *mink'a*, el *ayni*, la *jayma* y todo eso.

Solo cuando el propio pueblo se maneje y se gobierne, entonces recién la educación irá adelante, caso contrario continuaremos en el atraso. Para que la educación tenga frutos, el pueblo tiene que unirse.



Francisco Laura, maestro bilingüe
y *jilaqata* del ayllu Sullkuta, provincia Aroma

T'imphi q'urutamp qarwillumpi

*Tata Epifanio Ninan arsuwipa yawqichampi, Aruma 25-VI-90
Qatuqiri, ukat qillqatat jaqukiptiri: Demetrio Marka*

Nayrapachanax millu ñat'utan rinkunakay jutappchän jiwasanakata qarwanak apariri. Taqi kun aparirin siy. Má waynuchux uka qullunx sarnaqasiskpachax mamaniqipacächiy. Jall ukat rinkur kutkatañatakipi mamapax wawapar iskular khithataynax: “kastillan parlañ yatiqanim sas. Ukatapuniw mamax yast iskuylar uchapachax. Ukat yasy sum : “yatxt nä kastillan yatx nä khusaxt nä kharamw” sasa. Jichhax mamit inglés terno alt'arpit”sataynay.

Ukat alt'arapit satax: “yaps” sataynaw mamapax. *Inglés terno* alt'arapitaynall mamapax. Ukatay jichhax mayaxa mä rinkux jutataynax yast qawq kharirir ukat qawr kharirir jutasn uksax yaast. Qawr khatintkch yast “jichhax jumax yat saraktas kastillan parlañ yat saraktasa. Ukat jichhax uka kastillan parlanim jichhax riskutininim khä qarwat tiphintinmall qawraks khäm khariski uka rinkuxa jichhax tiphintininim” sataynall mamapax. “Ta mamit näx jichhax sarantaw” sataynaw wawapax. Intuns yast sarntch inglés terno tirnt'asiwiyas sarantataynaxa. Ya sarantas uksax yast khän yast jikxatatayn.

“*Buenos días*”, sasa yast “*Cómo estas*”, satayna yast rinkux. Ukat maynix “waliki *nomás* waliki sasak sisxatayn yasta intus “por qué estas rixrixtando”, sas por qué estás kharirando los qarwillus”. Ukat rinkux: “¿Cómo como?” satpakill. Jall ukat jan tiphintxchit sataynal “Oti inti-rillu phaxis phaxisirillu” satpax Ukat mamapa isch'ukirakch “janiway insta, sol sasmachakiriw jaq parlar ist'iritxay phaxsrak: luna”, sat: “sol sasmachakiriway intirill sisxchi ukat intis intirill phaxis phaxisirill sasmachakiw pir janiw jichhax sisxiti phaxisirill sarakis”. Intus yatichi-ripak ukar jiskht'ir saratayna: “jiskht'arapit aka wawajana wawaja jan

El *T'imphi Q'urutas* y los *qarwillus*

Epifanio Nina (Yawrichampi, Santiago de Qullana, 25-IV-90)
Recopilación, transcripción y traducción: Demetrio Marka

Dice que, hace mucho tiempo, llegaron unos gringos de cabello rubio a quitarnos nuestras llamas. Dice que quitaban todo. Un jovenzuelo vivía en el cerro con su mamá; solo había tenido a su madre: “Andá a aprender a hablar el castellano”, diciendo le dijo. Por eso siempre lo metió a la escuela. Entonces, su hijo le dijo: “Yo ya sé, bien ya sé, caramba”, diciendo. “Ahora tienes que comprármelo terno inglés”, le dijo.

Ante ese pedido, su madre tuvo que aceptar. Y le compró un terno inglés. Después, se presentó un gringo, que ya nomás quería degollar las llamas. Viendo la madre que el gringo ya estaba manos a la obra, le dijo a su hijo: “Me has dicho que ya sabes bien el castellano. ¡Ahora andá pues a hablar, andá a discutir, a defender nuestras llamas! ¿No ves que el gringo ya está carneando?, ahora andá pues a defender”, le había dicho su mamá. “Bueno, mamita, ahorita voy”, le contestó el hijo. Enseguida, el joven se puso su terno inglés para ir bien trajeado. Y así fue a darle encuentro.

“Buenos días, ¿cómo estás?”, le dijo el gringo. “¿Cómo estás?”, le repitió. Y el otro: “*Waliki* nomás *waliki*”, eso nomás le contestó. Pero le preguntó al gringo: “¿Por qué estás *rixrixtando*?”, diciendo. Y añadió: “¿Por qué estas *kharirando* los *qarwillus sullusullunpachas*?”, así le dijo, y le repitió: “Por qué estás *kharirando* los *qarwillus*”. Y el gringo le contestó: “¿Cómo, cómo?”, sin entender nada. Así fue como el hijo no pudo defender sus llamas del gringo. A pesar de eso, seguía insistiendo: “*Intis intirillu phaxsis phaxsirillu*”. Y su madre, que lo había estado escuchando, se dijo: “Cómo es eso? Yo sé escuchar llamar ‘Sol’ al *Inti* y ‘Luna’ al *Phaxsi*, pero mi hijo está diciendo *intirillu*, y *phaxsirillu* nomás”.

tiphintxit qarwat yast kunjamas” sasa. Jay ukatay mastrupax “iyaw” sataynax “sikt’arapim” sas. Ukat sikt’atayna. Yast janiy yatxpachatix parlañ puyrxpachati kastillan, ukat: janipuniw wawmax yatkiti” sas sataynax mamaparux. Ja karamw pahcpat mamapax inglés terno wiq’sutayna. Ukat pachpat uka p’allq’an patalun pantalt’atayna.

Ukax Putusiytuqiy manqhänaw siy: yast ukatay yast uka p’allq’a pantalanixix yast ukat aksaru. Ukat jichhax t’imphi q’uruta sat uñt’atapx, janti. Sinuti uka ratu yatispan tiphintispan qawrat tiphintispan akapachax liyiñs qillqañs liju yatxasnanx, jani liyit atrasata utjkasantix. Ukat ukax ukjamax.

Entonces la madre fue a pedirle a su maestro: “Pregúntamelo, por qué no ha defendido las llamas del gringo, quisiera saber”, le dijo. El maestro le contestó: “Bueno”. Y comprobó que el joven no sabía castellano. “No sabe nada, siempre”, le dijo. “Caramba”, dijo la madre, y lo desvistió, quitándole el terno inglés. Y así fue como lo hizo vestir con su pantalón con *p'alqas* (aberturas a los costados).

Esto dicen que sucedió en Potosí. Desde entonces, la gente de esas comunidades usa pantalones con *p'alqa*, y por eso les dicen *t'impfi q'urutas*. Si hubiera sabido castellano y si hubiera podido defender sus llamas, en estos tiempos ya seríamos alfabetos, no como ahora. Así nomás es.

El rito del *uqhart'akuy* escolar en el ayllu Chari (Charazani)

David Llanos

El *uqhart'akuy* es un ritual que se realiza en las regiones andinas para establecer o restablecer relaciones recíprocas entre el hombre y la madre naturaleza. Es una ofrenda a los dioses tutelares encarnados en los cerros sagrados, y se realiza bajo la conducción del *yachaq* durante todo el proceso. En la concepción de los comunarios quechuahablantes de Chari, el *uqhart'akuy* es la relación de comunicación recíproca del *runa* (persona) con la *pachamama*, que permite lograr el bienestar social de la comunidad.

El ritual del *uqhart'akuy* se realiza para iniciar las distintas actividades familiares o comunales. Por ejemplo, antes de celebrar un matrimonio, este ritual se realiza en el domicilio del novio, con presencia de toda la familia, con el fin de asegurar el bienestar de los cónyuges y para lograr una buena aceptación de los familiares de la novia. Asimismo, para la edificación de un cuarto o casa (*wasichacuy*) se procede con el ritual del *uqhart'akuy* antes de colocar la piedra fundamental, con el fin de que la construcción resulte sólida, demande poco tiempo y no ocurran accidentes. También se realiza otra variante de este rito antes de la celebración de fiestas patronales o comunales, para propiciar el bienestar y el buen desarrollo de las actividades sociales que se realizan.

Es, por lo tanto, un rito comunal y familiar, y se cree que el no realizarlo significará que la familia o la comunidad tengan que enfrentar la inestabilidad social, la mala suerte o fenómenos climáticos adversos.

En el ayllu de Chari se practica una variante especial del rito *uqhart'akuy* al inicio del ciclo escolar. El cumplimiento de esta práctica ritual está a cargo de las dos principales autoridades educativas de la

comunidad: el alcalde escolar y la autoridad llamada “educación escolar”. Hemos tomado el caso del *uqhart’akuy* escolar que se realiza en el sector Kaluyu (antes Chawpi Chari), a través de varios testimonios de los comunarios del lugar.

Nombramiento y funciones de las autoridades escolares

El nombramiento de las autoridades escolares forma parte del sistema de cargos que conforma las estructuras de poder comunal, y se añadió a la estructura tradicional a partir de la década de 1920, en el contexto de las luchas comunarias y cacicales por la implantación de escuelas en las comunidades. Un comunario nos relata así este acto:

Ñawpaqpiqa kay iskular alkaltitaqa wasinpi nombrakuna kaq, chay watakunapi autoridad nombrakunanqa pichus phaltachkan, manaraq kay cargota ruwachkanchu chaypaq wasinkuman riyku, “kay iskular alkalti cargota munaqariy, ñispa” riq kayku; chaypi jukqa ñiq, ari atisaqmi, mana atispari manami atisaqchu ñiq. Chaymanta kay cargota puriykachaynamanta rimariyku. Sapa wata tukuy cargoyuqkunata imanaytachus chay cargota purichinamantapuni parlarikun. Kunanqa kay autoridad munariqtaqa juk reunionllapiña “elección de autoridades escolares” ñisqata ruwapunku, chikllarqullanku tukuymanata pichus unayña mana ima cargotapis ruwachkan payta, mana chayri, pichus phaltanraq pasanankay iskular cargota, chay runata kamaykuchinku.

Antiguamente al alcalde escolar se lo nombraba en su casa, el nombramiento de esta autoridad en esos tiempos se daba a las personas que no habían desempeñado ningún cargo y con este motivo se iba a las casas diciendo “tenemos que cambiar el cargo de autoridad escolar”; en ese momento la persona dirá si puede pasar el cargo o no. Luego comenzamos a hablar de la tareas que deben hacerse al recibir el cargo de educación. Cada año, en el nombramiento y cambio de las autoridades, siempre se conversa de cómo se debe pasar el cargo. En el cambio de autoridad, la elección de la autoridad escolar solo se verifica en una reunión; entre todos deciden darle el cargo a la persona que no cumplió el cargo antes, o a quien le falta pasar el cargo de escolar, a esa persona le dan el cargo.

En la concepción andina, solo cuando uno llega a ser persona o *runa* puede desempeñar cargos de autoridad, lo cual está íntimamente

relacionado con el concepto de prestigio vigente en los ayllus. Pero el prestigio es solo una cara de la medalla: pasar el cargo de autoridad significa también asumir muchas responsabilidades y atribuciones, que deben ser cumplidas de la mejor forma posible por la pareja pasante. En el caso de las autoridades escolares, el prestigio ganado en el buen desempeño del cargo permite el buen funcionamiento de las actividades del calendario escolar.

La preparación del *uqhart'akuy*

Ñuqaykuqa, iskuylamanta
autoridadkuna kamachisqaña
kaspapa, ñawpaqtaqa kay
tantakuymanraq waqyayku, juk
p'unchawpaq, chaypi runamanqa
ñiyku iskuylapaq uqhart'akuy
reunión kanqa ñispa, chayman
jamunku tukuy wawayuq mana
wawayuqpis jamullankutaq.
P'unchaw tukuy ima willakusqanta
profesorkunamanpis riqsichikun,
tukuy chaykunata parlarinchik,
ch'isiniqmantaq tukuy
qhipapuyku (...) Kay iskuylapaq
uqhart'akuypiqa alkalti iskular
irukasiyun iskularwan tukuy imata
wakichinku, apthapinku, chaypitaq
kumunirar runaqa tukuy wawayuq
mana wawayuq yanapakuyku.
Tukuy istallayuk, t'ikayuk,
quwiyuk jamunku; chayjina runaqa
tantakuyku iskuylapi. Chantapis
irukasiyun alkaltiwán irukasiyun
iskularwanpuni astawanqa
wakichinku, mikhuytapis
wayk'uchinku, yachaqtapis
pusamunku. Chaypiñaqa kuraq
runaqa yanapanku, tukuypis kay
uqhart'akuypiqa yanapanchik.

Nosotros, las autoridades de
la escuela, una vez que somos
nombrados, primero llamamos a
una reunión que dura un día; ahí
decimos a la gente que se hará la
ceremonia del *uqhart'akuy* para
la escuela, después comienza a
llegar la gente que tiene hijos y
también los que no tienen hijos
vienen a participar. En el día todo
lo que se conversó al profesor
también le hacen conocer, después
de hablar de todo, al anochecer
todos nos quedamos... El ritual
del *uqhart'akuy* para la escuela
entre el alcalde escolar y el
educación escolar comienzan a
preparar y juntar, y ahí la gente
de la comunidad los que tienen
hijos y otros que no tienen hijos
le ayudamos en esta preparación.
Ahí todos vienen con *istalla*,
flores, conejo; así la gente nos
juntamos en la escuela. Además
entre el alcalde y educación son los
principales que deben preocuparse
de la comida, también de traerlo
al *yachaq*. Ya en el lugar hasta
las personas mayores prestan su
ayuda, y no solo ellos, sino que
todos cooperan en el ritual del
uqhart'akuy.

La *cha'alla* y *akbullt'ay* son actos rituales que se realizan como parte de muchas ceremonias. En el *uqhart'akuy* también se *ch'alla* con alcohol a la pachamama. El *akbullt'ay* de la coca se practica durante todos los rituales y en forma cotidiana en muchas otras actividades:

Kay uqhart'akuyipi chantapis
wakkunapipis kawiltupaq
pachamamapaq akhullt'akuyipis
ch'allarparirikuyipis
mana qunqasqachu.
Chaywanpuni qallarinchik,
tukuy akhullt'arikunchik
ch'allarparirikunchik. Chay tukuy
imawanpuni kay uqhart'akuyta,
urusinatapis wak tukuy ima
wakichiytapis qallarinchik;
ama imapis phaltananpaq
tukuy imapis sumaq rinanpaq
kay kawiltukunamanta,
apunchikkunamanta,
pachamamamanta ima
mañarikunchik.

Además en el ritual de *uqhart'akuy* y en otros rituales tanto el *akbullikar* y el *ch'allar* no esta olvidado. Siempre con esto se comienza entre todos masticando la coca y libamos con el alcohol. Con todo esto se comienza el ritual del *uqhart'akuy* y todos los otros rituales como el *urusina*, cualquier cosa que se prepare, para que no nos falte nada, pidiendo a nuestros *kawiltus*, cerros y montañas y a la madre tierra para que en todo nos vaya bien.

Durante la preparación del ritual, se pide a los protectores de la región que protejan la buena enseñanza y el aprendizaje de los escolares, para que tengan un aprovechamiento máximo, guiados por los protectores de la región y la buena comprensión del educador.

Kay uqhart'akuyipiq,
uqharirillanchiktaq tukuy yachay
wasiman riqkuna sumaqta
jap'iqanankupaq yachaqanankupaq
tukuy yachaykunata liyiyta qillqayta
chaykunapaqpis uqhariripunchik.
Kay uqhart'akuytapuni
ruwaspaq wawakunapis
sumaqlata yachaqanku, mana
qhiparikunkuchu.

También este ritual lo hacemos para todos aquellos que van a la escuela pidiéndole un mejor recibimiento del aprendizaje de la lectura y la escritura. Realizando siempre este ritual, los niños aprender mejor y no queden retrasados.

La celebración del *uqhart'akuy* escolar

Los *kawiltus* son lugares sagrados, protectores o malignos, que se sitúan en diversos lugares de la comunidad, ya sea donde quedó la huella de la caída de un rayo, donde apareció un animal sagrado, etc. Los *kawiltus* reciben constantes ofrendas de los comunarios. La primera parte del *uqhart'akuy* escolar de la comunidad Charí se realiza en el cabildo denominado *Awila* o *Awicha*. Luego de la *ch'alla* y el *akblltay* se prepara la “misa” u ofrenda:

Kay awila kawiltupaqa juk misata
wakichinchik akullt'aytawan
pasayta uwija millmapi, llama
untuyuqta, insinsuyuqta,
junt'asqata wakichinchik.
Chayta ñawpaqtaqa chay awila
kawiltupi pasachimunchik.
Kaytaqa, iskuyla wawakunapaq,
chantapis yachachiqta ama
unquchinapaq ruwanchik.
Kay awila kawiltuqa unquchin,
wakin wawataqa wiksanmanta
watan, jinapi wakintaqa sinchita
unquchin; wakinqa imaymana
saqra awila kanku, paykuna juk
mancharikusqallamanta sinchita
unquchin, chayrayku ama
wawakunata unquchinapaq chay
awilapaq wakichipunchik awila
kawiltupitaq pasachimunchik.
Jinamanta wawanchikpis chay
unquykunamantaqa jark'asqa. Kay
awila pasachiytaqa yachaqkuna
ruwanku, paykuna saqrakunata
riqsinku, chantapis uwija millmapi
ruwanku, jinaspapis saqrawan
jap'ispa kanku, ñinku.

Para el *kawiltu awila*, después de mascar coca, se prepara la dulce misa en lana de oveja, con grasa de llama, incienso, todo completo se debe preparar. Eso al *kawiltu awila* pagamos primero. Esto hacemos para que los niños de la escuela y el profesor no se enfermen. Porque el *kawiltu awila* a veces hace enfermar a los niños, su estómago les amarra, así a muchos les hace enfermar, porque a veces estas *awilas* son muy malas, ellas simplemente de un susto que tuvieron les hacen enfermar grave, por eso preparamos para que los niños no se enfermen, y se hace pasar para el *kawiltu awila*. Es así como se protege a los niños. Este ritual de la *awila* lo hacen los sabios que conocen de los males, además lo hacen en lana de oveja, de esta manera dicen que está agarrado por el lugar maligno.

El siguiente paso consiste en realizar la ofrenda principal en el *kawiltu* central, para los protectores mayores o *machulas*. En nuestro caso, el *kawiltu* central está en la propia escuela, y en la ceremonia participan las familias de un sector de la comunidad, especialmente las que tienen niños en edad escolar.

Kay awila iskuyla kawiltupaq
 k'anaypi pasachispapaq,
 uqhart'akuyta qallariyku,
 kaytaqa juk istallapi ruwakun
 qharipaq wakpi warmipaq wakpi
 wakichiyku. Tukuy kawiltumanta,
 machulamanta khuyarikuyku,
 lumakunamanta mañarikuspa
 kaykunawan wakichinchik
 llampuwan, t'ikawan, insinsuwan,
 tukuy chaykunawan; tukuy imapis
 allin sumaq chay wata purinanpaq
 kay iskuylapis wawakunapis,
 chanta yachachiqpis ama imawan
 unqunankupaq wawakunapis
 sumaqta yachanankupaq. Chaypi
 quwip sunquntapis sapa wawapaq
 qhawanchik imaraykuchus tatanku
 mamanku chay quwitaqa tukuy
 kukatawan t'ikatawan apamunku,
 wawankuta qhawarichinankupaq
 waturichinankupaq allinchus
 manachus purinqa, chay wawapis
 tukuchinqachus manachus chayqa
 unqunanchus kanqa; chaykunata
 watuchinapaq apamunku,
 jinamanta chayta yachaspañaqa,
 yachaqwan tatan mamanpis
 wawankuta jampichinku. Kay
 kawiltupaq uqhart'akuytaqa
 sumaqmantañaataq ruwanku,
 sumaqta iskuylapis tukuy
 wawakunapis purinanpaq, chaypaq
 kay uqhart'akuytaqa ruwanku.
 Chanta kay uqhart'akuypiqa, tukuy
 runa kukawanpis, t'ikawanpis
 jamunku, paykunatapis sumaqla
 chay wata akumpañoanapaq ama
 ima llakiywan kanankupaq, chaypaq
 kay uqhart'akuypiqa churarikunku.

Después que se hace en el fuego
 para el *kawiltu awila*, comienza
 el ritual del *uqhart'akuy*, esto se
 prepara en una *istalla*, para los
 hombres aparte y también para las
 mujeres, y preparamos para todos
 los *kawiltus*, para las montañas y
 lomas que nos protegen haciendo
 los rogamientos y pidiéndoles, así
 preparamos con grasa de llama,
 flores, incienso con todas esas cosas
 para que en ese año todo camine
 bien. Lo mismo en la escuela
 para que los niños y el profesor
 no sean acechados por ninguna
 enfermedad. En esta oportunidad
 donde ven el corazón del conejo
 para cada uno de los niños, porque
 son los padres y las madres de estos
 niños los que traen conejos, coca,
 flores para hacer ver si sus hijos van
 a andar bien o no, si terminarán
 o se enfermarán, y enterados de
 eso, los papás y mamás hacen
 curar a sus hijos con el curandero.
 Para este *kawiltu* el *uqhart'akuy* se
 realiza con mucha paciencia para
 que la escuela y los niños anden
 bien, para eso hacen este ritual.
 Además en el *uqhart'akuy* toda la
 gente acude con coca, flores para
 que les acompañe la suerte y no
 tengan penas, con este motivo
 ellos también participan en el
uqhart'akuy.

Quizás por la conflictiva relación entre la escuela y la cosmovisión cultural andina, este ritual es realizado de noche, para evitar interferencias:

Kay iskuylapaq uqhart'akuytaqa tutapuni ruwayku, chawpi tutata pasachipuna, imaraykuchus p'unchayqa ima runapis purín mana chayqa animalpis rikuwanchik, mana chayqa allinchu. Chay uqhart'akusqataqa, chawpi tuta urasta pasachipuyku, kanachiyku. Wakin kukawan, llama untuwan, asukarawan chaykunawan wakichinku; wakichasqataqa, sumaqa lumakunap sutinta uqharirisa ñuqanchikta qhawanawanchikpaq wawakunata ñankunapipis sumaqa rikhunampaq tukuy chaykunata uqharirisa pasachipuna, chay quwi ñinchik chaykunataqa chay kawiltupi pagaykupuna.

Para la escuela, el ritual del *uqhart'akuy* se realiza en la noche. A media noche se hace pasar, porque en el día cualquier persona camina, y si no, el animal también nos ve, y eso no está bien. El preparado del *uqhart'akuy* se ofrenda a media noche, haciendo pasar el fuego. Otros lo preparan con coca, grasa de llama y azúcar, y con estas ofrendas se levanta el nombre de las cumbres para que nos amparen, para que a los niños los cuiden y guíen bien por los caminos que tengan que recorrer, siempre con una oración a nombre de las cumbres se hace pasar, en tanto que los conejos los dejamos como ofrenda escondidos en el *kawiltu*.

El ritual descrito, al invocar la protección de todos los cerros y lugares sagrados de un amplio espacio comunal, busca protección no solo del *kawiltu* escolar, sino también de los *kawiltus* de los caminos, por donde los niños pasan en su tránsito de la casa a la escuela. En muchos de estos lugares pueden encontrarse fuerzas rebeldes o malignas, que pueden afectar a los niños. Es por eso que en el *uqhart'akuy* se pide protección a todos los puntos del espacio ritual comunal:

Wawakunaqa sapa p'unchay iskuy laman rinku, wakin karumanta jamunku, jinataq ñanta purinanku, mayu pasananku, lumas siqananku tiyan. Chay ñankunapitaq wakin chiqanqa imaymana phiru saqra kawiltuyqu. Tukuy kaykunapaq uqhart'akuypiqa uqhariripuna, wawakunata ama imapis pasanampaq, ama chay phiru chiqakunapis unquchinampaq, ama wikch'ukunankupaq, jinamanta wawakunaqa sumaqla watantinta tukuchanankupaq mana unquspa, sumaq yachaqaywan tukuchanankupaq chay wata.

Los niños cada día van a la escuela, otros vienen de lejos y tienen que caminar por los caminos, pasar los ríos, subir las lomas. En estos caminos por donde van hay una infinidad de lugares con *kawiltus* malignos. Por todo esto el ritual de *uqhart'akuy* se realiza para la protección de los niños y para que no les pase nada, para que esos lugares malignos no les hagan enfermar, para evitar las caídas. Con esto los niños terminan bien el año, sin enfermarse, y terminan el año aprendiendo mejor.

Finalmente, mediante la lectura de las entrañas del conejo, los *yachaq* pronostican el futuro de cada niño y alertan a sus padres acerca de cualquier peligro que pudiera acecharlos:

Kay uqharat'akuyta
pasachinapaqqa alkalti iskularwan
irukasiyun iskularpiwan
waqtapuni ruwakamunku,
yachaqta m'askamunku, paykuna
uqhart'akuyta uqhart'apunku,
chaypitaq kuraq runaqa tukuy
yanapakunku. Uqhart'akuymanka
tukuy tata mama yuraq quwiyuq,
istallapi kukayuq, llama untuyuq,
t'ikayuq jamunku. Chanta
yachaqwan kuraq runawan yuraq
quwip sunquntataq surq'antataq
qhawanku, wawakuna chay watapi
unqunqankuchus manachus, mana
chayri mayqin wawachus uusqusqa,
tukuy chaykunata qhawanku;
jinamanta tatanku mamankuman
chay yachaq kuraqkunawan imayna
wawanku kasqankuta willanku.
Chanta tata mamanku wawankuta
jampichinkupis.

Para pacer pasar el ritual del
uqhart'akuy, entre el alcalde escolar
y el de educación buscan al *yachaq*
y sus colaboradores; son ellos los
que realizan el ritual con el apoyo
y ayuda de las personas mayores.
Al *uqhart'akuy*, toda la gente llega
trayendo conejo, su *istalla*, en la
cual está depositada la coca, cebo
de llama, flores y otros. Luego el
yachaq y los *kuraqkuna* (mayores)
realizan la lectura del corazón y los
pulmones del conejo blanco, con
lo cual se pronostica la situación
de cada uno de los niños durante
el año escolar. Así se averigua
si se enfermarán o no, y si se
pronostica un aspecto negativo para
cualquiera de los niños, el *yachaq*
y los *kuraqkuna* previenen a los
padres sobre la situación en que se
encuentran sus hijos. Enterados de
esto los padres hacen curar a sus
hijos.

El ritual realiza también la socialización de los valores comunales, para que los niños enfrenten con más fortaleza la presión alienante de la escuela. El aprendizaje que se realiza al participar en el *uqhart'akuy* permitirá a los niños “andar” por los caminos de la escuela, sin olvidarse de reconocer y respetar los lugares sagrados y las personas sabias de la comunidad (*yachaq*, ancianos, etc.):

Ñuqaykuqa, kay
uqhart'akuykunamantaqa purispa
ari juch'uy wawamanta pacha
yachaqayku. Ñuqapis ajinata
purispallapuni qhawaspa imachus
chay uqhart'akuykunata,

Nosotros, sobre este ritual
del *uqhart'akuy*, aprendemos
participando desde pequeños.
Yo también, participando y
observando, aprendí sobre nuestros
kawiltus protectores y *apachitas*,

apachitakunata rikhuspa yachani
 kawiltumanta apunchikkunamanta.
 Chayllata qhatini tukuy chaykuna
 ama chinkanapaq. Kuraqkuna
 tukuy yachaqkunaqa yuyayniyuqña
 kanku, paykunap qhipantaqa
 qhatichkayku, paykunallaña kay
 uqhart'akuykunatapis ruwanku,
 wakinqa imaymana q'aqñiyuq,
 millisus kanku, paykuna astawanqa
 yachanku, paykunata ñukaykuqa
 yanapaykullaykuña tukuy
 kaytari purispalla, qhawaspalla
 yacharquyku.

cerros y montañas: eso nomás yo
 sigo, para que estos saberes no se
 pierdan. Los mayores, todos los que
 saben se han vuelto como sabios y a
 ellos los estamos siguiendo, a veces
 ellos nomás ya hacen el ritual del
uqhart'akuy, pero otros son también
 personas señaladas a quienes les
 cayó el rayo, o son mellizos; son
 ellos los que saben más, y a ellos
 nosotros les cooperamos y todo
 esto lo aprendemos participando y
 observando.

