

Tierra, autonomía y nación: la reconfiguración de las nociones de indianidad y bolivianidad en el proyecto de Eduardo Nina Quispe

Cecilia Wahren¹

Resumen

Durante la primera mitad del siglo XX en Bolivia se produjo un profundo cambio en torno a la representación del *indio* respecto de los proyectos de nación decimonónicos excluyentes. Se desplegaron, así, intentos de incorporación de la población indígena dentro de la representación de la comunidad nacional que hicieron de su folklorización el modo de integrarla, a la vez que marcarla como diferente de manera que quedaba excluida de ciertas prerrogativas reservadas a la ciudadanía mestizo-criolla. De todos modos, las ideas de nación e indianidad en Bolivia no sólo fueron proyectadas desde y por la elite, sino que otros actores entraron en juego, disputando dichas construcciones culturales y sus sentidos.

En este trabajo analizaremos 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 del período. Si bien su propuesta no agota las construcciones alternativas que se dieron por parte del mundo indígena en general, posibilita un acercamiento a una de ellas que permite evaluar el grado de hegemonía del proyecto de la elite.

¹ Candidata a doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET.

Tierra, autonomía y nación: la reconfiguración de las nociones de indianidad y bolivianidad en el proyecto de Eduardo Nina Quispe

Elites y movimiento indígena en Bolivia a comienzos del siglo XX

Las primeras décadas del siglo XX fueron testigos del ascenso de una elite paceña que se propuso llevar a cabo el proyecto de conformar un Estado moderno, para lo cual delinear los límites de la nación boliviana se volvió un aspecto central. Este proceso se abre con la Guerra Federal, 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). El proceso de Mohoza es representativo en este sentido². Este marcó el apogeo del darwinismo social en Bolivia, en tanto implicó una “condenación histórica de la raza india”. La mayoría de los debates apuntaron a probar que los indios de Mohoza pertenecían todavía al mundo del salvajismo y a extender esta conclusión al conjunto de la población indígena. A partir de entonces la masacre ya no era un episodio de la guerra civil, sino un caso de “lucha de razas” (Demélas 1981: 52). La “pesadilla del

² El movimiento indígena demostró su grado de autonomía durante la Guerra Federal en varias sublevaciones. Una de estas fue la desencadenada en el cantón de Mohoza debido a las prácticas de saqueo y maltrato propiciados por el batallón liberal Pando que desembocaron en el asesinato de ciento veinte milicianos. La enorme repercusión que tuvo este incidente se debió a que las víctimas eran integrantes de un batallón del mismo Ejército Federal. Pero lo que resulta más importante son los objetivos de este levantamiento, que demuestran la existencia de un claro programa de acción emancipatoria indígena cuyas aspiraciones eran la restitución de tierras de origen, el exterminio o subordinación del dominador (identificado con el blanco), la obligación de imponer a los vecinos vestir a la usanza indígena y, finalmente, la constitución de un gobierno indígena (Condarco 1983).

asedio indio”, heredada de la rebelión de Katari en el siglo XVIII, retomaba así su fuerza, y continuaría signando por mucho tiempo los sentimientos elementales con que el criollaje urbano moldeaba su representación de la población indígena dominada (Rivera 2003: 77).

Bajo esta impronta, las elites liberales encararon a comienzos del siglo XX un proyecto modernizador caracterizado por la subvención masiva del transporte, la renovación de los centros urbanos, el apoyo a la industria minera y una nueva ofensiva contra la propiedad indígena en pos de la extensión de la gran hacienda (Klein 2002). Se dedicaron a construir un Estado central fuerte, proyectado como una fuerza de civilización y progreso. Para aumentar su capacidad represiva y promover el desarrollo económico crearon nuevas imposiciones, como el servicio militar y la prestación vial, ambos obligatorios, así como también la educación indígena. Por otra parte, la estabilidad institucional permitió delinear un nuevo imaginario social de la nación boliviana (Bridikhina 2009: 39). De este modo, 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 otros que durante las primeras décadas del XX empezaron a profesar 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 representacional. El indígena pasó a ser, entonces, tomado como referente de lo autóctono que permitía presentar la singularidad de Bolivia hacia la comunidad internacional y al mismo tiempo establecer jerarquías al interior de la nación al forjar un estereotipo de indio circunscripto al espacio rural, fijado en un tiempo remoto, y al cual se le reservaba, por tanto, el rol de soldado, minero y agricultor, pero era excluido de la ciudadanía política (Larson 2008).

Estos cambios producidos en las representaciones que las elites forjaron del indio tenían como contracara una rearticulación del movimiento indígena. Si bien la rebelión liderada por Zarate Willka 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, Jesús de Machaca en 1921 y Chayanta en 1927 (Rivera 2003: 79-89).

El movimiento de caciques apoderados se había conformado tras el proceso de desposesión de tierras abierto con la ley de exvinculación en 1874. Amparado por 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-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. No todos eran caciques apoderados, algunos ejercieron su liderazgo simplemente como caciques o como apoderados generales. Nina Quispe tomó solamente este último título (Choque 2010:29).

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 creó 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 Taraqu 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 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 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 1991: 128). Basada en esta experiencia es que, una vez en La Paz, Nina Quispe inició la práctica educativa y legislativa que analizaremos a continuación.

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”. Estas escuelas-trabajo serían apéndices de las escuelas rurales y ambos establecimientos coordinarían sus currículos en torno al entrenamiento en trabajo manual (Larson 2008: 122-140). La expansión de las escuelas a las áreas rurales no fue una tarea simple. Las elites provinciales se opusieron a la idea porque implicaba una afrenta a su autonomía y planteaba evidentes riesgos políticos. De modo que los mandatos del Estado nacional no pudieron enfrentar la oposición local que obstruyó la expansión de las escuelas más allá de las capitales de provincia (Gotkowitz 2011: 104). Aún así, 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: 141,142).

