

# Los años sesenta y setenta en Bolivia: el indianismo y el cristianismo de liberación como formas de impugnación a las dictaduras

Melisa Yael Kovalskis

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (Argentina)

Recibido: 11 de marzo de 2024 / Aceptado: 10 de mayo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.62174/rs.9515>

## Resumen

El trabajo aborda dos corrientes de pensamiento y acción que tuvieron un desarrollo importante en la década de los sesenta y setenta en Bolivia y formaron parte de un movimiento más amplio de resistencia e impugnación a las dictaduras: el indianismo (en su período formativo) y una fracción del cristianismo de liberación, la que se involucró con el sector campesino indígena, como los jesuitas nucleados en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) o los sacerdotes oblatos. Así, se considera que Bolivia no fue ajena a un clima de época latinoamericano donde florecieron las ideas de liberación y revolución social, pero estas tuvieron un desarrollo particular que se explica por la estructura social de un país con un gran porcentaje de población campesina indígena y que había vivido una revolución en la década anterior. La intención del trabajo es establecer vínculos, entrecruzamientos y tensiones entre las dos corrientes mencionadas y ubicarlas en el amplio espectro de las ideas de la época, muchas de las cuales formaron parte del movimiento que resistió a las dictaduras.

**Palabras clave:** Bolivia; indianismo; cristianismo liberacionista; sesentas; dictaduras.

## Abstract

The work addresses two currents of thought and action that had an important development in the sixties and seventies in Bolivia and were part of a broader movement of resistance and challenge to dictatorships: Indianism (in its formative period) and a fraction of Christianity liberation, which was involved with the indigenous peasant sector, such as the Jesuits grouped in the Center for Research and Promotion of the Peasantry (CIPCA) or the Oblate priests. Thus, it is considered that Bolivia was not immune to a climate of Latin American times where the ideas of liberation and social revolution flourished, but these had a particular development that is explained by the social structure of a country with a large percentage of indigenous and peasant population, and a country that had experienced a revolution in the previous decade. The intention of

the work is to establish links, intersections and tensions between the two mentioned currents and place them in the broad spectrum of ideas of the time, many of which were part of the movement that resisted dictatorships.

**Keywords:** Bolivia; indianism; liberation christianism; seventies; dictatorships.

### Resumo

A obra aborda duas correntes de pensamento e ação que tiveram importante desenvolvimento nas décadas de sessenta e setenta na Bolívia e fizeram parte de um movimento mais amplo de resistência e desafio às ditaduras: o indianismo (em seu período formativo) e uma fração do cristianismo de libertação, que esteve envolvida com o setor camponês indígena, como os jesuítas agrupados no Centro de Pesquisa e Promoção do Campesinato (CIPCA) ou os padres Oblatos. Assim, considera-se que a Bolívia não ficou imune a um clima dos tempos latino-americanos onde floresceram as ideias de libertação e de revolução social, mas estas tiveram um desenvolvimento particular que se explica pela estrutura social de um país com uma grande percentagem de indígenas e população camponesa que tinha experimentado uma revolução na década anterior. A intenção do trabalho é estabelecer vínculos, intersecções e tensões entre as duas correntes mencionadas e situá-las no amplo espectro de ideias da época, muitas das quais faziam parte do movimento de resistência às ditaduras.

**Palavras-chave:** Bolívia; indianismo; cristianismo de libertação; anos setenta; ditaduras.

### Introducción

Los años 60 y 70 en Bolivia fueron, como en el resto de Latinoamérica, una época de florecimiento de nuevas ideas y de cambios profundos a nivel político y social. La sociedad boliviana no fue ajena al clima latinoamericano: nuevos sectores sociales se interesaban y se incorporaban a la política, las nociones de cambio radical estaban a la orden del día y existían también expectativas revolucionarias en un importante sector de la sociedad. Sin embargo, el país que había tenido una revolución tan reciente (en 1952) y que contaba con una población mayoritariamente indígena, presentaba algunas particularidades y diferencias con el resto del continente. En los primeros años de la década del 60, la reciente alianza revolucionaria entre el movimiento obrero y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) –el partido que había liderado la revolución– ya se había roto, mientras que desde el gobierno se profundizaba el acercamiento con el sector campesino indígena como forma de contrarrestar la combatividad de la organización obrera. El golpe de Estado

que da el Gral. Barrientos en 1964 profundiza esta tendencia y la legitima con el Pacto Militar-Campesino –una alianza de ideología anticomunista que estipulaba a las Fuerzas Armadas como garantes de las conquistas y derechos del campesinado– mientras que ataca las organizaciones obreras, que tenían una impronta importante de los partidos de izquierda. En este escenario particular, surgieron en los años 60 las ideas *indianistas*, un discurso político que comenzó a reivindicar la identidad india y a denunciar la opresión y el racismo del Estado republicano, y que tuvo consecuencias importantes a nivel organizativo tanto en el campo como en la ciudad. Por otra parte, en aquella época Bolivia también fue parte de la difusión del *cristianismo liberacionista*, que tuvo diferentes expresiones, algunas de las cuales se involucraron directamente con el movimiento campesino indígena. Articulaciones de este tipo permitieron la creación de instituciones y organizaciones novedosas que formaron parte indispensable de la resistencia a la dictadura del Gral. Banzer (1971-1978) e incluso determinaron su caída. En un suceso sin precedentes, cuatro mujeres mineras comenzaron una huelga de hambre indefinida para exigir la amnistía general para todos los prisioneros o exiliados por razones políticas, el reintegro al trabajo de todos los despedidos, el restablecimiento de las organizaciones sindicales y el retiro de las tropas militares de los distritos mineros (Lavaud, 2015). En pocos días, eran más de mil personas en huelga a lo largo de todo el país, con un masivo apoyo de la población, lo cual terminó definiendo la consecución de las demandas y el compromiso de Banzer de llamar a elecciones. Entre los actores que se plegaron a la huelga y colaboraron con la visibilidad de la protesta se encuentran figuras religiosas de las que se ocupara este trabajo, como los sacerdotes Gregorio Irarte y Xavier Albó, ambos miembros fundadores de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Bolivia (APDHB), institución que venía denunciando los crímenes de la dictadura y fue clave para articular entre organizaciones locales y para conseguir solidaridad internacional. También forma parte de los apoyos a la huelga el sector indianista *katarista* con fuerte presencia en los sindicatos campesinos, del cual también se ahondará en este escrito.

Por lo tanto, en este trabajo abordaremos primero una contextualización general de Bolivia en los años 60 y 70, para luego ocuparnos de estos dos movimientos a nivel general: el indianismo –en su período formativo<sup>1</sup>, con sus respectivas divisiones y tensiones internas– y algunos sectores del cristianismo liberacionista. Puntualizaremos en los entrecruzamientos, tensiones y vinculaciones que existieron entre ambos, para luego cerrar el trabajo con algunas reflexiones finales sobre el panorama de corrientes ideológicas en aquel contexto.

---

<sup>1</sup> En el artículo que analiza la relación entre el indianismo y el marxismo, García Linera divide la historia del indianismo, desde sus inicios hasta principios del siglo XXI, en tres períodos: formativo, de cooptación estatal y de conversión en estrategia de poder (2005, p.485). En este trabajo, solo abarcaremos el período formativo que transcurre entre los años 60 y los comienzos de la década del 80.

Por último, nos interesa destacar que una primera versión de este trabajo fue realizado en el marco de un seminario sobre pensamiento latinoamericano de la Maestría de Estudios Sociales Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, y se enmarca en una investigación de más largo aliento sobre la década de los 70 en Bolivia.

## **Bolivia en los años 60 y 70**

En 1952 hubo una revolución donde tanto el movimiento obrero, nucleado en torno al sector minero y fabril, fundamentalmente, y el movimiento campesino fueron protagonistas, pero de manera diferenciada. Por un lado, la revolución se efectivizó en las ciudades cuando los militantes del MNR y el movimiento obrero organizado se enfrentaron victoriosamente al Ejército en un combate de tres días, expulsaron a la oligarquía del poder y comenzaron un efímero co-gobierno que nacionalizaría las minas y promulgaría el voto universal, como medidas más resonantes; por otro lado, de manera simultánea, en el campo sucedieron tomas masivas de tierras, las cuales terminaron efectivizándose con la Ley de Reforma Agraria del año siguiente (Cajías, 2014). A partir de allí, el MNR –partido que sostuvo tres mandatos presidenciales consecutivos– al mismo tiempo que abría las puertas a la injerencia estadounidense, iba alejándose cada vez más del movimiento obrero y apoyándose en el movimiento campesino como forma de contrapesar la radicalización que ese sector proponía (Field, 2014). Una de las consecuencias más brutales que tuvo la intrusión de Estados Unidos en el proceso boliviano fue la ayuda económica para la reorganización del Ejército (Hernández, 2013); la otra fue el diseño y asesoría para la implantación de planes de estabilización económicos que tuvieron consecuencias perjudiciales, especialmente para el sector trabajador (Cajías, 2014: 66-67). Esta creciente enemistad con el mundo obrero y la búsqueda del otro actor social que podría salvar al partido en el poder derivó en el Pacto Militar-Campesino (PMC), que se efectivizó con la llegada de Barrientos (1964-1969) al gobierno luego de un golpe de Estado. Mientras que la dictadura militarizaba las minas, prohibía los sindicatos, perseguía a los dirigentes y congelaba los salarios de los trabajadores, el PMC estipulaba a las Fuerzas Armadas como garantes de las conquistas campesinas (la reforma agraria, la educación básica, los derechos sindicales) siempre que este sector se pusiera “bajo las órdenes militares contra las maniobras subversivas de la izquierda” (citado en Dunkerley, 1987: 171). Comenzaba así un período marcado por la distancia y desconfianza mutua entre el movimiento obrero y el campesino, un “divorcio” que tardaría alrededor de 20 años en recomponerse. Empezaba también un período signado por casi 18 años de dictadura, con algunas breves interrupciones de gobiernos civiles, hasta la recuperación de la democracia en 1982.

En este escenario es que comienza a gestarse el movimiento indianista. Se trata de un proyecto político postulado por una serie de intelectuales y dirigentes sociales y sindicales que comienzan a reivindicar la identidad india, denunciar el racismo y la opresión colonial de la sociedad republicana y proponer en algunos casos la conformación de una “nación india” (Saravia Tapia, 2022). La figura más conocida de este movimiento fue Fausto Reinaga, autor de *La revolución india* (1970), cuyos textos e ideas fueron fundamentales para todos los indianistas contemporáneos y de las siguientes generaciones. Entre las variadas líneas que el indianismo gestó se encuentra el *katarismo*, una corriente que postulaba el “problema del indio” en términos étnicos y también de clase y postulaba una alianza con otros sectores (obreros, estudiantes, etc.) para alcanzar el poder y la liberación.

En simultáneo, igual que en el resto de Latinoamérica, diferentes expresiones del *cristianismo liberacionista* tuvieron lugar en Bolivia. Al usar esta expresión, Löwy (1999) identifica una praxis que comenzó a gestarse en el mundo religioso en los años 60, a partir del *aggiornamento* de la Iglesia, y derivó en el cuerpo de escritos que componen la Teología de la liberación. De todos los actores que forman parte de este amplio movimiento social, en Bolivia tuvieron participación destacada sobre todo curas extranjeros y algunas órdenes religiosas en particular como los oblatos y los jesuitas (Suarez, 2003; Alvizuri, 2009). Aquí nos ocuparemos fundamentalmente de aquellas expresiones que implicaron una preocupación y una vinculación con el sector campesino indígena, como por ejemplo el caso del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), una organización fundada por jesuitas a fines de los años 60 y que hasta el día de hoy sigue teniendo una gran presencia en las comunidades.

En un trabajo de Gilman (2003) se define a los 60/70 como *una época*, más precisamente los “14 años prodigiosos” que hay entre 1959 con el triunfo de la Revolución Cubana y 1973 con el golpe de Estado en Chile. Para la autora, una época se define por el “campo de lo que es públicamente decible y aceptable” (Gilman, 2003:36). En este caso, se trata de una percepción de que el mundo estaba al borde de cambiar y que eso sucedería por medio de la política; hay un interés general por los asuntos públicos, una valorización de lo político y además, en diversos ámbitos, una expectativa de revolución. Algo que nota la autora es que incluso los discursos de la derecha de ese momento “hablan el lenguaje de la izquierda” (Gilman, 2003, citado en p. 42), lo que da la idea de la pregnancia y el prestigio del tono discursivo y de las ideas de la izquierda en aquellos años. En Bolivia estas nociones de revolución y cambio radical están muy presentes en el mundo obrero y estudiantil, de los cuales no nos ocuparemos en este trabajo; sin embargo, es importante tener presente para abordar el clima de la época los elementos en torno al episodio del Che Guevara en Bolivia: la formación del Ejército de Liberación Nacional (ELN) con fuerte presencia en el movimiento universitario, el accionar de la guerrilla y el

asesinato del Che en manos del Ejército durante la presidencia de Barrientos. Por otra parte, estas nociones de la época también comienzan a tener lugar en el mundo campesino indígena, en un tránsito lento, con tropiezos y altibajos, pero cuyos movimientos sociales terminarán conformando la mayor fuerza social contestataria a las dictaduras a fines de los años 70<sup>2</sup>. Aunque, como veremos, las ideas indianistas tienen mucho que ver con la época de los 60/70 (en relación con las nociones de cambio, de liberación, de revolución, e incluso de descolonización), también es importante tener en cuenta que el indianismo se propone desde el principio como un discurso ajeno a las ideologías “occidentales” y que no generó un gran consenso social de manera inmediata ni definitiva, sino más bien tuvo muchas dificultades para desarrollarse y sufrió ridiculizaciones y ninguneos desde diferentes sectores del espectro social (Macusaya y Portugal, 2016: 27). Sin embargo, constituyó un factor de peso para la renovación de líderes políticos y sindicales de la época, y para los cambios discursivos, políticos y sociales que acontecieron en Bolivia en las décadas siguientes<sup>3</sup>.

Por otra parte, Gilman destaca que el *aggiornamento* de la Iglesia fue “uno de los fenómenos más significativos de la época” (2003: 43), especialmente por el renovado interés por “la cuestión social” y el estrechamiento de lazos con el continente latinoamericano y africano. Como afirma Löwy, dentro de los cambios acontecidos luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Conferencia de Medellín (1968), los más radicales fueron los intentos de síntesis entre el marxismo y cristianismo (Löwy, 1999, p.65). En Bolivia también existieron estas experiencias, referenciadas sobre todo en los sacerdotes de ISAL (Iglesia y sociedad en América Latina), que fueron promotores de un “socialismo cristiano” (Suárez, 2003), pero estos casos se dieron sobre todo en la zona minera, donde los sindicatos provenían de una larga tradición izquierdista, no en el campo donde habitaba el campesinado indígena inmerso en un sentido común anticomunista. Creemos que para pensar el clima de ideas de los 60 y 70 en Bolivia, la imagen de un triángulo cuyas aristas serían el marxismo, el cristianismo liberacionista y el indianismo puede ser útil; en algunos casos los vértices de este triángulo significaron acercamiento o unión, y en otros rechazo, pero siempre hubo un diálogo o una interpelación entre las tres ideologías. Retomaremos esta imagen del triángulo en el último apartado.

---

<sup>2</sup> Zavaleta Mercado analiza en “Las masas en noviembre” el acto de resistencia a la dictadura de Natusch Busch en noviembre de 1979 en el que confluyeron el movimiento obrero junto con el campesino en lo que podría llamarse un “bloque histórico”, definido por el autor como el “momento crucial de autodeterminación nacional-popular” (Zavaleta Mercado, 2009: 207). A partir de ese momento, la resistencia a la dictadura, que finalmente se instala con el golpe de julio de 1980, va a estar liderada por el sector campesino indígena.

<sup>3</sup> La idea de que “un indio llegue al poder” fue un sueño y una proposición largamente trabajados por los indianistas de los 60 y los 70. Macusaya y Portugal (2016) inauguran su trabajo discutiendo la idea “ahistórica” de aquel suceso ocurrido en 2006, es decir, la elección de Evo Morales como Presidente no sucedió de un día para otro ni puede entenderse sin ampliar la mirada y el análisis a los cambios atravesados en Bolivia a partir de los años 60.

## El indianismo

Como adelantamos, nos interesa acercarnos al fenómeno del indianismo en su etapa formativa, la cual se sitúa en la época de los 60 y 70, porque se trata del surgimiento de una serie de ideas novedosas que causaron un gran impacto en la sociedad boliviana en los años posteriores. El desarrollo que existe en Bolivia actualmente en torno a la cuestión de los pueblos indígenas no puede comprenderse sin considerar los esfuerzos que hicieron los indianistas por visibilizar y llevar a la discusión pública las injusticias, discriminaciones, opresiones y usurpaciones que habían sufrido históricamente y que la Revolución de 1952 no había subsanado. Los actores de aquel momento son variados y no representan una unidad de pensamiento, sino todo lo contrario, pero en retrospectiva la bibliografía considera al indianismo como un único movimiento que tiene fragmentaciones. Se trata de una serie de intelectuales y dirigentes que a lo largo de dos décadas escribieron libros y textos de difusión, formaron centros culturales, se pusieron al mando de sindicatos campesinos e incluso se presentaron a elecciones presidenciales, y en todos ellos primaba la idea de que la historia colonial y republicana de Bolivia debía revisarse para comprender que el indio todavía no había alcanzado la liberación y que para hacerlo toda la estructura social debía cambiar. La diferencia con el indigenismo (que en Bolivia tuvo un amplio desarrollo en la primera mitad del siglo XX) es que ahora el sujeto indio era el que reflexionaba, denunciaba y sería agente de su propia liberación. Los indianistas reponen el término “indio” como categoría política para nombrarse a sí mismos (mientras que “indígena” es la forma de nombrar que usan los sujetos no indígenas) que designa una situación de dominación y se contrapone al “*q'ara*”, una palabra aymara para nombrar al “blanco”, cuyo significado literal es “pelado” o “despojado”, y en este caso refiere al *desprovisto* de humanidad y también de bienes, porque en realidad los bienes del hombre blanco no le pertenecen si no que han sido apropiados (Macusaya y Portugal, 2016, p.50). Uno de los grandes méritos de los indianistas fue poner en escena términos y discusiones que no se estaban dando en Bolivia en relación al racismo y al colonialismo. En la década del 60 se forman de manera más o menos simultánea (y en muchos casos con los mismos actores) una serie de “partidos indios”: el PAN (Partido Agrario Nacional) sería el primero, fundado en 1960, y luego le sucederían el PIK (Partido Indio del Kollasuyu), PIAK (Partido Indio de Aymaras y Keswas) y PIB (Partido Indio de Bolivia)<sup>4</sup>. Hacia fines de la década, estas agrupaciones se encuentran atravesando un camino de unificación, a lo que se suma la creación de un movimiento

