

SARIRI. INDIGENISMO Y HEGEMONÍA

SARIRI. INDIGENISM AND HEGEMONY

Cecilia Quevedo
CEA-UNC/CONICET

Resumen

En el marco de la experiencia de la Revolución Boliviana de 1952 a partir de que el Movimiento Nacional Revolucionario tomara el poder (1952-1964), se analizará la novela neoindigenista *Sariri: una réplica a rodó* (1954) de Fernando Diez de Medina en un contexto del pensamiento latinoamericano marcado por la crisis del *Arielismo* como canon literario. Lo que se analizará en el uso de esta matriz discursiva indigenista serán tres momentos: la cuestión de la *representación* estética y política al indígena en el Estado nacional-popular entendidos como propuesta hegemónica; el énfasis en el *mestizaje* como característica distintiva de pensar lo nacional y popular y, por último, las imágenes sobre el *intelectual indigenista* y su trayectoria personal en este contexto económico y político particular.

Palabras clave

Indigenismo, revolución nacionalista, hegemonía, intelectuales.

Abstract

In the context of the experience of the Bolivian Revolution of 1952 from the National Revolutionary Movement seized power (1952 to 1964) rolled the neoindigenism novel Sariri: una réplica a rodó (1954) of Fernando Diez de Medina, to be analyzed context marked by the crisis as a literary canon Arielism Latin American thought. What will analyze the use of this indigenous discursive matrix will be three times: the question of aesthetics and the indigenous political representation at the national-popular state understood as hegemonic proposal, the emphasis on mestizaje as a distinctive feature of thinking the national and popular and, finally, the images on the indigenous intellectual and personal experience in this particular economic and political context.

Keywords

Indigenism, nationalist revolution, hegemony intellectuals.

1. INTRODUCCIÓN

“No hay, no puede haber, lucha de clases, mas el superior entendimiento de los intereses, blancos, mestizos, indios, ante Dios y ante la ley son una sola misma cosa.”
Fernando Diez de Medina (2005 [1954]).

En este trabajo se indaga en las matrices de pensamiento indigenistas de mediados del siglo XX como construcción del imaginario social en relación a la tipología de Estado latinoamericano que se instaura con la Revolución Nacionalista Boliviana de 1952. Partiendo de la relevancia de las directrices teórico-intelectuales en la estructuración político-normativa del Estado como nuevo orden social (Funes y Ansaldi, 1994), se pretende indagar en las relaciones entre las características del pensamiento indigenista y los cimientos institucionales del Estado revolucionario ante la preeminencia de las masas populares en el escenario político que dejaba atrás el orden oligárquico y

excluyente [1]. Se toma como particulares condiciones sociales y políticas a la experiencia de la Revolución Boliviana a partir de que el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) tomara el poder (1952-1964), y en este contexto la indagación, se analizará la novela indigenista *Sariri: una réplica a rodó* (1954) de Fernando Diez de Medina, novelista, educador y político boliviano.

Se hará hincapié en la importancia del intelectual no como aquel encargado de la literatura erudita y aristocrática –como los que sostienen el positivismo de las primeras décadas del siglo XX– sino demostrando los caminos heterodoxos por lo que transita el “neoindigenismo” (Devés Valdés, 1996). El contexto particular del pensamiento latinoamericano estará marcado por la crisis del *Arielismo* como canon literario que comienza desde la década de 1920 con la crítica al culto a la razón pura desde la vertiente marxista de Mariátegui (1929), y que luego se profundizaría particularmente con los acontecimientos de la Revolución Cubana desde el paradigma *calibánico* de autores como Fernández Retamar. [2]

La propuesta del presente trabajo se propone dar cuenta no tanto de las características del pensamiento indigenista como sí del contexto y las enunciaciones en que los intelectuales no-indígenas continuaron construyendo al significante indio como *otredad* ante la ampliación de la ciudadanía que se propone no sólo desde el nacionalismo revolucionario de Bolivia sino desde los distintos procesos latinoamericanos. Enunciaciones que se erigirán, a partir de los años setenta, entre las condiciones de posibilidad del “indianismo” como formación ideológica y proyecto político desde el

¹ Entre 1903 y 1913, siguiendo el recorrido geográfico y historiográfico de Waldo Ansaldi y Patricia Funes (1994), tanto Bolivia, Perú, Argentina, o Cuba, los intelectuales receptores del positivismo –cuyas obras en su mayoría fueron publicadas en países de Europa– explican el problema de la razas en relación al desorden político general o los “males latinoamericanos” en palabras de Leopoldo Zea (1980): por un lado, los obstáculos al progreso en una nueva fase capitalista por el componente racial estructural y por otro, las desviaciones respecto al propio orden, provenientes del mismo proceso de modernización. A través de esta vinculación entre la genética de los grupos subordinados de cada región (las razas indígena o negra) con los frenos al desarrollo latinoamericano, se desligaba la responsabilidad a la oligarquía en proceso de debilitamiento. Para Alcides Arguedas, en *Pueblo enfermo* (1909), Bolivia es chola por excelencia y este era el origen de todos sus males. Lo mismo afirmaba García Calderón en Perú (*Democracias latinas en América y la creación de un continente*) o Fernando Ortiz en Cuba y respecto a la cultura negra (*Los negros brujos y entre cubanos*). Los males latinoamericanos serán entendidos, desde el lenguaje médico y sociológico, como un “destino” ineludible que eximen a la voluntad humana.

² El artículo *Arielismo e imaginario indigenista en la revolución boliviana. Sariri: una réplica a rodó* (1954) de Carlos Jáuregui (2005) es un muy buen recorrido respecto a la trayectoria del arielismo como canon literario y sus distintos detractores tratando en especial la obra de Diez de Medina, tratamiento que resultó central en el presente trabajo aunque este artículo no contempla en el análisis a la obra *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis Valcárcel.

momento que éste deberá derrumbar las legitimaciones al carácter homogeneizante que el otrora discurso nacionalista había implantado vía lo que Fausto Reinaga llamó “la *intelligenza* del cholaje boliviano” a través las formulaciones teóricas del indigenismo. Cabe recordar que, como muchos autores ya han sostenido (Favre, 1998), el indianismo no es una forma de indigenismo.

Así, lo que se analizará en las matriz discursiva indigenista que transitarán los caminos de mitad del siglo pasado será la cuestión de la *representación* estética y política al indígena en el Estado nacional-popular entendidos como propuesta hegemónica; el énfasis en el *mestizaje* como característica distintiva de pensar lo nacional y popular y, por último, las imágenes sobre el *intelectual indigenista* y su trayectoria personal en este contexto histórico.

2. INDIGENISMO: INCESANTE BÚSQUEDA DE REPRESENTACIÓN E INTEGRACIÓN

“En suma, y pese a sus ambigüedades, el indigenismo resulta una versión, más elaborada, de la vieja y tradicional política asimilacionista que ha implementado el sistema capitalista.” Héctor Díaz-Polanco (1978).

En Latinoamérica, el indigenismo es la corriente de opinión y de toma de posición, de inspiración humanista de protección y denuncia, favorable a lo indio/indígena (Favre, 1998). Ya con una historia y desarrollos consolidados aunque difusos, la defensa de lo indígena en Latinoamérica tiene varias clasificaciones y periodizaciones según las distintas y sucesivas olas coloniales de expansión occidental (desde la Conquista hasta la consolidación de proyectos hegemónicos nacionalistas y los procesos de modernización), las diferentes influencias teóricas e ideológicas (marxismo, agrarismo, nativismo, mesticismo) y las particularidades histórico-sociales de cada país. Si bien este trabajo no se propone desarrollar un análisis histórico exhaustivo, se detendrá en detallar de manera sucinta algunas reflexiones acerca del indigenismo que servirán de eje analítico y expositivo al presente texto.

Entendido como movimiento, el indigenismo en la primer parte del siglo XX desarrolla un tipo de trabajo intelectual en el que se articulan tres géneros: el ensayo, el estudio antropológico y el discurso político (Devés Valdés, 1996). En este sentido, Devés Valdés (1996) define al indigenismo como uno de los movimientos más interesantes y auténticos del pensamiento latinoamericano que, por la necesidad que presenta de desplegar creatividad ya que al no contar con demasiados antecedentes, configuró un núcleo de discusión que desborda la temática puntual y problematiza otras aristas políticas y sociales (acerca del orden social, político y “nacional”, sobre la identidad), y puede que derive, incluso, en una arena de preocupación para el mundo de las artes [³], las ciencias sociales y, fundamentalmente, la práctica política.

La complejidad del indigenismo que debe ser definida siempre en función de un determinado contexto histórico y social. Leopoldo Zea afirmaba que lo *indígena* es efectivamente un “instrumento de acción”, es decir, siempre está cargado ideológicamente de acuerdo al modelo económico-social del que se hable como forma de dominación y que se vuelve central explicitar. Pues, incluso al referirse a connotaciones étnicas, lingüísticas, culturales o económicas lo indígena nunca es un término neutro haciendo que sea fundamental colocar comillas históricas y conceptuales tanto a las categorías de *indio* como de *indígena*. “Por eso se habla en el discurso liberal y hasta en el marxista de *problema indígena*, expresión en la que se resume el hecho de que lo *indígena* es situado en oposición a un plan (aquél con respecto al cual es un “problema”), sea este plan la expansión colonial, la modernización capitalista, la definición hispánica de la cultura nacional, la proletarización de los inmigrantes campesinos en la ciudad, la explotación de su trabajo, etc.” (Jáuregui, 2004: 21).

La antropóloga brasilera, Alcida Ramos (2003) refiriéndose a su país, conceptualiza al indigenismo como “un *aparato ideológico* que incluye no solamente políticas estatales sino especialmente el vasto territorio de imágenes, actitudes y acciones que tanto los no-

³ Mirko Lauer (1997), desde una perspectiva crítica propone la existencia de lo que denomina Indigenismo-2, “como algo diferenciado-de y hasta contrapuesto al indigenismo sociopolítico”, refiriéndose al movimiento cultural creativo de la región andina que tuvo lugar entre 1919 y mediados de los años cuarenta. Vinculado en el interés externo por lo “autóctono”, autor parte de considerar que ese movimiento indigenista fue “una fantasía de capas medias urbanizadas en ascenso hacia una modernidad conflictiva, y finalmente inviable” (Huaman, 2009).

indios como los indios han producido a lo largo de la historia del frente interétnico del país” (Ramos, 2003: 358). Lo interesante de esta forma de pensar el indigenismo es que introduce una visión discursiva de la configuración del mismo dando importancia tanto al rol del no-indígena como una visión no-pasiva de los propios grupos autodefinidos como indígenas, matriz ideológica que se vuelve sentido común y que opera capilarmente o, si se quiere, que se constituye en la percepción generalizada de la sociedad con respecto al “indio” (Landa Vázquez, 2005). Por su parte, Gayatri Spivak (1993) denomina “esencialismo estratégico” cuando grupos específicos usan la categoría *indígena* para autodenominarse como signo de afirmación identitaria o reivindicación política o económica. Alcida Ramos (2003) habla a su vez de la cultura como capital político ejercitado por los propios indígenas en busca de aspiraciones colectivas pero también en réditos personales (cargos en burocracias estatales, por ejemplo).

Al referirse a imaginarios, permite pensar en cómo los “prácticas representacionales” sobre lo indio derivan en prácticas sociales concretas que se crean y reproducen en la interacción de las relaciones interétnicas de una sociedad específica, entre indígenas y no-indígenas, sin que dejen de tener centralidad analítica las políticas del estado al respecto, intervención que también surgirá de las construcciones discursivas de esa interacción [4]. Es desde la segunda mitad del siglo XIX, en los países que intentan construir las estructuras políticas-institucionales como Estados nacionales, el indigenismo como movimiento ideológico estuvo aliado al nacionalismo.

De esta manera, se hace hincapié en la dimensión ideológica tanto al pensar el rol de los intelectuales en esa bisagra que forma en relación a la estructuración del orden social como forma de dominación –lo que Ángel Rama (2004 [1984]) describía en *La ciudad letrada*– o, como contraparte, lo que Guillermo Bonfil Batalla (1988 [1981]) explicitaba en su análisis indianista –cuando son los propios indios los que exploran desde la esfera

⁴ Según Bonfil Batalla (1988 [1981]), es a partir de 1940 con el primer Congreso Indigenista Latinoamericano desarrollado en Pátzcuaro, que surge el movimiento indigenista latinoamericano que puede caracterizarse específicamente como un cuerpo doctrinario que define y justifica las políticas que el Estado debe implementar en relación a aquellos grupos de la población que se reconocen como “indígenas” desde un objetivo claramente integracionista (teoría relativista-cultural de raíz norteamericana) aunque distinguiéndose claramente del modelo antropológico evolucionista y colonial que precedía (sociedades “superiores” y “inferiores” según un parámetro de progreso). Por su parte Landa Vázquez (2005), la transición del indigenismo de la sociedad civil hacia el oficial se da en las primeras tres décadas del S. XX en México, Perú y Brasil.

ideológica un campo pensamiento político propio tendiente a la liberación– (Cruz, 2009). Es decir, el indigenismo como reflexión de sectores criollos y mestizos es la resignificación simbólica de valores de un pasado indígena anacrónico (oponiéndolo a lo occidental) para integrarlo a las sociedades modernas.

La pregunta es cómo el indigenismo se configura como imaginario social o se constituye como ideología en torno al Estado boliviano que se instaura en 1952. ¿Qué características “operativas” adquiere en relación a las masas de la Bolivia “subyacente”? Martín Barbero (1987) alude a los procesos de los nacionalismos de mediados de siglo por su intento de representar los componentes sociales vernáculos de manera sincrética, haciendo de la cultura nacional la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política que se pretendía institucionalizar. En definitiva, ¿qué función cumplirá, en términos de legitimación al nuevo orden, la matriz discursiva entendida como *intelligenza* indigenista del autor considerado? ¿Qué rol jugará en la “reforma moral e intelectual” que se proponía desde el MNR? Sariri es, en algún sentido, una narrativa que ilustra la búsqueda incesante por parte del indigenismo de modalidades políticas de integración (no siempre asimilación) a la diferencia indígena en un sistema capitalista cuya característica inherente radica en diluir y violentar singularidades.

3. LA PRIMERA REVOLUCIÓN PROLETARIA DE AMÉRICA LATINA

“Para los escritores de las castas privilegiadas, Bolivia era un degradado y enfermo, y buscaban la causa en el indio, en lugar de buscarla en el régimen económico-social de los gamonales y de los barones mineros, sometidos al imperialismo, quien tenía aherrojado el país y que, oprimiendo y degradando al indio, oprimía y degradaba a la nación entera.” Liborio Justo (2007)

La Revolución de abril de 1952 abrió en Bolivia un proceso histórico que marcó en muchos sentidos el curso de las siguientes tres décadas, por lo que muchos denominan a ese periodo como “el ciclo del 52”. Esta Revolución, caracterizada por sus importantes alcances sociales en cuanto a participación ciudadana y transformación social, tiene

como antecedente inmediato a la Guerra del Chaco [⁵] (1932-1935) así como a las presidencias conocidas como “socialismo militar”. Además, la Constitución aprobada en 1938 por congresistas que no pertenecían a los partidos tradicionales y que representaron a la crítica “generación del Chaco” marcó la pauta para la emergencia del estado intervencionista. Según René Zavaleta (1990 [1967]), “en el Chaco, las clases nacionales –el proletariado, el campesinado y las capas medias– entran en contacto, se interpenetran y crecen con sentido de pacto y, pues la vorágine de los derrumbes de la conducción oligárquica es más ostensible que en cualquier momento del pasado, se preparan para responder” (Zavaleta, 1990 [1967]: 2). Para Zavaleta (1990 [1967]), entendiendo a la Nación como un *factum* disperso, la revolución fue uno de los momentos *constituyentes* de la estructuración de la “nación” boliviana.

Después de la Guerra del Chaco, una nueva generación de intelectuales de clase media emergió con gran fuerza propugnando ideales nacionalistas y marxistas e insertándose en los sectores populares. En 1943, y tras un breve retorno de la oligarquía al poder, el Teniente Coronel Gualberto Villarroel, que protagonizó el Golpe de Estado apoyado por dos nuevas organizaciones, Razón de Patria (RADEPA) y el MNR [⁶], retomó el camino abierto por el socialismo militar. La confrontación con la oligarquía concluyó con el asesinato de Villarroel en 1946, y ésta logró reapropiarse del poder.