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 2012: 98-101;

Mamani 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” (*El Norte* 16-10-1929).

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 1991: 132). El centro desarrollaba una labor educativa desde las comunidades con una proyección a nivel cantonal, departamental y nacional (Choque 2010: 63). En este sentido, a la par que obtenía autorizaciones para fundar escuelas en las distintas comunidades y haciendas, procedía a crear una filial de la Sociedad. “Inmediatamente después pasaba a reclamar por las tierras usurpadas o se constituía en defensor de comunidades que estaban siendo agredidas por los latifundistas” (Mamani 1991: 132). En cuanto al personal docente, trató de resolver su carencia con “el nombramiento de preceptores a los reservistas de la raza indígena” y con “la organización de escuelas normales para los indígenas”. Esto significaba que los preceptores de la enseñanza “en las numerosas escuelas” del *qullasuyu* debían ser “todos indígenas” (Solicitud del establecimiento de escuelas, 1933, citado en Choque 2012: 100).

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 conocimientos (*El Norte*, 28-10-1928, citado en Choque 2012, Anexo 1).

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 hijos (*ibíd.*).

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” (*El Diario* 6-6-1930). “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.

Nina Quispe y la Sociedad Republicana 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 que: “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, mas piedad para nuestra clase, si quiera por un sentimiento de egoísmo nacional” (AHAL/Solicitud de indígenas con informes. Caja 93. Informe 28). 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” (ALP-PE. Caja 136, *De los títulos...*: 11). Asimismo, como hemos visto, participó de los desfiles cívicos del 16 de julio con sus alumnos y también en ocasión del congreso indigenal envió una carta de “aliento y felicitación a los generales /y/ a los cadetes del colegio militar” (Mamani 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 celos 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 humanas” (*El Norte*, 28-10-1928, citado en Choque 2012, Anexo 1). 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 patria”. Asimismo, sus reclamos por las tierras comunitarias se encontraban acompañadas por una preocupación por los límites del territorio nacional: “Otro de los fines que perseguimos esencialmente es la integridad territorial por la que siempre reclamaremos esperando tener dentro de poco autonomía sobre Calama, Tocopilla, Mejillones y el pueblo de Antofagasta, así como hacer respetar siempre nuestra autoridad sobre los territorios del Chaco boliviano” (*El Diario* 9-8-1930).

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 la práctica de Nina Quispe 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*. En dicho documento se encuentran reunidos solicitudes de indígenas, proyectos de ley, debates parlamentarios, correspondencia y escritos de Nina 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 traje³. En conjunto estos documentos abarcan un extenso período que se remonta a la época colonial y recorre lo acontecido en cuanto a la legislación indígena durante todo el período republicano. A lo largo del año

³ Nos referimos al traje asociado a las elites mestizo criollas compuesto por pantalón y saco de pana y camisa.

1932, este escrito acompañó diversos pedidos de alinderamientos y avivamiento de mojones con el fin de evitar usurpaciones de hacendados y también conflictos intracomunitarios enviados a los subprefectos de las respectivas provincias (ALP/PE. Caja 346, 1932). 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 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.

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 América”. 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” (ALP-PE. Caja 346, *De los títulos...:1*). 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” (ALP-PE. Caja 346, *De los títulos...:4*). 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 salteando a las autoridades estatales locales. Tal fue el caso de Pacajes, dónde 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 (ALP/P-TD. Caja 37, 1932). 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 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 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 hermanos” (ALP-PE. Caja 346, *De los títulos...*: 5). 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 fundamental,⁴ 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 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.

Conclusiones

⁴ Esta visión ha llevado a Mamani a hablar de un pachakuti que implicaba el retorno del Qullasuyo (Mamani 1991: 152) y a Gotkowitz de “una visión de armonía intercultural” (Gotkowitz 2011: 87).

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 en 1932 estas adquirieron un halo de peligrosidad. Esto pone en escena la complejidad de la práctica de Nina Quispe, que así como 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. En este sentido, el análisis de la Sociedad Republicana 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 los límites del proyecto de las elites de volver hegemónica una noción folklorizada del indígena 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.

Fuentes

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 (Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa)

Publicaciones periódicas

El Comercio de Bolivia

El Diario

El Norte

La Razón

Última Hora

Bibliografía

Bridikhina, E. (2009) *Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas*, La Paz, IEB.

Condarco Morales, R. (1983) *Zarate. El “Temible” Willka*, La Paz, Renovación.

Choque Canqui, R. y Quisbert Quispe, C. (2006) *Educación indigenal en Bolivia*, La Paz, UNIH-PAKAXA.

Choque Canqui, R. y Quisbert Quispe, C. (2010) *Líderes indígenas aymaras*, La Paz, UNIH-PAKAXA.

Choque Canqui, R. (2012) *Historia de una lucha desigual*, La Paz, UNIH-PAKAXA.

Demélas, M. D. (1981) “Darwinismo social a la criolla”, en *Historia Boliviana*, Cochabamba, I/I, pp. 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., Patzi, F., Serulnikov, S., Thomson, S., *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia andina*, La Paz, Muela del Diablo editores.

Klein, H. (1987) *Historia General de Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud.

Larson, B. (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*, Popayán, Envión Editores.

Mamani Condori, C. (1991) *Taraq. 1866-1935: Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri.

Rivera Cusicanqui, R. (1993) “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Albo, X., Barrios, R. (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA.