

EL MANIFIESTO DE TIWANAKU (1973) Y EL INICIO DE LA DESCOLONIZACIÓN

Roberto Choque Canqui*

RESUMEN

Historia del célebre Manifiesto de Tiwanaku, suscrito el 30 de julio de 1973, por un grupo de organizaciones culturales indígenas, fundamentalmente aymaras de La Paz, como el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación nacional de Profesores Campesinos, que en conjunto analizan el impacto del proceso político de 1952 en la intelectualidad indígena, cuestionando el sistema político, económico, cultural y educativo vigente en esa época. El Manifiesto de Tiwanaku es parte fundamental del proceso de descolonización.

* Maestro en Historia. Historiador de la Unidad de Investigación Pakaxa.

<Descolonización,> <Manifiesto de Tiwanaku,> <Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a,> <Centro Campesino Túpac Katari,> <Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia,> <Asociación Nacional de Profesores Campesinos.>

SUMMARY

History of the famous Tiwanaku manifesto, signed on 30 July 1973 by a group of cultural organizations indigenous, mostly aymaras of La Paz as coordination and promotion Campesina Mink Center ' a manifesto of Tiwanaku, decolonization, Centro Campesino Túpac Katari, Association of farmers Bolivia students, National Association of teachers farmers together analysing the impact of the political process in 1952 in indigenous intellectuals, questioning the current political, economic, cultural and educational system at that time. The Tiwanaku manifesto is an essential part of the process of decolonization. Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Manifiesto de Tiwanaku, Descolonización, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación nacional de Profesores Campesinos.

<Descolonization,> <Manifiesto de Tiwanaku,> Coordinación y Promoción <Centro Mink'a> Agricultores, Tupac Katari <Centro Agricultores, Agricultores <Asociación Bolivia> Estudiantes, Profesores Campesinos Nacional <Asociación.>

El Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a hacia 1971 fue uno de los espacios que sirvió para generar ideas sobre la figura de Túpac Katari y Bartolina Sisa y plantear las propuestas reivindicativas de los valores ancestrales de los pueblos originarios (aymara-qhichwa y waraní). Tanto Mink'a como el Centro Cultural Tiwanaku fueron actores del movimiento indígena para el cambio de actitud¹ imperante en la época. El 30 de julio de 1973, Mink'a, Centro Campesino Túpac

Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de Profesores Campesinos firmaron el Manifiesto de Tiwanaku, como primer acto público, histórico, rechazando abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales y de esa manera, emprender la descolonización cultural, política y económica. Desde luego, su publicación generó varias reacciones a través de los comentarios periodísticos y las reflexiones de los políticos e intelectuales sobre el

tema en cuestión. Los propios intelectuales indígenas empezaron a cuestionar el sistema político, económico, cultural y educativo vigente. El impacto del proceso político y social de la revolución de 1952 impactó en la intelectualidad indígena, de la generación de la década 70 del siglo pasado, a preguntarse sobre el por qué de las cosas. A continuación detallamos los planteamientos del manifiesto.

NUESTRA CULTURA COMO PRIMER VALOR

“El proceso verdadero se hace sobre una cultura” porque “es el valor más profundo de un pueblo”. Las culturas aymara-qhischwas y las del oriente son valores que han sido discri-



minados por el colonialismo del Estado-nación. La frustración nacional boliviana como Estado-nación ha tenido su origen porque las culturas ancestrales en Bolivia han sufrido un intento sistemático de destrucción. Los campesinos querían el desarrollo, pero partiendo de sus propios valores. Decían “no queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo”. Es verdad, los políticos eran capaces de hablar sin descansar sobre el desarrollo económico subestimando al propio campesino como productor.

Por otra parte, la lengua ancestral, por su valor lingüístico, siempre fue y es importante para expresar el pensamiento propio de los pueblos originarios y a través de ella también para conocer los nuevos aportes del conocimiento. Por tanto, “toda lengua expresa los valores, la concepción del mundo y el pensamiento del pueblo que la habla. Una lengua contiene, entonces, y trasmite al mismo tiempo, los valores culturales de un grupo, que a su vez integra en su lengua los aportes culturales nuevos que le son propuestos”². La memoria comunitaria ancestral “está expresada

en los idiomas nativos que han servido y sirven al hombre andino” u oriental de Bolivia “para manifestar sus ideas, sentimientos y organizar conocimientos de su propia realidad social histórica”³.