En el sexenio (1946-1952), o el llamado periodo prerrevolucionario, la polarización política y social fue tal que el proceso derivó en una guerra civil y en la insurrección popular de abril de 1952. En 1951 el MNR, de tendencias nacionalistas, con Paz Estenssoro como candidato ganó las elecciones presidenciales. Los militares se opusieron a los resultados electorales y Paz Estenssoro debió salir al exilio. Después de

⁵ Guerra promovida por la empresa petrolera *Stándar Oil*, entre Paraguay y Bolivia por el control del Chaco Boreal, los saldos fueron la pérdida de territorio boliviano y 100.000 muertos. Los gobiernos del llamado "socialismo militar", de David Toro (1936-1937) y Germán Busch (1937-1939), contaron con el respaldo de esa generación que surge con la Guerra y pueden considerarse como unos de antecedente más directo de la transición del estado liberal al estado de características populistas. Durante esos años se dictó un Código Laboral avanzado, se impulsó la sindicalización de campesinos y obreros, se apoyó el desarrollo de la educación indígena (la experiencia de Warisata), entre otras medidas sociales. Véase "*Warisata. La escuela-ayllu*" de Elizardo Pérez (1992 [1962]).

⁶ Fundado en 1941 y autodenominado reformista e integrador, la particularidad del MNR en el poder es la emergencia de varios liderazgos políticos que serán tendencias en constante tensión: Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Suazo, Juan Lechín Oquendo, Walter Guevara Arce. Se personalizaron dos proyectos políticos en pugna: el que triunfaría estaba encabezado por Paz Estenssoro (tendiente a conformar un capitalismo de Estado que no lograría conformar su burguesía nacional).

una corta insurrección en donde los sindicatos de mineros jugaron un papel decisivo, el MNR tomó el poder.

El Estado que emergió de la revolución como camino para la expulsión de la oligarquía del poder, tuvo importantes rasgos “populistas” como el intervencionismo en la economía (fundamentalmente la nacionalización de las minas), amplio desarrollo de políticas sociales (educación gratuita y universal), voto universal y Reforma Agraria. Se produjo la alianza entre amplios sectores populares (campesinos y obreros) que fueron aglutinados por la Central Obrera Boliviana (COB), y el MNR que se convirtió en el conductor político del Estado de la revolución: significó la constitución del co-gobierno MNR-COB, inédito en el contexto latinoamericano. Siguiendo a García Linera (2005), esa alianza entre el Estado y los nacientes sindicatos campesinos se segmentaba en un proyecto de cohesión cultural mestiza que permanecería durante la fase democratiza así como en la primera etapa de la militar (1964-1974). Para Diez de Medina, la Revolución había tenido dos objetivos claros:

“Dar al Estado y al ciudadano el orgulloso sentimiento de un nacionalismo constructivo: que Bolivia forme hombres libres con seguridad económica. Y que el desarrollo de la economía marche parejo con la justicia social: que se produzca más y se distribuya mejor la riqueza en beneficio de las mayorías” (Diez de Medina, 2004 [1962]: 6).

En este país, donde la propiedad de las tierras estaba altamente concentrada, la Reforma agraria –con la entrega de títulos de propiedad a 60.000 familias– se el hito más significativo en la historia de la república por la transformación de los horizontes sociales del sector rural. Los cambios reconfiguraron la organización social y territorial del valle y el altiplano desde donde emergió una nueva identidad colectiva organizada en “sindicatos agrarios” (Uriste y Kay, 2005). Sin embargo, el proyecto revolucionario fracasó. René Zavaleta (1990) se refiere a su concepto de la “paradoja señorial” para dar cuenta de reformulación del Estado bajo el poder oligárquico tradicional. Es decir, el cambio de elite que produjo la Revolución no significó un cambio de clase y casta señorial dejando trunco el proyecto nacional-popular donde también adquiere

explicación las limitaciones de la Reforma agraria y el intento modernizador de imponer un capitalismo periférico.

