

Espejismos de la folklorización. La reconfiguración de la indianidad en el proyecto de nación de Eduardo Nina Quispe

 Cecilia Wahren*

Fecha de recepción: 7 de enero de 2015. Fecha de aceptación: 26 de abril de 2015.

Resumen

A comienzos del siglo XX las elites paceñas -recientemente encumbradas en el poder- desplegaron una serie de discursos y políticas culturales tendientes a propugnar la integración de la población indígena al interior de la nación que hicieron de su folklorización la herramienta para forjar un estereotipo de “indio autóctono” que permitía definir la singularidad de la bolivianidad frente a la comunidad internacional, al mismo tiempo que habilitaba establecer jerarquías al interior de la nación. Este despliegue, sin embargo, no estuvo exento de conflictos. Durante este período, a población indígena -lejos de presentarse como un elemento folklórico- organizó el movimiento de caciques apoderados que, combinando la práctica litigante con abiertas rebeliones, desafió el proyecto de nación de las elites. En este artículo nos proponemos analizar las nociones de nación e indianidad construidas por Eduardo Nina Quispe, indígena apoderado protagonista de la lucha legal durante las primeras décadas del siglo XX, como modo de abordar la manera en que el proyecto de elite se articuló, en oposición o confluencia, con algunos sectores del movimiento indígena.

Palabras clave

nación
indianidad
Nina Quispe
folklorización

Folklorisation mirages. The reconfiguration of indianness in Eduardo Nina Quispe's National project

Abstract

In the early twentieth century, elites from La Paz deployed a series of speeches and cultural policies designed to advance the integration of indigenous peoples into the nation that made of their folklorization the tool to forge a stereotypical “native Indian” that allowed to define the singularity of the Bolivian identity facing the international community, while empowered to establish hierarchies within the nation. This deployment, however, was not without conflict. During this period, the indigenous population -far from presenting as a folkloric

Key words

nation
indianness
Nina Quispe
folklorization

*Universidad de Buenos Aires/Universidad de San Andrés/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Email: wahrencecilia@gmail.com

element-organized the movement of “caciques apoderados” which, combining litigation practice with open rebellion, challenged the national project of the elites. In this article we analyze the concepts of nation and indigeness built by Eduardo Nina Quispe, indigenous lead of the legal struggle in the early decades of the twentieth century, as a way to address the way the elite’s project was structured, in opposed or confluence, with some sectors of the indigenous movement.

Introducción

El siglo XX en Bolivia se abrió con el ascenso de la elite paceña al poder tras el enfrentamiento con su contraparte chuquisaqueña en la Guerra Federal, la cual albergó dentro de sí una de las rebeliones indígenas más importantes del período republicano¹. El proyecto de nación emprendido por esta elite estuvo signado, por tanto, por dos necesidades. Por un lado, delinear y proyectar una identidad paceña a nivel nacional en pos de legitimar su reciente encumbramiento en el poder y, por otro, reubicar al indio dentro de la representación de la comunidad nacional después de la rebelión. Esto dio lugar al despliegue de discursos y políticas culturales tendientes a propugnar la integración de la población indígena al interior de la nación que hicieron de su folklorización la herramienta para forjar un estereotipo de “indio autóctono” que si bien permitía definir la singularidad de la bolivianidad frente a la comunidad internacional, al mismo tiempo habilitaba establecer jerarquías al interior de la nación. Este despliegue, sin embargo, no estuvo exento de conflictos. Durante las primeras décadas del siglo XX, La población indígena -lejos de presentarse como un elemento folklórico- organizó el movimiento de caciques apoderados que, combinando la práctica litigante con abiertas rebeliones, desafió el proyecto de nación de las elites.

En este artículo nos proponemos analizar las nociones de nación e indianidad construidas por Eduardo Nina Quispe, indígena apoderado protagonista de la lucha legal durante el período, como modo de abordar la manera en que el proyecto de elite se articuló, en oposición o confluencia, con algunos sectores del movimiento indígena. Si bien su propuesta no agota las construcciones alternativas que se dieron por parte del mundo indígena en general, posibilita el acercamiento a una de ellas. Además, permite evaluar el grado de hegemonía del proyecto de la elite así como también el modo en que esta última recibió la propuesta del movimiento indígena. Como veremos, indagar en los modos en que Quispe desafió el discurso hegemónico de las elites no sólo posibilita observar los sentidos alternativos que cobró la indianidad durante el período sino también profundizar la comprensión del propio discurso de aquellas.

En función de estos objetivos reconstruiremos, en primer lugar, las visiones sobre la indianidad forjadas por las elites y el contexto en el cual se despliega el proyecto de Nina Quispe. En segundo lugar, analizaremos la propuesta educativa y la práctica legal de Quispe en pos de la recuperación de tierras y de la configuración de una idea alternativa de nación. Finalmente, analizaremos los discursos elaborados por la elite en torno a su propuesta a lo largo de las décadas de 1920 y 1930.

Elites y movimiento indígena en Bolivia a comienzos del siglo XX

Los discursos del siglo XIX -hegemonizados por el darwinismo social- que presagiaban la extinción de la población indígena en tanto raza biológicamente inferior dieron paso, a comienzos del XX, a otros que empezaron a profesar

1. La Guerra Federal fue un enfrentamiento regional que se produjo al interior de la elite y que desembocó en el triunfo de la elite liberal paceña y el consecuente cambio de la sede de gobierno de Sucre a La Paz. Para este triunfo fue crucial la alianza entre el partido liberal y las comunidades aymaras. Pero si en un principio los indígenas actuaron bajo las órdenes del Ejército Federal, a medida que se desarrollaba la contienda manifestaron objetivos autónomos que desembocaron en un levantamiento indígena regional al mando de Zarate Willka. Una vez finalizada la guerra, la elite liberal paceña emprendió una serie de políticas represivas sofocando la rebelión indígena que se había gestado al interior de su propio levantamiento (Condarco 1983).

su integración, influenciados por una noción de raza dotada de una connotación cultural y estética en lugar de biológica (Funes 2006: 178). A partir de entonces, desde diferentes discursividades y políticas culturales, comenzó a forjarse una noción folklorizada del indígena que permitía integrarlo a la nación pero sin eliminar la indianidad sino reubicándola dentro de un nuevo esquema representacional². El indígena pasó, entonces, a ser tomado como referente de lo autóctono, circunscripto al espacio rural, fijado en un tiempo remoto, y al cual se le reservaba, por tanto, el rol de soldado, minero y agricultor a la vez que era excluido de la ciudadanía política (Larson 2008). Diversos dispositivos fueron delineando distintas aristas de este estereotipo. La patrimonialización de las ruinas de Tiwanaku anclaron allí el origen remoto de la nación colocando en el mismo tiempo pasado al indígena contemporáneo; compositores indígenas se abocaron a valorizar la música indígena como tal y a circunscribirla como un elemento inalterado pasible de convertirse en música nacional a través de un proceso de occidentalización; finalmente, diversas fiestas públicas escenificaron las jerarquías sociales exhibiendo a las tropas de bailarines indígenas como elemento folklórico³.

Estos cambios producidos en las representaciones que las elites forjaron del indio tenían como contracara una rearticulación del movimiento indígena. Si bien la rebelión de 1899 había sido sofocada, en 1910 se inició un nuevo ciclo rebelde que se prolongaría hasta 1930. Se trató de un movimiento que combinó la práctica litigante de los caciques apoderados, levantamientos localizados en la frontera comunitaria amenazada por la expansión latifundista, y rebeliones abiertas tales como las de Pacajes en 1914, de Jesús de Machaca en 1921 y de Chayanta en 1927 (Rivera Cusicanqui 2003: 79-89).

El movimiento de caciques apoderados se había conformado tras el proceso de desposesión de tierras abierto con la ley de ex-vinculación en 1874. Bajo el amparo de esa misma legislación, que permitía a las comunidades delegar en apoderados la gestión de sus reclamos de tierras, surgió esta figura como líder del movimiento (Choque Canqui y Quisbert 2010: 27). Ante las nuevas expropiaciones que se gestaron a comienzos del siglo XX apareció una nueva generación de líderes indígenas, conocidos como "caciques apoderados", que se desarrollaron en base a las redes de apoderados de fines del siglo XIX, aunque conformando una red mucho más amplia, sustentada en extensos lazos transregionales y multilingües. Estos apoderados de segunda generación no sólo buscaron evitar las invasiones a tierras comunales que librara el partido liberal, sino recuperar territorios que estaban ocupados por haciendas desde tiempos previos. Por otra parte, revivieron el título de cacique de la época colonial imbricando su liderazgo en una genealogía que se remontaba a las luchas jurídicas coloniales, al mismo tiempo que investían a dicho título de una nueva significación (Gotkowitz 2011: 88). Los caciques apoderados en Bolivia durante la República eran representantes de una, dos o tres comunidades, nombrados a través de los jilaqatas (autoridad originaria) para gestionar sus demandas ante las autoridades de los poderes del Estado. Existieron, de todos modos, diferencias en los modos de ejercer los liderazgos. No todos eran caciques apoderados sino que estas adscripciones podían aparecer dissociadas (Choque Canqui y Quisbert 2010: 29). Nina Quispe tomó solamente el título de apoderado, en sintonía con un fuerte reconocimiento de las instituciones y rituales republicanos y una activa adscripción a ellos, diferenciándose de este modo de otros líderes, tales como Marka T'ula, uno de los primeros en establecer un parentesco con los "caciques de sangre", y que si bien mantenía -al igual que Quispe- estrechos lazos con el mundo

2. La noción de folklorización busca problematizar el concepto de folklore tal como ha sido definido en el siglo XIX. Enmarcado en la necesidad de los estados nación en proceso de conformación la folklorística delineó un objeto de estudio portador de las raíces, el fondo étnico, el carácter primigenio y la originalidad cultural de cada nación (Ortiz García 1994: 53). Lo folklórico, de este modo, se presentó como algo dado, pasible de ser rescatado a través de la recolección de objetos y prácticas inertes. Pensar en términos de folklorización permite distanciarse de estos supuestos al visibilizar el proceso a través del cual se designan determinadas expresiones culturales como folklóricas, dotándolas, en ese mismo momento, de connotaciones específicas. Al hablar de folklorización, por tanto, hacemos referencia a la conversión de expresiones culturales indígenas en folklore nacional; a una operación que, de este modo, permite integrar dichas expresiones y fijarlas como diferentes a la vez.

3. Análisis en profundidad estos aspectos en Wahren (2014).

urbano y sus organizaciones políticas, enfatizaba su respeto a las “leyes antiguas” de la corona de España (Gotkowitz 2011: 85-87).

Las redes del movimiento de caciques apoderados adquirieron una dimensión inequívocamente nacional. En ninguna otra parte de los Andes los movimientos indígenas de principios del siglo XX lograron tal grado de coordinación. Aunque algunos de los caciques apoderados estuvieron implicados en grandes rebeliones, su práctica política se centró, sobre todo, en la ley; concretamente en la presentación de memoriales a las autoridades estatales en pos de la defensa de la tierra, la educación y derechos. En sí, tal presentación era una práctica común que se remontaba a la época colonial, lo particular del movimiento a comienzos de siglo fue su alto grado de coordinación y colaboración. En efecto, desde la sede de La Paz, los caciques apoderados de muchas regiones implementaron una difusión de querellas a todos los niveles de gobierno por medio de periódicos simpatizantes y de sus propios boletines (Gotkowitz 2011: 81-82).

El desenvolvimiento de las prácticas de los caciques apoderados también estuvo ligado a los conflictos existentes al interior de la elite. La coalición que había triunfado en la Guerra Federal presentaba una gran heterogeneidad en su interior. Aglutinados en oposición al partido conservador se encontraban constitucionalistas paceños, liberales paceños y liberales que aspiraban a la constitución de un gobierno federal. Sin embargo, no todos estos intereses encontraron lugar dentro del gobierno que se instauró una vez finalizado el conflicto (Irurozqui 1994: 114-116). Así, durante la década de 1910, el resurgimiento de las fracturas al interior de la elite abrió espacios a los sectores subalternos en la medida en la que los partidos políticos, cada vez más fragmentados, rivalizaban por lograr adeptos. En abril de 1914, bajo la jefatura de Bautista Saavedra, políticos disidentes crearon la Unión Republicana. Los integrantes del Partido Republicano demostrarían ser activos interlocutores, aunque aliados transitorios, del movimiento indígena, en parte para contrarrestar la influencia del Partido Liberal. Los caciques apoderados también obtendrían el apoyo de los miembros de la naciente izquierda de Bolivia. Las organizaciones laborales, los partidos políticos de izquierda y los movimientos estudiantiles radicales surgieron en Bolivia durante la década de 1920. Estas organizaciones no sólo defendían los derechos de los obreros sino que también proponían agendas pro-indígenas. El Partido Socialista, fundado en 1921, convocaba a la abolición del pongueaje, el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y la revolución armada por parte de obreros, soldados y campesinos (Gotkowitz 2011: 95,96).

La experiencia política de Nina Quispe se remonta a la rebelión acontecida en 1920 en su lugar de origen, Taraqu. Los ayllus de la península de Taraqu habían sido embestidos en distintos momentos desde la realización de la revisita de 1882, pero la ofensiva culminó en 1907 de la mano del presidente Ismael Montes. Al comenzar la segunda década del siglo XX, la fractura que provocó el golpe de Bautista Saavedra y el ascenso al poder del Partido Republicano crearon las condiciones para una radicalización de las propuestas comunarias en pos de la recuperación de los territorios usurpados. Los colonos indígenas impusieron su resistencia ante las “obligaciones de costumbre” y en varias comunidades procedieron a una recuperación de facto de sus tierras, reestructurando los ayllus. En 1921 los hacendados hicieron un primer intento de recuperar sus fincas con la utilización de un destacamento del regimiento Abaroa pero no lograron su objetivo. Esto dio lugar a la utilización de toda clase de violencias y amenazas contra los comunarios. La contraofensiva latifundista fue respondida, a su vez, por la presentación de varias solicitudes de amparo

y denuncias a la prefectura. Finalmente, en 1922, los hacendados de Taraqú lograron la reconquista de las fincas. La participación que Nina Quispe había tenido en estos sucesos lo obligó, una vez consolidada la hacienda, a migrar a La Paz (Mamani Condori 1991: 73-81). “En la ciudad la vida de los indígenas era de continuas humillaciones: los que se habían dedicado al comercio no se libraban de su estigma de indios; peor aún les iba a los que vagaban en busca de ocupación para sobrevivir” (Mamani Condori 1991: 127). Es en este contexto, donde los expulsados (o “lanzados”) de sus ayllus debieron establecerse. Es importante destacar, de todos modos, que aún desposeídos los “lanzados” continuaban considerándose comunarios y miembros de sus ayllus (Mamani Condori 1991: 128). Basado en esta experiencia es que, una vez en La Paz, Nina Quispe inició la práctica educativa y legislativa que analizaremos en este artículo.

El proyecto educativo de Eduardo Nina Quispe

Para comprender mejor el proyecto educativo de Eduardo Nina Quispe es necesario reconstruir el programa que las elites liberal y republicana desarrollaron en torno a este ámbito y observar cómo se inserta en este contexto. En el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XX, las políticas educativas atravesaron un importante proceso de experimentación, debate y cambio. “En los años inmediatamente posteriores a la guerra de 1899, los funcionarios del Ministerio de Educación apoyaron las políticas de asimilación civilizatoria, promoviendo la alfabetización e hispanización” (Gotkowitz 2011: 103). En tanto la alfabetización era una condición que habilitaba el derecho al voto, su universalización a través de la educación pasó a formar parte de la política clientelar del partido liberal. La población indígena comenzó así a adquirir mayor prominencia dentro del juego político. Asimismo, la alfabetización permitió la expansión de las prácticas litigantes de los comunarios en pos de la restitución de sus tierras. Frente a esto, en las décadas de 1910 y 1920, un grupo de liberales disidentes comenzó a ver un peligro en esa concepción de la educación y a idear un proyecto alternativo. El indio letrado fue reinventado, entonces, como el “cholo advenedizo” y politizado, frente al que se oponía la figura del indio “auténtico” y telúrico, al cual la nación le reservaba el rol de soldado, minero y agricultor. Acorde a esta nueva concepción, los proyectos educativos no apuntaron más a la alfabetización universal sino que planificaron un modelo segregado de escolaridad rural que predicaba la educación del indio en su propio medio y contenía un currículo industrial cuyo objetivo central era el de entrenar la fuerza laboral rural. Específicamente, el decreto ministerial de 1919 demandaba la conversión de las escuelas rurales en escuelas de trabajo agrícola y su reubicación en áreas rurales pobladas por “indios puros”. La nueva pedagogía rural ganó legitimidad por su capacidad de articular dos necesidades contradictorias de la elite letrada: por un lado, integraba a las masas indias al Estado nación modernizador como una fuerza laboral subalterna y, por otro, a través de la reproducción de las jerarquías raciales, espaciales y de clase, les negaba el poder de escribir, sufragar y, por tanto, la ciudadanía (Larson 2008: 122,142).

En este marco es que Nina Quispe desarrolló su labor educativa en la ciudad de La Paz. Comenzó alfabetizando en su domicilio a los hijos de los matarifes y a medida que su obra fue extendiéndose acudió a la Municipalidad para solicitar un espacio más adecuado, consiguiendo que le cedieran un aula en una escuela nocturna de la ciudad. En 1928 se convirtió en director y preceptor de dicha escuela con sus primeros veintiún alumnos regulares. Al año

siguiente tenía dos mil inscriptos. A principios de 1930 obtuvo la autorización para fundar escuelas en Surata, Quruyku y Pukarani (Choque Canqui 2012: 98-101; Mamani Condori 1991: 130). El Inspector de las Escuelas Municipales, que asistía a las pruebas finales de los niños instruidos por Nina Quispe, manifestaba en la prensa que “el éxito obtenido por éste es rotundo, habiendo ya rendido examen dos comunidades con éxito halagador”⁴. La experiencia de la escuela nocturna de indígenas impulsó a Nina Quispe a fundar en agosto de 1930, en el local de Inspección Técnica de Instrucción Municipal, la Sociedad Centro Educativo “Kollasuyo” (Mamani Condori 1991: 132). El centro desarrollaba una labor educativa desde las comunidades con una proyección a nivel cantonal, departamental y nacional (Choque Canqui y Quisbert 2010: 63).

4. Periódico *El Norte*, 16 de octubre de 1929.

La propuesta de Quispe giraba principalmente en torno a la alfabetización como medio para la obtención de los objetivos del movimiento indígena. En una entrevista que le realizaron en 1928 relataba:

visité varias casas, de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo, y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer [...] Pienso en formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera también hacer una jira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mi todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos⁵.

5. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

Por otra parte, su proyecto se desprendía de su propia condición de alfabetizado, a la cual Nina Quispe le asignaba gran importancia. Ante la pregunta sobre la escuela dónde había aprendido a leer respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer y mediante un abecedario que me obsequiaron, 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 él encerraba [...] considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el por qué de las cosas, haciéndonos viajar a otros pueblos y enseñándonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos⁶.

6. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

Alfabetización, derechos indígenas y justicia se vuelven en el discurso de Quispe indivisibles. La alfabetización cobra así un lugar preponderante en la estructuración del movimiento que lidera así como también en la constitución de su identidad personal. Su relato ante la prensa expone su proceso de aprendizaje como independiente de la educación institucional y de las elites letradas lo cual tendrá una impronta en su práctica educativa, al mismo tiempo que alberga una interrelación con ellas al pensar en su proyección a futuro.

Una última actividad relacionada al ámbito educativo fue el Congreso de indígenas organizado por Nina Quispe en 1930. En esta instancia, Quispe esperaba “buenos resultados para el futuro desenvolvimiento de las labores educacionales de la raza”. Asimismo, en ocasión del congreso habría una gran concentración de niños indígenas en La Paz con el fin de que pudieran concurrir a los desfiles cívicos del 16 de julio, coincidentes con la fecha de aquel.

Para Quispe la concurrencia de los alumnos de las escuelas indígenas a la ciudad de La Paz era de gran importancia debido a que “las nuevas generaciones deben darse cuenta de todo lo que existe en nuestro territorio, y que es indispensable que los niños conozcan las ciudades para que despierten al conocimiento de la vida en sociedades organizadas”⁷. “Darse cuenta”, “conocer”, “viajar a otros pueblos”, lo que Quispe buscaba obtener y brindar a través de los libros debía también materializarse en la experiencia concreta de sus alumnos en el ámbito urbano. En este sentido, si bien la actividad educativa de Nina Quispe anclaba y se encontraba habilitada por la maquinaria institucional del gobierno republicano, su labor y sus supuestos a la hora de pensar la educación indígena distaban enormemente de las propuestas contemporáneas de la elite letrada. Ante la idea de una educación rural que buscaba formar indios trabajadores en su “propio medio”, Nina Quispe formaba indígenas alfabetizados que pertenecían tanto al ámbito rural como urbano, y a los cuales, por tanto, no se establecía un lugar predeterminado dentro de la nación. ¿Constituía entonces su proyecto educativo una propuesta asimilacionista que retomaba las ideas del liberalismo de comienzos de siglo? ¿O se constituyó como un proyecto alternativo tanto a estas últimas como a las de las elites republicanas? Para analizar en más profundidad las especificidades del proyecto de Nina Quispe es necesario ver cómo se articula su práctica educativa con su política en torno a la restitución de tierras comunales y a los derechos políticos y civiles, lo cual lo conduce, como veremos en el siguiente apartado, a elaborar también una propuesta de nación y de indianidad.

7. Periódico *El Diario*, 6 de junio de 1930.

Tierra, autonomía y nación: Nina Quispe y la “sociedad República del Collasuyo”

La práctica educativa de Nina Quispe estuvo acompañada de una intensa actividad dentro del ámbito legislativo. En ésta, al igual que en la primera, se vislumbra un objetivo que es la mejora de las condiciones de vida de la población indígena al interior de la nación boliviana. En una solicitud enviada a la Cámara de Diputados comunicaba:

Anhelamos que desaparezca por completo el trato brutal, el abuso y el atropello al indio, tanto de parte de algunos mestizos, de algunos afincados, de las pequeñas autoridades administrativas y de todos los que están acostumbrados a amasar fortunas con el sudor del indio. Queremos que haya más humanidad más comprensión, más piedad para nuestra clase, si quiera por un sentimiento de egoísmo nacional⁸.