NUESTRA HISTORIA NOS HABLA

La colonia no respetó ni reconoció “nuestra cultura sino que fue aplastada y sojuzgada”. La independencia no ha traído la libertad para el indio, sino más bien bajo los principios del liberalismo, el indio fue juzgado y considerado como “apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón”. La república

no ha sido para el indio, sino más bien ha sido una “nueva expresión de la política de los dominadores”. La liberación india encarnada en la lucha libertaria de Tupak Katari aún permanecía oprimida. Sin embargo, después fue creciendo a medida que los intelectuales y dirigentes indígenas iban identificándose con su lucha de reivindicación.

El cuestionamiento a la historia fue muy importante con la valoración de las figuras de Tomás, Nicolás y Dámaso Katari y Julián Apaza (Tupak Katari) y Bartolina Sisa. Por otro lado, los líderes indígenas del oriente boliviano

como el Gran Capitán Cumbay, Apiaguaiqui Tumpa, Casiano y Bonifacio Barrientos. En esos mismos momentos, los propios intelectuales indígenas se sentían incapaces de dar oportunidad a un indígena estudioso para que pudiera presentar una conferencia sobre Túpak Katari, prefiriendo invitar a los historiadores no indígenas. Frente a ese subestimación, Roberto Choque Canqui, se armó de coraje para dar una conferencia junto a una investigadora criolla sobre la historia de Túpak Katari, además de publicar posteriormente un artículo titulado “La actitud de los criollos y caciques frente a la rebelión de Túpak Katari (1781)”. De ese modo, el propio indígena podía asumir la recuperación de la memoria histórica de uno de los líderes indígenas de fines del siglo XVIII ⁴.

A propósito de un hecho dentro la lucha que emprendieron los líderes, es importante recordar una parte de lo que pasó. Durante la guerra civil de 1898-1899, las masas indígenas fueron utilizadas como carne de cañón por los revolucionarios federalistas hasta lograr la derrota del ejército

que defendía al gobierno del Partido Constitucional. Al final de cuentas, la colaboración indígena de nada sirvió para su causa, sino que más bien, los indígenas fueron acusados de rebelarse contra el orden constituido.

Igualmente sucedió con el indígena que concurrió a la guerra del Chaco como soldado que iba al frente en la contienda. Su aporte humano en esa guerra no mereció la valoración por más que fuese mejor combatiente

NUESTRA ECONOMÍA

En ese momento, los campesinos producían el 78% del producto bruto nacional y solamente contaban con el 34% de los ingresos nacionales, mientras que el 1.7% que eran de los empresarios y grandes propietarios del país recibían el 21% de los ingresos nacionales. Bolivia en esa etapa, contaba con la renta per cápita más baja, la misma que apenas llegaba a 120 dólares anual por habitante. Por su parte, la mayoría de los campesinos apenas llegaban a 50 dólares al año. Nadie podría decir que el campesino no trabaja, sin embargo, la política de los gobiernos eran nefastas porque se gastaba más de 20 millones de dólares en importar del exterior productos agrícolas que los campesinos podían producir. Los créditos bancarios estaban orientados hacia el campo, pero únicamente para los nuevos terratenientes y los oligarcas del algodón, de la caña de azúcar y la ganadería.

El desarrollo económico –decíamos– debía partir de “nuestros propios valores”, porque no queríamos perder sus “nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo”. Por tanto, había temor a ese falso “desarrollismo” importado desde afuera porque era ficticio y no respetaba nuestros “profundos valores” ancestrales. Por otra parte, queríamos que se superaran los paternalismos y se deje de considerarnos “como ciudadanos de segunda clase”.

LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y EL CAMPESINADO

En la práctica, el campesinado de Bolivia no pertenecía realmente a ningún partido político porque ninguno representaba sus verdaderos intereses ni estaba expresado en sus valores culturales ancestrales, pero estaba utilizado como una masa votante en las elecciones a favor de los partidos de la oligarquía. El MNR había utilizado al sindicato campesino para sus intereses partidarios, incluso dando algunos espacios administrativos en

el Ministerio de Campesinos y diputación en el Poder Legislativo cuyo beneficiario no siempre podía hablar a favor de sus hermanos. Entre 1960 y 1970, hubo el resurgimiento indígena en Bolivia frente a los cambios políticos.

En ese contexto, no faltaron algunos dirigentes o intelectuales indígenas aymaras que asumieron con una crítica la realidad social y política. Tampoco faltaron otros investigadores de clase media interesados por el movimiento indígena o campesino. En este caso, la socióloga Silvia Rivera manifestaba que, “yo creo que es la realidad social y las luchas de los movimientos sociales las que despiertan el interés y sientan las bases para el trabajo intelectual”. En 1970, la política de la izquierda con la mentalidad colonialista no permitía el acceso a la Asamblea Popular al dirigente campesino Jenaro Flores tildándolo de “racista”⁵. En esos momentos, los movimientos kataristas no iban por el lado revanchista racial, sino por el cuestionamiento sociocultural y político. Mientras los indianistas, aunque radicalistas, pero más que todo por el lado ideológico, planteaban que, como a indios nos han oprimido y ahora como indios nos liberaremos.

Posteriormente, se reorganizaría el ente sindical a nivel nacional con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Después, con la formación de partidos kataristas e indianistas en el ámbito nacional, se había creado una susceptibilidad de empoderamiento indígena. Desde entonces, con la organización de varios grupos kataristas e indianistas, el movimiento indígena fue avanzando con movilizaciones y marchas.

EL SINDICALISMO CAMPESINO

El sindicalismo campesino en sus bases y en sus organizaciones provinciales había funcionado como una organización auténtica de representación campesina, pero en las esferas departamentales y nacionales fue instrumentalizado en varias acciones en detrimento de los intereses ajenos de la clase campesina. Todos los defectos del partidismo político de la ciudad entraron al campo, por medio de pseudo-dirigentes autonómicos como representantes campesinos. Estos resultaron los corruptores del pueblo aymara y qhichwa ante la indiferencia de las autoridades del gobierno. Asimismo, eran los que llevaron hacia el campo “el sectarismo, el politiquerismo, el nepotismo, la corrupción económica y moral”, la ambición personal, creando el odio entre hermanos, como el falso caudillismo sin representatividad.

Pero el desarrollo del país lo tendrían que hacer los propios campesinos. Los gobiernos y los malos



dirigentes pretendían siempre darles como “dádivas” o “caridad”, lo que en realidad se les debía dar en justicia. No faltaron algunos alienados dirigentes campesinos que proclamaban como “líderes campesinos” a todos los Presidentes de la República.

El mayor bien que los gobiernos y los partidos políticos podían hacer a los campesinos era dejarlos libres para elegir democráticamente sus dirigentes y elaborar su propia política socio-económica partiendo de sus raíces culturales. La experiencia pasada era importante para pensar cómo se elegían a los jilaqatas, jilankus y demás autoridades comunitarias en el marco de la corrección y respeto.

LA EDUCACIÓN EN EL CAMPO

La escuela rural por sus métodos, sus programas y su lengua era ajena a la realidad cultural originaria y por lo que se podía deducir “sólo buscaba convertir al indio en una especie de mestizo sin definición”. Para nadie era un secreto que el sistema escolar rural no había partido de los valores culturales ancestrales. Los programas estaban elaborados en los ministerios y respondían a ideas y métodos importados del exterior. La educación rural se había convertido en una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento. Las normales rurales no eran “más que un sistema de lavado cerebral para los futuros maestros del campo”. La enseñanza que se daba era desarraigada, tanto en lo que se enseñaba como en los que enseñaban. Era ajena a la realidad sociocultural “no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite”. Fue evidente que la enseñanza de la historia en Bolivia se limitaba a repetir los nombres de los gobernantes y personajes ilustrados, pero nunca, se conocía la historia social y económica, ni que decir de los pueblos indígenas.

Por la década de los 70, varios jóvenes aymaras, ya estudiantes universitarios, no éramos considerados como intelectuales y podíamos ser criticados por algún intelectual ilustrado de la elite. En 1976, después de tres años del manifiesto de Tiwanaku, Juan Condori Uruchi escribió un artículo periodístico titulado “Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca”, diciendo: “A pesar de que actualmente nos llaman ‘campesinos’, y los que somos aymaras, obreros, mineros, profesionales, estudiantes e intelectuales, hemos sido despojados de nuestra personalidad del pueblo aymara ¿a quién culpar? Aún somos protegidos, soportamos el paternalismo, y eso es justamente lo que nos humilla, nos mantiene en la miseria, en la ignorancia y como consecuencia sumidos en la subsistencia”. Más adelante Condori Uruchi

señala, “Se dirá todavía que al aymara le falta peso en su seso, considerarás como aquel resabio conquistador ignorante que el indio indoamericano es mitad bestia y mitad hombre. Cómo querer comparar el homo sapiens del hombre andino, con la mente engreída de quienes habiendo aprendido algunas frases librescas, quieran pasar de notabilidades y demostrar cómo se hinchan de orgullo y egolatría, pero cada vez que se desata una tormenta toman una posición muy diferente a la de sus obras, porque son inconsistentes”⁶.

NUESTRA EDUCACIÓN SUPERIOR

Hemos fundado tres universidades indígenas en tres regiones socioculturales. Pareciera que estamos procediendo de la misma manera que se hizo en la época liberal con el establecimiento de tres escuelas normales rurales en tres regiones. Una escuela normal rural en Umala [Umajala], La Paz; otra en Sacaba [Sakawa], Cochabamba, y la tercera en Puna, Potosí. El objetivo de estas escuelas era formar preceptores para las comunidades indígenas. Los profesores de estas escuelas normales rurales, la mayoría eran formados en la Escuela Normal de Sucre con la influencia de las ideas de antropología física para estudiar a los aymaras y qhichwas sus diferencias físicas (color de la piel, el cuerpo y el cabello). La enseñanza estaba orientada hacia la vida del campo y también había la necesidad de prepararlo como mano de obra para la minería, comercio y la gran variedad de oficios manuales: tejidos, albañilería, alfarería, etc. El trabajo manual y el aprendizaje de los oficios debían concretar “todos los medios de educación”⁷. Ahora, las universidades indígenas se presentan como una opción y un desafío con la construcción de un currículum de acuerdo a la realidad de cada región. En ese marco, parte de los contenidos incluyen, la valorización de los recursos naturales, culturales y científicos. Asimismo, el estudio de la tecnología agropecuaria, medicina tradicional y los recursos alimentarios. Igual de importante, constituye el estudio de las lenguas originarias para construir los conceptos y categorías del pensamiento.

Durante la colonia, se emplearon diversos mecanismos para invisibilizar las características culturales, sociales, económicas, tecnológicas, de conocimientos de las naciones originarias. Sin embargo, los líderes indígenas comenzaron una lucha permanente que se ha reflejado en rebeliones en diferentes puntos de lo que luego se constituirían en repúblicas. Los ideales de lucha de las huestes lideradas por Tupak Katari y Bartolina Sisa hoy permanecen y constituyen parte del proceso de descolonización. Katari nunca negoció la lucha. Su desaparición forzosa no significó un alto en el thaki (camino), más bien tuvo el sentido que la lucha continúa.

1. El autor, siendo estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras, al ingresar a Mink'a, trabajó militantemente sobre la figura de Túpak Katari en los diferentes cursos o seminarios, aunque después no fue reconocido su humilde trabajo. El artículo de Xavier Albó: "De MNRistas a Kataristas: Campesinado, Estado y Partidos 1953-1983", no refleja la realidad del momento histórico porque en la práctica el campesinado no pertenecía a ningún partido político y ninguno representaba a sus intereses.
2. "A propósito de la enseñanza obligatoria de lenguas nativas". En: *Boletín Chitakolla*, Año 1, N° 1, octubre 1983, p. 1.
3. Roberto Choque Canqui. "La memoria comunitaria andina: una alternativa del Archivo Oral". En: *Boletín Chitakolla*, Año 3, N° 19, 1985, p. 8.
4. Roberto Choque Canqui. "La actitud de los criollos y caciques frente a la rebelión de Túpak Katari (1781)". En: *Boletín Chitakolla*, año 2, N° 12, septiembre de 1984, pp. 5 y 6.
5. Silvia Rivera Cusicanqui. "Movimiento katarista, movimiento indianista: contrapuntos de un proceso ideológico". En: *Boletín Chitakolla*, Año 2, N° 15, diciembre de 1984, p. 6.
6. Juan Condori Uruchi. "Quiénes somos en Qullasuyu". En: *Boletín Chitakolla*, Año 2, N° 16, enero 1985, pp. 6 y 7.
7. Roberto Choque Canqui y Cristina Quisbert Quispe. *Educación indígena en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales*. La Paz, UNIH-PAKAXA, 2006, pp. 93-94.