---

<sup>4</sup> Los autores especializados subrayan que no hay claridad al respecto de este periodo formativo, sobretudo en la cronología y los miembros de los partidos, porque falta documentación y testimonios explícitos al respecto, pero en términos generales estas son las agrupaciones que se formaron en esos años, algunas con más alcance y desarrollo que otras.

universitario en 1968, el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza) y la actividad de dos importantes centros culturales, el Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado MINK'A y el CCTK (Centro Cultural Tupak Katari). El golpe de Estado que da el Gral. Banzer en 1971 trunca este proceso y obliga a una reorganización en la clandestinidad. Sin embargo, las bases intelectuales y organizativas de esos primeros años fueron fundamentales para el desarrollo posterior de los movimientos indianistas (Macusaya y Portugal, 2016: 162). En términos generales, estas agrupaciones tienen como bastión de lucha la reivindicación de la identidad y la historia aymara y quechua, por eso destacan en los nombres que usan y en los lugares que eligen para fundarlas o para referenciarse los elementos que remiten a aquella historia de lucha compartida: Tiwanaku, el Kollasuyu, la gesta de Tupak Katari, el uso de la wiphala<sup>5</sup>, entre otros.

Esta corriente política y cultural tuvo su correlato en el mundo sindical que, como decíamos más arriba, estaba en esos años totalmente cooptado por el Pacto Militar-Campesino, pero que a fines de los 60, con la muerte de Barrientos, comienza a presentar fisuras. Una de las figuras que se destaca es la de Raymundo Tambo, un joven dirigente sindical que en los congresos provinciales comienza a reivindicar la figura de Tupak Katari y a disputar los liderazgos de los dirigentes adictos al régimen que había impuesto Barrientos. Tambo es uno de los fundadores del *Movimiento 15 de noviembre*<sup>6</sup>, de donde saldrían muchos de los miembros de una corriente que se gesta al interior del movimiento indianista conocida como *katarismo*, quienes se empezaron a diferenciar en la década de los 70 hasta romper definitivamente en dos el movimiento en la convocatoria a elecciones de 1978 cuando se presentan –el indianismo y el *katarismo*– con dos partidos diferentes<sup>7</sup>. Los *kataristas* tendrán

---

<sup>5</sup> Desarrollamos brevemente estos elementos:

- La ciudad de Tiwanaku es entendida como la cuna de la civilización aymara, situada en el Departamento de La Paz. Hoy en día es el lugar elegido para hacer la ceremonia oficial del solsticio de invierno.

- El Kollasuyu remite a la división del territorio que habían hecho los Incas en su período expansivo; en este caso, se trata del sector sur, que abarca los territorios actuales del norte argentino, chileno, parte de Bolivia y parte de Perú.

- Tupak Katari fue uno de los líderes de las rebeliones indígenas que se dieron a fines del siglo XVIII en el Cono Sur. Su nombre real era Julián Apaza y el levantamiento que lideró contra el poder colonial tuvo como estrategia principal cercar la ciudad de La Paz para impedir la entrada y salida de personas y alimentos por varias semanas. Su pareja Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza también comandaron el levantamiento, que fue uno de los más grandes y duraderos.

- Por último, la bandera multicolor que se conoce como wiphala empezó a usarse como símbolo de la lucha indianista a partir de los años 70 a instancias de Constantino Lima, uno de los líderes indianistas más reconocidos. Una de sus primeras apariciones públicas fue en la inauguración de un monumento a Tupak Katari en su lugar de nacimiento, Ayo-Ayo, el 15 de noviembre de 1970, con la participación del centro MINK'A y el Presidente J. J. Torres (Hurtado, 1985: 38).

<sup>6</sup> El 15 de noviembre es la fecha más importante para el movimiento indianista katarista porque es el aniversario del descuartizamiento de Tupak Katari en 1781, el día que habría pronunciado la famosa frase que se le atribuye: “volveré y seré millones”.

<sup>7</sup> En 1978 se conforman el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) por los indianistas y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) por los *kataristas*. En ese momento los primeros optaron por presentar el primer candidato a Presidente indio en la historia de Bolivia, lo cual causó un importante revuelo a nivel nacional e internacional (Bubba Zamora, 2010), mientras que los *kataristas* optaron por

un importante desarrollo político y fundamentalmente sindical, justamente porque una de las mayores diferencias con los indianistas era la postura de diálogo, articulación e integración con los dispositivos del mundo occidental y con otras agrupaciones: los partidos de izquierda, agrupaciones estudiantiles, el movimiento obrero, instituciones religiosas, etc. Los años 70 serán un largo camino en el que los diferentes dirigentes sindicales *kataristas* irán ganando las direcciones de las centrales hasta lograr en 1979 la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) al mando del dirigente *katarista* Genaro Flores. La CSUTCB será el principal bastión de lucha contra la dictadura de García Meza, Torrelio y Vildoso (1980-1982) y un actor social de mucho peso en las décadas siguientes.

## Fausto Reinaga

Nos interesa referirnos brevemente a la figura y pensamiento de Fausto Reinaga (1906-1994) porque, como reconoce gran parte de la bibliografía, sus escritos fueron una influencia fundamental en todos los indianistas y kataristas contemporáneos y los que lo sucedieron (Hurtado, 1985: 32). Su figura es controversial por varias razones: los que lo conocieron le atribuyen un carácter difícil, que probablemente influyó en su distanciamiento y relación problemática con el resto de los actores indianistas de la época; pero además a lo largo de su vida tuvo declaraciones polémicas que lo hicieron poco aceptable incluso para sus seguidores, especialmente cuando hacia fines de los 70 propuso una alianza india-militar y apoyó la dictadura de García Meza (1980-1981). Reinaga atravesó diferentes etapas en su elaboración teórica: pasó de simpatizar con el nacionalismo revolucionario, el marxismo-leninismo y el indigenismo a constituirse plenamente indianista, renegando del marxismo y de cualquier ideología occidental, hasta convertirse luego en el exponente del “pensamiento amáutico”, con una mirada más universalista que lo alejó del resto de los indianistas (Cruz, 2013). Hasta el día de hoy, la trilogía que compone *La revolución india* (1970), el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y la *Tesis india* (1971) sigue siendo una referencia para cualquier persona interesada en el tema, ya sea de manera teórica, historiográfica o como activista. Para Macusaya y Portugal estas obras no son un punto de partida sino que son fruto de la experiencia indianista de los años anteriores, de la que no fue el único participante, pero a la vez los autores reconocen que los textos fueron fundamentales para concientizar y “politizar la identidad india” y sirvieron como fuente de inspiración para las organizaciones políticas (Macusaya y Portugal, 2016: 192). Nos interesa destacar que Reinaga, particularmente en la década de los 60, fue un hombre de su tiempo: estaba profundamente

---

integrarse a la alianza de la UDP (Unidad Democrática Popular), conformada por varios partidos de izquierda, que ganaría las elecciones y lograría asumir recién al término de la última dictadura en 1982.

conectado con otros autores y pensadores del continente, como se observa en su correspondencia personal, y en sus escritos se observa el gran volumen de lecturas que manejaba. Por ejemplo, algo que destacan Alvizuri (2009) y Macusaya y Portugal (2016) es la influencia de los autores de la “negritud” como F. Fanon, S. Charmichael, L. S. Senghor y A. Cesaire para su etapa plenamente indianista, en la que elabora sobre la importancia del poder político y de la racialización para entender el problema de la colonialidad. A la vez, Reinaga es sumamente original porque plantea una liberación y una revolución en otros términos a los más resonantes de la época, que eran los de la izquierda, ya que es profundamente antimarxista y anticristiano. No obstante, los indianistas que se formaron con él tuvieron mayores acercamientos con estas ideologías, como veremos más adelante.

## **El Manifiesto de Tiwanaku**

Haremos referencia a un documento que salió a la luz en 1973 (en plena dictadura), el *Manifiesto de Tiwanaku*, porque permite por un lado observar algunas de las diferencias entre el indianismo y el katarismo, así como algunas vinculaciones con sectores del cristianismo liberacionista. En primer lugar, aunque la división entre ambas corrientes se efectivizó en 1978, algunos autores destacan que esta redacción ya anuncia la futura división (Macusaya y Portugal, 2016: 226); incluso hay quienes se lo atribuyen únicamente al movimiento katarista (Rivera Cusicanqui, 1983; Hurtado, 1985). Lo cierto es que el documento es firmado por el mencionado Centro MINK’A, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos y la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia. Algo que destacan algunos autores es el uso preferencial del término “campesino” antes que “indio”, lo cual muestra un análisis basado más en la condición material de clase que en el factor étnico. Pero además, el documento denuncia las condiciones de opresión, cuyas raíces no son solamente económicas y políticas sino también culturales e ideológicas. Así afirman: “somos extranjeros en nuestro propio país” (citado en Rivera Cusicanqui, 1983: 142), y proponen la conformación de una organización política diferenciada tanto de los partidos de derecha como de izquierda para lograr “un instrumento de liberación de los campesinos... creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos” (ibídem).

Un elemento que destaca la bibliografía es que aunque no se conoce la autoría del documento, se dice que fue redactado por el sacerdote oblato G. Iriarte. Al preguntárselo directamente, Alvizuri (2009) anota que aunque Iriarte no lo reconoció, sí aclaró que colaboró con la iniciativa que había salido del mencionado dirigente G. Flores en un contexto de secreto y clandestinidad; los datos que le dio a la autora le permitieron inferir la importancia que le daba el sacerdote al carácter colectivo del documento, en el sentido de que había

“salido de las bases”, más allá de quién había sido el autor (Alvizuri, 2009: 132). Para Macusaya y Portugal, el rol del sacerdote habría sido el de “delimitar” con su redacción un “indianismo políticamente correcto” para que fuera bien recibido por el resto de la sociedad (Macusaya y Portugal, 2016: 204). Otro elemento importante en relación con el rol de la Iglesia en este suceso es que fue la encargada de que el documento se haya difundido ampliamente tanto a nivel nacional como internacional: en las embajadas, en los partidos políticos más importantes, en los centros de promoción campesina e incluso en el Palacio de gobierno (Macusaya y Portugal, 2016: 231; Hurtado, 1985: 60). En el siguiente apartado haremos un desarrollo mayor de esta forma de vinculación particular.

## El cristianismo liberacionista en Bolivia

En una de sus obras, Dussel caracteriza la Teología de la Liberación como “un ‘movimiento eclesial’, fruto de una encrucijada de la Iglesia como totalidad, y de una ‘generación’ de teólogos” (1995: 111). Allí se relata cómo a partir de lo que significó la Revolución cubana para el continente, el desarrollo intelectual de las teorías de la dependencia y de los movimientos eclesiales “de base”, comienza a hacerse imperiosa una nueva teología latinoamericana que “respondiera desde la tradición de la fe y como parte de la Iglesia” al conflicto y al impulso revolucionario que sentían muchos cristianos (Dussel, 1995: 104). Así, mediante la reflexión de una serie de teólogos y numerosos encuentros, simposios, asambleas y cursos en los años 60 y 70 fue tomando forma la concepción teórica de la “liberación” como oposición a la “dependencia” que sufrían los pueblos del continente latinoamericano, la cual tendría un desarrollo fecundo en las décadas posteriores.

Aunque no profundizamos en este espacio en los fundamentos de la Teología de la Liberación, nos interesa hacer un breve comentario sobre uno de los paradigmas que Dussel destaca como constitutivo: el éxodo, el tema del libro de la Biblia que lleva el mismo nombre (Dussel, 1995: 108). Creemos que la denuncia citada del *Manifiesto de Tiwanaku*, “somos extranjeros en nuestro propio país”, tiene un eco de la idea del hombre oprimido como “exiliado en su propia tierra”, que en el camino del éxodo –como el pueblo de Israel cuando se libera de Egipto y emprende el camino hacia su tierra– toma *conciencia*, a nivel colectivo, de su situación y de la necesidad de su liberación. Estas ideas ya están presentes en los textos fundantes de la Teología de la Liberación en los primeros años de la década de los 70, como en la obra de Gustavo Gutiérrez<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Al describir la etapa formativa de la Teología de la Liberación, Dussel destaca un texto de 1969 de Hugo Assman como primera “definición epistemológica” y la publicación de *Teología de la Liberación* en 1971 de Gustavo Gutiérrez que marcó “el fin de la época de la constitución de la nueva teología latinoamericana” (Dussel, 1995: 105 y 114).

Transcribimos aquí una cita de Gutiérrez, que es de un artículo posterior, pero creemos que ilustra de manera más clara la ligazón con el manifiesto indianista:

Lo que llamamos la irrupción del pobre en la historia de América Latina y en la Iglesia que está presente en ella surge de una preocupación de *extrañeza*. Los despojados y marginados de América saben que viven en una "*tierra extraña*". (...) *Exiliados* por estructuras sociales injustas de una tierra que finalmente solo pertenece a Dios, los pobres irrumpen en la historia latinoamericana y se hallan hoy en *éxodo* para recuperar lo que es suyo (1983, p. 16, el subrayado es nuestro).

Retomando el trabajo de Löwy sobre las expresiones del cristianismo liberacionista en América Latina, el autor destaca que una de las mayores novedades a nivel ideológico fue la premisa de que la liberación vendría desde los sujetos oprimidos mismos, es decir, "los pobres" ya no serían receptores de la caridad sino que serían agentes de su propia emancipación (Löwy, 1999: 98). En ese sentido, encontramos un eco en las ideas indianistas analizadas más arriba, y no resulta sorprendente que un sector de la Iglesia haya visto al campesinado indígena como el sector más oprimido y por lo tanto elegido para la labor pastoral con estas características. En un trabajo donde se analizan algunas experiencias concretas del cristianismo de liberación en Bolivia en la década del 60, Suárez relata cómo en esa época, ante la disminución progresiva de sacerdotes en el país, se realiza un llamado a la Iglesia mundial para recibir misioneros extranjeros, los cuales pasan a ser alrededor del 80% de la población sacerdotal a fines de la década; la mayoría provenientes de Estados Unidos y España y pertenecientes a órdenes religiosas (Suárez, 2003: 72). Veremos los casos más salientes para el tema de este trabajo.

## Oblatos y Jesuitas

La labor más importante en relación con el movimiento campesino indígena es de las órdenes de los Oblatos de María Inmaculada y de la Compañía de Jesús. En un capítulo de su libro, Alvizuri trabaja la influencia de la teología de la liberación en la promoción de la *aymaridad* en Bolivia y analiza la experiencia de los sacerdotes oblatos más salientes como M. Grondin, autor de una "misa incaica", de una biografía de Tupak Katari –publicada en años de dictadura- y de métodos de aprendizaje del aymara y del quechua. Esto último se corresponde con una tendencia de los misioneros de necesitar estudiar, además de teología, alguna ciencia humana o social –antropología, sociología, historia, lingüística, etcétera– para poder acercarse a aquellas "culturas oprimidas". Además, Grondin había prestado atención a las expresiones de "nacionalismo aymara" de los años 60 y 70 y admirado que "un movimiento histórico de liberación aymara está en gestación" (citado en Alvizuri, 2009:

130). El otro oblatos que se destaca es G. Iriarte, a quien se le atribuye, como mencionamos más arriba, la redacción del *Manifiesto de Tiwanaku*. Como se menciona en la introducción, Iriarte fue también miembro fundador de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDHB) y uno de los sacerdotes que se plegó a la masiva huelga de hambre de 1977 y 1978. Por último, la institución creada por los oblatos en 1971, el Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular (INDICEP) habría tenido un rol clave para el movimiento indianista, entre otras cosas, por haber sido el promotor de las imágenes de Tupak Katari y Bartolina Sisa que se difundieron en forma de afiche a partir de la década del 70 en todos los actos y movilizaciones indianistas (Hurtado, 1985: 47).

Con respecto a la Compañía de Jesús, la institución más destacada es el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), fundado por tres jesuitas –Xavier Albó, Luis Alegre y Francisco X. Santiago– en 1970, siguiendo el modelo de los Centros de Investigación Acción Social (CIAS) instalados en otros países de América Latina. Con un lento crecimiento en los primeros años, hoy en día CIPCA es una de las ONG más importantes del país. Según el trabajo de Gianotten, que escribió una historia de la institución, la teología de la liberación es una de sus inspiraciones pero no la única; también se nutren de la corriente de “educación liberadora” de Freire, de las experiencias de investigación-acción e investigación participativa y de las teorías de desarrollo rural (Gianotten, 2006: 48). Desde un primer momento, CIPCA se dedicó tanto a la labor educativa y concientizadora del campesinado como a la labor investigativa. Por ello se destaca la creación de los *Cuadernos de Investigación* del CIPCA<sup>9</sup> donde se comenzaron a plasmar las indagaciones antropológicas, políticas y sociales que se hacían en las comunidades. Otra de las actividades importantes de CIPCA fue la de promover la organización sindical campesina. Gianotten relata que en 1974, el mencionado dirigente G. Flores le propuso a CIPCA realizar un cursillo con dirigentes de su provincia, el cual habría sido un “punto de partida para la reestructuración del movimiento katarista desde la clandestinidad” (Gianotten, 2006, p.68). Algo similar destaca Hurtado al relatar la importancia que tuvieron las instituciones de promoción social y campesina ligadas a las iglesias católicas y protestantes, que funcionaron como “aliados circunstanciales”, para rearticular el movimiento katarista desde las bases sindicales en los años de dictadura (Hurtado, 1985, p.58). CIPCA tuvo vinculaciones tanto con indianistas (algunos de ellos trabajaban para la institución) como con kataristas, sin embargo parece haber tenido más afinidad con los últimos, por un lado porque CIPCA abogaba por una alianza campesino-obrera hacia fines de los 70, y por otro porque los indianistas, como se dijo, eran más reacios a articular con instituciones del

---

<sup>9</sup> El primer número de los Cuadernos es de 1973. En la página web figura el último número (N° 96) publicado en el año 2022. Ver en línea:  
<https://cipca.org.bo/publicaciones-e-investigaciones/cuadernos-de-investigacion>

“mundo occidental”. En relación con la labor jesuita, nos interesa destacar por último la producción bibliográfica de X. Albó en relación con el rescate y desarrollo de aspectos de la comunidad aymara, tanto antropológicos como históricos, que fueron importantes para la reivindicación de aquella identidad. Una de las publicaciones pioneras y más influyentes fue *La cara india y campesina de nuestra historia*, cuya primera edición es de 1984, pero se trata de desgrabaciones de un curso de promoción dictado algunos años antes. La obra fue elaborada junto al historiador, también jesuita y catalán, J. Barnadas, y en ella se proponen descubrir “el revés de la trama de la historia oficial” y hacer una “historia popular (...) vista desde el oprimido”, con la intención de que “el campesino indio sea el verdadero protagonista” (Albó y Barnadas, 1990).

## Reflexiones finales

Para finalizar este trabajo, proponemos retomar la idea del triángulo para pensar en aquellas ideologías más salientes de la época en Bolivia en relación con las nociones de cambio, revolución y liberación, es decir: la izquierda marxista, el cristianismo liberacionista y el indianismo. Este triángulo lo entendemos como una tríada de corrientes de pensamiento contestatarias que discuten, cada una a su manera, con la ideología dominante de la época en Bolivia que es el Nacionalismo Revolucionario. En un artículo publicado en la década del 80, Antezana hace un análisis profundo del Nacionalismo Revolucionario como eje dominante de los procesos ideológicos de los últimos 40 años en el país y sostiene que este opera en todo el espectro ideológico, con un gran poder de articulación entre discursos de izquierda, centro y derecha y la capacidad de asumir toda la representación del pueblo. Al distinguir entre la “letra” y el “espíritu” del Nacionalismo Revolucionario, el autor explica por qué todos los gobiernos de aquellos últimos años, más allá de si son civiles o militares, pueden llevar adelante y gobernar en nombre de la revolución nacional boliviana (Antezana, 1983: 69). Considerando entonces que el triángulo referido opera sobre esta base, analizaremos brevemente las vinculaciones que se dieron en los tres vértices (es decir, cada punta que une dos lados), así como también entre las tres ideologías, como un punto equidistante en el centro.

En primer lugar, al respecto de la relación entre el indianismo y la izquierda (esta última en términos amplios), por razones que tienen que ver con la estructura social boliviana, es posible hablar de un “desencuentro” (García Linera, 2005). Los partidos de izquierda, con fuerte presencia en el mundo obrero, desconfiaban de un sector que había sido, a sus ojos, aliado de los militares en el poder; pero además, ideológicamente, en el análisis de clase marxista, el campesinado no era el sujeto revolucionario, si no el que en todo caso acompañaría la lucha de la vanguardia proletaria. Como explica Molina en

la introducción al libro de Macusaya y Portugal, para el marxismo el “problema del indio” es el problema de la tierra, mientras que el racismo no es un problema en sí mismo o queda relegado al ámbito cultural de la superestructura. Para García Linera, se trata de que el “marxismo primitivo” (como llama al desarrollo ideológico de la izquierda de aquellos años en contraposición al despliegue de un marxismo crítico a finales del siglo XX y principios del siglo XXI) sostenía “un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respecto a (...) la temática campesina y étnica del país” (2005: 482). Al mismo tiempo, para teóricos como Reinaga, el marxismo era parte de las ideologías occidentales, cuyos postulados no tenían capacidad de acabar con la opresión colonial. Sin embargo, al decir de Molina, hasta la década de los 80, “la izquierda y el indianismo eran corrientes que se atraían y se repelían, pero se parecían” (Molina en Macusaya y Portugal, 2016: 12), lo cual tendrá una deriva diferente con la instalación del neoliberalismo a mediados de los 80 –de la mano de un nuevo gobierno del MNR–, cuando la izquierda comience a interesarse por la problemática indianista, a la vez que el indianismo como movimiento atraviese un período de abandono de las ideas más revolucionarias. Por otra parte, hacia fines de la década del 70, con la breve apertura democrática, la corriente katarista sí estrechó lazos con los partidos de izquierda y el movimiento obrero al punto de confluir en grandes movilizaciones (como la huelga general de la Central Obrera Boliviana, con la flamante incorporación de la CSUTCB, en noviembre de 1979) o en alianzas partidarias como la Unión Democrática y Popular (UDP), que se presentó a elecciones en 1978, 1979 y 1980, hasta lograr asumir el poder en 1982. Algo que destacan los autores al respecto de estas vinculaciones del indianismo katarismo, tanto con la izquierda como con el cristianismo, es que “ni los partidos marxistas ni las iglesias cristianas influyeron institucionalmente en la conformación del indianismo, pero doctrinalmente hablando la mayoría de los fundadores o primeros miembros procedían de confesiones cristianas o habían militado en organizaciones marxistas” (Macusaya y Portugal, 2016: 205).

En ese sentido, en el otro vértice del triángulo, los kataristas también trabajaron a la par de aquellos sacerdotes “progresistas” que se abocaron a trabajar por la liberación indígena, con consecuencias organizativas fundamentales para el desarrollo de los acontecimientos. Para algunos autores, la presencia del cristianismo en el mundo indígena tenía más que ver con la necesidad de no perder el “control e influencia sobre un continente conocido por ser eminentemente cristiano” (Macusaya y Portugal, 2016: 202) o con colaborar en otra de las formas de combatir el comunismo: cuando relata el contexto de redacción del Manifiesto de Tiwanaku, Hurtado sostiene que “es también un hecho que algunos sectores del clero impulsaron, ideológica y materialmente, la formación de un movimiento hostil a la clase dominante pero también a los partidos comunistas o, al menos, autónomo respecto de estos” (Hurtado, 1985: 63). Sin embargo, aunque no trabajamos aquel lado y vértice del triángulo en