El acto de anclar su reclamo en un “sentimiento de egoísmo nacional” marca el modo en que Quispe fijaba al movimiento indígena no en oposición sino dentro y como parte del Estado nación. Su adhesión a la nación boliviana la manifestó cabalmente a raíz de la Guerra del Chaco cuando proclamó: “inculcaremos en las escuelas indígenas el deber de sacrificarnos por nuestra hermosa bandera nacional y por nuestra amada patria”⁹. Asimismo, como hemos visto, participó de los desfiles cívicos del 16 de julio con sus alumnos y también en ocasión del congreso indígenal envió una carta de “aliento y felicitación a los generales /y/ a los cadetes del colegio militar” (Mamani Condori 1991: 132). Esta integración también implicaba el abandono de ciertas prácticas indígenas como la vestimenta típica. Al respecto opinaba que “sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelos y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de las bestias

8. Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa (AHAL). Solicitud de indígenas con informes. Caja 93. Informe 28.

9. Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura (ALP-EP). Caja 136. *De los títulos de composición de la Corona de España*: 11.

10. Periódico *El Norte*, 28 de octubre de 1928.

humanas”¹⁰. Quispe no sólo enmarcó su práctica educativa y legislativa dentro de la República, sino que también identificó el progreso del indio con el de la nación. En una nota, que tenía en el centro una foto de Nina Quispe junto a un avión, éste ponía a conocimiento de la sociedad la fundación de una nueva asociación presidida por él: la Sociedad República del Collasuyo. En ella planteaba

que habiendo nosotros proclamado la República Collasuyo dentro de la constitucionalidad del país para velar por el progreso de la clase indígena, tanto del Altiplano, como de los valles y de los Yungas de nuestro territorio, nos hemos empeñado en la tarea de efectuar trabajos agrícolas y ganaderas para reconstruir nuestras fuerzas como valor positivo para la marcha progresiva de nuestra raza y de nuestra patria¹¹.

11. Periódico *El Diario*, 9 de agosto de 1930.

Este fervor patriótico pareciera alimentar la idea de que el proyecto de Nina Quispe contenía un componente asimilacionista conducente a disolver la indianidad en el ser nacional. Pero al mismo tiempo que predicaba una indiscutida integración del indio a la nación, es posible ver en su práctica algunos aspectos que entran en conflicto con la idea de nación promovida por las elites y que encarnan una reivindicación de autonomía. Observar la labor y los supuestos de la Sociedad República de Collasuyo puede contribuir a analizar este aspecto. Para ello abordaremos el escrito de Nina Quispe denominado *De los títulos de composición de la corona de España*. Este documento constituye una fuente fundamental para reconstruir el pensamiento de Quispe, por lo cual ha sido analizado en profundidad en diversos estudios¹². En este apartado haremos eco de lo postulado por ellos, pero focalizaremos especialmente en la articulación del discurso de Nina Quispe con el forjado por las elites, en particular con su visión folklorizada de la indianidad. En dicho documento se encuentran reunidas solicitudes de indígenas, proyectos de ley, debates parlamentarios, correspondencia y escritos de Quispe en tanto presidente de la Sociedad República de Collasuyo, encabezados por una primera hoja que de un lado contenía el escudo de Bolivia y del otro una fotografía de Quispe vestido de traje¹³. En conjunto estos documentos abarcan un extenso período que se remonta a la época colonial y recorren lo acontecido en cuanto a la legislación indígena durante todo el período republicano. A lo largo del año 1932, este escrito acompañó diversos pedidos de alinderamientos con el fin de evitar usurpaciones de hacendados y también conflictos intracomunitarios enviados a los subprefectos de las respectivas provincias¹⁴. La asociación entre estos pedidos y la legislación colonial se desprendía de los efectos de la ley del 23 de noviembre de 1883, que establecía que las “cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras” durante el coloniaje constituían las bases de probanza para evitar las continuas revisitas dispuestas por las leyes del 5 de octubre de 1874 y del 1° de octubre de 1880 (Choque Canqui 2012: 72). De este modo, Nina Quispe anclaba la legitimidad de sus reclamos actuales en el arsenal de leyes coloniales y republicanas, y en sus propios escritos.

12. Principalmente Mamani Condori (1991), Choque Canqui (2012), Choque Canqui y Quisbert (2006 y 2010), Gotkowitz (2011) y Ticona Alejo (2005).

13. Nos referimos al traje asociado a las elites mestizo criollas compuesto por pantalón y saco de pana y camisa.

14. ALP-EP. Caja 346, 1932.

Más allá de la utilización de *De los títulos de composición de la corona de España* en la lucha legal, un análisis interno de este escrito permite profundizar en las ideas contenidas en la Sociedad República del Collasuyo. En uno de sus fragmentos Nina Quispe escribe:

La República de Bolivia está dividida en nueve departamentos que son: Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro, Santa Cruz, Tarija, El Beni y El Litoral. En las comunidades de la república, linderos o mojones se encuentra el Centro Educativo ‘Collasuyo’ de la América¹⁵.

15. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*
1.

La existencia de la Sociedad es puesta como parte integrante, pero diferenciada, al mismo nivel que las divisiones republicanas. Todas son parte de “nuestra patria Bolivia”, la cual de todos modos es historizada: “antes se llamaba Alto Perú, tan solo desde el año 1825 tomó el nombre actual en homenaje al gran libertador de la América del Sud General Simón Bolívar”¹⁶. Esta historización puede remontarse (y a la vez proyectarse) aún más si consideramos otro fragmento del escrito en el que se resalta “la admirable labor de Nina Quispe que silenciosamente está trabajando por la grandeza del Collasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías para su resurgimiento”¹⁷. La referencia a Bolivia en tanto Collasuyo (denominación que la zona andina de Bolivia recibió dentro del Estado incaico) y Alto Perú (durante la colonia), produce una desnaturalización e historización de los límites del Estado nación dentro de los cuales se sitúa la Sociedad República del Collasuyo. Esta inserción, de todos modos, implica una circunscripción de la población indígena, ya vista en el ámbito legislativo, ahora en términos geográficos. Es posible, incluso, pensar en esta circunscripción también como un espacio de autonomía política. Gotkowitz ha mostrado cómo los caciques apoderados designaron autoridades cantonales y departamentales, fundaron escuelas imitando la estructura, sellos y órdenes del Ministerio de Instrucción, y promulgaron leyes, configurando incluso sus propios códigos legales (Gotkowitz 2011: 142). También se constituyeron como interlocutores del poder central saltando a las autoridades estatales locales. Tal fue el caso de Pacajes, en donde ante la malversación de la contribución territorial de los indígenas por parte del suprefecto, que había impedido que llegaran esos fondos al tesoro nacional “en estos momentos en que la Patria necesita más que nunca dinero para mantener a sus soldados y demás usos”, los indígenas de la provincia encabezados por Nina Quispe resolvieron que “el segundo semestre de contribución será depositado por el Ilacata Tomás Surco, miembro de esta sociedad en el Tesoro de la administración”¹⁸. Estas características que tomó el movimiento de caciques apoderados ha conducido a Gotkowitz a plantear que éste instituyó “su propio Estado dentro del Estado” (Gotkowitz 2011: 142). En este mismo sentido Mamani Condori plantea que Nina Quispe buscaba avanzar hacia la fundación de una “república india” teniendo como instrumento fundamental a la Sociedad Centro Educativo Collasuyo que se había insertado en los linderos y mojones del país (Mamani Condori 1991: 151).

Si bien podemos pensar como una paradoja la convivencia del anhelo de integración a la nación y la búsqueda de autodeterminación política, ésta deja de serlo si observamos cuál es la propuesta de nación acuñada por Nina Quispe. Un fragmento de *De los títulos de composición de la Corona de España* se manifiesta en este sentido:

La República de Bolivia está dividida en nueve departamentos que son: Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro, Santa Cruz, Tarija, El Beni y El Litoral. Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua, habla la raza indígena, el castellano, lo hablan las razas blancas y mestiza, todos son nuestros hermanos¹⁹.

Esta concepción de una Bolivia considerada como un todo pero dónde claramente existe una diferenciación de diversos sectores, siendo el indígena identificado con el habla aimara y quechua uno fundamental²⁰, nos permite volver sobre el interrogante acerca de si su propuesta de integración a la nación resulta un proyecto asimilacionista. En contraposición a esto último, en el planteo de Nina Quispe existe una clara delimitación de la indianidad, pero a diferencia de la noción construida por la elite, ésta no es folklorizada. En este sentido, el

16. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 1.

17. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 4.

18. Archivo de La Paz, Fondo Administración de las Provincias de Ingavi, Pacajes y Omasuyus (ALP/P-TD). Ingavi. Caja 37, 1932.

19. ALP-EP. Caja 346, *De los títulos...*: 5.

20. Esta visión ha llevado a Mamani Condori a hablar de un pachakuti que implicaba el retorno del Qullasuyo (Mamani Condori 1991: 152) y a Gotkowitz de “una visión de armonía intercultural” (Gotkowitz 2011: 87).

rechazo del poncho que convierte al indio en una postal ante los extranjeros y en “bestias humanas” ante los bolivianos, se oponía al énfasis que los bailes organizados por el Estado y las elites letradas hacían en la necesidad de que las tropas de bailarines indígenas concurren con sus trajes típicos. El sentido del progreso y la incursión al mundo urbano iban a contrapelo del estereotipo del indio rural y anclado en el pasado. Y el acceso a la alfabetización disputaba el destino prefigurado del indígena como trabajador manual y potenciaba su agencia política. Como ha planteado Gotkowitz, la incorporación a la nación boliviana no era una preocupación abstracta, no ser considerados bolivianos conllevaba consecuencias tangibles. La incorporación significaba el acceso a las instituciones públicas y el idéntico amparo ante la ley. Significaba, también, el derecho a cruzar las fronteras y participar del comercio a larga distancia (Gotkowitz 2011: 134). En este contexto, la propuesta de Nina Quispe logró postular la integración a la nación sin caer en un proyecto asimilacionista. Lejos de resultar disolvente de la indianidad forjó una noción de ésta que se opuso a su folklorización, abriendo a la población indígena, como tal, la posibilidad de reclamar por derechos civiles, tierras y autonomía política. Esta noción implicaba un cuestionamiento a las bases de la estratificación social colonial vigente en Bolivia que convertía la diferencia en jerarquía, así como a los preceptos del liberalismo para los cuales la eliminación de ésta última requería una negación de la diferencia cultural. Subyacía, así, un contenido ideológico que postulaba la igualdad de derechos en la diferencia cultural y que, aún cuando no resultaba del todo explícito, se traducía en las prácticas educativas y legislativas. En este sentido, su participación en la maquinaria legal, educativa, e incluso ritual de la elite gobernante gestaba un profundo cuestionamiento de su sistema de dominación.

El discurso de la elite en torno de la “sociedad república del collasuyo”

En este apartado nos proponemos analizar los modos en que la elite liberal recibió las propuestas y actividades de Nina Quispe. Como hemos visto en los apartados anteriores, las actividades de Quispe se encontraban en constante articulación con la elite letrada y con diversos mecanismos institucionales. De hecho, estaban absolutamente imbricadas en la maquinaria legal y educativa liberal, de modo que eran bien conocidas por aquella.

Las primeras repercusiones de sus actividades que encontramos en la prensa son muy positivas. En 1927 el periódico *El Norte* presentaba a Nina Quispe como “un indio que ha sabido querer a los de su raza, un indio comprensivo, que concibe que la independencia de sus compañeros solamente podrá conseguirse a base de estudio y civilización”. Y frente al éxito de los niños de la escuela indigenal en los exámenes rendidos ante el inspector de Instrucción de las Escuelas Municipales, planteaba que “Eduardo Nina Quispe ha obtenido un resultado que muchos que decían preocuparse del ‘problema del indio’ no han podido conseguir hasta hoy”. En este sentido, el propio inspector proponía organizar un desfile con los alumnos indígenas “como una demostración del civismo de esta raza que ingresa a la civilización”²¹. En esta misma línea *La República* publicaba en 1930 que “con maestros como Nina se puede esperar la patria nueva”²². No sólo Nina Quispe era elogiado, sino que incluso la Sociedad República del Collasuyo era bien admitida. Al respecto, la prensa planteaba que “los componentes de la República indígena Collasuyo [...] son en su totalidad indígenas que con un noble entusiasmo se preocupan por el adelanto de la instrucción indigenal en Bolivia”²³. Todo

21. Periódico *El Norte*, 16 de octubre de 1929.

22. Periódico *La República*, 7 de diciembre de 1930.

23. Periódico *La Razón*, 27 de diciembre de 1931.

esto conducía a afirmar que “son los indígenas quienes mayormente se interesan por la resolución en forma práctica del viejo problema indigenal”²⁴.

24. Periódico *El Diario*, 18 de mayo de 1932.

Sin embargo, a partir de octubre de 1932, en un brevísimo lapso, las referencias a Nina Quispe cambiaron por completo. El 31 de octubre el diario *Última Hora* anunciaba que la prefectura había hecho abortar una sublevación indigenal que tenía como objetivos inmediatos “Guaqui, Tiahuanacu, Viacha, Jesús y San Andrés de Machaca, Caquiaviri y Puerto Acosta” pero que incluso planificaba “marchar luego sobre la ciudad de La Paz y pasar a degüello a los blancos, establecer un gobierno de carácter comunista, cuya primera medida fuera la reversión de la totalidad de las tierras a los indios, sus primitivos poseedores”²⁵. Esta noticia dio inicio a una serie de publicaciones, informes y denuncias que derivarían en el posterior enjuiciamiento de Nina Quispe. Reconstruyamos el recorrido que condujo a aquel desenlace. La misma nota a continuación, en un apartado llamado “Acción comunista”, planteaba que “no pueden atribuirse estas actividades de la población indígena del Altiplano a otra cosa que a la labor subversiva que vienen efectuando entre los indios ciertos elementos extremistas y agitadores”. Y argumentaba que “no cabe, frente a la amenaza de una sublevación que tendría funestas consecuencias en este momento, otra cosa que obrar con rapidez y decisión. No basta que el movimiento subversivo haya abortado. Es necesario además verificar sus causas y orígenes y sancionar ejemplarmente a los agitadores”²⁶. Cinco días más tarde, en una publicación de *La Razón*, Nina Quispe aparece como uno de esos agitadores:

25. Periódico *Última Hora*, 31 de octubre de 1932.

26. Periódico *Última Hora*, 31 de octubre de 1932.

el subprefecto de Pacajes recibió denuncia escrita y fundada en declaraciones juradas de tres testigos, que los indígenas Paulino Bonifacio, Rufino Vargas, Jenaro Bonifacio y otros muchos agentes de un indígena apellidado Nina Quispe, se habían reunido en una estancia en la región de Calacoto de Pacajes, y allí habían acordado la sublevación con tendencias comunistas, haciendo su propaganda mediante volantes impresos y en los cuales, se hacía saber que toda la clase indígena se encontraba lista para la sublevación general, que ellos poseían gran cantidad de armas, y que en cuanto se diera el grito de alarma todos estaban en la obligación de organizarse y pasar a degüello a los blancos, para así apoderarse de todas las tierras que constituían fincas que en esa forma había ordenado su presidente Nina Quispe²⁷.

27. Periódico *La Razón*, 5 de noviembre de 1932.

A comienzos del año siguiente la acusación se agudiza, y ya no sólo Quispe es denunciado como agitador sino que toda su labor, antes celebrada, es convertida en blanco de ataque. Es la Legión Cívica la que identifica a la “República de Collasuyo” como una “sociedad indigenal que, conservando las formas legales en apariencia, se hallaba entregada a una intensa difusión de doctrinas disolventes comunistas”. Es por esto que la Legión Cívica, “creada como una institución puesta al servicio [...] de la paz pública interna del país y con el fin de levantar el espíritu cívico ciudadano alrededor de [...] la defensa del sudeste ante el invasor guaraní”, considerando a la República de Collasuyo peligrosa para la nacionalidad, decidió denunciarla ante las autoridades. En función de ello comisionó al legionario Nicolás Montes de Oca para “recoger los pormenores necesarios y vigilar de cerca las actividades de la indicada sociedad presidida por Nina Quispe”. Como resultado de sus pesquisas el legionario habría obtenido “datos que son enteramente comprometedores para las sospechosas actividades de Nina Quispe y sus secuaces”, los cuales se elevaron al Fiscal del Distrito para “iniciar un sumario respectivo y determinar el grado de culpabilidad de los acusados”²⁸.

28. Periódico *El Diario*, 16 de marzo de 1933.

Confluían, en estas publicaciones, dos acusaciones que no eran nuevas sino que retomaban motivos ya utilizados por la elite a la hora de deslegitimar las movilizaciones indígenas: la guerra racial y el comunismo. La orden supuestamente dada por Nina Quispe de “pasar a degüello a los blancos” tenía dos implicancias. Por un lado, desdibujaba al enemigo concreto que podía tener una movilización indígena en reclamo de sus tierras: ya no era el hacendado sino la población blanca en su totalidad. Frente a ésta se colocaba al indígena al cual, a través de una circunscripción racializada, se lo presentaba claramente diferenciado de la “raza blanca” y a la vez indiferenciado a su interior. Esta racialización, que proponía al color como diacrítico, albergaba el salvajismo de la raza indígena, condensado en su propósito de practicar el degüello. De este modo, lejos de las concepciones de racismo culturalista que comenzaban a ser hegemónicas a principios del siglo XX, se retomaba un motivo típico del pensamiento decimonónico cuyo mayor exponente había sido el proceso Mohoza tras la rebelión de 1899²⁹.

29. El pueblo de Mohoza fue escenario de unos de los eventos más sobresalientes que marcaron la ruptura de la alianza popular que había unido a elites liberales con las comunidades indígenas en los comienzos de la Guerra Federal. Allí 120 soldados de un escuadrón liberal murieron en manos de los indígenas pertenecientes al mismo bando, evidenciando la existencia de un programa autónomo. Una vez finalizada la guerra, los liberales en el gobierno llevaron a cabo una estrategia represiva que buscó sofocar el levantamiento indígena. El proceso en el que se juzgó a los participantes de los sucesos de Mohoza catalogó el conflicto como una “guerra de razas”, convirtiéndose en la máxima expresión del darwinismo social desplegado en Bolivia (Demélas 1981, Mendieta Parada 2007).

30. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 36, 1931.

31. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 36, 1931.

Por otra parte, la asociación entre comunismo y sublevaciones indigenales tampoco era nueva. La rebelión de Chayanta acontecida cinco años antes “fue la primera mención de una tentativa de revolución específicamente comunista en la historia boliviana, e indica una preocupación creciente entre la clase alta por un potencial ascenso de un radicalismo a ultranza de la extrema izquierda” (Klein 1969: 91, citado en Hylton 2011: 132). De hecho, como lo ha demostrado Hylton, en este caso la temida alianza entre caciques, artesanos urbanos e intelectuales del Partido Socialista no fue mera proyección ni paranoia de la elite criolla, sino que la rebelión de Chayanta articuló efectivamente a dichos sectores (Hylton 2011: 133). Asimismo, esa acusación fue repetida en sucesos menores luego de aquella rebelión. En la correspondencia mantenida entre el prefecto de La Paz y los subprefectos e intendentes, encontramos alertas sobre la necesidad de tomar “medidas sagaces [para] descubrir propagandistas [de] comunismo” así como de ejercer “estricta vigilancia para evitar [el] ingreso al territorio de elementos comunistas”, especialmente “procedentes [de la] República Perú, sean prófugos o deportados”³⁰. Esta correspondencia pone en evidencia, también, que el comunismo podía servir de etiqueta en situaciones en que los acusados no estaban vinculados con actividades comunistas. Tal es el caso del presidente municipal de Coripata, quien exigía al prefecto de La Paz una sanción correspondiente por calumnia contra José María Gamarra por haber denunciado actividades comunistas en su pueblo³¹.

32. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

33. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

¿Ahora bien, que nos dicen los expedientes de la Prefectura sobre lo que pasaba en los alrededores de La Paz en el momento en que la prensa describe el intento de aquella gran sublevación y el despliegue de actividades comunistas por parte de las organizaciones indígenas? 1932 era en efecto un año de conflictividad social. Un intenso intercambio de correspondencia a lo largo del mes de marzo informa sobre una sublevación indígena en las fincas de Caluyo y Capiri³². En los telegramas, los subprefectos y corregidores pedían mayor asistencia militar en sus zonas. El corregidor Pedro Sanagua argumentaba que convendría “tener una fuerza permanente en este cantón para lo cual estamos preparando alojamiento”. Comunicaba que los “colonos de Capiri se han declarado comunistas” y alertaba que a raíz de la proximidad de la celebración de la invención de la cruz “existen rumores muy acentuados y públicamente propalados que esperan esta fecha para una sublevación general”³³. Es en ese contexto que aparecen las comunicaciones acerca de los intentos de la sublevación indigenal a la cual nos referimos anteriormente. El subprefecto de Viacha envió el 29 de octubre de 1932 un telegrama al Prefecto de La Paz donde planteaba:

Ayer informé ampliamente a Mingobierno asuntos preparativos sublevación indigenal. Caso serio, merece atención poderes públicos para conjurar cualesquier conato subversivo mediante armas con expresa autorización escrita hacer uso caso necesario determinado acción civil o militar para deslindar responsabilidades. Amago de ataque no solo tiende a pueblos Jesús y San Andrés Machaca, Guaqui, Tiahuanacu y Viacha, tiene proyecciones para atacar La Paz. Una palabra arrastra pueblos altiplano asegurándose constante cambio comunicaciones de extremo a extremo y cabildos celebrados sin que pueda encontrarse prueba evidente, por reserva y solidaridad que guardan³⁴.

34. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

El subprefecto también reproducía alertas de sublevación enviadas por el corregidor de Jesús de Machaca y el intendente de Guaqui y sus solicitudes de armamentos para prevenir el conflicto, y expresaba que se encontraba “en activas pesquisas [para] precisar cabecillas, sitios cabildo y otros detalles”³⁵. Dos días después, el intendente de Guaqui habiendo recibido el armamento y carabineros solicitados, viaja a Jesús de Machaca para corroborar las versiones sobre el levantamiento y declara que el “vecindario hallase completamente tranquilo”³⁶. Por otra parte, el Subprefecto Sosa envía a requisar casas indígenas en busca de armamentos descubriendo “solo dos cacerinas mausser en cambio, contrabando de 56 pieles vicuña, lana madejas”³⁷. El descrédito de una efectiva existencia de planes de sublevación indigenal que provocan estos informes, se profundiza con una publicación del periódico Última Hora en la que exponía que si bien “informaciones recogidas en la Prefectura del Departamento y en el Ministerio de Gobierno nos permitieron dar noticia al público de un vasto movimiento indigenal que estaría preparándose en el altiplano”, sin embargo

35. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

36. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

37. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

personas llegadas de diversos puntos del altiplano, a las cuales hemos interrogado a este respecto, se muestran sorprendidas de la noticia y nos aseguran que en esa región agrícola no han advertido ningún motivo ni actividades de los indígenas que pudieran ser motivo de alarma, reinando por el contrario una tranquilidad que nada induce a suponer pueda alterarse³⁸.

38. Periódico Última Hora, 8 de noviembre de 1932.

Aún así, el proceso en contra de los cabecillas de la supuesta sublevación continuó. El primer documento de la prefectura que establece una relación entre los intentos de sublevación y Eduardo Nina Quispe es un telegrama enviado por el intendente de Guaqui el 14 de noviembre de 1932. Este no se basa en la atestiguación de hechos probatorios de dicha vinculación sino en la

carta publicada en el diario La Razón por Francisco Mendoza C. cuyo recorte me permito enviar a Ud. [que] expresa que varios indígenas agentes de otro igual apellidado Nina Quispe, se habían reunido en una estancia de la región de Calacoto provincia Pacajes, para acordar la sublevación con tendencias comunistas³⁹.

39. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

Curiosamente el artículo al que se refiere el intendente es, también, la primera mención que hemos encontrado en la prensa al respecto. En función de ello es que éste comienza a realizar averiguaciones y envía la siguiente información:

el indígena Eduardo Nina Quispe reúne constantemente a los principales mandones de varias provincias del Departamento. El indígena Eduardo Nina Quispe vive actualmente en la región de Caja del Agua, Calle Laja, casa que fue del Cura Rosilló. Con estos datos posiblemente puede la policía de seguridad investigar y capturar al indígena Quispe en el momento mismo que tenga su reunión⁴⁰.

40. ALP/P-TD. Ingavi. Caja 37, 1932.

La segunda referencia a Nina Quispe se encuentra en un escrito del subprefecto de la provincia de Omasuyus en la cual expresaba: “paréceme indispensable establecer una estricta vigilancia sobre [...] un Nina Quispe, Profesor de Escuelas Indígenales, los cuales ejercen una poderosa influencia sobre los comunarios del Departamento, por lo que yo he podido apreciar”⁴¹.

41. ALP/P-TD. Omasuyus. Caja 108, 1932.

Nina Quispe continuó con su práctica legal y desmintió dichas acusaciones. En un memorial en el cual denunciaba los abusos cometidos por el corregidor del cantón de Ayo Ayo, Nicacio Herrera, declaraba que

en mi calidad de representante legal por los indígenas comunarios de este departamento, tengo mandato especial para reclamar por los abusos que sufran mis mandantes de parte de autoridades cantonales [...] atentados que cuando son denunciados y reclamados dan lugar a que se nos llame comunistas, no siendo sino más que la impotencia de esta autoridades abusivas al no poder justificar su conducta⁴².

42. ALP/PE. Caja 346, 1933.

Asimismo, en *El Diario* publicó una nota en respuesta a las acusaciones vertidas en ese periódico arguyendo que “una sociedad como cualquiera otra, que se desenvuelve dentro de las leyes existentes con fines altamente educativos de la raza indígena no puede ser materia de afán sensacionalista”. Utilizaba la ocasión “para hacer pública profesión de la fe patriótica, inspirado por un alto y elevado ideal nacionalista de la Sociedad que me honro en presidir”, y acusaba a “algunos señores que han amasado fortuna con las lagrimas y el sudor de los indígenas, [que] hacen frecuente uso de la sindicación de comunistas a todos los que reclamamos dentro de las leyes vigentes” de haber “sugerido y sorprendido la buena fe de algún cronista para mover a la policía contra pacíficos ciudadanos”⁴³.

43. Periódico *El Diario*, 24 de marzo de 1933.

Aún así, a pesar de las incertidumbres en cuanto a la sublevación y a la participación de Quispe dentro de ella, se inició un juicio en su contra. El 20 de abril de 1933 fue capturado bajo la sindicación de “explotar a los indígenas del altiplano”⁴⁴. Se argumentaba que si bien

44. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933 y 7 de mayo de 1933.

el fiscal del distrito, en su reciente viaje [...] tuvo oportunidad de comprobar que no existe conato de sublevación indígenal como equivocadamente informo un diario local [...] empero pudo comprobar que el indígena Eduardo Nina Quispe, aprovechando de su relativa instrucción explotaba a los indígenas haciéndoles creer que pronto serían dueños de las haciendas. Para decirles esto les cobraba dinero para gastos de propaganda⁴⁵.

45. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933.

El acusado habría manifestado que “era en efecto Eduardo Nina Quispe [...] y aún le entregó al señor Nogales dos de los folletos que ha mandado editar con el dinero que exacciona a sus compañeros”⁴⁶. Como muestra este fragmento, ante la detención, Nina Quispe, en consonancia con los efectos que su práctica había tenido hasta ese momento, mostró su documentación como probatoria de la constitucionalidad de sus acciones. Pero una vez detenido, son esas mismas actividades las que resultan suficientemente peligrosas y, de hecho, ya no parece ser necesario vincularlas a los espectros del comunismo o de la guerra racial para ello.

46. Periódico *El Diario*, 21 de abril de 1933.

Ante la falta de pruebas, Nina Quispe fue liberado por orden del juez Carpio, pero rápidamente fue detenido y puesto esta vez a disposición de autoridades militares. Se inició así una nueva etapa que se prolongaría por un largo tiempo. Las acusaciones vertidas en la prensa sumaban a la sindicación de “explotación

de los indígenas” nuevamente la tentativa de sublevación⁴⁷. El juicio se prolongó por más de seis meses. Los defensores de Quispe reclamaron la falta de indicios y la necesidad de resoluciones, ante lo cual fueron enviados pedidos de averiguaciones, informes y documentos en las provincias⁴⁸. Ya en noviembre de 1932 los documentos del archivo de la Sociedad habían sido requisados, incluyendo su correspondencia oficial, sin haber conseguido papeles comprometedores que demostraran algo en su contra (Choque Canqui y Quisbert 2010: 83, 84). Fue nuevamente la Legión Cívica quien remitió “algunos documentos al fiscal del distrito sobre las actividades delictivas que ejerce el indígena Eduardo Nina Quispe”⁴⁹. Finalmente, en mayo de 1934 terminó el proceso declarándose falta de suficientes indicios de culpabilidad por lo cual el fiscal militar requirió la absolución. Según él, la sentencia debía dictarse dentro del plazo de una semana, pero Nina Quispe recién pudo abandonar la cárcel en 1936 (Mamani Condori 1991: 136, 137).

Si al comienzo las actividades de Nina Quispe habían sido bien recibidas, en consonancia con la incorporación simbólica de la población indígena que se desplegaba en estos años, a partir de 1932 las mismas actividades son percibidas de otra manera; se convierten en peligrosas, y se relacionan con el comunismo y con la organización de sublevaciones sumamente amenazantes para La Paz. ¿Cómo explicar tal viraje? En primer lugar, es necesario tener en cuenta que este viraje coincide con el ingreso de Bolivia a la Guerra del Chaco. Como desarrolló Mamani Condori retomando el trabajo de René Arce, al interior de ella se desató una “guerra interna” que opuso no sólo a terratenientes y campesinos, sino que además se encontraba atravesada por la estructuración colonial de la sociedad boliviana (Mamani Condori 1991: 97). El Estado y el Ejército se volvieron “guardianes del interés nacional”, recrudesciendo las presiones sobre la población indígena a través del reclutamiento forzado, la intensificación de la usurpación de tierras y el establecimiento de una fuerza represora llamada Legión Cívica (Mamani Condori 1991: 100-102). La Legión Cívica fue creada en julio de 1932 por un decreto supremo del gobierno de Salamanca “con el fin de hacer frente a la emergencia nacional y velar por el orden interno”⁵⁰. Según su reglamento tenía “autonomía en sus funciones e iniciativas [...] dentro de sus actividades tendientes al mantenimiento de la tranquilidad y el orden público en momentos de guerra” (informe del tcnl. Zegarrudo, 26-II-34, citado en Mamani Condori 1991: 113). De este modo, ante la situación de guerra externa que había comprometido a casi la totalidad de su fuerza militar, la Legión adquiría las funciones asociadas normalmente a las guarniciones y regimientos militares, y su estrecho vínculo con los terratenientes y vecinos la convirtió en un “instrumento de opresión colonial sobre los indios” (Mamani Condori 1991: 113, 114).