Estos diversos aspectos del ritual del *uqhart'akuy* revelan qué piensan y sienten los comunarios quechuahablantes de Charí frente al fenómeno de la escuela. Todos los cuidados puestos por los comunarios en proteger a los niños de los peligros que implica el abandonar el hogar, recorrer grandes distancias, y enfrentarse solos con la cultura oficial, nos muestran que la escuela es considerada como un umbral donde los pequeños se vuelven más vulnerables a la enfermedad, al *susto* y a otros males. Es cierto que en cualquier área rural la escuela es una experiencia dura, que enfrenta a los niños con una cultura hasta entonces desconocida para ellos, y que muchas veces se impone con métodos autoritarios. Pero también es cierto que los comunarios consideran a la escuela como una necesidad de sobrevivencia en un mundo adverso.

Desde el punto de vista de los comunarios, esto implica la necesidad de neutralizar los efectos malignos y potenciar los efectos benéficos de la escuela por medio del ritual. En este sentido, el papel del *yachaq* o sabio es el de mediar en la relación conflictiva entre la escuela y la comunidad, para evitar los peligros no solo naturales, sino también sociales, que trae consigo la experiencia escolar. Las actividades escolares, que provienen del mundo criollo-occidental, son así integradas al calendario ritual del ayllu, procurándose reestablecer el control comunal sobre esta institución externa, que es la punta de lanza de la sociedad dominante en el interior de la comunidad.

Fuentes

Archivos

AHHCN-RSN	Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional
ALP-EP	Archivo de la Paz, Expedientes de la Prefectura
ALP-CP	Archivo de la Paz, Correspondencia Prefectural
ALP-CP-T	Archivo de La Paz, Correspondencia Prefectural, telegramas
APAAM	Archivo Privado de Antonio Álvarez Mamani
APLMM	Archivo Privado de Lucas Miranda Mamani
ATHOA	Archivo del taller de Historia Oral Andina

Publicaciones periódicas consultadas

El Diario 1926, 1934, 1936

El Norte 1928, 1929, 1930

La Calle 1943

La Patria 1934

La Prensa 1931

La Razón 1936

Última Hora 1938

Entrevistas y testimonios

Antonio Álvarez Mamani (Wiypaqa, Achuqalla)

Manuel Barco T'ula (Ilata, Gualberto Villarroel)

Leandro Condori Chura, (Tiwanaku y La Paz)

Plácido Jacinto (jach'a Junt'u, Gualberto Villarroel)

Domingo Jiménez Arukipa (Chayanta, Potosí)

Susana Maidana (La Paz)

Marcelino Paredes (Santiago de Wat'a)

Ramón Puma (Warisata)

Miguel Velásquez (Q'araqullu, Oruro)

Juan Yujra (La Paz)

Rosendo Zárate (Ilata, Gualberto Villarroel)

Fechas históricas indígenas: luchas anticoloniales de aymaras, quechuas y tupi-guaraní en Bolivia¹

Roberto Santos Escobar

1 Publicado originamente como: Santos Escobar, Roberto (1992), *Fechas históricas indígenas: luchas anticoloniales de aymaras, quechuas y tupi-guaraní en Bolivia*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina / Ediciones Aruwiwiri.

Aruwiyiri: lit.: El que incendia la voz. Nombre de un boletín que publicaba la “Gran Liga Internacional de Cultura Indígena” dirigida por el preceptor Felipe Pizarro en la década de 1910. Nuestra editorial ha querido rescatar ese término para simbolizar la incorporación de la palabra escrita en el tronco de los saberes ancestrales de nuestras comunidades.

Introducción

El texto *Fechas históricas indígenas* forma parte de una serie de investigaciones que actualmente viene emprendiendo el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Los archivos locales y nacionales escudriñados por el THOA en los últimos años han puesto en evidencia que en esos fondos documentales se hallan testimoniadas las acciones de resistencia protagonizadas por aymaras, quechuas y tupi-guaraní dentro de lo que hoy es Bolivia.

Este trabajo sintetiza los episodios históricos indígenas dentro del tiempo de larga duración, es decir, refleja la secular resistencia anticolonial, iniciada a las pocas horas de la invasión peninsular de 1532 al Tawantinsuyu, luchas que se prolongan hasta nuestros días.

A medida que elaborábamos este texto, empezó a manifestarse la persistente agresión de las castas dominantes, las grandes movilizaciones anticoloniales y las protestas denunciadas a diario por los indígenas ante las distintas autoridades de los Gobiernos de turno; pero lo más notorio es que en el transcurrir de los años, estas agresiones coloniales se incrementan de una manera asombrosa dentro del período republicano, lo que evidencia que en Bolivia no se han superado las estructuras coloniales; por el contrario, los sistemas de represión lograron reforzarse y sucederse con más virulencia contra los indígenas, y este estado colonial es el que aún subsiste en Bolivia.

Las grandes movilizaciones anticoloniales, como la resistencia ante la invasión peninsular de 1532 a 1572, las protagonizadas por los amarus y kataris entre 1780 y 1782, la rebelión de Zárate Willka de fines del siglo XIX o las subversiones de los colonos contra los hacendados de 1947 se interrelacionan con las protestas y denuncias cotidianas de

cientos de indígenas provenientes de las comunidades. Naturalmente, hay espacios en los que se desatan las agresiones con mayor frecuencia; estos espacios en los que fluyen los conflictos generalmente se localizan donde las comunidades se hallan acosadas por encomenderos, corregidores, hacendados y funcionarios de turno.

En cuanto a las características de esta edición, conviene señalar que para cada mes se ha diseñado una carátula que da inicio a las fechas históricas mensuales. El lector percibirá que el calendario empieza con el mes de junio. Esta modalidad fue adoptada en función de que, a partir del 21 de dicho mes, comienza para los aymaras y quechuas un nuevo año o *machaq mara*. Siguiendo con esta descripción, en el lado izquierdo se tiene la representación iconográfica propuesta para cada mes por el cronista indio Felipe Waman Puma de Ayala y en el extremo derecho superior se halla lo que denominamos “animación”, que consiste en mostrar a manera de los tradicionales “dibujos animados” la resurrección del caudillo aymara Tupak Katari, que después de su descuartizamiento, sus miembros cercenados logran unirse hasta empuñar una wiphala, que simboliza el resurgimiento indígena en Bolivia. Insertamos las fases de la Luna, porque los indígenas guían sus actividades cotidianas mediante estas fases lunares, por lo que identificamos *Wawa phaxsi/chawpi killa* como cuarto creciente, *Urt’a* como Luna llena, a *Achach Phaxsi* como cuarto menguante y a *Jayri* como Luna nueva². En la parte inferior incluimos algunos patronímicos indios –nombres de mucho simbolismo–, con los que solían ser identificados los indígenas en la época prehispánica y que con la invasión peninsular se transmutan en apellidos. Y, a fin de que el texto sea más comprensible, se ha visto por conveniente ilustrarlo, principalmente con representaciones iconográficas alusivas a las fechas históricas. La mayor parte de las ilustraciones provienen de la obra de Waman Puma de Ayala, André Bresson y del cuadro del Cerco de La Paz. Finalmente, se debe advertir que se ha considerado conveniente refone-mizar los nombres de los pueblos y lugares³ donde se han desarrollado los acontecimientos y los apellidos de los líderes indígenas como de los cientos de comunarios por la grafía hoy vigente en la escritura indígena.

2 En esta edición se ha actualizado la información de las fases de la Luna de manera que sea válida para el año 2024. Asimismo, se han incluido las indicaciones para las fases de la Luna en quechua. (Nota del editor).

3 Véase al final de este volumen la lista de topónimos utilizados aquí y sus equivalencias o formas castellanizadas más frecuentes. (Nota del editor).

JUNIO



/IVNIO/ HAVCAICVSQVI [descanso de la cosecha] / Ueue con el sol en la fiesta del sol/

FASES DE LA LUNA

JUNIO

Jayri/unu killa..... 6

Wawa phaxsi/
chawpi killa 14

Urt'a/pura killa 22

Achach phaxi/
wañu killa..... 28

PATRONÍMICOS INDIOS

Akustupak

Amaru

Anawarki

Apasa

Apiaguaiqui

Atawallpa

Atawchi

Aukaylli

Challku

Challku Yupanki

Chinuch'ampi

Chipana

JUNIO

1 de junio de 1618. Una embajada compuesta por 20 indios de la nación Awachili arriban a Pilichuku, para anunciar la llegada de sus caciques, la misma que se efectiviza tres meses más tarde, donde se entrevistan con el corregidor de Larikaja y en la que proponen “la paz” y reclaman la presencia de sacerdotes en la región.

3 de junio de 1947. Los colonos de las fincas Q’arapata, Pantini y Esquivel de la provincia Los Andes, encabezados por Esteban Qhispi y Antonio Yujra, se sublevan y dan muerte a Agustín Prieto y a su sobrina Ana Vilela, propietarios de la finca Takanuka.

5 de junio de 1781. Tupak Katari castiga severamente a Mariano Murillo por haber sido descubierta su vinculación con las tropas que comandaba Sebastián de Seguro; el caudillo aymara lo remite a la ciudad de La Paz con los brazos cortados y colgados en el cuello. Sin duda fue un horrendo escarmiento dado a un infiltrado en la causa indígena.

6 de junio de 1921. Intento de sublevación de los colonos de la hacienda Irpüma, de propiedad de Enrique Mendoza.

7 de junio de 1759. El cacique del pueblo de Laja, Isidro Qhispi, denuncia ante las autoridades superiores que el corregidor de la provincia de Umasuyu, Antonio Calonje, viene cometiendo una serie de excesos en el reparto de mercaderías.



Indio aymara
(siglo XVII)

8 de junio de 1931. Los comunarios de Qalüyu, del cantón Tiwanaku, Evaristo Flores, Cosme Puña, Lorenzo Nina y Manuel Qalli, protestan ante el fiscal del distrito de La Paz, afirmando que como originarios de Qalüyu no pueden ser marginados de sus tierras por parte del Sr. Perou, dado que tienen títulos antiguos del tiempo de la Colonia, donde se prescribe que sus tierras no pueden ser vendidas ni arrendadas.

9 de junio de 1800. Batalla del Gran Parapetí. Para aplastar los frecuentes ataques chiriguano, las tropas cruceñas se dividen en tres batallones. El comando por el coronel Seoane inicia su campaña en los alrededores de Saipurú, donde es

sorprendido por un grupo de chiriguano que le produce algunas bajas. Cuando se dirigía hacia Kaipependi para luego encaminarse al Gran Parapetí, tuvo que enfrentarse con unos 8.000 chiriguano que lo aguardaban allí, para poco después apoderarse de la comunidad de Timboy.



10 de junio de 1914. Los comunarios del cantón Tampillu de la provincia Umasuyu son acusados por el mayordomo Apolinar Rojas de promover una sublevación para la noche de Corpus Christi.

11 de junio de 1779. El corregidor de la provincia de Chayanta, junto con los mestizos traidores Alejo Sosa y Bernardo de Berasa, planean la forma en que debe ser capturado el caudillo Tomás Katari. En esa oportunidad se pensó encarcelarlo en el pueblo de Pitantura.

12 de junio de 1799. El protector de naturales José Salas, del partido de Chulumani, comunica a Victoriano de Villaba acerca de los excesos y abusos que cometían los hacendados y mayordomos contra los yanaconas de las haciendas de la región.

12 de junio de 1930. Los comunarios Tomás Mamani, Manuel Kallanchu y Manuel Chipana del cantón Ullanlla denuncian ante el prefecto del departamento que las autoridades policiales vienen cometiendo e imponiendo una serie de abusos, como el servicio personal de los comunarios, la confiscación de sus ganados y la represión hacia los comunarios.

13 de junio de 1636. Enfrentamiento entre pueblos chiriguano. Los chiriguano de Piriti se hallaban en guerra con los del Guapay por ciertas diferencias entre ellos, por lo que solicitaron el apoyo de las milicias españolas de la región.

13 de junio de 1754. Inauguración del templo de Jesús de Machaca, cuyas obras fueron íntegramente costeadas por el cacique Gabriel Fernández Warachi. La construcción de este templo duró alrededor de 50 años.

14 de junio de 1922. Los comunarios jukumanis de la provincia Bustillos del norte del departamento de Potosí, munidos de escopetas, piedras y dinamitas, atacan a un piquete del regimiento Abaroa, que se había hecho

presente a solicitud de los comunarios de Sukachaka para restaurar el orden en la provincia.

14 de junio de 1781. Las tropas de Tupak Katari, que festejaban ruidosamente la fiesta del Corpus Christi en el Alto de Potosí (hoy Alto Ch'ijini), son sorprendidas por las tropas del ejército de Sebastián de Seguro, por lo que las huestes indígenas se dieron a una rauda fuga por las pendientes escarpadas que rodeaban a la ciudad de La Paz.

15 de junio de 1929. El indígena Manuel Chuqitarki, emprende una decidida y laudable campaña para la difusión de las escuelas rurales en las comunidades del departamento de La Paz.

17 de junio de 1936. El director del Núcleo Escolar Indígena Utama del cantón Axawiri, Alfredo Guillén Pinto, denuncia al prefecto que viene sufriendo persecución por parte de un vecino de Corocoro, Justo Chacón. Asimismo, pide a esa autoridad las garantías necesarias para el normal desenvolvimiento de los docentes de dicha escuela indigenal.

“Poseer las cualidades para organizar y dirigir las comunidades indígenas, en la campaña restauradora contra el gamonalismo” Rumimaki [1915]

18 de junio de 1565. Titu Kusi Yupanki y los capitanes incas Yamki Mayta y Rimachi Yupanki se reúnen con el licenciado Juan de Matienzo en el puente de Chukichaka, para discutir las condiciones de paz con el Gobierno

español, cuyos funcionarios residían en Lima.

19 de junio de 1863. Durante la presidencia del general José María Achá se aprueba una ley ambigua que fomenta el despojo de tierras comunales. La ley en cuestión anulaba una ley anterior en la que se prescribía que no deban venderse las tierras de comunidad; sin embargo, se puntualizaba que debían subastarse las tierras comunales usurpadas.

20 de junio de 1559. Titu Kusi Yupanki, desde Wilkapampa, aclara mediante una carta que el legítimo sucesor de Manku Inka Yupanki es Tupak Amaru, y que Sayri Tupak fue después nombrado como inca, mientras durase su minoría de edad.

20 de junio de 1781. Tupak Katari, en persona, vestido con atuendo de los monarcas del Qhusqhu realiza otra “bajada” por el calvario a los extramuros de la ciudad de La Paz. Al aproximarse a las murallas estuvo

a punto de ser capturado por las milicias que defendían la ciudad.

21 de junio de 1928. Se denuncia que en San Andrés de Machaca existe una supuesta pero infundada oposición a la construcción de escuelas en las comunidades encabezada por un tal M. Alcón, quien dividió a los comunarios en bandos contrarios, alegando que el Estado planearía quitarles sus tierras.



22 de junio de 1947. Ante la proximidad de un período de convulsiones sociales en el Altiplano aymara, como una consecuencia del Congreso Indigenal del año de 1945, la Prefectura ordena la prohibición del expendio de bebidas alcohólicas en las poblaciones altiplánicas del departamento de La Paz.

23 de junio de 1744. Doña Micaela Bastidas, futura esposa de José Gabriel Kunturkanki Tupak Amaru, nace en el pueblo de Tampurku del corregimiento de Awankay, término de la jurisdicción de la ciudad del Qhusqhu.

24 de junio de 1782. Bartolina Sisa, esposa del caudillo aymara Tupak Katari, después de un año y medio de prisión en una inhóspita mazmorra fría y oscura, sin la alimentación prescrita, presenta por primera vez signos de debilidad ante una auscultación médica que le fue realizada por Francisco Castañeda.

25 al 28 de junio de 1780. Casimiro Titu Atawichi, cacique Segunda del estrecho de Tikina, junto a varios indígenas, protestan y rechazan indignados el nombramiento del mestizo Esteban Viveros como cacique interino de Copacabana. Ante este hecho, un día más tarde, los indígenas hostigan al corregidor de Umasuyu, que se hospedaba en una de las casas del pueblo, donde estuvieron a punto de ser ejecutados.

25 y 26 de junio de 1979. Unificación de todas las vertientes y corrientes del campesinado de Bolivia, que en parte fue promovida por la Central Obrera Boliviana (COB), que culminó con la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos en Bolivia (CSUTCB) y su posterior afiliación a la entidad matriz, la COB.

26 de junio de 1784. Mariano Tupak Amaru, hijo del caudillo José Gabriel, que había participado en el cerco de la ciudad de La Paz y

sublevación indígena en los Yungas, es capturado y luego sometido a un perpetuo destierro por las autoridades peninsulares.

26 de junio de 1800. Los chiriguano, que realizaban violentos enfrentamientos con las tropas españolas, emboscan y derrotan al comandante vallegrandino Terrazas, y al día siguiente hacen lo propio con el capitán Boceta de las tropas cruceñas.

26 de junio de 1979. Se funda la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), rescatando la memoria de las luchas kataristas del siglo XVIII.

27 de junio de 1988. Violenta dispersión de una concentración campesina en Villa Tunari, Cochabamba. Los campesinos productores de coca del Chapare, concentrados en dicha población para protestar contra las imposiciones del Gobierno, son reprimidos violentamente por las fuerzas de UMOPAR o Leopardos. Como consecuencia de estos hechos numerosos campesinos resultaron heridos y muchos otros fueron detenidos.

28 de junio de 1781. Andrés Tupak Amaru y los caudillos que le acompañaban en el cerco de Tuili obtienen la rendición de las tropas realistas que comandaba el criollo Antonio Molina. Para hacer efectiva

esta victoria indígena, los españoles en los días precedentes habían sido privados de agua y de alimentos, lo que influyó poderosamente para que Antonio Molina y su tropa aceptara unas “paces” o, dicho de otra manera, una rendición ante las huestes indígenas. A raíz de este episodio, numerosos criollos se pasaron a la causa nativa y la reconocieron como suya.



28 de junio de 1869. Los comunarios de San Pedro de Tikina de la provincia de Umasuyu, en un numero de 5 mil, se sublevan contra el Gobierno del general Mariano Melgarejo. Sin embargo, una fuerza combinada por los efectivos militares del Estado y los

hacendados de la región terminó por derrotar el levantamiento indígena, con un saldo de alrededor de 600 indígenas muertos.

28 de junio de 1922. Los caciques de Jayu, Feliciano Kunturi y Esteban Qhispi, denuncian ante la Cámara de Diputados, que fueron objeto de atropellos y confiscaciones de los títulos antiguos pertenecientes a los caciques Pascual Kunturi y Andrés Qhispi por parte de un tal Llanguas y Margarita Llanos.



28 de junio de 1931. Los indígenas Santiago Mamani y Serapio Chuqi comunican y denuncian ante el Senador Jaime Mendoza que, al llegar a la ciudad de Sucre, fueron detenidos y arrestados por un tal Rosales. Asimismo, explican a este representante del Congreso Nacional que habían hecho el viaje a dicha capital exclusivamente para presentar un escrito en la Corte Suprema, en el que pedían los testimonios de la Revisita General de todas las tierras de origen de cada departamento del país.

29 de junio de 1811. Un pelotón de indígenas al mando de Casimiro Irusta ingresan a la ciudad de La Paz y la saquean. En esta incursión nativa muere el gobernador intendente Diego Quint Fernández Dávila.

29 de junio de 1830. Durante su corta estadía en la ciudad de La Paz, el viajero y naturalista francés Alcides d'Orbigny, al recoger sus impresiones de la vida cotidiana de la urbe paceña en el actual barrio de San Pedro (entonces parroquia indígena), observa una danza sumamente sofisticada ejecutada por los indígenas de esta ciudad, en cuyos atuendos representaban los símbolos iconográficos de las culturas de Tiwanaku y de los incas. En esa misma oportunidad d'Orbigny también apreció que la danza la encabezaban “tres pajes engalanados con un gran tahalí colgado del cuello y dos portaestandartes, llevando una bandera a cuadros blancos, amarillos, rojos, azules y verdes”. No cabe duda que este viajero francés es el primero en proporcionar información y la más antigua sobre la actual wiphala aymara.

29 de junio de 1953. Desbordes campesinos en Cochabamba tras el descubrimiento de un golpe contrarrevolucionario encabezado por la Falange Socialista Boliviana (FSB). La Federación Sindical de Trabajadores

Campesinos de Cochabamba, después de recibir noticias de que en varios pueblos del valle se ocultaban armas, procedieron a requisar Tarata, Wila, Punata y otras poblaciones vallunas.

30 de junio de 1781. Alrededor de 6 mil indios de las fuerzas de Tupak Katari, en el Alto de Achuqalla, protagonizan un violento enfrentamiento con las fuerzas de auxilio que comandaba el presidente de la Audiencia, Ignacio Flores. A pesar del mayor número de indígenas, las tropas de Flores, mejor armadas, logran el desconcierto y muerte entre los nativos. Después de su sorpresivo triunfo, Flores se acercó hacia el Alto de La Paz, donde plantó las banderas del rey, como un acto simbólico de liberación de la ciudad.

JULIO



[IVLIO] CHACRA RICVI CHACRA CVNACVI
CHAVA VARQVM quilla [mes de la inspec-
ción de tierras, de la distribución de tierras]
/ ualla uiza, pontífize /sacrificio /

FASES DE LA LUNA

JULIO

Jayri/unu killa..... 6

Wawa phaxsi/
chawpi killa 14

Urt'a/pura killa 21

Achach phaxi/
wañu killa..... 28

PATRONÍMICOS INDIOS

Chukalaqa

Chukimamani

Chukimia

Chukiwaman

Chukiwanka

Chukitarki

Chura

Churatupak

Chhirwini

Chhiwan Tupak

Ch'ampi

Ch'ampilla

JULIO

1 de julio de 1953. Los campesinos vallunos realizan una segunda incursión sobre el pueblo de Tarata, cuyo vecindario para su defensa recurrió al uso de armas de fuego. En esta escaramuza entre indígenas y vecinos o mistis murieron alrededor de cuatro personas, resultando prisioneros Napoleón Nogales y Mario Aranibar, los que posteriormente fueron conducidos a Ukuriña.

2 de julio de 1782. Bartolina Sisa, esposa del caudillo aymara Tupak Katari, cae prisionera ante las autoridades españolas. Se sabe que esta heroína indígena demostró una gran valentía durante los enfrentamientos, rechazando de plano la religión que se le pretendía imponer. La sentencia contra Bartolina se la hizo conocer después de un año de prisión.

3 de julio de 1535. Expedición de Almagro hacia Chile. Manqu Inka hábilmente había persuadido en el Qhusqhu a Diego de Almagro de que en Chile encontraría grandes riquezas de oro. Su empresa expedicionaria lo conformaban el sacerdote Willak Uma, que posteriormente abandonó la expedición, y Paullu Inka. Por este motivo Almagro inició su marcha hacia el sur. En su travesía por el Qullasuyu fue objeto de hostigamientos por parte de las naciones aymaras.

4 de julio de 1541. Manqu Inka Yupanki, con un ejército compuesto de miles de indígenas, amenaza la ciudad de San Juan de la Frontera de Wamanga (la actual Ayacucho).



Indio guerrero del
Cerro de La Paz (1781)

4 de julio de 1904. Los comunarios de Wankullu (cantón Tiwanaku) son enjuiciados por el terrateniente Benedicto Goytia, a quienes los imputó de ser los autores intelectuales de la invasión a su finca de Achaka y de promover una sublevación indígena.

5 de julio de 1759. Pedro Nicolás Phaxsiphath'i, cacique de Tiwanaku, contrae nupcias con Leonarda Limachi. Ambos descendían de importantes caciques de la región.

5 de julio de 1781. Bartolina Sisa es sometida a un intenso interrogatorio por el doctor Fermín Escudero, abogado de la Real Audiencia de la

Plata y Auditor de Guerra de las Milicias de La Paz. En esa oportunidad, Bartolina dio importantes noticias acerca de los planes subversivos de su esposo Julián Apaza o Tupak Katari, es decir de antes de que estallara la sublevación indígena de 1781-1783.



6 de julio de 1921. Los comunarios de Irpa Grande de Wiyacha, encabezados por Paulino Qhispi y otros, denuncian que fueron objeto de abusos y usurpación de sus tierras por parte de la esposa de José Antezana y del mayordomo de la finca Ichuraya. Asimismo, expresan que según los documentos coloniales que poseen sus antecesores han comprado sus tierras de la Corona durante las revisitas practicadas por Francisco Antonio de la Mansueca y Juan Bravo de Rivero, y que sus caciques, como Esteban Mercado, Bernabé Condori y otros han pagado a la Corona de España la suma de 9.000 pesos.

6 de julio de 1929. Manuel Qallisaya, Saturnino Marka, José Apaza y Francisco Mamani, después del juicio al que se los sometió por los hacendados, son declarados cabecillas de la rebelión de Taräqu (provincia Ingavi) y sentenciados a 5 y 10 años de prisión.

7 de julio de 1783. Felipe Velasco Tupak Inka Yupanki, cabecilla de la sublevación indígena de Huarochirí de 1782, seguidor de José Gabriel, que por entonces se había refugiado en el Gran Paitití, al este de los Andes, es vencido por las tropas enviadas desde Lima. Posteriormente estas tropas de la Corona someten a horrendos castigos a los indígenas.

8 de julio de 1739. Conspiración de Juan Vélez de Córdoba, que, como descendiente de los incas, andaba sublevando a los indios aymaras del Altiplano orureño.

8 de julio de 1949. Los comunarios del cantón de Pukarani, a pesar de haber expresado sus protestas respectivas ante las autoridades, continuaban siendo objeto de explotación y esquilmaciones por parte del subprefecto de la provincia Los Andes, Wenceslao Vásquez. Esta vez, la denuncia contra esta autoridad provenía del propio vecindario, quienes señalaban que Vásquez obligaba a los comunarios a prestar servicios gratuitos y personales.

9 de julio de 1925. El *jilaqata* de la excomunidad Phujrawi del cantón Sikasika, Andrés Kunturi, denuncia ante las autoridades que sin explicación alguna se han introducido en su comunidad los adventistas, por lo que solicitaba las garantías correspondientes de la prefectura del departamento de La Paz.

10 de julio de 1800. Francisco de Viedma, uno de los capitanes españoles que peleaban contra los chiriguano, viendo que la guerra era infructuosa, decide hacer las paces con los de la Cordillera Central y con los de Juty, aunque los de Cuevo y las comunidades vecinas se abstuvieron de aceptarlas. Viedma también procedió a pactar en esa oportunidad con los del Gran Parapetí y de Charagua-Saipurú. Con todo, los chiriguano mantuvieron en reserva su palabra en espera de que los españoles les devolvieran todos los prisioneros de guerra.

“Antes de la llegada de los españoles éra mos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el robo, la mentira.”

CSUTCB, Tesis Política [1983]

12 de julio de 1920. Los colonos de las haciendas de Santa Rosa, San José, Kuwaqullu y Nakar del cantón Taräqu, encabezados por Saturnino Marka, Dionicio Apaza, Manuel Kallisaya y otros, en la medida que se informaron del movimiento político operado

en el país, es decir, el de la Revolución republicana, procedieron a reivindicar las tierras vendidas a Ismael Montes, cometiendo varios hechos de violencia como hurtos, saqueos, incendios y talas de los campos de cultivo.

14 de julio de 1894. Los colonos de la excomunidad Mikaya del norte de Potosí se sublevan y se niegan a cumplir sus tareas agrícolas en la finca de Daniel Patón.

15 de julio de 1947. Insurrección campesina en Kulpina, Chuquisaca. Los colonos de Kulpina, desde hacía varios años se habían quejado de los constantes abusos cometidos por los miembros de la familia Mercy, principales latifundistas de la región. La primera víctima de esta insurrección indígena fue el propio hacendado Fernando Mercy. Toda la provincia Sud Cinti del departamento de Chuquisaca fue arrastrada y comprometida a esta insurrección indígena, por cuya causa fueron movilizadas las fuerzas armadas del Gobierno para contrarrestar el movimiento nativo.

16 de julio de 1919. Prudencio Qallisaya es reconocido como cacique por el corregidor de Waki, y Casimiro Tapia como apoderado de los comunarios de Sullkata. En esta oportunidad Qallisaya representaba al pueblo de Taräqu, al que, según los antiguos títulos, se le debe reconocer el cacicazgo y como comisionado de las parcialidades de Anansaya y Urinsaya de Taräqu.



16 de julio de 1930. Una manifestación obrera celebrada en la ciudad de La Paz, sensibilizándose por la irracional explotación que eran objeto los indígenas, pide la abolición del servicio del pongueaje y la fijación del salario mínimo para los colonos e indígenas que trabajan en las haciendas y estancias ganaderas.

17 de julio de 1584. Numerosas comunidades chiriguanas de Tariganki, Marachiri y Chuquiacá son tomadas por asalto y quemadas por las tropas españolas que comandaba el capitán Luis de Fuentes, fundador de la ciudad de Tarija. En esa violenta incursión muere el cacique Barachavi y seguidamente se produce una dispersión total de los de Chiquiacá .

17 de julio de 1759. Silvestre Atamas Mamani, indio principal del pueblo de Asángaro, denuncia ante las autoridades el excesivo cobro del reparto de mercaderías por parte del corregidor de la provincia, Joseph Valdez y Peralta.

17 de julio de 1783. Diego Cristóbal Tupak Amaru muere atenaceado en el Qhusqhu. Ese día, Diego Cristóbal es sacado de la prisión atado de pies y manos a la cola de un caballo y arrastrado por el animal. Posteriormente es conducido al lugar donde había una hoguera donde el verdugo, tomando las tenazas bien caldeadas, procedió al tenaceo en el pecho del caudillo indígena, para luego proceder con su ahorcamiento.

18 de julio de 1922. Los colonos de la finca Yayas, localizada en la jurisdicción de Aygachi, provincia Los Andes, se resisten a realizar los trabajos agrícolas en la citada finca de propiedad de Rosa V. de Clavijo.

19 de julio de 1869. Una confederación de chiriguanos de Huacaya, Cuevo y Tiquipa, en coalición con los toba, rodean Macharetí con el objeto de expulsar a los padres de la misión. Sin embargo, esta coalición

indígena tuvo una fuerte oposición por parte del jefe indígena de Macharetí, Mandeponay, quien rechazó el ataque de sus similares. En dicha escaramuza cayó gravemente herido Jaraupa, jefe de los de Huacaya, que posteriormente se dieron a la fuga con rumbo desconocido.

20 de julio de 1814. El cacique Caraypita y cuatro mil chiriguano, en su intento de apoderarse de Sauces (hoy Monteagudo), son violentamente reprimidos por las tropas del guerrillero Manuel Asencio Padilla, a pesar de que días antes ambos habían acordado luchar juntos por la causa libertaria.

23 de julio de 1780. Los indígenas de Chayanta, encabezados por Pascual Chura, Esteban Ajikuma y José Molli, en el sitio denominado Pallqa de Guañuma, rodean y atacan a hondazos al administrador de Tabacos y Naipes de la provincia de Chayanta, Joan Gelly, y a los 120 hombres fuertemente armados que entonces lo acompañaban. Asimismo, exigen la libertad de Tomás Katari, la rebaja del tributo y la eliminación de los funcionarios fiscales.

24 de julio de 1928. Los colonos de la finca Lukma, localizada en la provincia Sikasika, de propiedad de Emilio Rodríguez, se aprestan a sublevarse y se declaran comunarios en vez de colonos.



25 de julio de 1607. La comunidad chiriguana de Charagua y los indígenas chané, al presentir la llegada de las milicias cruceñas, muchos optan por refugiarse en las laderas de una montaña próxima, y otros resuelven enfrentarse y resistir valientemente el ataque español, donde hubo numerosos muertos y heridos. Charagua, reducto chiriguano estuvo en poder de los españoles por alrededor de diez días, de donde sacaron alimentos de diversas especies.

25 de julio de 1780. Los indígenas de Macha, encabezados por Pascual Chura y Salvador Torrez, solicitan al corregidor de la provincia de Chayanta la libertad de Tomás Katari, la rebaja de los tributos, la

abolición de los repartos y la eliminación de los gobernadores de Macha.

26 de julio de 1533 (según otros autores el 29 de agosto de ese año). Se produce la injusta ejecución de Atawallpa, que tras un inusual proceso jamás visto por los indígenas, es sentenciado a la pena del garrote. Este hecho, desde luego



luctuoso, comenzó con la prédica del padre Valverde, quien convirtió a Atawallpa al cristianismo, que una vez bautizado siguió negociando su libertad ofreciendo a Francisco Pizarro traer más oro. Para cumplir con la sentencia, sus ejecutores procedieron primero a quemarle con unas pajas los cabellos, luego lo ataron al poste donde se ejecutó la pena del garrote. Esta tarea la cumplieron unos moros o negros esclavos que acompañaban a los españoles. Su cadáver quedó expuesto hasta el día siguiente. Fue entonces cuando al divulgarse la noticia se suicidaron muchos de sus servidores y mujeres más fieles.

26 de julio de 1928. Los comunarios de Tiritiri y Sullkatiti, del cantón Jesús de Machaqa, provincia Ingavi, protestan y denuncian ante la prefectura del departamento la constante incursión a sus terrenos por algunos piquetes del regimiento Abaroa, acantonado en el pueblo de Waki.

27 de julio de 1784. Mariano Tupak Amaru (segundo hijo del caudillo José Gabriel) fallece en Río de Janeiro, cuando viajaba desterrado a España en el navío El Peruano.

27 de julio de 1799. En la capital de Moxos, San Ignacio, numerosos indios de la nación de los Pacaguaras son obligados a bautizarse.

29 de julio de 1796. Varios indios de la nación de los Mosetenes, entre ellos hombres y mujeres de diversas edades, hacen su aparición en el pueblo de Reyes, los que posteriormente son obligados a bautizarse y convertirse a la religión católica.

30 de julio de 1937. Desde la ciudad de Potosí, bajo el pseudónimo de general Wayna Kapak, este importante personaje identificado con las luchas indígenas escribe una carta al Dr. Francisco Chukiwanka Ayulo, en el que le adjunta un plan elaborado por Rumi Maki para la creación de La Gran Confederación Sudamericana del Pacífico.

30 de julio de 1973. Primer manifiesto de Tiwanaku. Este documento público se dio a conocer en las ruinas arqueológicas del mismo nombre, en medio de una gran concentración campesina. En dicho documento se sientan las bases para la iniciación de un movimiento campesino en escala nacional, en la que se combina el discurso sindical, cultural y político.

31 de julio de 1805. El capitán Tarumbari de los Ipaguasu, junto con los de Chimeo, desde el amanecer hasta las doce del mediodía, atacan al fuerte de Caraparí, donde confiscan ganado y caballos pertenecientes a las milicias y a los vecinos de la zona.

31 de julio de 1871. Mediante ley se declaran nulas todas las ventas, adjudicaciones y enajenaciones de las tierras comunales, pero al mismo tiempo se promete establecer las condiciones necesarias para otorgar a los indígenas el ejercicio pleno del derecho de propiedad.

AGOSTO



/AGOSTO/ CHACRA IAPVI Quilla [mes de romper tierras] / tiempo de labransa / Hayllinmi Ynca. [El Inka danza el haylli] /

FASES DE LA LUNA

AGOSTO

Jayri/unu killa..... 4

Wawa phaxsi/
chawpi killa 12

Urt'a/pura killa 19

Achach phaxi/
wañu killa..... 26

PATRONÍMICOS INDIOS

Ch'impu Uklilu

Ch'urwa

Illatarku

Illatupa

Illikapalli

Inkarikuna

Inka Ruka

Inka Yupanki

Intikusi

Jalanuqa

Janq'u

Juyustus

AGOSTO

1 de agosto de 1927. Masacre de Chayanta. Tropas del Ejército toman violentas represalias contra los comunarios del norte de Potosí. Cientos de indios son asesinados, sus chozas quemadas, las mujeres violadas sin consideración de edad.

2 de agosto de 1931. Fundación de la escuela-ayllu indígena de Warisata. Sus fundadores, Elizardo Pérez, Avelino Siñani y Mariano Ramos, a través de esta escuela integral y mediante su parlamento de amautas, logran que sea un centro administrativo-político nexo entre el núcleo y la sociedad campesina; en el plano económico, por la pervivencia de algunos factores de producción lo convierten en un núcleo económico.

2 de agosto de 1937. El presidente de la República, Tcnl. Germán Busch, en homenaje a la fundación de la escuela-ayllu de Warisata, expide el Decreto Supremo correspondiente, por el cual se crea el Día del Indio.

2 de agosto de 1953. Ante una multitud calculada en más de 100.000 campesinos, en los campos de Ukuriña, valle de Cochabamba, el presidente de la República, el Dr. Víctor Paz Estenssoro, firma el Decreto de Reforma Agraria, que posteriormente es leído en aymara, quechua y castellano. La firma de este decreto estuvo precedido por una serie

de rituales en homenaje a la Pachamama, porque después de una secular lucha se daba justicia al indio. En este acto hubo varios discursos, pronunciados principalmente por los antiguos pongos y colonos de las haciendas. A través de este decreto se revierten a manos indígenas las tierras que hasta entonces estaban en manos de los terratenientes.



Indio Aymara del
(siglo XIX)

3 de agosto de 1822. Juan Bautista Tupak Amaru, medio hermano de José Gabriel, retorna a América después de más de 40 años de destierro en España.

4 de agosto de 1781. Pedro Obaya, más conocido con el nombre de “Rey Chiquito”, después de una prolongada enfermedad por los malos tratos recibidos en la cárcel, es

ahorcado, y para dar un escarmiento a los indígenas, su cabeza es colocada en un palo en el barrio de Santa Bárbara de la ciudad de La Paz.



5 de agosto de 1781. Después de tres meses de cerco, la opulenta población de Surajatha (Sorata) cae ante las tropas indígenas. Andrés Tupak Amaru, Gregoria Apaza y el criollo Antonio Molina entran triunfalmente en la capital de la provincia de Larecaja. Allí se producen asesinatos, violaciones y requisiciones contra los vecinos de Surajatha.

5 de agosto de 1986. Muere el Capitán Grande de Kaipependi, Aurelio Aireyu.

6 de agosto de 1924. Santos Marka T'ula, recluido en la cárcel llamada el Panóptico, realiza un clamoroso pedido para que se terminen las usurpaciones de las tierras comunales. Asimismo, solicita que se instalen escuelas rurales y se instruya militarmente a los comunarios.

6 de agosto de 1952. Se funda la Federación de Trabajadores Campesinos de Cochabamba en el pueblo de Sipe Sipe. Institución que inmediatamente pide la libertad de todos los dirigentes campesinos detenidos hasta entonces en varias cárceles del país.

7 de agosto de 1760. Diego Phelipe Mendoza Waywa y otros principales del pueblo de Toledo, Oruro, encabezan una protesta contra el corregidor Lorenzo Rodríguez por la repartición de 100 mulas.

7 de agosto de 1930. En el local de la Inspección Técnica Municipal de la ciudad de La Paz se inaugura el Congreso de Preceptores Indígenas. Es muy probable que en esa reunión eminentemente educativa también se hayan discutido temas como la restitución de tierras comunales y la realización de una nueva revisita, puesto que esta era la característica de toda la obra de Eduardo Leandro Nina Qhispi.

8 de agosto de 1930. Eduardo Leandro Nina Qhispi funda en la ciudad de La Paz la Sociedad República del Qullasuyu, institución que pretendía reunir a todos los delegados y *jilaqatas* de las comunidades de las 14 provincias del departamento de La Paz, con el objeto de inculcarles la reivindicación de la educación indígena y discutir los problemas de la época.

9 de agosto de 1958. Alrededor de dos mil campesinos, reforzados por 70 de Ukuriña (Cochabamba), atacan el pueblo de San Pedro, al que consideraban como el más nefasto de la región.

10 de agosto de 1607. Enfrentamiento entre los caciques chiriguanos Cuñaruyu y Curupay. Esta diferencia se había originado a raíz de la llamada de atención por parte de Cuñaruyu hacia Curupay por haber maltratado a unos indios cristianos. Enfurecido, Curupay consiguió que se inclinasen a su favor los capitanes Yaguapítan y Charagua para atacar a Cuñaruyu, hecho que se salda con el triunfo de los primeros.

11 de agosto de 1781. Tupak Katari, a los pocos días de su retorno de Sorata, se presenta nuevamente en los alrededores de la ciudad de La Paz a la usanza y vistiendo la ropa de los monarcas del Qhusqhu.

“Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudodesarrollo”

Primer Manifiesto de Tiwanaku (1973)

11 de agosto de 1811. Los indígenas de Caquiaviri, capital del partido de Pacajes, ajustician a los recaudadores de tributos, Gutiérrez, Urvina y Francisco de Zárate.

12 de agosto de 1971. Se crea en la ciudad de La Paz el Centro Tupaj Katari, institución aymara que tenía como objetivo adquirir un terreno de 20 hectáreas en el Alto de La Paz, para allí instalar un mercado campesino y colocar simbólicamente en su patio la estatua del caudillo aymara de 1781. Además, se preveía realizar emisiones de radio en los idiomas aymara y quechua y la edición de un periódico.

14 de agosto de 1811. Empieza otro cerco sobre la ciudad de La Paz, esta vez protagonizado por un gran contingente de indios y cholos. Fueron 72 días de continuo asedio y presión sobre la urbe paceña.

14 de agosto de 1971. Alrededor de 400 campesinos ocupan cerca de 20 mil hectáreas de tierra en el norte del departamento de Santa Cruz.

15 de agosto de 1778. José Gabriel Tupak Amaru pasea orgullosamente por las calles del Cusco a su hijo Mariano a la usanza de los incas, vistiendo la *maskaypacha* y el atuendo imperial.

15 y 17 de agosto de 1804. Los chiriguano prosiguen con sus acciones bélicas en la zona de Huacareta, donde roban ganado de las estancias pertenecientes a un Michel y a un Charles.



15 de agosto de 1815. Ildefonso de las Muñecas, cura patriota guerrillero de la Independencia, desde su cuartel localizado en el pueblo de Ayata, anula toda tributación de los indígenas a la Corona.

15 de agosto de 1949. Hilarión Grájeda, Pedro Soto, Francisco Illanes, Gregorio Loayza y otros principales colonos de la hacienda Yayani, cabecillas de la sublevación de Jayupaya de 1947 son sentenciados a la pena capital y otros 113 campesinos son sometidos a ocho años de prisión por el juzgado quinto en lo penal del distrito de Cochabamba. Aunque más tarde el juicio fue apelado en segunda instancia a la Corte Superior del Distrito, se ratificaron las condenas de Grájeda y del minero Muñoz. Sin embargo, estas sentencias nunca pudieron ejecutarse por la fuga de los condenados.

15 de agosto de 1990. Empieza la marcha Por el Territorio y la Dignidad. A las 8 a. m., un gran contingente de indígenas de diferentes naciones de los llanos amazónicos, como mojeños, chimanes, sirionós, trinitarios y otras, salen del Cabildo Indigenal de Trinidad rumbo a la plaza principal. En la catedral se oficia una misa de campaña para despedirlos en su larga caminata hacia la ciudad de La Paz, sede del Gobierno de la República. Los indígenas estaban resueltos a llegar hasta allí para exponer en persona sus problemas seculares de usurpación de tierras, explotación y atropellos que cometían contra ellos los *carayanas* del Beni.

16 de agosto de 1805. Los indios de Ingre agazapados en un cañaveral, al abrigo de su espesura empezaron una gritería con “gambetas y toques de sus pucumas silbadoras que son los instrumentos de guerra y señal de avance”, hostigaron y dispararon flechas y una estruendosa gritería contra la expedición que comandaba Francisco de Paula Sanz, que tenía la misión de someter a los grupos del Pilcomayo. En esta acción murieron varios guerreros y capitanes chiriguano. La retirada final se produjo el 3 de septiembre de ese año con el lamentable saldo de 300 muertos y 600 heridos.

16 y 17 de agosto de 1811. Desde los cerros aledaños de ciudad de La Paz, mediante griteríos y pututus, los indígenas presionan psicológicamente a los habitantes de la ciudad.

16 de agosto de 1881. Resolución por la cual se dispone la otorgación a las comunidades títulos en proindiviso. Esta disposición fue reglamentada debido a la resistencia que pusieron las comunidades a la titulación y parcelación individual.

17 de agosto de 1896. Sublevación de los indígenas de Sikasika, Qalamarca y Wiyacha, que cubre todo el altiplano que une La Paz con Oruro.

19 de agosto de 1798. A través de un documento oficial se anuncia la infausta muerte en España de Fernando Tupak Amaru, hijo de José Gabriel.

19 de agosto de 1936. El Gobierno del coronel David Toro decreta la sindicalización obligatoria de todos los sectores productivos del país, entre ellos el del campesinado.

21 de agosto de 1593. Don Alonso Wiraqucha Inka y don Carlos Acostopa, hijos del cacique de Copacabana, Baltasar Challku Yupanqui, y nietos de Apu Challku Yupanqui, gobernador del Qullasuyu desde

Vilcanota hasta Chile, presentan sus informaciones sobre los servicios que sus antepasados prestaron a los españoles e inician sus gestiones de reconocimiento a su jerarquía y prestigio como incas de Copacabana y piden la exención de los tributos y servicios personales.



El Virrey Marqués de Cañete
y el Inka Sayri Tupak

21 de agosto de 1761. Gabriel Arandia, principal del pueblo de Tacobamba, protesta contra el teniente Antonio Valencia por el embargo que sufrió de sus animales, a causa del excesivo reparto que le impuso el citado funcionario.

23 y 24 de agosto de 1811. Nuevamente los indígenas, mediante

griterías, cajas y pututus, presionan desde los cerros aledaños y se aproximan a los extramuros de la ciudad de La Paz.



24 de agosto de 1566. Capitulación de Aqupampa, rubricado entre Titu Kusi Yupanki y el Gobierno español. En realidad, más que una claudicación por parte de este inca, era un tratado de no agresión entre el Gobierno de Willkapampa y el Gobierno español, dado que consiguió que se le reconociera oficialmente como inca legítimo y con derecho a sucesión de lo que quedaba del Imperio incaico.

25 de agosto de 1781. Andrés Tupak Amaru, Miguel Bastidas y los coroneles de José Gabriel llegan al Alto de La Paz, para poco después instalarse en El Tejar y engrosar las filas de Tupak Katari.

26 de agosto de 1780. Tomás Achu, al exigir la libertad de Tomás Katari, es acribillado por el corregidor Joaquín Alós en Puqujatha. Ante esta imprudencia cometida por esta autoridad peninsular, cientos de indígenas se lanzan contra Alós, a quien hieren de una pedrada y luego lo toman preso.

26 de agosto de 1782. Espectaculares exequias de una parte del cuerpo de José Gabriel Tupak Amaru oficiadas en la iglesia de San Francisco del Cusco. La ceremonia fue costeadada por Diego Cristóbal Tupak Amaru.

26 de agosto de 1929. Eduardo Leandro Nina Qhispi, junto a los preceptores indios Pedro Castillo, Adolfo Tikuna, Feliciano Nina y Carlos Lawra, presentan al Senado una solicitud señalando sus deseos de convertirse en líderes políticos del pueblo indio, para cuyo propósito solicitan la dictación de leyes que amparen al indio y poder exponer y discutir sus ideas en el mismo cuerpo legislativo del país.

28 de agosto de 1568. Titu Kusi Yupanqui, hijo de Manqu Inka, es bautizado por fray Juan de Vivero, recibiendo el nombre de Diego de Castro y, para adoctrinarlo, quedó en Willkapampa el padre Marcos García. Este cura, a pedido del inca, escribe una crónica, dictada por Titu Kusi.

29 de agosto de 1939. Se funda el núcleo de educación indigenal de Jesús de Machaqa, esfuerzo íntegramente realizado por los comunarios del citado pueblo.

30 de agosto de 1813. El cacique Cumbay, líder de los chiriguano, entra espectacularmente, a las cuatro de la tarde, a la villa de Potosí, donde estaba momentáneamente el general Belgrano, jefe de uno de los “ejércitos auxiliares argentinos”. Cumbay, sabedor de las luchas por la independencia, había manifestado su deseo de conocer al general Belgrano. Una crónica de la época narró el acontecimiento así: “el ejército se formó en dos alas en todo el tránsito y en la plaza le hicieron los honores con 15 salvas de artillería”.

Agosto de 1920. Fernando Wanaku anda sublevando a los indígenas de Jach’ak’achi, haciéndose pasar por “Jesucristo y prometiendo que en la región produciría cultivos de otros climas como maíz, arroz y café”.

Agosto o septiembre de 1915. Teodomiro Gutiérrez Cuevas, en una de las parcialidades de Saman, con la presencia de numerosa concurrencia de dirigentes indígenas, se proclama como Restaurador del Imperio del Tawantinsuyu, adoptando el significativo nombre de Rumi Maki (mano de piedra).

SEPTIEMBRE



/SETIEMBRE/ COIA RAIMI Quilla [mes del festejo de la reina] / la fiesta solene de la coya, la rayna /



FASES DE LA LUNA

SEPTIEMBRE

Jayri/unu killa.....	3
Wawa phaxsi/ chawpi killa	11
Urt'a/pura killa	18
Achach phaxi/ wañu killa.....	24

PATRONÍMICOS INDIOS

Kallisaya	Kinakina	Kunturi
Kanki	Kintiraura	Kunturkanki
Kapak Yupanki	Kinu	Kusikanki
Katari	Kunti	Kusi Warkay

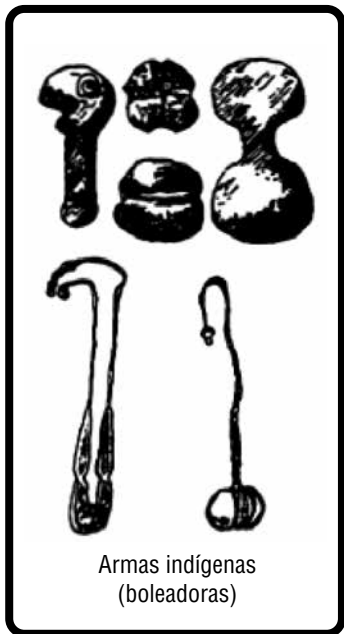
SEPTIEMBRE

1 de septiembre de 1573. Una embajada compuesta por 20 chiriguano y diez “esclavos” llegan a la ciudad de La Plata para entrevistarse con la comitiva del virrey Francisco de Toledo, allí narran una “historia extraña” acerca de la aparición a los ribereños del Parapetí de un “joven desconocido vestido como un chiriguano, quien dijo llamarse Santiago o San Pedro, enviado por Jesús para predicar la paz y desterrar las malas costumbres”.

2 de septiembre de 1781. Diego Qhispi es nombrado coronel mayor por Andrés Tupak Amaru, y es comisionado para levantar nuevamente a los indios de Sikasika ante la posible presencia de las fuerzas expedicionarias peninsulares.

2 de septiembre de 1827. Juan Bautista Tupak Amaru, medio hermano de José Gabriel, muere en Buenos Aires a la edad de 80 años. A este último descendiente del caudillo del Qhusqhu, le tocó vivir todas las penurias impuestas por el Gobierno español de entonces.

3 de septiembre de 1913. En Qaminaka (Puno, Perú), cerca de la hacienda Urqunimini, se produce un violento enfrentamiento entre 300 indígenas y las tropas del exoficial Max Zapata.



Armas indígenas
(boleadoras)

4 al 23 de septiembre de 1927. Se inicia el procesamiento de todos los cabecillas de la sublevación de Chayanta (Potosí).

5 de septiembre de 1782. Bartolina Sisa y Gregoria Apaza son ahorcadas en la plaza Mayor de la ciudad de La Paz en medio de una gran consternación entre los indígenas. Las sentencias de estas ejecuciones las promulgó el nefasto oidor de la Audiencia de Chile, Francisco Tadeo Diez de Medina. Bartolina Sisa, esposa del caudillo Tupak Katari, había nacido en Q'araqhatu. Durante la sublevación indígena desempeñó importantes funciones, como la provisión

de material logístico y bélico para las tropas indígenas, combatir junto con los nativos en los enfrentamientos con las milicias españolas y dirigir el cerco de La Paz en las ausencias del caudillo. Por su parte, Gregoria Apaza, hermana del caudillo Tupak Katari, era natural de Jayu Jayu y se casó con Alejandro Panuni, sacristán de dicho pueblo. Gre-



goria también tuvo una destacada participación durante la sublevación indígena de 1781. Conjuntamente con Andrés Tupak Amaru, a quien le unía sentimientos de amistad y afectividad, lograron conseguir una espectacular victoria indígena sobre la población de Sorata, capital de la provincia Larecaja.

8 de septiembre de 1915. Rumi Maki, general y supremo director de los pueblos y ejércitos indígenas del Estado Federal del Tawantinsuyu, nombra a Gaspar Kunturi de Saman (Puno, Perú) cabecilla restaurador en el citado pueblo.

9 de septiembre de 1584. Alrededor de 200 chiriguanos, que estaban cerca de la frontera colonial de Tumina, para apoyar a sus similares de Chiquiacá, protagonizan numerosos combates con los soldados de Tarija que encabezaba Luis de Fuentes. En este enfrentamiento murieron 15 chiriguanos y otros tantos fueron heridos, de la misma manera la tropa del fundador de Tarija quedó seriamente mermada, por una parte a raíz del combate y por otra por las enfermedades endémicas de la región.

10 de septiembre de 1811. Los indígenas y cholos revolucionarios, a través de dos pliegos, uno firmado por Bernardo Calderón y otro por el comandante de Sapajaqi, Mateo Kearete, Alejandro Alborta, el comandante Manuel Qullqi Wanka, Julián Sullkalla, Antonio Vargas, Eugenio Contreras y Javier Wachalla, intiman a la ciudad de La Paz a una rendición formal.

11 de septiembre de 1533. Al aproximarse la vanguardia invasora al Qhusqu, en la oportunidad comandada por Almagro, Soto y Candia, estos perciben una doble posición de los indígenas, por una parte son hostigados por Yurak Wallpa e Iwa Paru, generales de Atawallpa, y por otra son recibidos con simpatía.

13 de septiembre de 1781. Bernardo Gallo, el odiado funcionario de la aduana, que adolecía de tifus, sale de la ciudad sitiada y se entrega a las tropas indígenas de Tupak Katari, posteriormente es ahorcado en el Alto de La Paz.

13 de septiembre de 1921. Los colonos de las haciendas de Piquiri, Q'iruni, Jaqhirapampa, Champi, Chiwu, Oalaqala y Pituta, localizadas en Waki, Tiwanaku y Taräqu (provincia Ingavi), de propiedad de Benedito Goytia, se resisten a realizar los trabajos agrícolas y de someterse al servicio del mencionado terrateniente.