4. SARIRI Y FERNANDO DIEZ DE MEDINA (1908-1990)

“Porque indio es lo más viejo y lo más joven, lo más simple y lo más desconcertante, lo más extraño y lo más familiar a un tiempo mismo. Y quien quiera descubrir al hombre americano y entender el mundo en que gravita, deberá hacer la marcha india: despacio y derecho a su fin”. Fernando Diez de Medina (2005 [1954]).

En 1954, Fernando Diez de Medina, ensayista y novelista boliviano, publica *Sariri: una réplica a Rodó*. Para René Prieto (1996, citado en Jáuregui, 2004), *Sariri* sería parte del *neoindigenismo*, es decir, entendido en función a su temporalidad (la aparición tardía en relación con el “indigenismo ortodoxo” boliviano de la primera mitad del siglo XX representado por Franz Tamayo (1910) o Alcides Arguedas (1909) y en segundo lugar, por el énfasis en el mesticismo. Forma parte de la corriente de pensamiento nativista boliviano conocido como “Misticismo de la tierra” fundado por Tamayo y su género es la “novela indigenista”. A partir de la década de los 40, comienzan los primeros intentos de renovación de la estética de la novela indigenista explorando lo específicamente americano y al mismo tiempo dejándose influir por los movimientos europeos de vanguardia, especialmente el surrealismo (Cornejo Polar, 1979).

Ángel Rama, por su parte, sostiene que los representantes del movimiento indigenista, como estilo narrativo latinoamericano de la época, pertenecían a “un grupo social nuevo, promovido por los imperativos del desarrollo económico modernizado” que como todo grupo que adquiere movilidad se pone la máscara de las mayorías “silenciosas” y “extiende la reclamación que formula a todos los demás sectores oprimidos y se hace intérprete de sus reclamaciones que entiende como propias, engrosando así el caudal de sus magras fuerzas con aportes multitudinarios” (Rama, 1984; citado en Jáuregui, 2004: 22).

Sariri se trata de un escrito (neo)indigenista que propone reformular la representación de la identidad como drama andino. Su aparición se inscribe en el momento que comienza a ser criticado el pensamiento que inaugura la obra *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó como canon literario. *Ariel* fue la expresión que más resonante que tuvo en Latinoamérica la apropiación simbólica de los personajes conceptuales [7] de la obra de Shakespeare, *The Temp* (1611), constituyéndose en la matriz discursiva más relevante para pensar la cuestión de la identidad y del proyecto político de país en Latinoamérica desde el idealismo estético. *Sariri* será un referente de la crítica que comienza a desplegarse y que tiene su raíz en el marxismo latinoamericano aunque con una particularidad [8].

A pesar que José Mariátegui (1928) será un precursor de la necesidad de que el pensamiento latinoamericano abandone el mito de Rodó, por europeizante, elitista y por su culto a la inteligencia pura, los detractores a Rodó no seguirán al propio Mariátegui sino que caerán en una aporía –repetida una y otra vez independientemente de las ideologías de izquierda o derecha (Jáuregui, 2004): no se producirá una ruptura definitiva con el arielismo sino que, por el contrario, las interpretaciones literarias reeditaran al arielismo en estilos literarios subsiguientes. Lo que ocurre con *Sariri* es precisamente que el autor cae en ese error: *Sariri* es efectivamente un réplica arielista al arielismo (Jáuregui, 2004) como posicionamiento discursivo respecto a “herencias” morales y espirituales más que raciales (Funes y Ansaldi, 1994), en el horizonte del nuevo estado populista y ante la emergencia de las masas oprimidas. Es una redefinición de tipo indigenista pero desde el mismo canon arielista. Así, el indigenismo del ensayo propone un recurso discursivo nacionalista dentro del proyecto modernizador que llegaba al poder.

Diez de Medina (2005) propone el reemplazo de personajes conceptuales de Ariel por *Thunupa* y a Calibán por *Makuri*, como pareja simbólica del Reino de los Kollas. Por su parte, Próspero –que para Rodó representaba el lugar orgánico del intelectual en la vida política– es ocupado por *Sariri* cuyo significado en aymara es “caminante vigilante”.