este escrito en profundidad, constatamos que la relación entre el cristianismo liberacionista y el marxismo tuvo un gran desarrollo en Bolivia en aquellos años, sobre todo en el ámbito minero, sindical, estudiantil e incluso en la experiencia guerrillera<sup>10</sup>. Mencionamos brevemente el caso de la radio minera<sup>11</sup> *Pío XII* porque fue paradigmático de las transiciones y cambios ideológicos de aquellos tiempos: la radio había sido fundada por los oblatos en 1959 en la localidad minera de Llallagua con el propósito firme de combatir las ideologías de izquierda que profesaban los mineros (de allí su nombre, en honor al Papa conocido por su anticomunismo); sin embargo, al poco tiempo de apreciar los sacerdotes las pésimas condiciones de vida que había en las minas, influidos por la Teología de la Liberación y sufriendo en carne propia los ataques de las dictaduras militares que los acusaba de “rojos” y “subversivos”, la radio se comprometió con la lucha del pueblo y comenzó a simpatizar con los militantes de izquierda. *Pío XII* se convirtió en un bastión de resistencia contra las dictaduras y no resulta sorprendente que allí se planificara y se diera el puntapié inicial para la huelga de hambre que comenzó en 1977 (López Vigil, 1985; Tórrez Miranda, 2009)

Por último, creemos que existe una matriz fundamental que une las tres aristas y tiene que ver con la premisa que destaca Löwy al respecto de los cambios introducidos por la teología de la liberación: se trata de comprender que el pobre –o el obrero o el indio– son los agentes de su propia liberación. Las tres corrientes ideológicas encuentran un punto de contacto fundamental allí, y creemos que es la base desde la cual se interpelaron entre sí y, en muchos casos, encontraron formas de articulación.

Para finalizar, nos interesaba abordar este tipo de entrecruzamientos ideológicos y organizativos de los movimientos sociales de la época, en los cuales creemos que se puede seguir profundizando la investigación, en parte porque creemos que no están trabajados en la bibliografía más que de manera fragmentaria o superficial, y en parte porque resultan fundamentales para comprender uno de los grandes hechos históricos de la década de los 70 en el Cono Sur que fue la resistencia a la dictadura de Banzer, que le puso fin en 1978. La caída del dictador no puede explicarse sin atender al desarrollo que los movimientos indianistas y el cristianismo de liberación tuvieron en los años previos y los consensos que habían logrado generar.

---

<sup>10</sup> En el libro mencionado de Suárez se relatan tres experiencias del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60 y la relación con la ideología socialista: los sacerdotes de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), el sacerdote oblato M. Lefebvre, cofundador de la carrera de Sociología en La Paz, asesinado el día del golpe de Banzer en 1971, y el caso de Néstor Paz Zamora, un joven seminarista que se incorpora al ELN y muere en la experiencia guerrillera de Teoponte en 1970 (Suárez, 2003).

<sup>11</sup> El tema de las radios comunitarias –mineras y campesinas– tiene un amplio desarrollo en la bibliografía boliviana, como el clásico trabajo de Gumucio Dagron y Cajías (1989) sobre las radios mineras. Queda por fuera de este trabajo el caso de la *Radio San Gabriel* que tuvo una gran influencia en el mundo campesino aymara e incluso en el indianismo porque fue allí donde, a instancias de CIPCA, se empezó a transmitir –con mucho éxito– la novela *Julián Apaza*, sobre la vida de Tupak Katari, en 1973 (Alvizuri, 2009; Macusaya y Portugal, 2016; Beltrán y Reyes, 1993)

### Referencias bibliográficas

- Albo, X. y Barnadas, J. (1990) [1984]. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS-CIPCA.
- Alvizuri, V. (2009). *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia 1952-2006*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Antezana, L. H. (1983). "Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)" en Zavaleta Mercado (comp.) *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI editores.
- Beltrán, L. R. y Reyes, J. (1993). "Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación" en *Diálogos de la comunicación*, n° 35.
- Bubba Zamora, C. (2010). "Luciano Tapia, líder e ideólogo del movimiento indianista" en Revista *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, (68), 14-15.
- Cajías de la Vega, M. (Coord.) (2014). *Bolivia, su historia*. Tomo VI: Constitución, desarrollo y crisis del estado de 1952. La Paz: Coordinadora de Historia.
- Cruz, G. R. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Dunkerley, J. (2003) [1987]. *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (1995). *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos.
- Field Jr., T. (2014) *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. Nueva York: Cornell University Press.
- García Linera, A. (2005). "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias" en García Linera, A. (2009) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gianotten, V. (2006). *CIPCA y poder campesino indígena. 35 años de historia*. La Paz: CIPCA.
- Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gumucio Dagron, A. y Cajías, L. (eds.) (1989). *Las radios mineras de Bolivia*. La Paz: CIMCA – UNESCO.
- Gutierrez, G. (1983). "Beber en su propio pozo" en *Mensaje* n°316 enero-febrero, pp. 16-21.
- Hernández, J. L. (2013). "La revolución boliviana de 1952" En: Guevara, G. (coord.) *Sobre las revoluciones latinoamericanas del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Newen Mapu.
- Hurtado, J. (1986). *El Katarismo*. La Paz: HISBOL
- Lavaud, J. P. (2015) [2003]. *La dictadura minada: la huelga de hambre de las mujeres mineras 1977-1978*. La Paz: Plural.
- López Vigil, J. I. (1985). *Pío XII. Una mina de coraje*. Quito: Aler-Pío XII
- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI
- Macusaya Cruz, C. y Portugal Mollinedo, P. (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: FES
- Rivera Cusicanqui, S. (1983). "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'katarista' (1970-1980)" en Zavaleta Mercado (comp.) *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI editores.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010) [1984]. *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* La Paz: La mirada salvaje
- Saravia Tapia, C. J. (2022). *El indianismo en Bolivia 1960-1982: sus disputas hegemónicas en el discurso político*. (Tesis de maestría). Flacso Ecuador.
- Suarez, H. J. (2003). *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del diablo.
- Tórrez Miranda, F. (2009). "Radio 'Pío XII', la radio que se hace pueblo" en *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 3, núm. 3, pp. 5-9.
- Zavaleta Mercado, R. (2009) [1983]. "Las masas en noviembre". En *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, CLACSO.