14 de septiembre de 1658. Los comunarios de Tiwanaku, encabezados por su cacique Martín Phaxsipat'i, consiguen del revisitor Gerónimo Luis de Cabrera la restitución de la estancia de Chacachata, localizada en el término del pueblo de Tiwanaku.

“¿Por qué estamos por aquí? Estamos yendo a la ciudad de La Paz reclamando nuestros territorios porque los ganaderos se agarran la tierra de nosotros, diciéndonos que eso les pertenece. Pero ese territorio es nuestro”

Jacinto Eanta, sirionó del Ibiato. Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990).

17 de septiembre de 1990. Después de una caminata de más de 600 kilómetros, atravesando las pampas benianas y los yungas paceños, llega a la sede de gobierno la Marcha por el Territorio y la Dignidad organizada por la Central de

Pueblos Indígenas del Beni. A esta marcha indígena se adhirieron otras naciones de indios del país, que recibieron el aliento y simpatía de todas las poblaciones por donde transitó. Al llegar a la Cumbre se produce el encuentro más histórico de esta marcha: se confunden en un abrazo de confraternidad y solidaridad los indígenas del Beni y los aymaras de La Paz. Allí todos coinciden en que deben luchar unidos contra el atraso, la pobreza y la explotación de los millones de indígenas del país. Y, en horas de la noche de este día se produce el triunfal ingreso a la histórica plaza Murillo de la ciudad de La Paz, lugar donde se hallan los principales poderes del Estado boliviano.

19 de septiembre de 1942. Jenaro Flores Santos nace en la comunidad originaria de Antipampa, Qullana, provincia Aroma del departamento de La Paz. Este histórico dirigente aymara llegaría a ser el principal líder campesino en la década de 1970 y principios de la de 1980.

20 o 23 de septiembre de 1571. El inca Tupak Amaru I es ejecutado en la plaza Waqaypata del Qhusqhu por órdenes del virrey Francisco de Toledo.



21 de septiembre de 1740. Mateo García Pumakawa Chiwantitu nace en el pueblo de Chinchero, provincia de Qalqa y Laris. Fue hijo del matrimonio de Francisco Pumakawa y de doña Agustina Chiwantitu. Su familia descendía por línea recta de Tukaykapak Inka.

24 de septiembre de 1892. Ignacio Chuki, apoderado de los comunarios de Achuta y Chambi, de Tiwanaku, denuncia que por no vender sus *sayañas* al terrateniente Benedicto Goytia fue atacado por los colonos de Lakaya y otras haciendas del monasterio de las Concepcionistas, quienes se llevaron su ganado en diferentes especies y cantidades.

25 de septiembre de 1921. Intentos de sublevación indígena en Sika Sika, movimientos denunciados por el subprefecto de la provincia Aroma.

26 de septiembre de 1930. El Centro Educativo Bartolomé de las Casas es reconocido por el Obispado de la ciudad de La Paz. Esta institución se crea con fines benéficos para dar educación a los hijos de los comunarios de diferentes regiones.

27 de septiembre de 1622. Don Pedro, Gerónimo y Lorenzo Aukaylli, descendientes de la *panaka* Aukaylli de Yawar Wakaj Inka y residentes en Qupakawana, inician sus gestiones para el reconocimiento de su prestigio y nobleza ante el corregidor de la provincia de Umasuyu, Phelipe Sarmiento de Villandrando.

27 de septiembre de 1811. En Lluqulluqu (jurisdicción de Tiwanaku), cerca de cuatro mil indígenas embisten con galgas, fusiles y hondas al ejército del gobernador Pedro Benavente, que iba desde el Desaguadero en dirección a la ciudad de La Paz, con un saldo de nueve bajas y cuatro heridos de las tropas realistas.

28 de septiembre de 1868. Mediante decreto ley, el Gobierno del general Mariano Melgarejo obliga a los comunarios a consolidar sus tierras, previa cancelación de una determinada cantidad de dinero. Al respecto cabe agregar que gran parte de las comunidades omitieron esta



disposición, por lo que se vieron despojadas de sus *sayañas*.

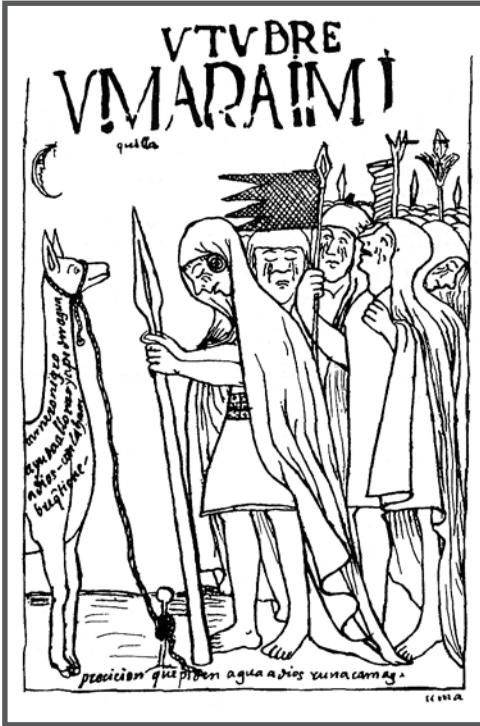
29 de septiembre de 1729. Guarapay, líder chamánico de las coaliciones chiriguanas, que aun entre los indígenas tenía la fama de ser inmortal debido a su magia, es capturado durante el asalto de las milicias cruceñas a un fuerte localizado en el valle de Huacaya, donde posteriormente fue colgado.

29 de septiembre de 1932. Los comunarios de Ninuqa de Qalakutu, que aún exigían la nulidad de la venta de Jayüma Llallawa, denuncian que el francés Victor Huet, en complicidad del juez instructor de Corocoro, les ha usurpado varias *saya-*

ñas pertenecientes a la comunidad.

30 de septiembre de 1863. El Ministerio de Hacienda da a conocer una resolución según la cual las personas que no son indígenas se hallan excluidas del repartimiento de las tierras comunales. Asimismo, ordena que las tierras que los *q'aras* como Mariano Candia y Juan de Dios Padilla poseían en Chayanta sean vendidas en subasta pública.

OCTUBRE



/ VTVBRE/ VMA RAIMI Quilla [mes del festejo principal] / Carnero negro ayuda a llorar y a pedir agua a dios con el hambre que tiene. / precición que piden a dios Runa Camag [creador del hombre] /



FASES DE LA LUNA

OCTUBRE

Jayri/unu killa..... 2

Wawa phaxsi/
chawpi killa 10

Urt'a/pura killa 17

Achach phaxi/
wañu killa..... 24

PATRONÍMICOS INDIOS

Kusi Yupanki

Khanawiri

Khaniri

Laymi

Lawra

Lawrakachi

Limachi

Lipi

Linu

Luki

Llanki

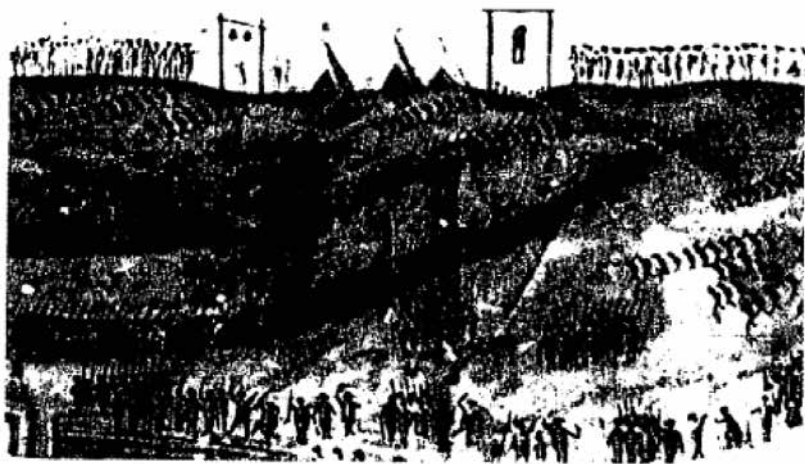
Llankichuki

OCTUBRE

1 de octubre de 1979. Las organizaciones campesinas del departamento de La Paz se oponen al segundo censo agrícola, por lo que se instruyó no dar el apellido del campesino encuestado y el tipo de tenencia de la tierra, ante la susceptibilidad de que los datos se usen para crear nuevos impuestos.

2 de octubre de 1591. Enfrentamiento entre líderes chiriguano. Mapae y Areya con 600 guerreros de Charagua ponen en fuga a 400 guerreros de Coyayagua y Mocapini que habitaban en el río Guapay. Estos últimos debían atacar una villa fronteriza próxima a Tomina. Ante este hecho, el corregidor de Tomina organiza una expedición, que con la ayuda de los de Charagua, terminan derrotando a los de Coyayagua y Mocapini en las orillas del río Parapetí.

3 de octubre de 1922. Eugenia Flores (cuñada de Eduardo Leandro Nina Qhispi) y Marcela Qhispi, que sostenían la idea de que la estancia Ch'iwu de Taräqu debía transformarse nuevamente en comunidad, fueron sometidas a violentas torturas por Cesar Ordóñez Linares, administrador del terrateniente Goytia.



Combate entre los ejércitos de indios y españoles. (Cerro de La Paz 1781)

4 de octubre de 1624. Gabriel Wanaw-kili, Carlos Chimarra, Diego Koñunu, Gerónimo Alcazerrica y Diego Pakaja, junto a otras autoridades indígenas de Sunqu, Challana, Chakapa y Simaku, que a fines de 1623 habían promovido una conspiración contra el teniente de corregidor Félix Ortiz de Zárate, a quien



lo colgaron junto a otros catorce españoles y ocho indios en la plaza de Sunqu. A pesar de la posterior y oportuna intervención del padre Bernardino de Cárdenas, que había conseguido que los indios depusieran sus hostilidades, Diego de Lodeña, que había sido nombrado pacificador de la zona, apresó a las autoridades indígenas arriba mencionadas y les aplicó la pena del garrote. Sus cabezas fueron puestas en los caminos, y otros nueve indígenas fueron condenados a 400 azotes y el destierro.

5 de octubre de 1729. Joseph Fernández Warachi, en nombre de su mujer, Rosa Flores Tarki, y de sus comunidades, defiende sus tierras situadas en el alto de San Francisco ante el corregidor de La Paz, Antonio Carnero.

5 de octubre de 1781. Juan de Dios Mullupuraka, coronel de Andrés Tupak Amaru que defendía la población de Yaqu, es derrotado por el ejército auxiliar de José Reseguín. En este enfrentamiento entre tropas indígenas y peninsulares murieron 300 hombres de Mullupuraka.

5 de octubre de 1874. Se dicta la Ley de Exvinculación, la cual dispone que los comunarios son dueños absolutos de sus tierras usufructuadas, pero también determina que podrían venderlas o ejercer todos los actos de dominio desde el momento en que se les extendiese sus títulos de propiedad.

6 de octubre de 1811. Gran victoria en Sika Sika de las tropas del “General del Ejército Restaurador de los Indios”, Juan Manuel de Cáceres, sobre la fracción militar realista que comandaba Jerónimo de Lombera. En esta acción las tropas indígenas lograron apoderarse de numerosas armas de los realistas.

6 de octubre de 1811. A partir de esta fecha, los indígenas de Wilajaqi amenazan seriamente a la población de Surajatha.

6 al 8 de octubre de 1930. Se celebra una histórica reunión nacional de caciques de diferentes *markas*, dirigida por Santos Marka T'ula.

7 de octubre de 1758. Sebastián Ilichawi y Pedro Puma, principales del pueblo de Yanakachi, protestan contra el corregidor Eusebio Yepes y sus auxiliares por los repartos forzosos y exorbitantes precios de las mercaderías.

7 de octubre de 1781. El ejército auxiliar que comandaba José Reseguín, al pasar por Wankaruma, a cuatro leguas de Yaqu, sorprenden a dos indios llevando pólvora, balas y esquelas escritas por Antonio Apaza a Nicolás Apaza y Juan de Dios Mullupuraqa. Ante esta eventualidad, Reseguín

ordenó el fusilamiento de los indígenas, cuyos nombres quedaron en el anonimato.

“Si se llega a tener aparatos organizativos propios y autónomos en ideología, mecanismos y recursos, la posibilidad de crear modelos conceptuales indios se convertirá en realidad”

Seminario Taller de Juventudes Indias
Jujuy [1990]

7 de octubre de 1922. Esteban Machaqa, José Lukana y otros comunarios de Ikiyaka, Tüyu, Hospital, Antapata, Qutaquta, Chipamaya y Ku-

llisaya, consiguen autorización del presidente

Bautista Saavedra para que funcione una escuela primaria mixta libre en Ikiyaka, Pukarani. Sin embargo, debido la obstrucción de los gamonales, esta escuela solo pudo funcionar recién a partir del 21 de junio de 1928.

8 y 9 de octubre de 1804. Kumbay, a la cabeza de un ejército de 6.000 guerreros asalta la estacada de San Miguel de Menbiray. Esta acción confirmaba que toda la Cordillera estaba muy revuelta, particularmente en todo el cañón de Ingre.

12 de octubre de 1492. *Ñanqha uru*. Día aciago para los pueblos indios del Abya Yala.

12 de octubre de 1781. Los indígenas que sitiaban la ciudad de La Paz, a las 11 de la noche, abren la represa de agua construida en la cabecera del río Chuqiyapu, en la rinconada de Achachiqala. La represa en cuestión medía 50 varas de alto y 12 de largo y 13 y medio de espesor, que cuando irrumpió sobre la ciudad de La Paz, la enorme mole de agua se elevó a 20 varas sobre el cauce del río y su fuerza duró media hora cediendo poco a poco el resto de la noche. Los estragos fueron considerables, se destruyeron

algunos puentes y fueron arruinadas las casas situadas en la orilla del río.

13 de octubre de 1781. El ejército auxiliar que estaba al mando de José Resegún, al pasar por Jayu Jayu, captura y fusila a diez indígenas considerados como capitanes, alcaldes y escribanos de Tupak Katari y Andrés Tupak Amaru.



13 de octubre de 1917. El cacique Santos Marka T'ula, que realizaba las gestiones de recuperación de los títulos de sus tierras, es apresado por la Policía bajo la acusación infundada de estar comprometido en intentos de sublevación indígena.

14 de octubre de 1811. Los indígenas ocupan la población de Wiyacha, sitio importante en la ruta La Paz-Desaguadero, impidiendo el paso de las tropas realistas a lo largo de este importante trayecto de vinculación altiplánica.

16 de octubre de 1795. Primera expedición encabezada por el padre Francisco Xavier Negrete para reducir a los pachahuaras que habitaban en las orillas del río Mamoré. Esta expedición se adentró en la zona por espacio de 39 días, durante los cuales tomó contacto con familias pachahuaras.

16 de octubre de 1923. Santos Marka T'ula, dirige desde su prisión la lucha de los caciques. En esa fecha otorga poder a Santiago Mamani, su suegro, para que continúe con sus diligencias y gestiones. Posteriormente encomendó esta misma tarea a Manuela, su esposa.

19 de octubre de 1783. Ventura Monxarras, madrastra de José Gabriel Tupak Amaru y madre de Juan Bautista Tupak Amaru –medio hermano del caudillo–, muere en el pueblo de Tampillo, camino a la ciudad de Lima.

20 de octubre de 1799. En la comunidad Tapytá, sector Charagua Saipurú, se celebra un festín como culminación de un proceso asambleario de varios años. Los principales caciques y líderes que invitaban a ese festín de convocatoria de guerra eran: Guarey del Gran Parapetí; Tarapaju de los grupos Chané de Kaipependi de la Cordillera Central; Guarikaja de Yty y, por último, Sakurao, de la comunidad de Pirití.

21 de octubre de 1956. Laureano Machaca, que tres meses antes había proclamado la República del Tawantinsuyu en Waychu (actualmente Puerto Acosta), en su intento de someter a las poblaciones vecinas, este día dispuso el ataque contra Escoma. El enfrentamiento entre la pequeña fracción de Machaca y los vecinos del pueblo fuertemente armados duró alrededor de tres horas, y el contingente indígena cayó derrotado. De la misma forma, su líder quedó gravemente herido y fue trasladado hasta las celdas policiales de la citada población. A media noche, un grupo de indígenas sacó el cuerpo malherido de Machaca, para luego llevarlo a una comunidad próxima. Donde de acuerdo a los rituales aymaras quedó sacrificado como un homenaje al dios Wiraqucha. Aunque hay otra versión que señala que Laureano murió a manos de los vecinos de Escoma.

24 de octubre de 1888. Isidro Kanki es nombrado apoderado para defender a los comunarios de Qallapa, anexados al cantón Umajala de la provincia Aroma.

24 al 26 de octubre de 1984. Los colonizadores de San Julián, Santa Cruz, después de bloquear los caminos que conducen a la zona de colonización por la exigencia de que el Instituto Nacional de Reforma Agraria cumpliera sus obligaciones en vez de ponerse al servicio de los

nuevos de terratenientes de la región, fueron masacrados por la intervención de unos transportistas que, instigados por los ganaderos y madereros, lograron matar a dos campesinos y herir a otros 11. De manera que el bloqueo de caminos terminó en una masacre.



28 de octubre de 1781. Los pliegos enviados por Diego Cristóbal Tupak Amaru, Miguel Bastidas y Tupak Katari, respectivamente, son recibidos por José Reseguín. El primero pedía el indulto y las paces de acuerdo a lo ofrecido por los virreyes del Perú, mientras que los dos últimos se referían a la petición de paz y a la entrega de Bartolina Sisa, que a la sazón estaba presa.

NOVIEMBRE



/NOVIEMBRE/ AIA MARCAI Quilla [mes de llevar difuntos] / la fiesta de los difuntos /



FASES DE LA LUNA

NOVIEMBRE

Jayri/unu killa.....	1
Wawa phaxsi/ chawpi killa	9
Urt'a/pura killa	15
Achach phaxi/ wañu killa.....	23

PATRONÍMICOS INDIOS

Lluki Yupanki

Llusu

Machaqa

Mallki

Mallkutuku

Mamani

Manqu Kapak

Makira

Marka

Markat'ula

Mayta

Mayta Kapak

NOVIEMBRE

1 de noviembre de 1874. Varias comunidades chiriguanas concentradas en Boikovo, uno de los valles de Huacaya, cerca de Itirandi, al mando de los jefes Mbirijuka y Korone, atacan el cuartel español de Iguembe por la quebrada de Mbaekuaa. En la violenta batalla que se libra allí era casi evidente la victoria de los chiriguano; sin embargo, ante la sorpresiva muerte de sus jefes Mbirijuka y Korone, que inspiraban seguridad, se produce una confusión y pánico, que termina con la dispersión y fuga de los guerreros indígenas.

2 de noviembre de 1771. Amotinamiento de los indígenas de Jesús de Machaca. El corregidor de la provincia de Pakaji, Josef del Castillo, por los malos tratos a los comunarios, es hecho prisionero y ajusticiado junto a cuatro de sus allegados. Esta sublevación posteriormente se propaga hacia Axawiri, donde las autoridades apresan a 45 indígenas.

3 de noviembre de 1781. Miguel Bastidas y los coroneles Gerónimo Gutiérrez, Diego Qhispi el Mayor, Diego Qhispi el Menor, Matías Mamani, Andrés Qhispe y Manuel Willka Apaza y el comandante José de Reseguín, celebran las paces bajo siete condiciones en Patamanta, cercanías de Pukarani. El documento firmado en la oportunidad favoreció íntegramente a las tropas de Tupak Amaru.



3 o 4 de noviembre de 1781. En las proximidades de Qupakawana, Tupak Katari ataca a Waman Sunqu, antiguo coronel de José Gabriel Tupak Amaru, para castigar su traición a este último.

4 de noviembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru inicia su levantamiento precisamente el día en que se celebraba el aniversario natal del rey de España, Carlos III. Esta decisión fue adoptada para sorprender a las autoridades peninsulares que hacían gala de su soberbia y prepotencia en esa fecha.

6 de noviembre de 1799. Los chiriguano, en cuyos planes también figuraba la

expulsión de los misioneros, destruyen e incendian la misión del Gran Parapetí.

6 y 7 de noviembre de 1809. Amotinamiento y protesta de los indígenas de San Agustín de Toledo, Oruro, por la destitución de su legítimo cacique, Manuel Victoriano Aguilario de Titichoca.



7 de noviembre de 1987. Se crea la Central de Cabildos Indígenas Mojeños, entidad indígena encargada de recibir denuncias sobre despojos de tierras, atropellos, violaciones y abusos que comenten los madereros, ganaderos y comerciantes del departamento del Beni.

8 de noviembre de 1921. Los indígenas de Qalakachi asaltan la hacienda de Pisaqawiña, de propiedad del canónigo Ayllón.

8 de noviembre de 1922. Los comunarios de Ch'iwu Santiago Merlo, Mariano Quispe 2º, Juan Chuki Mamani, Marcelina Kantuta, Santiago Mendoza, Francisco Cortés, Nicasio Limachi, Valentín Qallisaya, Pedro Tarki y otros indígenas de las estancias vecinas de Taräqu, a instancias del terrateniente Benedicto Goytia, fueron tomados presos para luego ser trasladados hasta Wiyacha, “amarrados con sogas de las manos, de los pies, así como del cuello”. Allí los conminaron a elegir entre la cárcel y los trabajos forzados, además de pagar una multa de 50 Bs.

9 de noviembre de 1781. Tupak Katari, presintiendo una eventual traición que podría haber ocurrido la noche anterior, huye de Jach'ak'achi en compañía de María Lopez, su “amasia”⁴, y cuatro de sus fusileros en dirección del camino de Asángaro hasta arribar a Chinchayapampa, sitio donde fue capturado por la fracción encabezada por Mariano Ibáñez.

9 de noviembre de 1808. Las milicias españolas de Tomina y Santa Cruz, en el valle del Ingre, destruyen el rancho del capitán chiriguano Kumbay, y el 12 del citado mes hacen lo propio con el fuerte de Kururuyti.

10 de noviembre de 1536. El rey Carlos I de España, mediante cédula real, legitima a los hijos de doña Inés Waylas Yupanki, una de las hijas de Wayna Kapac, quien se casó con Francisco Pizarro.

4 Su compañera, su pareja. (N. del E.).

10 de noviembre de 1780. En la plaza de Tungasuca, provincia de Canas y Canchis, Cusco, luego de que un tribunal especial juzgara los malos tratos del corregidor Antonio de Arriaga hacia los indígenas, es condenado a la pena de la horca. La ceremonia comenzó con la degradación de su rango de coronel de milicias que ostentaba Arriaga para luego terminar con su ahorcamiento.

10 de noviembre de 1781. El caudillo aymara Tupak Katari y su comitiva son trasladados en calidad de prisioneros al pueblo de Peñas por el capitán del escuadrón Saboya, Mariano Ibáñez.

10 de noviembre de 1810. Levantamiento del cacique Pedro Ignacio Muyba (Moxos).

11 de noviembre de 1799. Los chiriguano, prosiguiendo con el objetivo de expulsar a los misioneros de la Cordillera, saquean e incendian

"Nayaw jiwtxa nayxarusti, waranq waranqa-nakaw kut'anipxani."

"Yo muero hoy, pero volveré, convertido en miles de miles"

Tupaq Katari, 1781

las misiones de Oway, Pirití y Takuarembó. Sin embargo, los chiriguano aliados no tuvieron éxito en su pretensión de tomar por las armas la misión de Yvirapukuti, porque su jefe, Guivaraka, neófito⁵ de la misma, se defendió con todos sus guerreros.

12 de noviembre de 1781. Miguel Bastidas y un grupo de 29 coroneles, capitanes, escribanos y amasias⁶ de las tropas de Tupak Katari son trasladados desde Peñas a la ciudad de La Paz por el coronel de milicias Manuel Franco.

12 de noviembre de 1812. Sublevación de los indígenas de Reyes, Moxos, por la mala administración de su gobernador, porque no los socorría y remediaba en sus urgentes necesidades.

13 de noviembre de 1922. Numerosos representantes de Taräqu y Waki, encabezados por Pascual Escóbar, Saturnino Marka, Manuel Kallisaya, Dionicio Apaza, Pedro Flores, Leandro Nina Qhispi, Eusebio Churata, Pedro Aruwiri e Isidro Cortés de las estancias de Q'uwaqullu,

5 Recién convertido. (N. del E.).

6 Concubinas, compañeras. (N. del E.).

Jiwawi, Ch'iwu, P'ilqiri, Qalaqala-Champi y Jach'a Jawir Pampa, presentan denuncia formal ante el Ministerio de Gobierno por los actos de violencia que a diario cometían los empleados de los terratenientes Ismael Montes y Benedicto Goytia.



13 de noviembre de 1939. Santos Marka T'ula, principal líder del movimiento de los caciques apoderados, muere después de una prolongada enfermedad.

14 de noviembre de 1781. El caudillo aymara Julián Apaza o Tupak Katari, que había nacido en el ayllu Sullkawi (Jayu Jayu), es sometido a una horrenda muerte en la plaza del pueblo de Peñas. El día anterior, el oidor de la Audiencia de Chile, Francisco Tadeo Diez de Medina, había pronunciado la sentencia de su ejecución, señalando que Tupak Katari debía ser sacado de la prisión arrastrado de la cola de un caballo, con una soga de esparto al cuello y conducido a la plaza pública donde se le debía despedazar por cuatro caballos y que, después de muerto, su cabeza debía ser llevada a la ciudad de La Paz y se tuviese en la horca durante tres días, para luego ser colocada en el alto de K'ilik'ili para público escarmiento. Que su brazo derecho debía ser remitido al pueblo de Jach'ak'achi, el izquierdo al de Sikasika, la pierna derecha al de Qakiawiri y la izquierda al de Chulumani, para que sean expuestas en los caminos más públicos. El tronco de su cuerpo debía ser mantenido en la horca y después ser reducido a cenizas. Todo lo dispuesto por Diez de Medina se cumplió al pie de la letra.

14 de noviembre de 1977. La Declaración de Jayu Jayu rechaza el pacto militar-campesino y a los coordinadores nombrados por la dictadura de Banzer.

15 de noviembre de 1812. Sublevación de los indígenas de Reyes, Moxos, contra el gobernador Urquijo, que después de ser acusado por malos tratos, es expulsado de la región.

15 de noviembre de 1970. Se inaugura en Jayu Jayu el monumento a Tupak Katari, que fue auspiciado por los centros culturales de residentes aymaras y los sindicatos agrarios de la región con el apoyo de la prefectura departamental de La Paz.

16 de noviembre de 1533. Manqu Inka que “lucía con sus andas de plumerías, con el vestido más rico, con su *suntur paukar*⁷ en la mano”, es coronado como inca en medio de grandes aclamaciones entre los miembros de la nobleza cusqueña.

16 de noviembre de 1532. El inca Atawallpa es capturado y reducido a prisión por los invasores españoles en Kajamarka.

16 de noviembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru, en el santuario del Señor de Tungasuca, expide el Patriótico Bando de Libertad de los esclavos negros en el Perú.

17 de noviembre de 1780. Bernardo Pumayalli Tampuwxsu, cacique de Písaq, por estar comprometido con la conspiración de los plateros o el conato de Lorenzo Farfán de los Godos, muere en una prisión de la ciudad del Qhusqhu.

18 de noviembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru vence en Sangarara al ejército de la Junta de Guerra del Qhusqhu, cuyos miembros se hallaban refugiados en el interior de la iglesia del pueblo, con un saldo de 100 bajas peninsulares.



19 de noviembre de 1756. Diego Qhispi, Pascual Marín, Esteban Cuello, Gregorio Bustos y otros indios denuncian que el teniente Sebastián de Via y el corregidor de Sika Sika Eusebio Yepes Castellanos, cometían una serie de excesos por el reparto de mercaderías a los indígenas de la provincia.

19 de noviembre de 1799. Los chiriguano, que habían retornado a una relativa normalidad, vuelven a atacar la misión Yvirapukuti, que entonces estaba defendida por el jefe Guiravaka.

20 de noviembre de 1881. Numerosos guerreros de la nación Araona se presentan ante el explorador español padre Nicolás

7 Ornameto que a veces se colocaba sobre la *maskapaycha* o tocado reservado al inca.

Armentia para expresarle sus saludos e informarle acerca de la fiebre del paludismo que les aquejaba en sus aldeas. En esa oportunidad, los araonas pensaron que la fiebre se debía a un embrujamiento; sin embargo, los días posteriores el padre Armentia optó por darles regalos para atraerlos a la religión católica.



22 de noviembre de 1556. El cacique principal de Paria, Hernando Asuqalla, pide al revisitador Joan Gomes averiguar sobre las tierras que les repartió el inca Wayna Kapak.

23 de noviembre de 1883. Mediante ley se declara que los terrenos de origen consolidados en la época colonial mediante las revisitas composición de tierras son propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la Revisita.

24 de noviembre de 1932. Eduardo Nina Qhispi es despojado de sus documentos personales y papeles correspondientes al archivo del Centro Educativo del Collasuyo por las autoridades judiciales.

26 de noviembre de 1924. Santos Marka T'ula, estando en prisión, convoca a la red de caciques para compatibilizar sus ideas y para expresar sus reclamaciones en forma conjunta. Cabe agregar que en esta unificación también participan las organizaciones gremiales de la ciudad de La Paz.

27 de septiembre de 1807. El cacique Kumbay, en respuesta a los castigos que venían infringiendo los soldados cruceños a los ingreños, sorprende en el cañón de Yuti al teniente Francisco Javier Peralta con varios soldados a los que mata. Simultáneamente, el destacamento de S. R. de Saucimayo, con la ayuda de tres capitanes aliados de los españoles, ataca un pueblo ingreño, matando cinco hombres y capturando 25 prisioneros, entre ellos las mujeres de los líderes Tarucuti y Bayuri más el hijo de Chapay.

28 de noviembre de 1846. Numerosos guerreros de la nación de los Guarayos, cerca de la aldea denominada Navidad, atacan a la expedición de don José Agustín Palacios, dando muerte a dos carpinteros brasileños que le acompañaban. Con esta actitud los guarayos demostraban su resistencia ante la presencia del hombre blanco en su territorio.

29 de noviembre de 1563. El virrey Lope García de Castro, mediante cédula real, es autorizado a entablar negociaciones de paz con el inca Titu Kusi Yupanki.

29 de noviembre de 1799. Los chiriguano de la Cordillera vuelven a atacar las misiones. Esta vez le tocó el turno a la misión de Tapyta, que también fue arrasada e incendiada. En la oportunidad, las misiones de Masavi, Takurú, Ymiri y Saipurú quedaron libres del ataque de los chiriguano.

Noviembre de 1807. El capitán Kumbay derrota al lugarteniente Francisco Xavier Peralta y a su escolta de soldados en el cañón de Yuti.

DICIEMBRE



/DEZIEMBRE/ CAPAC INTI RAIMI [mes de la festividad del señor sol] / la gran pascua solene del sol /



FASES DE LA LUNA

DICIEMBRE

Jayri/unu killa..... 1

Wawa phaxsi/
chawpi killa 8

Urt'a/pura killa 15

Achach phaxi/
wañu killa..... 22

Jayri/unu killa..... 30

PATRONÍMICOS INDIOS

Mita

Mullirikuna

Nina

Pachakuti

Patikallisaya

Pawkar

Payrumani

Pirqa

Puma

Pumakanchi

Pumakatari

Phaxsi

DICIEMBRE

1 de diciembre de 1802. Caripari, capitán del Ingre muere a manos de los españoles, por cuya razón no había quién sujete o se haga cargo de cuatro pueblos chiriguano.

1 de diciembre de 1920. Faustino Llanki, cacique principal de Jesús de Machaqa, y otros representantes de varios pueblos del departamento de La Paz, entre ellos Kurawara de Pakajaqis, Qallapa, Ullüma, Qalamarka, Jayu Jayu, Qalaqutu, Wiyacha, Tiwanaku, Axawiri, Sikasika y Pukarani, solicitan el amparo de sus personas y propiedades por los abusos que venían cometiendo los supuestos compradores de tierras en sus comunidades.

1 de diciembre de 1979. Gran movilización campesina en todo el país por las medidas dictadas por el Gobierno de Lidia Gueiler, que anunció la devaluación del peso en un 25 %, el aumento de precios de la gasolina y del transporte. En esa oportunidad los campesinos bloquearon carreteras y cortaron el suministro de alimentos a las principales ciudades, tomando como rehenes a varias autoridades e inclusive aislaron una población.

2 de diciembre de 1769. El gobernador de Chiquitos, mediante real provisión, recibe órdenes para castigar a los indios guacurús, que se habían fugado de la esclavitud a la que los tenían sometidos los vecinos de la ciudad de Santa Cruz. Poco después, los guacurús, para lograr sobrevivir, cometieron una serie de robos y mataron a algunos españoles.



Tupak Inka Yupanki

2 de diciembre de 1915. Masacre de San José, Puno, Perú. José María Turpo, caudillo indígena de Asángaro, junto con medio millar de indígenas, atacan la hacienda San José, de propiedad de Arias-Echenique, que entonces estaba fuertemente resguardada. El ataque fue violentamente rechazado por sus defensores, lo que resultó en la muerte de numerosos indígenas sublevados.

2 de diciembre de 1935. El Gobierno del Dr. José Luis Tejada Sorzano, mediante decreto, ordena a los ministros de Instrucción Pública y Hacienda depositen en el Banco Central la suma de un millón de bolivianos destinados a los 16 núcleos escolares de educación indígenal.



4 de diciembre de 1658. Felipe Cortés y Felipe Chuwi son nombrados caciques de Tiwanaku por el corregidor de la provincia Pacajes.

4 de diciembre de 1889. Laureano Mamani, comunario de Taräqu, denuncia que una “columna expedicionaria” ordenada por la Prefectura del departamento, encabezada por un capitán Viscarra, venía cometiendo una serie de abusos como flagelaciones y extorsiones en las comunidades de esa jurisdicción. La intervención de esa columna del Ejército se debía a un pedido expreso de los hacendados de la región en vista de que, como se sabe, los comunarios se resistían a prestar sus servicios en las haciendas.

7 de diciembre de 1681. Los caciques de la provincia Pakaji, reunidos en el pueblo de Tupüku, como don Pedro Fernández Warachi de Jesús de Machaqa, Juan Apaza de Kurawara y Pedro Alejo Sirpatiku de Qaqinkura, Martín Paxiphat'i de Tiwanaku, Juan Qallisaya de Wiyacha, Diego Sirpa de Qakiawiri y Juan Akarapi de Waki, declaran ante las autoridades de justicia que don Miguel Kusikanki, cacique del pueblo de Qalaqutu, y sus hijos deben gozar de los privilegios y exenciones concedidos a sus antepasados, en especial los obtenidos por don Juan Francisco Kusikanki, a quien el monarca español honró con un escudo nobiliario y le liberó de los servicios personales y del pago de tributos.

7 de diciembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru, al pasar por La Raya, penetra en la jurisdicción del Virreinato del Río de la Plata.

7 de diciembre de 1920. Los colonos de la hacienda Irpüma, localizada en el cantón Wiyacha, de propiedad de José Antezana, se resisten a realizar los trabajos agrícolas y niegan toda obediencia a su mayordomo.

7 de diciembre de 1963. Una delegación de la provincia Pakajaqi denuncia el magro ingreso de los campesinos del sector y piden que se les dote de material escolar para el estudio de sus hijos.

8 de diciembre de 1727. Los chiriguano destruyen los objetos del culto católico en las iglesias misionales de Las Salinas y de Sauces. En ambas misiones los chiriguano se dieron a la tarea de despedazar y quemar las imágenes religiosas católicas.

9 de diciembre de 1757. Agustín Miguel y Asencio Aguilar, en nombre de los caciques principales del pueblo de Kurüma, protestan contra su corregidor por el excesivo reparto de mercaderías.

9 de diciembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru entra victorioso a Lampa, donde practica varias requisiciones contra los corregidores, chapetones y alcabaleros. El plan de José Gabriel se centraba en dominar todo el sur peruano.

10 de noviembre de 1781. Gregoria Apaza, hermana del caudillo aymara Tupak Katari, es interrogada por los españoles en la ciudad de La Paz.

“[Un administrador andino] es mejor que ti-niente español, andará cin costa y cin mita... No hará tanto mal y daño... a de hazer todo lo que mandase la cauesa, cazique principal”

Waman Puma de Ayala [1616]

11 de diciembre de 1945. Huelga de “brazos caídos” en el valle de Aykili. Los colonos de Aykili, encabezados por Manuel Andia, que se hacía pasar como “heredero de Atawallpa y haciéndose dar

el título de Inka”, desde el mes de octubre de 1944 venía instigando a los indígenas a resistir a las labores agrícolas en los diversos latifundios.

12 de diciembre de 1755. Ramón Pawkarmayta, indígena de Oruro, protesta contra el corregidor Miguel de Landaeta por el exceso en el reparto de mercaderías a los comunarios de la provincia.

13 de diciembre de 1757. Bernardo Qachika, gobernador y cacique principal del pueblo de Chupi, denuncia que el corregidor Eusebio Yepes y su auxiliar Valentín Avendaño cometían una serie de abusos por los crecidos repartimientos.

13 de diciembre de 1780. José Gabriel Kunturkanki Tupak Amaru entra en Asángaro para castigar al traidor Chukiwanka.

13 de diciembre de 1900. Una pequeña red de caciques compuesta por Mariano Kunturi, Eugenio Jilaya, Miguel Wanka, Leandro Arukipa

y Gregorio Titu, en representación de las comunidades de Umasuyu, Sikasika, Pakajaqi y Cercado del altiplano paceño, solicitan mediante un memorial al presidente de la república, José Manuel Pando, la puesta en práctica de algunas leyes que debían beneficiar a los comunarios.



15 de diciembre de 1761. Silvestre Cueva y Blas Kinu, principales del pueblo de Laja, protestan contra el corregidor Antonio Calonje por los precios excesivos que demandaba el reparto de mercaderías.

16 de diciembre de 1727. Los chiriguano, que habían crecido demográficamente en un siglo de paz, agobiados por la sequía en la Cordillera, se vieron obligados a saquear las poblaciones fronterizas de Tomina.

16 de diciembre de 1810. Discurso pronunciado por Inka Dionisio Yupanki en las Cortes Extraordinarias de Cádiz, España.

16 de diciembre de 1936. El presidente de la Junta Militar de Gobierno, Coronel David Toro R., aprueba el Estatuto Orgánico de Educación Indigenal y Campesina. Este estatuto comprendía 8 capítulos y 51 artículos.

17 de diciembre de 1761. Dionisio Chukalaka, indígena del pueblo de Puqujata, protesta contra el corregidor Gabriel de Larreátegui por el exceso cobro en el reparto de mercaderías.

18 de diciembre de 1780. José Gran Qhispi Titu, que había encabezado las subvenciones indígenas en Chankay, junto a Pedro Nolasco Zimbrón, fallece en una prisión de Lima.

18 de diciembre de 1919. Faustino Llanki, en nombre de los *jilaqatas* y cabildantes de Jesús de Machaca, rechaza el nombramiento de corregidor de Lucio T. Estrada.

19 de diciembre de 1945. Una movilización de indígenas originada en Sorata, amenaza con extenderse a toda la provincia de Larikaja. En represalia, las autoridades logran detener a diez de los principales cabecillas.

20 de diciembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru emprende una poderosa campaña militar contra la ciudad del Qhusqhu.

20 de diciembre de 1854. El cacique Arajapuy, al mando de cientos de chiriguano, ataca la misión jesuítica de Tarairí.

21 de diciembre de 1870. Pablo Willka Zarate, “general en jefe de los indígenas comunarios de las provincias del norte”, se hace presente en Jayu Jayu (provincia de Aroma) ante el coronel Agustín Morales, para ofrecer sus servicios en la lucha contra el Gobierno del general Mariano Melgarejo.

21 de diciembre de 1894. Diego Caricari, en representación de las comunidades de Jilawi y Chaikina (provincia Chayanta de Potosí), se dirige al presidente de la República para pedir la designación de un delegado nacional para que marcarse los terrenos del ayllu Sakaka frente a las incursiones de los ayllus vecinos.

22 de diciembre de 1825. El Gobierno del Libertador Simón Bolívar declara abolido el impuesto cobrado a los indígenas con el nombre de tributo, y establece un sistema impositivo que afecta a todas las “clases” que habitan en el país, como el impuesto personal, la contribución sobre las propiedades y sobre las rentas anuales que produzcan las diferentes profesiones.



El conquistador Francisco Pizarro da muerte a varios miembros de la nobleza cusqueña

23 de diciembre de 1780. José Gabriel Tupak Amaru publica un famoso edicto dirigido a los vecinos de Arequipa, en el que traza los alcances territoriales de la rebelión; Paukartampu, Urupampa, Tinta, Chumpiwillkas, Lampa, Asángaro, Qarawayá, Puno, Chukuwitu y sus contornos. De acuerdo con este edicto, los habitantes de estas jurisdicciones estaban libres de pagar los onerosos impuestos a la Corona.

27 de diciembre de 1932. Ante los abusos que cometían dos soldados que buscaban reclutas para la guerra del Chaco, los comunarios de Qalamarka piden al prefecto Enrique Hertzog las garantías necesarias para sus actividades cotidianas.

27 de diciembre de 1984. Bloqueo de la carretera La Paz-Desaguadero. Los

campesinos de la provincia Ingavi, a consecuencia de la elevación de los costos del transporte interprovincial, optan por bloquear la carretera internacional La Paz-Desaguadero, exigiendo el retiro de las unidades motorizadas de Autolíneas Ingavi.



29 de diciembre de 1945. Indígenas de Kapinuta y Tiraki, Cochabamba, se declaran en huelga de “brazos caídos” y mantienen como rehenes a varios propietarios de las haciendas de la región.

30 de diciembre de 1682. Martín Phaxsiphath'i, importante cacique de Tiwanaku, muere en pleno ejercicio de su cargo, dejando “una memoria de misas en su hacienda de San Joseph de Wankani”, localizada en los Yungas.

30 de diciembre de 1727. El cacique J. B. Aruma, líder de los chiriguano del sur, después de discutir con otros líderes, opta por negociar con los españoles, liberar a Pedro Díaz y remitirlo a Tarija, encargándole una propuesta de paz.

30 de diciembre de 1945. Los indígenas de la provincia Charkas, Potosí, amenazan con una sublevación general en su provincia. Sus principales líderes incitaban a sitiar las casas de hacienda de la región y atacar las poblaciones de Acacio, Arampampa y San Pedro de Buena Vista.

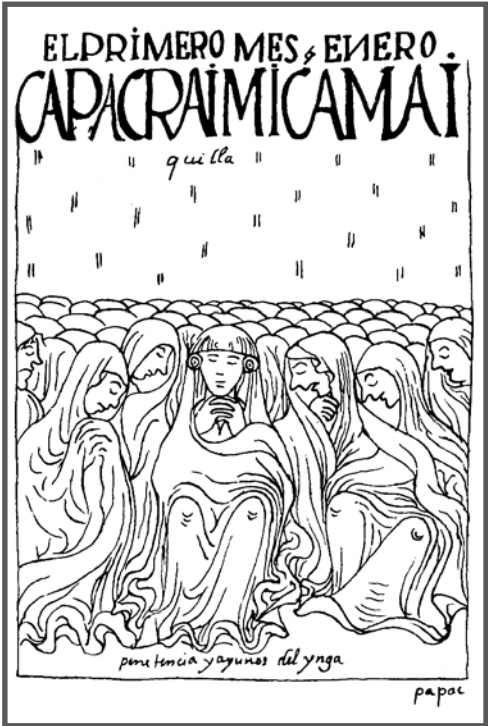
30 de diciembre de 1945. Los indígenas de Tiraki del departamento de Cochabamba protagonizan insistentes movilizaciones para resistirse a las faenas agrícolas forzadas en los extensos latifundios de la zona.

31 de diciembre de 1891. Asukari, sobrina del cacique de Ivo Mburi-vicha, es violada y asesinada por el corregidor de Ñuumbite (Cuevo), Fermín Saldías. Este asesinato precipita el posterior alzamiento de Kuruyuki, que tuvo razones fundamentales como la defensa de sus tierras, su dignidad y libertad.

Fines de 1801. El cacique Juan Marasa encabeza una sublevación con los indios de San Pedro de Moxos por los excesos de la mala administración del gobernador Miguel Zamora.

Diciembre de 1979. Lucila de Morales organiza el primer Sindicato Comunal Femenino del departamento de La Paz, en Sullkawi, lugar de nacimiento de Tupak Katari.

ENERO



/ENERO/ CAPAC RAIMI, CAMAI QUILLA
[el mayor festejo de los señores, mes del
descanso] / penitencia ayunos del Ynga /

FASES DE LA LUNA	
ENERO	
Achach phaxi/ wañu killa.....	4
Jayri/unu killa.....	11
Wawa phaxsi/ chawpi killa	18
Urt'a/pura killa	25

PATRONÍMICOS INDIOS		
Phaxsima	Qulqi	Qhari
Phaxsipati	Qullatupak	Qhispi
Qachika	Qutipa	Qhispi Titu
Qalaumana	Quya	Qhupa

ENERO

1 de enero de 1895. El Ministerio de Gobierno de la República aprueba en la ciudad de Sucre el testimonio de composición de las excomunidades de Sakaka, pero a su vez desestima la solicitud de un delegado nacional para que realice el deslinde de las comunidades de la región.

2 de enero de 1781. José Gabriel Tupak Amaru sitia la ciudad del Qhusqhu con cerca de 40.000 hombres.

2 de enero de 1870. Los comunarios de Waychu repudian y se sublevan contra el Gobierno del general Mariano Melgarejo que, para contrarrestar este levantamiento indígena, ordena la intervención de las fuerzas policiales, lo que termina con la tortura y masacre de varios comunarios, principalmente la madre y parientes más próximos de Willka, líder del levantamiento.

3 de enero de 1934. Rebelión indígena en Pukarani. Ante el asesinato de tres indígenas de Ikayaka y dos de Q'atawi, y a fin de que ese crimen no quede en la impunidad, los comunarios resuelven atacar la población de Pukarani, dando muerte al juez instructor Ascarrunz y cortando la línea telegráfica que unía Pukarani con la ciudad de La Paz. Esta sublevación indígena fue reprimida violentamente por la caballería del regimiento acantonado en Waki, arrasando Q'atawi y dejando muchos muertos entre los comunarios.



3 de enero de 1934. Los colonos de las fincas de Wanqullu, Qalüyu, Pirküta y Qurpa rodean y atacan la población mestiza de Tiwanaku. Posteriormente se produce un violento enfrentamiento en el paraje de Wilajaqi, con el saldo de cuatro indígenas y cinco vecinos o *mistis* muertos.

4 de enero de 1781. José Gabriel Tupak Amaru intenta penetrar a la ciudad del Qhusqhu por la quebrada de Qayra. Allí se desata un violento enfrentamiento con las tropas que defendían la ciudad. Tupak Amaru, viendo diezmada su tropa

se retira por los altos de Yaoriske, quedando a partir de entonces definitivamente sitiado el Qhusqhu.

5 de enero de 1558. Sayri Tupak, hijo de Manqu Inka, uno de los incas de Wllkapampa, entra con todos los honores a la ciudad de Lima para trasladarse poco después al Qhusqhu, donde recibió el bautizo y se casó con la ñusta Kusi Warkay, nieta de Wáskar Inka. La presencia de este inca se debía a una invitación expresa hecha por el virrey del Perú, Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete.



5 de enero de 1914. Un centenar de excomunarios de Kachilaya del cantón Aygachi, en rechazo a la obligación de vender de sus sayañas acordada entre Dionisio y Cornelio Lope y Nicanor Rodríguez (propietario de la hacienda Uqatita), munidos de rifles y cuchillos, toman por sorpresa la finca de Uqatita hasta el 7 de enero, y después talan y queman sus pastizales.

6 de enero de 1782. En el pueblo de Sikuaní, las tropas peninsulares e indígenas firman el “tratado de paz”. En representación de la Corona española lo rubrican el mariscal José del Valle y el obispo Moscoso del Qhusqhu, y por la parte nativa firma Diego Cristóbal Tupak Amaru.

7 de enero de 1892. Un pequeño contingente de chiriguano que transitaba por la quebrada de Cuevo o Mandijuty sorprende al teniente Sanz y su escolta. Allí, bajo una lluvia de flechas –que eran la únicas armas de que disponían los indígenas–, perecen el teniente Sanz y siete de sus acompañantes, mientras que otros ocho resultan heridos. Fue un importante triunfo de los chiriguano, que más tarde incendiaron la colonia *karai* de Ñuumbuyte.

8 de enero de 1781. José Gabriel Tupak Amaru vuelve atacar la ciudad del Qhusqhu, esta vez por las alturas de Pikchu. El combate se inicia al mediodía o poco antes, prolongándose hasta el anochecer. Se sabe que el ataque fue llevado a cabo con increíble ferocidad, y también que su defensa fue tenaz, sin decaer en ningún instante.

8 de enero de 1899. La ciudad de La Paz se ve rodeada por un impresionante cordón indígena, ante la proximidad del batallón Alonso del ejército constitucional que pretendía invadirla.

8 de enero de 1947. Se reúnen en las cercanías de Pukarani alrededor de 200 caciques indígenas para solicitar a las autoridades el reconocimiento del derecho de sindicalización, la apertura de nuevas escuelas indígenas en sus comunidades y la definitiva abolición del sistema de pongueaje.

9 de enero de 1947. Unos cuatro mil indios procedentes de Q'arapata y Chuxñaqullu, munidos de hondas y fusiles, sitian y aterrorizan la población de Pukarani.

10 de enero de 1980. Se funda la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”, bajo el lema de “La emancipación de la mujer campesina será obra propia de nosotras mismas”.

“Los ayllus-comunidades han man tenido sus propias autoridades, son estas las legítimas representantes de nuestros pueblos; su rol y función deben ser revalorizados

Declaración política de ayllus y comunidades.

Kollakamani, Tarawuku [1988]

12 de enero de 1911. Juan Lero, valiente cacique de Peñas, muere en la ciudad de Oruro a la edad de sesenta años, después de una prolongada y aguda afección.

13 de enero de 1892. Los chiriguanos, en defensa de los daños que venía cometiendo la fracción del coronel Frías, que estaba de paso para Kuruyuki después de incendiar la comunidad de Ivo, es atacada y diezmada por los indígenas, causándoles tres muertos y 20 heridos.

15 de enero de 1781. El cacique de Chayanta, Tomás Katari, que era transportado a Aullagas en calidad de prisionero por las autoridades peninsulares de la región, es victimado por Manuel Álvarez Villarroel. Ante esta desafortunada intervención de Álvarez, cuando se retiraba del lugar, los indígenas lo rodearon y mataron en la cuesta de Chatakilla, en inmediaciones del pueblo de Kilakila, provincia de Yamparáez, para vengar la muerte de Tomás.

15 de enero de 1871. Alrededor de 20 mil comunarios asedian la ciudad de La Paz coadyuvando al derrocamiento del presidente, el general Mariano Melgarejo.

18 de enero de 1916. José María Turpo, luchador incansable por la causa indígena, es apresado en Sillüta (Asillu, Puno), donde se lo somete a crueles tormentos. En un principio pensaron descuartizarlo, pero posteriormente optaron por ejecutarlo por medio del arrastramiento,

atándolo fuertemente de los pies y sujetándolo los otros extremos de las sogas a la cinchas de dos caballos conducidos por jinetes que dirigían a los corceles por terrenos sumamente escabrosos.



19 de enero de 1648. Gabriel Fernández Warachi, cacique principal del pueblo de Jesús de Machaca, se presenta ante el revisador Francisco Antonio de la Mansueca para revalidar los títulos de las tierras de Timusí, localizada en la provincia de Larikaja, lugar donde también se hallaban asentados los mitimaes de la población.

19 de enero de 1930. Los excomunarios de Pallariti del cantón Jach'ak'achi, que eran objeto de violentas agresiones por parte de ocho carabineros contratados por el propietario de la finca Chuwa, se defienden munidos de sus armas "rústicas". En la oportunidad, Hugo Ernest, propietario de la finca, en combinación de las fuerzas policiales, logró la detención de los principales líderes, como Santos Chuka, Mariano Mamani y Dominga Suñawa.

21 de enero de 1892. Los chiriguanos, en un número de mil *kereimba* de a pie y 300 de a caballo, al mando de Hapiaieki Tumpa asaltan el cuartel de Santa Rosa. Allí se produce un violento ataque, que es rechazado por los *karai* y ante esta situación huyen cientos de chiriguanos. En este enfrentamiento mueren alrededor de 40 *kereimba*, entre los que estaba Bakiri, uno de los líderes de la región, mientras que otros fueron apresados, como el cacique de Cuevo, Chavuko, que después de ser ajusticiado, su cabeza fue expuesta en la plaza de Santa Rosa.

22 de enero de 1899. Los indígenas y mestizos de Corocoro, viendo los abusos que cometían los soldados del escuadrón Sucre, comandado por Arístides Moreno, desde las alturas de Kuntur Jipiña, logran atacar y derrotar a esa fracción del ejército constitucionalista.

23 de enero de 1899. El escuadrón Monteagudo del ejército constitucionalista comete un horrendo asesinato de 90 indígenas en la finca Santa Rosa. Después de perpetrar esta masacre, "clavaron los verdugos sobre los cuerpos de sus víctimas las lanzas y cuchillos" con los que generalmente se defendían los indios.

23 de enero de 1958. Narciso Torrico, dirigente campesino del norte de Potosí, que por el mes abril de 1957 había saqueado la población de Acacio y luego controlado el acceso a San Pedro desde su cuartel general de Churüma, después de un enfrentamiento con los vecinos de San Pedro, es victimado, siendo posteriormente su cabeza expuesta como trofeo en la plaza del pueblo.

23 de enero de 1974. Empieza el bloqueo de la carretera Cochabamba-Santa Cruz por parte de los campesinos del valle cochabambino. Esta medida tenía el objetivo de resistir el paquete económico aprobado por el Gobierno dictatorial del general Banzer.

24 de enero de 1899. Los comunarios de Qañawiri y Yawrichampi, que pedían la libertad de Juan Katari y de otros indígenas presos en la cárcel de Umajala, al no conseguir sus propósitos, encabezados por Ceferino Mamani de la comunidad de Qantu Sirka, violentaron la cerradura de la cárcel para liberar a Juan Katari y luego atacar a los vecinos del pueblo. Ante este justificado reclamo, los indígenas apresaron a Octavio Villegas, quien fue arrastrado por las calles del pueblo, y posteriormente su cadáver fue colgado en la plaza de Umajala. Esta misma suerte corrieron Marcelino Iriarte y Camelio Urquieta.



India Palla
(Siglo XVII)

26 de enero de 1781. Los indígenas de Qulqimarka, enardecidos por los abusos que cometían los funcionarios peninsulares en la región, ajustician al corregidor Mateo Ibáñez Arco.

26 de enero de 1920. El cacique Prudencio F. Callisaya, apoderado de las comunidades de Waqi, es informado de que uno de los comunarios es objeto de frecuentes amenazas de destierro al territorio de Colonias por el yerno del terrateniente Benedicto Goytia, Julio Sanjinés, que además era comandante del regimiento Waki.

28 de enero de 1892. En Kuruyuki se produce el enfrentamiento más decisivo entre las tropas chiriguanas que comandaba Tumpa Hapiaoeeki y el Ejército boliviano.

Fueron ocho horas de encarnizada batalla en que las huestes de Tumpa Hapiaoekei, detrás de dos sólidas trincheras, pusieron en dos ocasiones en serios aprietos al Ejército. Sin embargo, más pudieron las armas de fuego frente a las flechas indígenas, por lo que a medida que transcurría el tiempo fueron cayendo numerosos combatientes chiriguano,



llegando al millar de muertos, en tanto que entre los *karai* apenas hubo cuatro muertos y 35 heridos. Además, los *karai* procedieron a incendiar el *tenta* o aldea de Kuruyuki.

29 de enero de 1974. Masacre de Tulata. Una unidad del Ejército, compuesta por seis tanques y ocho camiones de soldados, descarga sus ametralladoras sobre cientos de campesinos indefensos que hasta entonces bloqueaban la carretera Cochabamba-Santa Cruz. El saldo de esta triste acción fue de 80 muertos y desaparecidos y varios heridos y presos entre los campesinos.

30 de enero de 1883. Los comunarios de Chanxa Bonifacio Yuriwanka, Inocencio Pachakuti, Mariano Anuwi, Gregario Mamani, Manuel Ruiz, Agustín Aliju y otros, piden la anulación del contrato sobre la venta de las *sayañas* de su comunidad acordada por Lino Ordóñez y solicitan el amparo y garantías del prefecto del departamento de La Paz.

30 de enero de 1974. Los campesinos de la provincia Aroma bloquean durante varios días el tramo Jayu Jayu-Wiskachani de la carretera La Paz-Oruro para protestar por el paquete de medidas económicas aprobadas por el Gobierno dictatorial del general Banzer.

31 de enero de 1760. Diego Qhispi Wanaku, cacique gobernador del pueblo de Santiago de Machaqa, es encerrado en la cárcel del pueblo por el corregidor de la provincia Pakajaqi por haberse negado a repartir mercaderías que ascendían a un valor de 6 mil pesos.

31 de enero de 1941. Muere don Avelino Siñani, uno de los fundadores de la escuela-ayllu de Warisata. Su deceso se produce después de un altercado que tuvo con algunos de los enemigos de esta extraordinaria obra educativa.

FEBRERO



FEBRERO/ PAVCAR VARAI Quilla [mes de vestirse con taparrabos preciosos] sacrificio con oro y plata, y lo recibe, y mollo [caracol] y cuii [conejo de Indias] / sacrificio con oro y plata, abundancia /



FASES DE LA LUNA

FEBRERO

Achach phaxi/
wañu killa..... 3

Jayri/unu killa..... 10

Wawa phaxsi/
chawpi killa 16

Urt'a/pura killa 24

PATRONÍMICOS INDIOS

Q'achi

Q'awna Kunturi

Q'awni

Rimachi

Rumimaki

Rumiñawi

Sawarawra

Sayri Tupak

Sinchi Ruka

Siñani

Sirpa

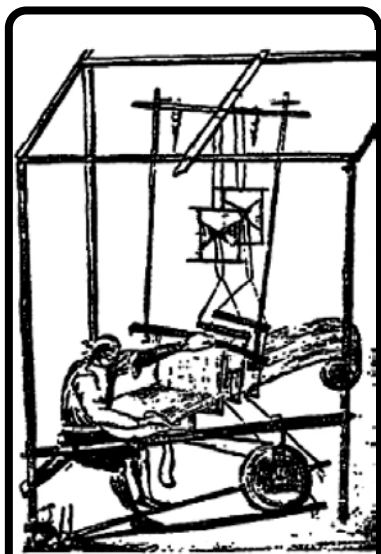
Sisa

FEBRERO

2 de febrero de 1785. Fernando Tupak Amaru, hijo del caudillo José Gabriel, salva milagrosamente su vida durante el naufragio del navío San Pedro Alcántara ocurrido en Peniche, frente a las costas de Portugal. En cambio, en ese infausto accidente marítimo muere ahogado Andrés Tupak Amaru, sobrino del caudillo.

3 de febrero de 1878. Los chiriguano de Cuevo e Ivo, reunidos en una asamblea convocada por el cacique Asukari de Ivo, a la que también asistieron los caciques Guani, Jaguarepoti, Anduira, Nambi, Araguina, Baranday, Guirakaju, Arigue, Chitu, Karena y Katuari, después de analizar los problemas de la región, resuelven acudir ante el padre Giannechini, prefecto de las Misiones, para pedirle una misión religiosa en sus tierras.

3 de febrero de 1921. Los caciques Acencio Kuru, José Aruwiri, Tomás Paqu, Mariano Phat'i, Faustino Llanki y Santos Marka T'ula solicitan al prefecto del departamento el franqueo de los testimonios relativos a las garantías pedidas por Acencio Kuru, representante de las excomunidades Ch'uku, Kuphata, P'isaq qawina y Suk'awiña, parcialidades del cantón Qalamarka, provincia de Sikasika.



Indio tejedor de un Obraje
del siglo XVIII

3 de febrero de 1928. Los caciques José Uskamayta y Feliciano Arukipa y otros presentan una solicitud ante las autoridades eclesiásticas para que ordenen a los curas de las parroquias de San Sebastián y San Pedro se los reconozca como caciques y se les otorgue los títulos antiguos que acrediten sus derechos de propiedad sobre sus terrenos, que según ellos debían encontrarse en los archivos de dichas parroquias.

5 de febrero de 1920. El cacique de Waki, Prudencio Kallisaya, es victimado en el regimiento Abaroa, recinto cuartelario que estaba al mando del Tcnl. Julio Sanjinés, yerno de Benedicto Goytia. En el juicio criminal al que fueron sometidos los familiares de los

caciques apoderados de Waki y Taräqu, les obligaron a retractarse de los cargos que entonces presentaron contra el terrateniente Goytia, y que de no hacerlo serían ejecutados.



5 al 10 de febrero de 1947. Hilarión Grájeda, encabeza una sublevación indígena en Jayupaya. Durante ese movimiento, los indígenas atacan varias haciendas inclusive dando muerte a varios de sus propietarios. El Gobierno, viendo la magnitud de la sublevación, ordena una violenta represión mediante la intervención de las tropas policiales, del Ejército y de aviones de reconocimiento.

6 de febrero de 1881. Avelino Siñani Cosme nace en Warisata, en el hogar de Tiburcio Siñani y Jacoba Cosme. Desde un principio, Avelino se destacó por sus ideales educativos y fue un infatigable luchador en defensa de los miles de indígenas.

6 de febrero de 1929. Los indígenas del cantón Killakas reclaman ante el prefecto de Oruro por los oprobiosos servicios de pongueaje y postillonaje que les imponían los vecinos del pueblo. Por su parte, el prefecto reconoce que estos servicios debían ser suprimidos, mostrándose partidario de amparar a los comunarios.

8 de febrero de 1623. Los indios yanaconas que trabajaban en el obraje de propiedad de Juan de Salazar son visitados por Diego de Lodeña y por el protector de naturales Juan de Chacón. En esa oportunidad, se pregunta a los yanaconas acerca de su origen, el tiempo que trabajaban, los salarios que percibían y si recibían buen tratamiento por parte de los obreros.

9 de febrero de 1924. Los caciques Manuel Ramos, José S. Castellón, Ventura Kunturi, Antonio Qhispi, Fermín Achu, Pablo Qallampa, Fabián Vera y otros exigen el cumplimiento de las garantías, reconocimiento y respeto como a tales otorgados por el presidente de la República Bautista Saavedra.

10 de febrero de 1920. La sublevación indígena de la provincia Azero empieza a tomar características violentas, por lo que la prefectura del departamento de Chuquisaca ordena el envío de un destacamento militar para sofocar el levantamiento.

10 de febrero de 1781. Don Sebastián de Seguro, desde el cerro de Qunchupata de Oruro, en nombre de Tupak Amaru, arenga a los indígenas y mestizos –que en crecido número descendían hacia la ciudad–: “contra los chapetones y el Gobierno”. Bajo esta motivación, los miles de indígenas lanzan piedras que les proporcionan las mujeres; mientras que los españoles responden al ataque nativo con armas de fuego. En la oportunidad, cerca de cuatro mil insurgentes incendian varias casas de la ciudad.

11 de febrero de 1781. Miles de indígenas que momentáneamente se hallaban en el contorno de la ciudad de Oruro, en una especie de cerco pacífico, incursionan hacia el centro de la ciudad con el pretexto de defender a los criollos.

“La sociología política del indianismo afirma y sostiene que la lucha de clases no es el único motor de la historia. Para nuestra historia primero está la lucha de naciones oprimidas contra las opresoras.

Tesis Política del MITKA [1978]

Allí protagonizan un tumulto que termina con el saqueo de la casa del corregidor de esa ciudad.

11 de febrero de 1781. Lucas Sisinarro, comisionado del caudillo José Gabriel Tupak

Amaru, con cientos de indígenas, hacen su ingreso al centro minero aurífero de Suchis de la provincia de Larikaja. Allí proceden a ejecutar una serie de requisiciones, saqueos y ahorcamientos contra los mineros españoles y sus pobladores.

12 de febrero de 1925. Los vecinos de Qupakawana, provincia de Umasuyus denuncian ante el prefecto y el comandante del departamento que el día 31 de diciembre último los indígenas de las comunidades aledañas al santuario cercaron la población en clara amenaza contra los religiosos franciscanos, debido a que estos habían retirado del templo varios cuadros de gran valor artístico y habían desmantelado algunos altares sin explicación alguna. Poco después, esta misma amenaza se extendió hacia el vecindario del pueblo, que fue presa de un pánico generalizado.

13 de febrero de 1896. Los comunarios de Jisk’a Qullana (Ch’ililaya) se resisten a convertirse en colonos y a vender sus *sayañas* al hacendado Marcelino Gutiérrez, propietario de la finca Jigachi. Para conseguir sus oscuros fines, Gutiérrez se valió del uso de las armas, llegando a victimar a Mateo Chuki y herir a Mariano Cruz, a los que posteriormente robó parte de su ganado.

13 de febrero de 1781. Después de la trágica muerte de Tomás Katari, sus hermanos Dámaso y Nicolás Katari resuelven marchar hacia la capital de la Real Audiencia de Charcas. Unos 7.000 indios bajo el mando de Dámaso se aproximaron a las alturas del cerro de Punilla, sitio próximo a la ciudad de La Plata, hoy Sucre.



14 de febrero de 1759. Asencio Paywanka y Andrés Rojas, principales de Chuma, protestan contra el corregidor interino, Miguel Fernández Duarte, por amenazarlos con remitirlos a la cárcel dada su resistencia a repartir las mercaderías para este funcionario.

14 de febrero de 1781. Los miles de indígenas que momentáneamente se hallaban en la ciudad de Oruro, reciben el agradecimiento del cura Patricio Gabriel Menéndez en nombre de los vecinos por su presencia y contribución a la causa revolucionaria. Asimismo, el citado cura les pidió cordialmente se retiraran a sus comunidades de origen, dándoles a cada uno un peso. Por otra parte, se acordó que el resto del dinero sería reservado para la posible llegada de José Gabriel Tupak Amaru a Oruro.

14 de febrero de 1915. Santos Marka T'ula, junto con varios caciques de La Paz, emprenden viaje a la ciudad de Sucre para solicitar el amparo y las garantías correspondientes para sus gestiones de recuperación de sus títulos coloniales.

15 de febrero de 1615. Felipe Waman Puma de Ayala, remite al rey Felipe II de España su voluminosa obra que había escrito e ilustrado durante más de 30 años sobre la historia prehispánica y colonial del Perú.

15 de febrero de 1762. Joseph Santos Lawrakachi, principal de Tapaqari, denuncia que el teniente Tomás Awayu y el alcalde Melchor Solís le obligaban a repartir mercaderías a precios exorbitantes a los comunarios de esa jurisdicción.

16 de febrero de 1781. Los indígenas que aún se hallaban en la ciudad de Oruro, que con su presencia habían consolidado el triunfo de los criollos sobre los españoles y a pesar de la extraordinaria ayuda del cacique Lope Chungara, son expulsados de la ciudad por orden de Juan de Dios Rodríguez, uno de los caudillos del levantamiento de esa ciudad.

17 de febrero de 1926. Los colonos de Surititi en complicidad del corregidor de Kumwaya (Provincia de Larecaja) Telésforo Salazar, armados de fusiles, proceden atacar la finca de Qhanta con un saldo de numerosas bajas, entre ellos las del *jilaqata* Damián Quispe, del alcalde Juan Tintaya y del colono de la finca, Santiago Kallisaya. Así mismo hubieron varios heridos, como también realizaron el robo de ganado y bienes muebles.

19 de febrero de 1781. Dámaso Katari, hermano de Tomás, a través de una carta enviada al regente de la Audiencia de Charcas, le recuerda que en una oportunidad le pidió hacer las paces, pero que ahora se negaba a todo intento de llegar a un acuerdo. Es muy probable que entonces haya estado preparando un cerco o una invasión a la sede de la Audiencia de Charcas, dado que su ejército se hallaba en Punilla, un sitio próximo a la ciudad de La Plata.

19 de febrero de 1925. Los comunarios de Tàràqu, provincia Ingavi, entre ellos Pedro Aruwiri, Eduardo Leandro Nina Qhispi, Isidoro Cortés, Eusebio Churata, Gregorio Tikuna y Pedro Flores, denuncian que Benedicto Goytia, terrateniente del cantón, procedió a realizar con

la colaboración del Ejército una serie de allanamientos de los domicilios de varios comunarios, donde hirieron a Ildefonso Tarki, Mateo Tarki, Juan Mamani y Miguel Espejo.



20 de febrero de 1781. Dámaso Katari y sus tropas que se hallaban en las alturas de Punilla, son atacados por el ejército de la Audiencia. Allí se produjo un enconado combate, donde murieron alrededor de 400 indígenas, por lo que la tropa de Dámaso se vio obligada a retirarse a Macha.

21 de febrero de 1930. Los colonos de varias haciendas del cantón Peñas, provincia Los Andes, que se hallaban frecuentemente alzados, acuerdan resistirse al trabajo agrícola forzado,

especialmente en la finca Peñas de Jorge Cusicanqui y en las de Víctor Curcuy, Manuel Cadena e Inocencio Foronda.



22 de febrero de 1926. Los colonos de la finca Onilamwaya de propiedad de Benjamín Mendoza, que se hallaban en constante rebeldía frente a los trabajos agrícolas, fueron hostigados, asesinados y obligados a abandonar sus tareas por los vecinos de Kumwaya. Ante este hecho de características singulares, Mendoza exigió vehementemente la presencia de una unidad del Ejército para mantener la tranquilidad en su predio rústico, dado que los subprefectos de las provincias de Larikaja y Umasuyus no disponían de elementos armados capaces de garantizar la paz en la región.

24 de febrero de 1815. Alijo Kunturi, caudillo indígena de este período, solivianta a las poblaciones de los partidos de Umasuyus y Larikaja para reclutar gente con destino a las fuerzas “patriotas”.

26 de febrero de 1740. Juan Vélez de Córdoba, un mestizo de Oruro, aduciendo descendencia de los emperadores incas, proclama la restauración del imperio a los indios de la región. Sin embargo el movimiento fue traicionado por un Bernardo Ojeda, por lo que el corregidor de Oruro prendió a todos los cabecillas y cómplices de Vélez de Córdoba, siendo varios de ellos condenados a muerte y otros desterrados.

26 de febrero de 1934. Cientos de comunarios de distintos pueblos y provincias del país son atacados y acusados de “derrotistas” y “comunistas” por las legiones cívicas creadas durante el Gobierno de Daniel Salamanca. Se les atribuía una supuesta oposición a la movilización y reclutamiento para la guerra del Chaco.

27 de febrero de 1926. Los comunarios de Gran Peñas y Chullchukuni, provincia Tomás Frías, amparándose en el Decreto de 25 de mayo de 1900, a pesar de estar excluidos de la contribución territorial o de origen, solicitan pagar el impuesto predial o catastral rústico directamente al Tesoro Departamental de Potosí.

28 de febrero de 1810. El indio Katari, alias el U. S., como miembro de la Junta Tuitiva, junto con otros patriotas, es sentenciado a 200 azotes y al presidio por seis años en la cárcel de la ciudad de La Paz.

28 de febrero de 1899. El escuadrón Pando, compuesto por 130 soldados al mando de Clodomiro Bernal y Antonio Maderos, comete una serie de abusos contra los comunarios y vecinos de Müsa. En la ocasión resultaron damnificados Juan Bellot y Melchor Lozano. Por su parte, los indígenas sufrieron el robo de sus animales.

MARZO



MARZO/ PACHA PUCVI Quilla [mes de la maduración de la tierra] sacrifica con este carnero negro /

FASES DE LA LUNA

MARZO

Achach phaxi/
wañu killa..... 3

Jayri/unu killa..... 10

Wawa phaxsi/
chawpi killa 17

Urt'a/pura killa 25

PATRONÍMICOS INDIOS

Suñawa

Suxsu

Tanqara

Tarki

Tikuna

Titu

Titu Atawchi

Titu Kuntimayta

Titu Yupanki

Titukusi

Tupak Amaru

Tupak Inka Yupanki

MARZO

1 de marzo de 1899. El escuadrón Pando, que estaba de paso por Músa, cuyos soldados se habían dado a la tarea de despojar a los comunarios de sus animales y castigar severamente a quienes se negaban a entregar sus magras pertenencias, son desarmadas en Kuwato, cerca de Músa, luego obligados a refugiarse en el interior del templo de la citada localidad. Allí, a la orden de Zárate Willka, Lorenzo Ramírez y cientos de indígenas, son sacrificados los 130 soldados pertenecientes al escuadrón Pando.

1 de marzo de 1899. Alrededor de cinco mil indígenas, munidos de “rifles, revólveres, dinamita y macanas”, atacan la población de Qullqi-chaka, provincia de Chayanta.

4 de marzo de 1921. Los comunarios de Umajala se sublevan por los abusos cometidos por el corregidor de la población.

7 de marzo de 1900. El alcalde parroquial de Tiwanaku, Fructuoso Castro, es acusado de instigar a los excomunarios para atacar Achakani. Para desmentir esta imputación, solicita a las autoridades se sirvan recibir las declaraciones de los *jilaqatas* Francisco Ali de Wanqullu, Eleuterio Apaza de Ch’usiqani, María Aqarapi de Kawsaya e Isidoro Choque Quispe de Achuta.



Pablo Zárate Willka

8 y 9 de marzo de 1921. Los comunarios de Tajara, amenazan saquear la hacienda Chu’wa, de propiedad de Hugo Ernest.

9 de marzo de 1781. Gran victoria indígena en los campos de Kikirani, Mühu, provincia de Paucarcolla. El ejército que comandaba el coronel José Pinedo tenía la misión de auxiliar a la ciudad de Puno entonces defendida por el general Joaquín de Orellana, su corregidor. En sucesivos enfrentamientos sufre una de las peores derrotas ante las tropas indígenas de Umasuyus y Pakajaqis. El ejército de Pinedo, desarticulado huye

en distintas direcciones, el grueso de ese ejército derrotado se refugia en los valles de Larikaja.

9 de marzo de 1795. El cacique Victoriano Ayra encabeza una rebelión en el pueblo de Puqujatha, provincia de Chayanta, persuadiendo a los indígenas que se sublevan contra el cobro de tributos y la nueva mita de Potosí.



9 de marzo de 1887. Eduardo Leandro Nina Qhispi nace en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taräqu, en el hogar de Santiago F. Qhispi y dona Paula Nina Qhispi.

10 de marzo de 1781. Las tropas indígenas al mando del teniente Ramón Ponce y de los coroneles Pedro Vargas y Andrés Inkarikuna, autoridades nombradas por Diego Tupak Amaru por una parte, y las tropas que encabezaba Andrés Wara, comandante de Tupak Katari por otra, sitian y atacan durante dos días la población de Juliaca.

11 de marzo de 1815. Las tropas de Mateo Pumakawa y las que comandaba el jefe realista Juan Ramírez se enfrentan en un cruento combate a orillas del río Umachiri.

12 de marzo de 1921. Masacre de Jesús de Machaqa. Los comunarios de Qhunqhu, Achüma, Sullkatiti, Lawa Kullu, Yawwiri, Titiri, Qalla, Parina y Jank'ujaqi, encabezados por Marcelino Llanki, saquean e incendian la población de Jesús de Machaqa y victiman al corregidor Lucio Estrada. El presidente Bautista Saavedra, en represalia por el levantamiento indígena, ordena la violenta intervención del Ejército, que arrasó las comunidades, dando muerte a 118 comunarios sin distinción de edad ni sexo.

13 de marzo de 1781. En el Alto de La Paz, en horas de la noche y ante una persistente lluvia, se produce un violento enfrentamiento entre las tropas de Sebastián de Seguro y las de Tupak Katari. La superioridad indígena hizo que las tropas de Seguro huyeran hacia la ciudad, para que al día siguiente se inicie el cerco a la ciudad de La Paz.

13 de marzo de 1921. Sublevación de los colonos de la finca de Francisco Guachalla. Como consecuencia de este levantamiento, el corregidor de Warina en compañía de ocho vecinos y cuatro gendarmes, proceden a

requisar las viviendas de los colonos, para luego apresar a Melchor Apaza, que posteriormente fue trasladado a prestar declaraciones a Warina, en medio de un fuerte hostigamiento de los cientos de indígenas apostados en un cerro vecino.

14 de marzo de 1899. El presidente de la república, Bautista Saavedra, informado de la sublevación indígena de Jesús de Machaca, a fin de sofocar el levantamiento, imparte órdenes para que intervengan 1.200 efectivos al mando del coronel Vitaliano Ledezma del regimiento Abaroa acantonado en Waki, que se dio a la tarea de sembrar terror y destruir todas las comunidades, perseguir y victimar a los comunarios del cantón de Jesús de Machaca.

“Nuestra tierra aymara es de las alturas, de las aguas cristalinas del medio, de las islas, de los valles yungas calientes, y de las minas y pueblos: todos estos lugares serán para los que los habiten”

Rufino Phaxsi, Tiwanaku [1983]

14 de marzo de 1921. Un gran contingente de comunarios amenaza al vecindario del pueblo de Tiwanaku.

15 de marzo de 1921. Los indígenas de Achucalla, encabezados por Andrés Paqu,

mediante el ulular de sus pututus y el uso de fogatas desde los cerros aledaños, amenazan durante varias noches con invadir la citada población.

16 de marzo de 1781. Los comunarios de la parroquia de San Pedro de la ciudad de La Paz, que anteriormente habían simulado su lealtad a Sebastián de Seguro y posteriormente se habían identificado con la causa de la sublevación indígena, son severamente reprimidos por las tropas peninsulares. En esta represión, los soldados españoles dieron muerte a 60 indígenas, arrasaron sus viviendas y se apropiaron de las cosechas y animales de los comunarios.

17 de marzo de 1899. Todas las comunidades de la provincia de Karankas del departamento de Oruro, reunidas en un cabildo en Qurqi, proclaman su adhesión a la causa federalista del coronel José Manuel Pando y a la indígena de Pablo Zárate Willka.

18 de marzo de 1728. Una coalición de 24 pueblos chiriguano, localizados entre el Guapay y Pillkumayu, que sumaban un total de 10.000 guerreros, asaltan toda el área de Sauces. El modo en que después disponen sus alianzas étnicas consistía en entregar diez caballos y dos mulas, retribuyendo la colaboración étnica de cada grupo local. Asimismo,

establecen que el precio de rescate de cada español cautivo sea de “un caballo, una yegua, freno, espuelas y en su lugar dos cuñas de hacha”.



19 de marzo de 1542. El príncipe Sayri Tupak, mediante provisión real, empieza a recibir buen trato por parte de los funcionarios peninsulares. La medida es sustentada para negociar una salida de los incas de Willkapampa.

19 de marzo de 1738. José Gabriel Kunturkanki Noguera Tupak Amaru nace en Surimana, provincia de Tinta o Kanas y Kanchis, Qhusqhu, en el seno de la familia de Miguel Kunturkanki y doña Rosa Noguera y Valenzuela.

19 de marzo de 1781. Los indígenas de las provincias de Paria, Pakaji y Karanka invaden por tercera vez consecutiva la ciudad de Oruro, que entonces estaba defendida por los españoles, apoyados coyunturalmente por los criollos. Durante esta invasión mueren alrededor de 25 indígenas.

19 de marzo de 1919. El cacique Faustino Llanki Titi de la comunidad Tawaqlayu Mamaniri del cantón de Jesús de Machaqa solicita al notario de Hacienda de la República le franquee los testimonios de los títulos coloniales, especialmente de las visitas y revisitas de los años 1561, 1567, 1646 y 1718.

20 de marzo de 1866. Melgarejo decreta la subasta pública de las tierras de las comunidades.

20 de marzo de 1899. Pablo Zárate Willka y Manuel Willka, líderes del movimiento indígena, solicitan la presencia y la movilización de las tropas del cacique Juan Lero para el enfrentamiento con el ejército constitucional de Severo Fernández Alonso.

21 de marzo de 1600. Doña Beatriz Clara Quya, una de las princesas más ricas de la nobleza inca después de la desaparición del Imperio incaico, muere en la ciudad de Lima. Beatriz, era hija de Sayri Tupak y de la Quya Kusi Warkay, y se casó con el capitán Martín García de Loyola.

21 de marzo de 1781. El cerco indígena sobre la ciudad de La Paz llega a su punto culminante al ser reforzado con las tropas provenientes de las provincias de Sikasika y de Chulumani.

21 de marzo de 1807. Diego Fernández Warachi es nombrado cacique de Jesús de Machaca y los privilegios alcanzados por sus antecesores son reconocidos por los funcionarios de la Real Audiencia de Charcas.

21 de marzo de 1899. Cinco mil indígenas, provistos de armas de fuego, dinamita y “macanas”, atacan y provocan el pánico en la población de Qullqichaka, capital de la provincia Chayanta.

22 de marzo de 1871. Los caciques de las parcialidades de Urinsaya y Anansaya de Wiyacha, encabezados por Pablo Yujra, denuncian los atentados y las usurpaciones de sus *sayañas* perpetrados por el propietario de la finca Limani, Néstor Simbrón.

23 de marzo de 1781. Las tropas de Tupak Katari que cercaban la ciudad de La Paz inician una serie de ataques diurnos por diferentes sectores.

24 de marzo de 1899. Las tropas de Pablo Zárate Willka, que sumaban unos tres mil indígenas, y las pertenecientes al batallón Alonso del ejército constitucional, protagonizan un violento enfrentamiento en el tambo de Wayllas.

25 de marzo 1781. Victoria indígena sobre el pueblo de Juli. Las tropas de Tupak Katari comandas por Isidro Mamani y Pascual Alarapita, con unos siete mil indígenas, atacan y saquean la población de Juli, donde mueren entre 400 españoles y criollos.



Ñusta del Cusco
(siglo XVI)

25 de marzo de 1665. Joseph Fernández Warachi nace en Jesús de Machaca, en el seno de la familia de Pedro Fernández Warachi y Juana Qhispi Sisa. Joseph ejerció el cargo de cacique por el tiempo de 50 años y fue el último cacique “de sangre” de Jesús de Machaca.

25 de marzo de 1899. Las tropas de Pablo Zárate Willka, con cerca de dos mil indígenas apostados en la localidad de Wila Wila, responden a un ataque del batallón Alonso del ejército constitucional. En esa circunstancia

las tropas indígenas se alzan con la victoria, dado que lo ponen en fuga hacia Q'araqullu, trasladándose a Oruro.