Como hemos visto, fue justamente la Legión Cívica la que cristalizó la identificación de la Sociedad Republicana de Collasuyo y el comunismo y quien brindó el material probatorio para culpabilizar a Nina Quispe como instigador de la sublevación. Por otra parte, Nina Quispe fue liberado recién al terminar la guerra, en una coyuntura política distinta, el socialismo militar de Toro y Busch (Mamani Condori 1991: 139). Esto conduce a argumentar (junto con Mamani Condori) en favor de que la necesidad de control interno recrudesció y convirtió en peligrosas actividades que antes el Estado podía aceptar e incluso incentivar. Pero es necesario tener en cuenta, también, que los modos de integración del indio dentro de la nación boliviana albergaban la posibilidad de este cambio. La representación folklorizada, que estaba siendo forjada por las elites, admitía al indígena en su condición de “indio autóctono” y excluía los reclamos que se desarrollaran por fuera de los límites impuestos por aquella.

47. Periódico *El Diario*, 5 de junio de 1933 y 10 de octubre de 1933.

48. ALP/P-TD. Pacajes. Caja 116, 1933.

49. Periódico *El Diario*, 26 de abril de 1933.

50. Este decreto venía a coronar un gobierno autoritario que se había mostrado reactivo a los reclamos del movimiento estudiantil y obrero cada vez más radicalizado. La respuesta de Salamanca frente al conflicto social profundizado por la crisis económica de 1930 había sido una política represiva teñida de un ferviente anticomunismo que buscaba desacreditar la movilización como parte de una “amenaza roja”. El vuelco hacia la guerra contra el Paraguay no fue sino el intento de evadir con una política externa su fracaso en el frente interno, aunque de hecho sería justamente la Guerra del Chaco la que finalmente terminaría por desarticular la configuración social vigente (Klein 2002).

Esta dimensión es la que permitió que, ante el creciente control interno provocado por la situación de la guerra y la concomitante agudización de los conflictos sociales, aparecieran las imágenes del indio “comunista”, “explotador” y “salvaje” protagonista de una “guerra racial”. Estos estereotipos no son excepciones ni desviaciones del proceso de folklorización del indio; funcionan como la contratara del “indio autóctono”, y son constitutivas de la noción de indianidad que determina la incorporación del indígena a la nación boliviana a comienzos del siglo XX.

Conclusiones

El análisis de la Sociedad República del Collasuyo pone en evidencia un tema subyacente pero protagonista del proceso de construcción de la nación y la indianidad en Bolivia que es la disputa por la agencia política indígena. El proyecto de nación de Eduardo Nina Quispe, desglosado en su práctica educativa y legislativa, expresa las tensiones a las que se vio enfrentada la visión hegemónica de indio folklorizado como único medio de ser incorporado a la nación. Manteniendo un discurso integracionista Quispe logró, sin embargo, plantear una noción alternativa de indianidad y, por tanto de nación, en la cual la población indígena, como tal, adquiriría derechos civiles a la vez que se convertía en un sujeto político dentro del Estado boliviano. Si bien las elites en un comienzo interpretaron la actividad de Nina Quispe como reproductora de la representación folklorizada del indio, ante la agudización del control social que provocó el inicio de la Guerra del Chaco, estas adquirieron un halo de peligrosidad. Este vuelco revela la contradicción latente entre la complejidad de la práctica de Nina Quispe y la dualidad que contenía la imagen de indianidad folklorizada elaborada por las elites. Si la práctica de Quispe tenía una arista de integración que, por tanto, podía ser vista como funcional al proyecto de nación de las elites, al mismo tiempo albergaba consecuencias que, además de constituirse en un reclamo de autonomía, colocaban a la población indígena como interlocutor con el mismo status que las elites a la hora de definir el Estado nación. Por otra parte, la imagen de “indio salvaje” que funcionaba como contracara de la de “indio autóctono” se desvela ante las tensiones provocadas por la guerra. Es esta imagen la que, a la hora de deslegitimar la práctica de Nina Quispe frente al peligro que representa en el nuevo contexto de conflictividad social, reaparece, a la par que la acusación de comunismo. Estos elementos, aun cuando se presentan como opuestos a la imagen del “indio autóctono”, resultaban constitutivos del discurso folklorizante de la elite, en tanto permitían remarcar los límites dentro de los cuales se admitía la participación indígena dentro de la nación, albergando, de este modo, los elementos para neutralizar las prácticas que los desafiaran.

Agradecimientos

Agradezco los enriquecedores comentarios a la primera versión de este texto aportados por Sergio Serulnikov, así como las oportunas observaciones de los evaluadores externos.

Bibliografía

- » Condarco Morales, R. (1983). *Zarate. El "Temible" Willka*. La Paz, Renovación.
- » Choque Canqui, R. (2012). *Historia de una lucha desigual*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Choque Canqui, R., Quisbert, C. (2006). *Educación indígena en Bolivia*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Choque Canqui, R., Quisbert, C. (2010). *Líderes indígenas aymaras*. La Paz, UNIH-PAKAXA.
- » Demélas, M. D. (1981). Darwinismo social a la criolla. *Historia Boliviana* I: 55-82.
- » Funes, P. (2006). *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Gotkowitz, L. (2011). *La revolución antes de la Revolución*. La Paz, PIEB-Plural.
- » Hylton, F. (2011). Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta. En Hylton, F., F. Patzi, S. Serulnikov y S. Thomson (comps.); *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia andina: 127-187*. La Paz, Muela del Diablo.
- » Irurozqui, M. (1994). *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.
- » Klein, Herbert (2002). *Historia de Bolivia*. La Paz, Librería Editorial Juventud.
- » Larson, Brooke (2008). La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos. En De la Cadena, M. (comp.); *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina: 117- 147*. Popayán, Enviación.
- » Mamani Condori, Carlos (1991). *Taraq. 1866-1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*. La Paz, Aruwiyiri.
- » Mendieta Parada, Pilar (2007). *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Tesis para optar el Título Profesional de Doctor en Ciencias Sociales con Mención en Historia. Lima, UNMSM.
- » Ortiz García, Carmen (1994). Antropología y Folklore. *Revista de dialectología y tradiciones populares* 49: 49-68.
- » Rivera Cusicanqui, Silvia (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz, Yachaywasi.
- » Ticona Alejo, Esteban (2005). Movimiento indígena y pensadores aymaras. En *Lecturas para la descolonización*. La Paz, Plural.
- » Wahren, Cecilia (2014). La creación de la Semana Indianista. Indianidad, Folklore y Nación en Bolivia. *Universitas Humanística* 77: 169-195.

Fuentes citadas

Fondos documentales

- » ALP/EP (Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura).
- » ALP/P-TD (Archivo de La Paz, Fondo Administración de las Provincias de Ingavi, Pacajes y Omasuyus).
- » AHAL/Solicitudes de indígenas (Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa).

Periódicos citados

- » El Diario (La Paz).
- » Última Hora (La Paz).
- » La Razón (La Paz).
- » El Norte (La Paz).