26 de marzo de 1895. Sublevación indígena en Qullqincha. Según los comentarios de la época, Qullqincha “debería llamarse, en lugar de cerco de plata, lago de sangre”, porque los indígenas habían “comido carne humana, con la misma avidez que guiso de pavo”.

28 de marzo de 1895. Sublevación indígena en Waychu. Para contener el levantamiento nativo, las autoridades envían una fracción del Ejército boliviano.

28 de marzo de 1899. Estratégica proclama de Pablo Zárate Willka en Q'araqullu para que los indios y blancos defiendan la república. Asimismo, expresa que los indígenas guarden el respeto a los vecinos y blancos de los diferentes pueblos, que en caso de incumplimiento debían ser pasibles a sanciones pecuniarias de 100 y 200 Bs, la prisión de tres y cuatro años y el castigo de 300 palos.

29 de marzo de 1892. Hapiaoiki Tumpa, cabeza de la gran rebelión chiriguana, es fusilado en Monteagudo.

29 de marzo de 1899. Los comunarios de Sixsilla del cantón Q'araqhatu, provincia Loayza, influenciados por sus similares del Altiplano, amenazan e intentan atacar las haciendas de la región.

29 de marzo de 1987. La Asamblea del Pueblo Guaraní, celebrada en Eity, ratifica el nombramiento de Rogelio Aireyu como Capitán Grande, siendo posesionado solemnemente por el Capitán Grande del Isoso. Además, en la oportunidad se nombró un segundo capitán, nombramiento que recayó en Gregorio Segundo de Ivamyrapyta.

30 de marzo de 1895. El subprefecto de la provincia de Umasuyu, al tomar conocimiento de la sublevación de los indígenas de Qupakawana que amenazaban con arrasar el pueblo, ordena que el batallón Murillo que regresaba de Surajatha sea acantonado en dicha población.

30 de marzo de 1899. Los segundas, *jilaqatas* y alcaldes de Umajala, encabezados por su cacique Francisco Mariñu y alrededor de tres mil

comunarios reunidos en el pueblo, en presencia del corregidor, se comprometen a apoyar al coronel José Manuel Pando, que tenía el propósito de pasar a la ciudad de Oruro. Por su parte, a cambio de esta colaboración indígena, Pando se comprometió a realizar algunas obras públicas en beneficio de Umajala.

30 de marzo de 1762. Los caciques del pueblo de Wiyacha, Juan Manuel y Diego Mercado, protestan contra el corregidor de la provincia Pakajaqi Salvador de Asurza por tratar de cobrarles 103 pesos que debían los yanaconas por concepto de mercaderías repartidas.

31 de marzo de 1781. Tupak Katari y su gran contingente indígena, al son de clarines y repiques, aplausos y gritería, realizan una espectacular “bajada” a los barrios y parroquias de indios de San Pedro y Santa Bárbara de la ciudad de La Paz. Tupak Katari, en una chacarilla de los extramuros, toma posesión simbólica de la urbe paceña.

ABRIL



ABRIL/ CAMAI, INCA RAIMI [descanso, festejo del Inca] fiesta del Ynga /



FASES DE LA LUNA

ABRIL

Achach phaxi/
wañu killa..... 2

Jayri/unu killa..... 8

Wawa phaxsi/
chawpi killa 15

Urt'a/pura killa 24

PATRONÍMICOS INDIOS

Turpu

Thaxitarki

Thunupa

T'ula

Umiri

Urkuwaranka

Usku

Uturunku

Uwaya

Waman

Wampa

Wanaku

ABRIL

1 de abril de 1544. Paullu Tupak Inka o Cristóbal Waka Tupak Inka, por su invaluable apoyo a los conquistadores españoles, mediante una cédula real rubricada por el monarca español Carlos V, consigue la legitimación de su numerosa descendencia y la liberación de los servicios personales y tributos.

1 de abril de 1781. Tomás Inka Lipi y Pascual Ramos, con aproximadamente cuatro o cinco mil indígenas, cercan la población de Surajatha por órdenes de Tupak Katari.

1 de abril de 1781. Dámaso Katari, su esposa y 28 de sus más inmediatos colaboradores son entregados a las autoridades de la Audiencia de Charcas por el cura Francisco Xavier Troncoso y por algunos indios traidores, que en recompensa reciben 2.000 pesos. El ingreso a la ciudad de La Plata se produce en medio de una gran expectativa, y para identificarlo del resto de la comitiva, Dámaso es coronado con una plumas de diversos colores.



2 de abril de 1781. La ciudad de Chukuwit'u es arrasada por miles de indígenas que, armados de hondas, rejonas, cuchillos y algunas armas de fuego, provocan la fuga de los españoles que entonces la defendían. En este ataque, el comandante de las fuerzas españolas, Nicolás Mendiola es quemado vivo y las casas de la población son saqueadas y destruidas.

3 de abril de 1781. Tupak Katari, a través de una carta dirigida al obispo Gregorio Francisco Campos, le expresa que las autoridades del virreinato tienen el propósito de acabar con ellos. Por otra parte, el caudillo aymara le comenta que los indígenas son objeto de muchas injusticias y le manifiesta lo siguiente: "Nosotros vamos sobre este dictamen, lo que es de Dios a Dios y lo que es del César al César, porque el mal fruto se debe cortarlo de las raíces".

4 de abril de 1887. Los comunarios de Q'asa Achuta, Achuta Grande, Chambi y Jisk'a Chambi de Tiwanaku, otorgan a Nicolás Phaxsip'ati y Esteban Qhispi el poder correspondiente para que los defiendan de las usurpaciones y arremetidas de los terratenientes.



5 de abril de 1799. El capitán Kumbay, líder de los chiriguanos, denuncia en la Real Audiencia de La Plata los perjuicios que ocasionan los estancieros que residen cerca de sus tierras denominadas del Ingre. Particularmente comunican la usurpación de sus tierras por parte de los estancieros Michel, Chaves otros de la región.

6 de abril de 1781. Tupak Katari, vestido con el atuendo de los monarcas del Qhusqhu, acompañado de 500 indios, baja solemnemente hasta las afueras de la ciudad de La Paz. Poco después, la pacífica y silenciosa presencia indígena se convierte en una gritería ensordecedora, produciéndose algunos disparos de armas de fuego, de hondas y hacen flamear varias banderas.

6 de abril de 1781. José Gabriel Tupak Amaru es capturado por el traidor mestizo Francisco Santa Cruz en el pueblo de Langui. Esta misma suerte corre Hipólito, su hijo mayor. De la misma manera doña Micaela Bastidas es capturada junto con su hijo Fernando por otro traidor, el mestizo Ventura Landaeta.

7 de abril de 1781. Teresa Qhispi, mujer de Nicolás Katari, es sentenciada a la pena de la horca, a raíz del juicio criminal seguido por el presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores.

7 de abril de 1925. Los indígenas Francisco Serrano, Pablo Serrano, Tiburcio Mita y Cristina Marka, dueños de las tierras de Arku Punku, provincia Inquisivi, denuncian que los subprefectos y corregidores de la provincia, bajo la pena de arrestarlos y multarlos, les conminan a que entreguen una carga de papas, chuño y tunta, lana, huevos, quesos y gallinas.

8 de abril de 1781. Pedro Uwaya, apodado por los peninsulares como el “Rey Chiquito”, es comisionado por Tupak Katari para conducir ante Sebastián de Segurola, que entonces defendía la ciudad de La Paz, algunos planteamientos para llegar a una pacificación entre sitiadores

y sitiados. En la oportunidad, Tupak Katari exigió la entrega de cuatro corregidores refugiados en la urbe paceña, de varios hacendados y aduaneros, la demolición de las trincheras y el reconocimiento de Tupak Amaru como rey por parte de las autoridades y los vecinos de la ciudad.

8 de abril de 1824. El Libertador Simón Bolívar expide en Trujillo, Perú, el decreto por el cual dispone la abolición de las tierras de comunidad indígenas y ordena la venta de las tierras hasta entonces de propiedad del Estado.

8 de abril de 1871. Después de numerosas consultas con sus caciques subalternos, el Gran Capitán Chituri, que se resistía a la obra misional de

“¿Qué os he hecho yo: porqué me quereis tratar deso manera y atarme como a perro?”

Pregunta de Manco Inca a sus captores españoles. Véase Titu Kusi Yupanki [1570]

los franciscanos, decide ingresar a la misión con unos 3.400 chiriguano. La misión estaba subdividida en dos pueblos, San Antonio y San Francisco.

10 de abril de 1781. Las tropas de Tupak Katari al mando de Pascual Alarapita e Isidro Mamani, sitian la ciudad de Puno por segunda vez consecutiva. En esa oportunidad Puno se hallaba fuertemente defendida, por lo que las tropas de Tupak Katari se vieron obligadas a retirarse.

10 de abril de 1899. Rebelión indígena de Sakaka. Los colonos y comunarios encabezados por Mauricio Pedro, Igidio Flores y Bartolomé Willka, revierten en favor de sus comunidades las tierras que detentaban los hacendados. Posteriormente detienen a varios propietarios de las haciendas de la región para luego inmolarlos.

10 de abril de 1899. Las tropas indígenas de Pablo Zárate Willka ayudan a los batallones Abaroa, Illimani, Victoria y Murillo a derrotar a los batallones 25 de Mayo y Olañeta del ejército constitucionalista en el Crucero de Copacabana.

11 de abril de 1781. Las tropas de Tupak Katari realizan un violento ataque sobre la ciudad de La Paz. A causa del intenso fuego de las armas y el incendio de varias viviendas mueren alrededor de 300 indígenas que estaban ocultos en el tambo de las Harinas del barrio de San Sebastián.

12 de abril de 1781. Diego Cristóbal Tupak Amaru, sobrino del caudillo, al intentar el rescate de José Gabriel que estaba preso y siendo conducido al Qhusqhu, es derrotado en Layo por las tropas realistas.



12 de abril de 1947. Carlos Kunturi, dirigente campesino que había sido liberado de la cárcel de Llallawa por presión de los mineros, al llegar al pueblo de Puqujatha para inaugurar una escuela campesina con la participación de los trabajadores mineros, es victimado y colgado por los mestizos en la plaza de la población.

13 de abril de 1899. Después de su victoria en el Segundo Crucero, las tropas indígenas de Pablo Zárate Willka, seguidas de las comandadas por Francisco Mariñu del cantón Umajala, entran triunfalmente en la ciudad de Oruro, cuyo vecindario quedó aterrorizado por la presencia de ambas tropas que recorren las calles y plazas de esa capital.

14 de abril de 1899. Las fuerzas indígenas del cacique Juan Lero y los comunarios de Peñas, a su llegada a Urmiri, Challapata, logran capturar al corregidor Celestino Vargas, Nicolás Castillo, Damián Vargas, Manuel Centellas, Camilo Gutiérrez, Andrés Rodríguez, Roberto Llanos y Mariano Morales, a quienes después condujeron hasta los campos de Turri Turri, donde después fueron victimados.

14 de abril de 1914. Las comunidades de Qallapa y Jullüma, la mayoría de los de Kakinkura y Ninuqa y Junüta Kunturüqa de Qalaqutu, se amotinan ante la presencia del juez revisitador.

16 de abril de 1916. Alrededor de 90 colonos de la finca Sullkawi, localizada entre Jayu y Sikasika, encabezados por Salustiano Mamani, Nicolás Mita, Pedro Mamani, Marcelino Pinaya y otros, vuelven a sublevarse y se niegan a realizar los trabajos agrícolas en la finca de Miguel Pérez.

18 de abril de 1617. Las comunidades de Pukarani, mediante una provisión otorgada por el virrey príncipe de Esquilache, son obligadas a prestar su mano de obra en el obraje de propiedad de Juan de Salazar.u

19 de abril de 1781. José Gabriel Tupak Amaru es interrogado por el oidor de la Audiencia de Lima Benito Matalinares, pero este funcionario no consigue obtener ninguna información del caudillo.

20 de abril de 1899. Feliciano Willka, otro de los líderes indígenas de fines del siglo XIX, a su llegada a Chayanta nombra generales a varios indígenas e instala un gobierno indio. A su vez, Willka se autodenomina presidente y exige que como a tal se le rindieran los respectivos homenajes, especialmente por el parte del cacique Juan Lero.

20 de abril de 1899. Los comunarios de Sillu Sillu, Mamanimarca, Wiskhuthuro, Wanachuka y Kamaripampa, invaden el pueblo de Kirkiyawi, próximo a Sakaka. Poco después, encabezados por Juan Gabriel y Mariano Gómez, ingresan a la población de Sakaka donde saquean varias viviendas particulares, bajo la consigna de “guerra a muerte contra todo mestizo y blanco”. Inclusive logran incendiar la hacienda Challüma. Asimismo, Mariano Gómez se proclama presidente de los indígenas.

20 de abril de 1923. Los excomunarios de Antarani y Pujani-Wankarani Clemente Casiquispe, Mariano Choque, Manuel Ramos y otros, denuncian que Ramón Castillo, Flora vda. de Montes y Estanislao Ciales se han dado a la tarea de disputarse los terrenos de sus excomunidades.

21 de abril de 1925. Los caciques Manuel Churki y José López de Wi-yacha, Celedonio Paxsi Luna de las comunidades de la ciudad de La Paz y Santiago Mamani del cantón Kurawara hacen conocer al Ministerio de Gobierno que han resuelto nombrar a Santos Marka T'ula como cacique apoderado de las comunidades del departamento de La Paz y exigen su pronta libertad por no existir cargos en su contra.



Santos Marka T'ula

22 de abril de 1762. Andrés Santos Kinkina, en nombre del cacique de Müsa, protesta en Sikasika contra el teniente Antonio Montalvo por los excesos en el reparto de mercaderías.

22 de abril de 1899. Feliciano Willka, a través de una carta dirigida desde Chayanta al cacique de Peñas, Juan Lero, le instruye que se traslade con toda su tropa hasta el valle de Tapakarí a rendirle sus honores como a presidente.

23 de abril de 1978. Primer Encuentro Departamental de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa” de La Paz, al que asisten alrededor de 217 mujeres representantes de las 18 provincias del departamento de La Paz.



23 de abril de 1914. Una tradicional *ch'axwa* entre los comunarios de Chacarilla y los de Kuntu y Wanku Chico de Qallapa por problemas de linderos en sus tierras es tildada por la Prefectura como un intento de sublevación, por lo que se apresuró a enviar para su presunta sofocación 50 hombres del batallón 19, bajo el mando de Julio de la Vega.

24 de abril de 1781. Tupak Katari, junto con Bartolina Sisa, el padre Matías Borda y otros líderes indígenas observando desde el Alto de La Paz, quedan gratamente entusiasmados por los resultados que se venía obteniendo. Jubiloso exclamó lo que sigue: “Ya vencimos ya estamos bien y ahora sí que he de procurar hacerle guerra, para constituirme yo solo en monarca de estos reinos”.

25 de abril de 1781. Las tropas de Tupak Katari realizan un ataque nocturno sobre La Paz, esta vez con mechones de fuego y barretas para demoler las trincheras.

26 de abril de 1917. Bautista Saavedra, candidato perdedor del Partido Republicano en las elecciones de ese año, proclama que ha resuelto trabajar por los indígenas, arguyendo que las tierras serán devueltas a las comunidades “si apoyan al nuevo Willka”.

27 de abril de 1781. Pedro Uwaya, coronel y hombre de confianza de Tupak Katari que pretendía hacerse pasar por un español que bajaba a la ciudad en busca de ayuda, ante el incontrolable galope de su caballo, es capturado y sometido a prisión por los soldados de Sebastián de Seguroola.

27 de abril de 1781. Dámaso Katari, en compañía de los indígenas de Chayanta, con el propósito de vengar la muerte de su hermano Tomás, trata de organizar un cerco sobre la ciudad de La Plata. Sin embargo, su objetivo quedó truncado al ser traicionado por algunos indígenas, para poco después ser entregado a las autoridades de la Audiencia de Charcas. Posteriormente fue interrogado, torturado y victimado en la plaza Mayor de esa ciudad.

28 de abril de 1781. Tupak Amaru es nuevamente interrogado por el oidor de la Audiencia de Lima Benito Matalinares. Igual que en el primer interrogatorio, este funcionario de la Corona no consigue obtener ninguna información.

30 de abril de 1921. Los comunarios de Achüma, por haber sido objeto de saqueos durante la represión de la sublevación indígena de Jesús de Machaca, solicitan al prefecto del departamento de La Paz las garantías para sus habitantes.

Fines de abril de 1536. Manku Inka, con un ejército de alrededor de 40 mil soldados provenientes de todo el Tawantinsuyu, ataca la ciudad del Qhusqhu, para poco después apoderarse de la fortaleza de Saksawaman, donde se produce un encarnizado enfrentamiento con las tropas españolas.

MAYO



MAIO/ HATVN CVSQVI AIMORAI quilla
[gran búsqueda, mes de cosecha] Lleuan
al depócito las comidas /

FASES DE LA LUNA

MAYO

Achach phaxi/
wañu killa..... 1

Jayri/unu killa..... 8

Wawa phaxsi/
chawpi killa 15

Urt'a/pura killa 23

Achach phaxi/
wañu killa..... 30

PATRONÍMICOS INDIOS

Wanka

Warachi

Waskar

Wasku

Wayna Kapak

Willka

Wiraqucha

Yana

Yanariku

Yawar Wakak

Yujra

Yupanki

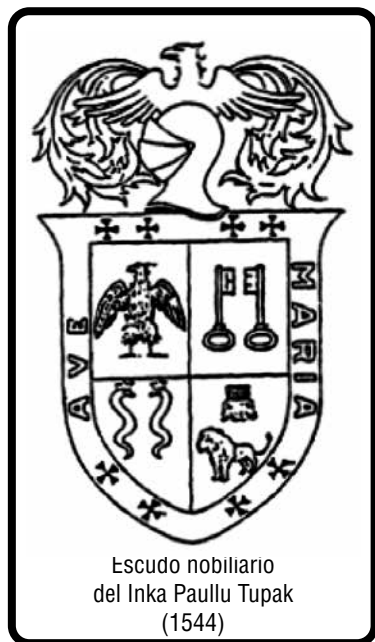
MAYO

1 de mayo de 1919. Los apoderados de Ch'ililaya, provincia Los Andes, Marcelino Kinu, Marcelino y José Chuki, denuncian que su comunidad ha sido atacada y saqueada por más de 80 colonos de la hacienda Aygachi. Asimismo, piden el amparo y las garantías correspondientes por parte de la Prefectura del departamento.

1 de mayo de 1925. El cacique de Kurawara, Santos Marka T'ula, encerrado en el panóptico de San Pedro, solicita al notario de Hacienda de la República se le franquee testimonio de los títulos coloniales de sus tierras, por ser descendiente de Fernando Marka T'ula, Antonio Marka T'ula, Bernabé Marka T'ula, Gabriel Marka T'ula, Juan Marka T'ula, Carlos Marka T'ula, Pablo Kupaja y Benito Qupa, quienes fueron caciques gobernadores del pueblo de Kurawara durante todo el período colonial.

3 de mayo de 1914. Los indígenas del área urbana de la ciudad de La Paz, se apoderan del Calvario, uno de los cerros venerados "achachilas", actual Villa de la Cruz, para atacar el cuartel de los gendarmes.

4 de mayo de 1781. La capital de la provincia de Larikaja, Surajatha, es sitiada y atacada por segunda vez por entre 18 y 20 mil indios encabezados por Andrés Tupak Amaru y otros caudillos indígenas. Por el continuo asedio al que se sometió a dicha población, su vecindario, compuesto por ricos españoles y criollos durante el tiempo que duró el cerco vivió atrincherado en torno a la plaza.



5 de mayo de 1933. Alejandro Qhispi y Manuel Inka Lipi, denuncian ante el prefecto del departamento que Eduardo L. Qhispi, Mariano Qhispi, Esteban Machaca y otros han sido detenidos injustamente por realizar una supuesta propaganda comunista.

6 de mayo de 1921. Las comunidades de Qulqincha, Tutturani, Ch'iyarq'awa, Llujturi, Silwikanti, Wilajaqi, Kusmini

y Mikaya, de la jurisdicción de Qalamarka, son denunciadas de intentos de subversión.



7 de mayo de 1781. Las tropas comandadas por Cristóbal Tupak Amaru y las de Pascual Alarapita (coronel de Tupak Katari) atacan: y sitian por tercera vez consecutiva la ciudad de Puno. Este ataque se caracterizó por una fuerte “gritería” y por su violencia, dejando un saldo de 50 muertos y otros 100 españoles heridos.

7 de mayo de 1781. El presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores, después de un insólito juicio, pronuncia la sentencia contra los caudillos indígenas Nicolás Katari y Simón Castillo, a quienes consideró como autores intelectuales de la sublevación de Chayanta, condenándolos a ser arrastrados vivos y después ahorcados en la plaza Mayor de la ciudad de La Plata. Dispuso también que sus cuerpos fueran desmembrados para que las partes sean colocadas en los caminos que conducían a la capital como un escarmiento a los indígenas.

8 de mayo de 1887. Sublevación de los Machotos del Beni. Andrés Guaycho, más conocido con el apodo de Choquigua, Santos Noko Guaji, Nicanor Kuvane y otros que protestaban por la irracional explotación y la disminución de los miembros de esta nación indígena, son inmolados a palos por las autoridades prefecturales del Beni.

9 de mayo de 1545. Mediante una cédula real firmada por el monarca español Carlos V, Paullu Tupak Inka o Cristóbal Waka Tupak Inka, , y sus posteriores descendientes, son beneficiados por su invalorable apoyo a los españoles con un escudo nobiliario en el que se combinan los símbolos incaicos y españoles.

9 de mayo de 1781. Las tropas indígenas comandadas por Diego Cristóbal Tupak Amaru por el lado de Asángaro, Lampa y Carabaya, y las encabezadas por Tupak Katari por la parte de Chukuwitu, atacan y asaltan la ciudad de Puno.

10 de mayo de 1633. El virrey conde de Chinchón, informa al monarca español acerca de la rebelión que protagonizaban los indios urus del lago Tititaca y de los kalchakis del Tucumán.

10 de mayo de 1945. Primer Congreso Indígena. Desde los primeros días del mes de mayo, decenas de autoridades indígenas paseaban por las calles de la ciudad de La Paz. En este magno evento resultó elegido como presidente del congreso Francisco Chipana, excomunario de Qallapa; como vicepresidente Dionisio Miranda, campesino de Sipi Sipi, y Desiderio Chulina, como secretario general. Entre los puntos tratados figuran: la supresión de los servicios gratuitos, la educación del indígena, la reglamentación del trabajo agrario y la organización de la policía judicial.

10 de mayo de 1975. El Centro Tupak Katari, que por entonces difundía algunos programas de radio, es acusado de subversión; sus fondos económicos son bloqueados y sus directivos perseguidos por el Gobierno dictatorial del general Banzer.

11 de mayo de 1895. Enfrentamiento entre los colonos de la hacienda Wilajaqi con los comunarios de Qalamarka. Al parecer, el instigador de este enfrentamiento fue Bonifacio Loza Illanes, propietario de la citada hacienda, que para su defensa requirió la presencia del escuadrón Bolívar,

que capturó a algunos de los principales comunarios, entre ellos “uno que se comió vivo y crudo al Jilaqata de Wilajaqi”.

“Nos han hecho creer que la mujeres solamente debemos cocinar y criar hijos. Las mujeres debemos mostrar que podemos organizarnos y Iseguir los pasos de Bartolina Sisa (...) para nosotras, el dirigente campesino Jenaro Flores y el MRTK son la continuación directa de Tupac Katari y Bartolina Sisa”

Entr. Mujeres Kataristas [1983]

11 de mayo de 1935. Alrededor de 120 mujeres de diferentes comunidades solicitan a las autoridades del Gobierno vean las ordenanzas dictadas

por el rey de España a favor de los comunarios en tiempos de la Colonia; también piden que sus esposos e hijos vuelvan de la guerra del Chaco.

14 de mayo de 1781. José Gabriel Tupak Amaru, Micaela Bastidas (su mujer), Fernando e Hipólito (hijos del caudillo), Francisco Tupak Amaru (tío del caudillo) y Antonio Bastidas, son condenados a horrendas torturas y muerte por el visitador general José Antonio de Areche.

14 de mayo de 1922. Sublevación de los colonos de las haciendas de Jach'akachi y Santiago de Wata. En la oportunidad, los colonos amenazaron con quitarles la vida a los terratenientes, lo que motivó que las autoridades tomen sus propios recaudos.

16 de mayo de 1735. Los Chiriguano del Ingre irrumpen sorpresivamente en la misión jesuítica de la Concepción. Por una mala experiencia que tuvieron con anteriores jesuitas, los Chiriguano apresaron al padre Julián Lizardi, a quien posteriormente desnudaron y ataron en un peñasco, para luego victimarlo mediante flechas.



18 de mayo de 1781. En la plaza de Wakaypata o plaza Mayor del Qhusqu son ejecutados la familia de Tupak Amaru y sus más inmediatos colaboradores. Entre los primeros que subieron al patíbulo figuraban José Berdejo, Andrés Castelo y Antonio Bastidas, que fueron ahorcados en la forma más simple. Posteriormente corrieron esta misma suerte Francisco Tupak Amaru (tío de José Gabriel) e Hipólito (hijo del caudillo), a los que antes de subir al cadalso les cortaron la lengua. Inmediatamente después le tocó a la valerosa cacica de Akus, doña Tomasa Titu Kuntimayta, que murió a garrote sobre un tablادillo; le siguió doña Micaela Bastidas (esposa del caudillo), que al no poder morir con la pena del garrote, los verdugos optaron por echarle lazos sobre su delgado cuello, que tirando de una y otra parte y dándole patadas en el vientre y pecho acabaron de matarla. Finalmente le llegó el turno a José Gabriel Tupak Amaru, al que le cortaron la lengua y sus cuatro miembros fueron posteriormente atados a cuatro caballos, los que fracasaron en el intento de descuartizar al caudillo, por lo que el visitador Areche resolvió que una compañía cercene el conjunto de sus miembros, con lo que se dio fin a la horrenda matanza dispuesta por el oidor Matalinares en el Qhusqu. Varios de los miembros cercenados a estos caudillos indígenas fueron enviados a distintas regiones del virreinato peruano, como un escarmiento a sus intentos de sublevación.

18 de mayo de 1929. El *jilaqata* Pablo Kachi, el alcalde Martín Sullkata y el apoderado de la excomunidad Warichullpa Pablo Sanga denuncian que el corregidor de Umajala pretende recargarles el 25% de la contribución territorial. Asimismo, expresan que dicho recargo es injusto, dado que sus tierras no son tan fértiles como las de otras regiones.

19 de mayo de 1779. Los comunarios de Turuka de la provincia Chayanta, al enterarse de la detención de Tomás Katari y Tomás Achu, abandonan sus faenas agrícolas y acuden ante el cacique Bernal para pedir la

libertad de los dos detenidos. Ante una masiva presencia indígena, Bernal huyó con rumbo desconocido y, tras una breve escaramuza, Tomás Achu y otros indígenas recuperaron su libertad.

20 de mayo de 1922. El comunario Juan Tarki niega ante las autoridades de la Prefectura ser instigador de un levantamiento contra la finca de P'iq'iri (Täräqu), de propiedad de Hortensia de la Peña vda. de Dalence; por el contrario, Tarki acusó al mayordomo de dicha finca de ser el instigador.

21 de mayo de 1781. Sebastián de Seguroola, que defendía la ciudad de La Paz, al mando de una milicia fuertemente armada, pretendió capturar a Bartolina Sisa que se había hecho presente en valle de Putuputu (hoy barrio de Miraflores). Al no poder cumplir este propósito, descargó su ira contra las viviendas de los comunarios que residían en dicho valle, donde procedió a dar muerte a varios indígenas, al saqueo de su ganado y a arrasar sus campos de cultivo.

22 de mayo de 1945. Antonio Álvarez Mamani, organizador del Primer Congreso Indígena de 1945, es acusado de agitador y es apresado y remitido a la prisión de la isla Quwati, lago Titicaca.



Indio Aymara
(Siglo XIX)

23 de mayo de 1781. Una parte de las tropas de Tupak Katari, que por entonces se hallaban en las cercanías de Puno, anoticiada de la presencia del ejército del mariscal José del Valle, organiza una estratégica retirada de la citada ciudad lacustre.

23 de mayo de 1781. Una fracción de las tropas de la Corona, al mando de Gavino Quevedo, que se había adelantado hasta Sikasika con el objeto de sorprender a Tupak Katari, es derrotada por las tropas indígenas en las cercanías de esa población.

25 de mayo de 1760. José Gabriel Tupak Amaru contrae nupcias con doña Micaela Bastidas Puyukawa ante

el párroco Antonio López de Sosa en el pueblo de Surimana.



25 de mayo de 1925. Los comunarios de la estancia de Chuchikisu Eusebio Ulo, Pascual Qhispi, Juan Puma, Antonio Laymi, Manuel Escalante, Leandro Mamani, Timoteo Mamani y Manuel Vargas, denuncian ante el prefecto del departamento de La Paz que los vecinos de Peñas Pascual y Tomás Imaña por una parte, y el mayordomo de la finca Qirani, N. Pérez por otra parte, han procedido a la destrucción de sus viviendas, al robo de su ganado y a la violación de sus mujeres e hijas.

26 de mayo de 1781. Ante la creciente amenaza de una invasión indígena sobre la ciudad de Puno, los vecinos optan por abandonarla: una parte se dirigió a la ciudad de Arequipa y otra se trasladó hasta el Qhusqhu. De esta manera las tropas de Diego Cristóbal Tupak Amaru y las de Tupak Katari se alzaron con una importante victoria sobre esta ciudad lacustre.

27 y 28 de mayo de 1781. Las tropas de Andrés Tupak Amaru y las del criollo Antonio Molina protagonizan un violento enfrentamiento en el cerro Tuili o Alto de Pukara, donde mueren alrededor de 150 españoles y más de 700 indígenas.

27 de mayo de 1841. Una alianza entre los guerreros de Ingre, Huacaya y Cuevo hostiliza a 500 flecheros de Aracua, líder de Nacamiri y descendiente de Kumbay. Sin embargo, Aracua logra vencer a los guerreros de Cayutari con la ayuda de las milicias españolas.

28 de mayo de 1781. En ausencia de Tupak Katari, que a la sazón detenía el paso de una fracción de la Corona en Sikasika, Bartolina Sisa lidera las tropas indígenas en un violento ataque sobre la ciudad de La Paz. Durante este día proceden a destruir e incendiar las casas de los extramuros de la ciudad.

28 de mayo de 1987. Masacre de Parutani. Los campesinos del Chapare y del valle cochabambino, después de amenazar con huelgas de hambre, marchar sobre las ciudades y bloquear la carretera Oruro-Cochabamba, son violentamente reprimidos por las fuerzas policiales y fuerzas especiales, como el UMOPAR o Leopardos.

29 de mayo de 1928. Los excomunarios de Araka y los colonos de la finca Wiskachani, de propiedad de Ernesto Vera Carrasco, , protagonizan un violento enfrentamiento en Sikasika, con el saldo de dos indígenas muertos.

30 de mayo de 1781. Las tropas de Tupak Katari, con la ayuda de seis (cañones) “pedreros”, dos de ellos capturados a la fracción de Gavino Quevedo en Sikasika, tiros de fusil, toques de campana y una estruendosa gritería por diferentes zonas, inquietan a los habitantes de la ciudad de La Paz, particularmente en la zona del Calvario.

31 de mayo de 1934. El Tribunal de Justicia Militar que instaló una audiencia contra Eduardo Nina Qhispi, Evaristo Qapi, José Chuki y Esteban Machaqa, que habían sido injustamente acusados de instigar actos subversivos, al no hallar ningún indicio de culpabilidad, los absuelve de todos los cargos que contra ellos se habían levantado.

- Bibliografía general
- Glosario de términos aymaras, quechuas y de origen indígena
- Topónimos de origen aymara o quechua
- Sobre las y los autores

Bibliografía general

Aguiló, Federico

- 1983 “Una posible pista sobre la presencia de mitmakuna en la zona de pampa Yampara”, en *Historia Boliviana* vol. III. N° 2, Cochabamba.

Albarracín, Juan

- 1982 *Sociología y antropología telurista*. Tomo IV. La Paz: Juventud.

Albó, Xavier y Josep Barnadas

- 1984 *La cara campesina de nuestra historia*. La Paz: Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social (UNITAS).

Arias, Juan Félix

- 1992 Milenarismo y resistencia anticolonial: los Apoderados-Espiritualistas en Icla-Tarwita, Chuquisaca, 1936-1964. La Paz: tesis de licenciatura, carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés.

Arze, René D.

- 1987 *Guerra y conflictos sociales: el caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Bastien, Joseph

- 1978 *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Eagan Minn.: West Publishing Co.

Blanco, C. Federico

- 1987 *El pensamiento pedagógico en Bolivia*. La Paz: Federación Departamental de Trabajadores de la Educación Urbana.

Bouysse Cassagne, Thérèse

1976 “Tributo y etnias en charcas en la época del virrey Toledo”, en *Historia y Cultura* N° 2. La Paz.

Cereceda, Verónica

1978 “Semiologie du tissu andin”, en *Annales E.S.C.* Año 33, N.ºs 5-6. Paris.

Claure Fuentes, Karen

1986 *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunaria*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.

Claure, Toribio

1949 *Una escuela rural en Vacas*. La Paz: Universo.

Conde, Ramón

1988 “Movimiento Indio Kasikal e Iglesia católica: 1910-1930”, en *Cristianismo y Sociedad* 97. México: Tierra Nueva-ASEL.

Condori Ch., Leandro y Esteban Ticona

s. f. Kasikinakan, purirarunakan qillqiripa. El escribano de los caciques-apoderados. La Paz: Manuscrito inédito de próxima publicación.

Choque, Roberto

1985 “Sociedad República del Kollasuyo (1930)”, en *Boletín Chitakolla* 25, (La Paz).

1986 “De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu: Historia del movimiento indígena en Bolivia (1919-1935)”. Cochabamba: III Encuentro de Estudios Bolivianos, mimeog.

1987 *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.

Demélas, Marie-Danielle

1981 “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”, en *Historia Boliviana* I/2.

Dandler, Jorge

1983 *Sindicalismo campesino en Bolivia*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Finot, Enrique

1917 *Historia de la pedagogía boliviana*. La Paz: s. d.

Flores M., José

1953 *Legislación boliviana del indio*. La Paz: Instituto Indigenista Boliviano.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1980 El primer nueva corónica y buen gobierno. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.). México: Siglo XXI Editores [1615].

Guillén Pinto, Alfredo y Natty Peñaranda

1945 *Utama*. La Paz: Gisbert.

Jelin, Elizabeth

1984 *Familia y unidad doméstica mundo público y vida privada*. Buenos Aires: Estudios CEDES.

Klein, Herbert

1968 *Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana. La crisis de la generación del Chaco*. La Paz: Juventud.

La Fuente, Severo

1988 "Breve historia de la educación rural". La Paz: Presencia, 7-II-1988.

Larson, Broke

1983 "Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial", en *Historia Boliviana*, vol. III, N.º 2. Cochabamba.

Lora, Guillermo

1970, 1979 *Historia del movimiento obrero boliviano*. T. 3 y 4 Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Lora G., Bacherer y otros

1979 *Sindicalismo en el Magisterio (1825-1932). La escuela y los campesinos. Reforma Universitaria (1908-1932)*. La Paz: Masas.

Mamani, Carlos

1989 "Renovación de Bolivia. Fundación de la República del Qullasuyu. La obra política de Eduardo L. Nina Qhispi". Ponencia presentada al Primer Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires.

1991 *Taraqu 1866-1935: masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.

Mamani, C. Humberto

s. f. El Congreso Indígena de 1945. Tesis de licenciatura en preparación.

Marof, Tristán

1962 *Ensayos y críticas*. La Paz: Juventud.

Medina, Javier

1985 "Lo infrapolítico". *Quimera* 1.

Mendoza, Jaime

1931 "Por los indios". Sucre: *La Prensa*, 18-1-1931.

1939 "Notas sobre la educación del indio" en *Revista de la Universidad Mayor de San Francisco Xavier*, Sucre.

Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)

- 1942 *Principios y Acción del "Movimiento Nacionalista Revolucionario".* La Paz: s. d. (disponible en la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés).

Nina Qhispi, Eduardo

- 1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo, como se entiende la excención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925.* La Paz: s. d. (disponible en ALP-EP 1933: 346).
- 1933 *Solicitudes de Eduardo L. Nina Quispe para la orientación técnica de la educación indigenal en Bolivia.* La Paz: s. d. (disponible en ALP-EP 1933: 346).

Ortner, Sherry

- 1974 "Is female to male as nature is to culture?", en *Woman, Culture and Society*. Zimbalist y Lamphe (eds.). Stanford, California: Stanford University Press.

Pérez, Elizardo

- 1962 *Warisata: la escuela-ayllu.* La Paz: Burillo.

Platt, Tristan

- 1976 *Espejos y maíz.* Cuadernos CIPCA. La Paz: CIPCA.
- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rivera C., Silvia

- 1984 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980.* La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana/Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

República de Bolivia

- 1936 *Anuario Administrativo de la República de Bolivia.* La Paz: Imprenta del Estado.

Reyeros, Rafael

- 1937 *Caquiaviri: escuelas para los indígenas bolivianos.* La Paz: Universo.
- 1952 *Historia de la educación en Bolivia. De la Independencia a la Revolución federal.* La Paz: Universo.

Romero, Hugo y Luis Antezana

- 1973 *Historia de los sindicatos campesinos: un proceso de integración nacional en Bolivia.* La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria.

Ranaboldo, Claudia

1987 *El camino Perdido: Biografía del líder carnepesino kallawaya Antonio Álvarez Mamani*. La Paz: Servicios Múltiples de Tecnología Apropriada.

Rossi, Giuseppe

1987 "Escuelas de Cristo. Ochenta años de labor educativa". La Paz: *Presencia*, 15-XII-1987.

Salazar M., Carlos

1983 *¿Warisata Mía! y otros artículos polémicos*. La Paz: Juventud.

1986 *La taika: teoría y práctica de la Escuela-Ayllu*. La Paz: Editorial Universitaria.

Salazar M., Carlos (comp.)

1989 *Las constituciones de Bolivia 1826-1967*. La Paz: Don Bosco.

Sanginés, Marcelo

1968 *Educación rural y desarrollo en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.

Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular

1983 *Plan nacional de alfabetización y educación Popular Prof. Elizardo Pérez*. La Paz: Ministerio de Educación.

Siñani, Tomasa W. de

1986 *Breve biografía de Avelino Siñani, fundador de la escuela-ayllu*. La Paz: Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular, mimeog. (en este volumen se publica Una edición corregida).

Suárez, Cristóbal

1970 *Desarrollo de la educación en Bolivia*. La Paz: Universo.

1986 *Historia de la educación boliviana*. La Paz: Don Bosco.

Suárez, Faustino

1963 *Historia de la educación boliviana*. La Paz: s. d.

Subirats, José y otros

1977 *Warisata la escuela ayllu: el porqué de un fracaso*. La Paz: Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa.

Tamayo, Franz

1977 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca del Sesqui-centenario de la República [1944].

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1984 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA.

1986a *Historia Oral*. Boletín del Taller de Historia Oral Andina, N° 1. (La Paz).

- 1986b *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria oral*. La Paz: Instituto de Historia Social Boliviana.
- 1988 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la república*. (La Paz: Ediciones del Taller de Historia Oral Andina [1984] (publicado en este volumen).
- Ticona, Esteban
- 1985 "Archivos cacicales y fondos documentales orales, una alternativa archivística: el caso de la familia Marka T'ula" Ponencia presentada al IV Encuentro de consulta sobre archivos bolivianos. Cochabamba, noviembre.
- Torrico, Benjamín
- 1947 *La pedagogía en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.
- Zampa, José
- 1989 "Sobre la alfabetización de los indios". La Paz: *Presencia Literaria*, 1 SI-1989.

Glosario de términos aymaras, quechuas y de origen indígena

Los términos aymaras se señalan con (A),
los quechuas con (Q) y los guaraníes con (G).

- Achachila*. (A) Los cerros y otros lugares sagrados relacionados con el culto a los antepasados. Su carácter es esencialmente masculino.
- Achach Phaxsi*. (A) Luna llena.
- Akullikar*. De *akbulliña* (A) o *akulliy* (Q): Mascar coca. En forma castellanizada se usa en el castellano mestizo.
- Apachita*. (A y Q) Lugar sagrado situado en las cumbres o en los puntos más altos de los caminos.
- Amawt'a*. (A) Amauta. Anciano experimentado que en las comunidades andinas goza de prestigio social y autoridad moral, después de haber cumplido el sistema del *thakhi* o camino del ejercicio del gobierno de los ayllus/comunidades.
- Awicha, awila, awilita*. Del castellano abuela o anciana. Fuerza relacionada con la *wak'a*, con rasgos feneninos, que se sitúa en ciertos lugares poderosos o sagrados del paisaje andino.
- Ayllu*. (A y Q) Comunidad de parentesco y territorio que ocupa diversas escalas de la organización social andina, desde una estancia o cabildo hasta escalas mayores y máximas que ocupan extensos territorios multiecológicos y agrupan a confederaciones de ayllus organizadas en dos mitades (Aransaya/Urinsaya; Alasaya/Mäsaya)
- Ayni*. (A y Q) Ayuda mutua que se prestan las personas en el trabajo. Deuda social. Labor de reciprocidad en los Andes.
- Aynuqa*. (A) Tierras comunales que se cultivan de acuerdo con el ciclo de rotación.
- Aysiri*. (A) Un *yatiri* de más jerarquía, que tiene la capacidad de hacer volver a la gente que se ha ido.

Carayana. Del guaraní *karai*: blanco, criollo. Término usado con una connotación despectiva por los indígenas de la Amazonía, el Oriente y el Chaco.

Ch'alla. (A y Q). Acto ritual que implica ofrendas de alguna bebida alcohólica y coca a los lugares sagrados, especialmente a la Pachamama.

Chawpi killa. (Q) Cuarto creciente (fase de la luna).

Chullpa. (A y Q) Tumba del período preincaico. Véase también la nota 11.

Ch'ullu/lluch'u. (A) gorro de lana de varón tejido a palillo.

Ch'axwa. (A) Pelea, riña, alboroto.

Istalla. (Q) Pieza de tejido andino que se usa en los rituales.

Jaqi. (A) Gente. Persona reconocida como unidad con derechos y deberes en la comunidad. Se refiere también a la pareja, o unidad social completa de la sociedad andina.

Jaqichaña. (A) Casarse, emparejarse.

Jatha. (A) Lit. semilla. Linaje, parentesco, origen. El equivalente aymara de ayllu.

Jayma. (Q) Ayuda, favor.

Jayri. (A) Luna nueva.

Jilanqu. (Q). Autoridad gubernativa de un ayllu en el Norte de Potosí.

Jilaqata. (A) Lit. el encargado mayor. Autoridad comunal tradicional. En las haciendas, se mantuvo este rol de autoridad pero en condiciones de total sumisión al patrón.

Jilata. (A) Hermano.

Jiwasá. (A) Nosotros.

Karai. (G) Criollo, blanco o no indígena; también astuto, mañoso. Entre los guaraní tiene una connotación despectiva.

Kawiltu. (A y Q). Del castellano 'cabildo': reunión de deliberación y discusión de problemas y necesidades colectivas, que se realiza en los ayllus en determinados momentos del calendario ritual. También se aplica a ciertos lugares sagrados o peligrosos a los que es preciso ofrendar.

Kereimba. (G) Guerrero, valiente.

Killawañuy. (Q) Luna nueva.

Kuraqa. (Q) Máxima autoridad de una marka o estructura dual y segmentaria de ayllus. Hasta antes de la reforma agraria, estas estructuras duales o parcialidades (alasaya y manqhasaya u otras denominaciones locales) eran gobernadas por dos *kuraqas* simultáneamente, uno para cada mitad.

Kuraqkuna. (Q) Plural de *kuraqa*. También persona mayor respetada.

k'usillo. (A) Payaso, bufón, mono.

- Khumunta*. (A) Carga, montón, subir la carga en un animal o vehículo. Se refiere también a un servicio de trabajo obligatorio que se realizaba en las haciendas de la reforma agraria.
- Liwxhana*. (A) Instrumento de labranza andino.
- Liklla*. (Q) Manta de lana de colores vistosos con que las mujeres indígenas se cubren los hombros y la espalda.
- Mallku*. (A) Lit. cóndor. Equivalente aymara de *kuraqa*: autoridad máxima del ayllu. En tiempos prehispánicos cada pueblo andino tenía dos *mallkus*, uno por cada parcialidad. también se refiere a los *achachilas*: cerros sagrados o tutelares.
- Marka*. (A) Confederación dual de ayllus divididos en dos parcialidades (*suyu* o *saya*). También designa a los antiguos pueblos de reducción, y por extensión, a todo centro poblado rural.
- Mascapaicha*. (Q) Tocado que simbolizaba el poder imperial. Exclusivo del Inca y de la nobleza incaica.
- Mink'a*. (Q) Trabajo comunitario recíproco, para las obras públicas durante el período incaico.
- Misti*. (A y Q) Del castellano 'mestizo'. Entre los indígenas, persona mestiza o que no pertenece a su etnia.
- Mitimae*. De *Mitmaq* (Q). Colono del Imperio inca que se establecía en un territorio conquistado para acelerar la asimilación de la población sometida.
- Mullu*. (Q) Concha del molusco *Spondylus*, que era muy apreciada como bien de lujo y prestigio en las culturas precolombinas.
- Pachakuti*. (A). Lit. revuelta o conmoción del espacio-tiempo. Cataclismo cósmico que permite la renovación del tiempo mítico andino y su organización en eras o edades, marcadas por algún acontecimiento crucial.
- Pachamama*. (A y Q) Madre tierra. Fuerza ctónica sagrada que puebla el paisaje andino y, junto con los *achachilas*, es parte central del ciclo ritual en las comunidades andinas. Se le suele atribuir rasgos femeninos, y una doble potencia, de fertilidad y reproducción, por un lado, y de rebeldía y destrucción, por otro.
- Paqarkilla*. (Q) Luna llena.
- Panaka*. Grupo social o ayllu de parientes de un inca, en el sentido de descendientes.
- Pongo*. (A y Q) De *punku*, lit. puerta. Servicio gratuito por turnos que debían prestar los comunarios varones en haciendas, corregimientos e iglesias.
- Phullu*. (Q) Cobertor, cobija de lana tejida en telar horizontal, por lo general con lana de vivos colores.

Phullu. (A) Manta. Prenda de lana que las mujeres usan para cubrirse la espalda.

Pura killa. (Q) Luna llena.

Runa. (Q) Persona. Se refiere por lo general a la pareja o unidad.

Q'ara. (A) Lit. pelado, desnudo. Se refiere despectivamente a los españoles, criollos o mestizos que para el indio han representado secularmente el abuso y la opresión colonial.

Q'uwa. (A y Q) Planta aromática andina que tiene diversos usos medicinales y rituales a manera de incienso.

Qillqiri. Persona que escribe, escritor, escribano.

Salta. (A y Q) Porción de la pieza textil que tiene un diseño mas elaborado, con figuras en colores contrastantes.

Sayaña. (A) Terreno cedido para cultivo a cambio de una parte del producto.

Suyu. (A y Q) Provincia, división territorial y administrativa.

Tari. (A) Pieza textil de pequeño tamaño que se usa para guardar la coca; es también imprescindible para “ver en coca”.

Tata. (A y Q) Señor, padre, cura.

Tatala. (A) Señor, persona de respeto.

Thakhi. (A) Camino, senda.

Tinku. (Q) Lit.: encuentro. Pelea ritual entre ayllus de diversa escala que se practica aún entre los ayllus y parcialidades del norte de Potosí.

Tiqi-tiqi. (A) Planta silvestre cuyos frutos son comestibles.

Ulaqa. (A y Q) Asamblea comunal en el gobierno de los ayllus y comunidades andinas.

Unu killa. (Q) Luna nueva.

Urt'a. (A) Luna llena.

Urusina. (Q) Ceremonia andina típica de la zona de Charasani.

Wanu. (A y Q) Abono, estiércol, fertilizante, excremento animal.

Wañu killa. (Q) Cuarto menguante (fase de la Luna)

Wara. (Q) Del castellano ‘vara’: bastón de mando.

Warayuy. (Q) El que lleva *wara*. Persona investida de autoridad.

Wawa. (A y Q) Bebé.

Wawa phaxsi. (A) Cuarto creciente (fase de la Luna).

Wilancha. (A) Sacrificio animal en ofrenda a las deidades tutelares.

Yachaq. (Q) Sabio andino que oficia rituales, cura enfermedades físicas y sociales, “lee” la coca y ejerce funciones de consejero en las comunidades.

Yatiri. (A) De *yatiña*: saber. El o la que sabe. Ritualista andino que conjuga prácticas religiosas y psicoterapéuticas con el saber médico y herbolario tradicional.

Topónimos de origen aymara o quechua y sus formas castellanizadas

Achakachi	Achacachi; v. Jach'akachi
Amarit'i	Amarete
Araka	Araca
Arku Punku	Arcopongo
Asanaqi	Asanaque
Asángaro	Azángaro (Perú)
Awankay	Abancay (Perú)
Axawiri	Caquiaviri
Aykili	Aiquile
Chaxlaya	Chajlaya
Chhuwa	Chúa
Chukichaka	Chuquichaca (Junín, Perú)
Chukuwitu, Chukuwit'u	Chucuito (Perú)
Chumpiwillkas	Chumbivilca (Perú)
Inkasiwi	Inquisivi
Iskuma	Escoma
Jach'ak'achi	Achacachi
Janq'u Amaya	Janco Amaya
Janq'ulaymi	Ancoraimas
Jayu Jayu, Jayujayu	Ayo Ayo
Jesús de Machaqa	Jesús de Machaca
Kajamarca	Cajamarca, Perú
Kapinuta	Capinota
Karankas	Carangas
Kulpina	Culpina

Kumwaya	Combaya
Kuntu	Condo
Kupaqawana	Copacabana
Kurawara de Karangas	Curahuara de Carangas
Kurawara de Pakajaqis	Curahuara de Pacajes
Kurüma	Coroma
Larikaja, Larikaxa	Larecaja
Llallawa	Llallagua
Machaqa, Machaka	Machaca
Mujukuya	Mojocoya (Chuquisaca)
Müsa	Mohoza
Nor Yunqa	Nor Yungas
Pakaxi	Pacajes
Parutani	Parotani
Paukartampu	Paucartambo (Perú)
Pilichuku	Pelechuco
Pillkumayu	Pilcomayo (río)
Pirküta	Pircuta
Pukarani	Pucarani
Puqujatha	Pocoata
Q'araqullu	Caracollo
Q'atawi	Catavi (prov. Los Andes, La Paz)
Qakiawiri	Caquiaviri
Qalakutu	Calacoto
Qalamarka	Calamarca
Qalaqi	Calaque
Qalaqutu	Calacoto
Qallapa	Callapa
Qalüyu	Caluyo
Qanlaya	Kanlaya
Qaqinkura	Caquingora
Q'araqullu	Caracollo
Q'araqhatu	Caracato
Qarawaya	Carabaya (Perú)
Qhunqhu	Conco
Qhurqhi	Corque
Qhusqhu	Cusco (Perú)
Qullqichaka	Colquechaca
Qullqincha	Colquencha
Qulumí	Colomi

Qupakawana	Copacabana
Qurpa	Corpa
Qurqi	Corque
Quruyku	Coroico
Quwati	Coati (isla)
Santiago de Wat'a	Santiago de Huata
Sapajaqi	Sapahaqui
Sikasika	Sica Sica
Sipi Sipi	Sipe Sipe
Sikuani	Sicuani
Sud Yunqa	Sur Yungas
Supukachi	Sopocachi
Surajatha, Surata	Sorata
Tapaqari	Tapacarí
Taräqu	Taraco
Tarawuku	Tarabuco
Tikina	Tiquina
Tiraki	Tiraque
Titqaqa, Titikaka	Titicaca
Tiwanaku	Tiahuanacu, Tiahuanaco
Tulata	Tolata
Tulima	Tolima (Potosí)
Tumina	Tomina (Cochabamba)
Ukuriña	Ucureña
Ullüma	Ulloma
Umaphusa	Umapusa
Umasuyu	Omasuyos
Urupampa	Urubamba (Perú)
Uyu Uyu	Huyu Huyu
Waki	Guaqui
Wanqullu	Huancollo
Wanuni	Huanuni
Warina	Huarina
Wat'a	Huata
Wayllas	Huayllas
Wiskachani	Viscachani
Wiyacha	Viacha
Yanakachi	Yanacachi
Yawriri	Yauriri
Yunka	Los Yungas

Sobre las y los autores

Jiliranaka:

Tomás Huanca Laura. Sociólogo y lingüista. Cofundador del THOA.

Silvia Rivera Cusicanqui. Socióloga. Cofundadora del THOA.

Ramón Conde Mamani (†). Sociólogo y cofundador del THOA.

Esteban Ticona Alejo. Sociólogo y antropólogo. Cofundador del THOA.

Sullkanaka:

Lucila Criales. Socióloga y cofundadora del THOA.

Ruth Flores (†). Socióloga y cofundadora del THOA.

Vitaliano Soria. Sociólogo y abogado. Cofundador del THOA.

Felipe Santos (†). Sociólogo y cofundador del THOA.

Humberto Mamani Capchiri. Sociólogo y cofundador del THOA.

Demetrio Marca (†). Músico y miembro del THOA.

Roberto Santos Escobar (†). Historiador y miembro del THOA.

Filomena Nina. Lingüista y miembro del THOA.

Alejandro Ilaquita. Antropólogo.

Zulema Lehm. Socióloga.

María Eugenia Choque Quispe. Trabajadora social e historiadora.

Víctor Hugo Cárdenas. Educador y político.

Roberto Choque Canqui (†). Historiador.

Tomasa Siñani de Willka. Educadora e hija de Avelino Siñani

Francisco Laura. Educador.

Epifanio Nina. Educador.

David Llanos Layme. Sociólogo.

La presente compilación reúne cuatro libros pioneros del Taller de Historia Oral Andina (THOA) elaborados en la década de 1980 y principios de los años noventa del siglo pasado. Estos libros de referencia expresan saberes orales que se fueron tejendo como invaluable aporte a la historia no escrita sobre las resistencias y luchas anticoloniales y emancipatorias de las naciones y pueblos indígenas en Bolivia. Constituyen una muestra esencial de la importante producción bibliográfica y documental impulsada por el THOA desde su nacimiento en noviembre de 1983.

Con esta publicación, la Fundación Friedrich Ebert en Bolivia (FES Bolivia) se suma a la celebración por los 40 años del THOA. Estamos seguros de que esta nueva edición será una contribución al diálogo de saberes y al pensamiento crítico con base en la memoria colectiva y la revalorización de las culturas. Será valiosa también para la comprensión y el debate plural en torno a las transformaciones sociales, políticas y culturales de la historia larga en el país.

ISBN: 978-9917-625-82-7



9 789917 625827