⁷ “Personajes conceptuales” es un término usado por Deleuze y Guattari. Los personajes conceptuales son metáforas que el autor las utiliza como agentes de enunciación retórico-cultural (Jáuregui, 2004).

⁸ Representante del Arielismo (entre 1890 y 1900): Rodó, Rubén Darío, Groussac. Representantes del Calibalismo (entre 1950 y 1960): Fernández Retamar, Césaire, Lamming, entre otros.

En cuanto a los personajes centrales, en primer lugar se encuentra *Makuri* representando a las masas populares: las masas multitudinarias dispersas e irracionales que describe como “Pueblo enfermo” Alcides Arguedas. Es el resultado de una reforma agraria que liberaba al indígena del yugo tradicional de los gamonales y hacendados; es el simbolismo del “problema indígena” en toda sus aristas sociales incluida la del alcoholismo. En la lectura que realiza Jáuregui (2008) representa la otredad; lo familiar reprimido; es igual a Calibán en *Ariel* (1990).

Por otro lado, se encuentra la figura de *Thunupa* que representa a un “gran sabio” [⁹], a una elite reducida. Es el político de un Estado protector que encarna el orden y deber (*Ariel* era esperanza). Es el perfil más marcado de la narrativa indigenismo en una vertiente tanto ideología cristiana como oficial de un Estado intervencionista encargada de “guiar” y responsabilizar las masas.

Uno de los aspectos centrales de la caracterización de estos personajes conceptuales refiere al intento no sólo que dejar de lado cualquier alusión al conflicto sino que encarna una retórica cristianizada puesta en juego principalmente cuando el autor describe a *Thunupa*, el otro significante de *América*: “América, en habla simbólica, quiere decir también *Thunupa*, el reino del amor y la justicia” (Diez de Medina, 2005 [1954]: 16). Pues el “hombre boliviano” como ser nacional “nuevo” debía formarse en tres doctrinas: la conducta cristiana, la escuela democrática y en la dinámica nacionalista:

“—Vivid en paz, honestamente —predicaba el profeta— porque nadie está libre de pagar por sus yerros. El que manda, debe responder por ese mando; el que obedece, hará con alegría su tarea. No es el guerrero que destruye, sino el trabajador que hace su oficio el sostén del pueblo. Ahuyentad la mentira, el ocio, el vicio. Que nadie robe, porque debe haber lo justo para todos y no exceso para pocos. Alejaos del odio y la venganza, porque

⁹ En la interpretación de Kusch (2007 [1962]) acerca de las crónicas del indio Santacruz Pachacutti, *Tunupa* es parte y signo de Viracocha, como héroe agrario y muy cercano a un apóstol pobre (parecido a Santo Tomás según este autor) que adquiere varias figuras simbólicas: es el “maestro” (*pacha-yachachic*), es una “doctrina implícita en el sentir natural del mundo”, se convierte en la luna, pertenece a “la marcha de dios en el mundo”, entre otras.

nacisteis para fructificar en hermandad.” (Diez de Medina, 2005 [1954]: 5).

Sariri, como personaje conceptual, era expresión de la tensión existente entre el Estado “revolucionario” que intentaba institucionalizar la Revolución del 1952, y como contraparte, las heterogéneas fracciones insurgentes que subyacían, entre ellos una mayoría indígena. La Revolución, si bien activa el tema étnico, lo hace “por la negativa” (Stefanoni, 2009). *Thunupa*, es evidencia del paternalismo nacionalista frente a los “indios” y las “masas” obrero-campesinas y la aspiración sincretista del populismo de resolver los conflictos y contradicciones socioeconómicas que conlleva la revolución (Jáuregui, 2004). Pues, “*Sariri* se funda, antes que en una fuerza retrógrada, en una confianza implícita en el poder modernizador del mestizaje. El mestizaje es el dispositivo que le permite a la nación sincronizar las *temporalidades-otras* e inscribirse en Occidente” (Jáuregui, 2004:12).

Allí donde el indígena es un “fetiche nacional” que no difiere a la consideración del “pedagogismo nacionalista” de Tamayo (aunque este autor tenía una visión negativa del mestizaje por ser colonial), la Revolución para Diez de Medina como indigenismo posrevolucionario tiene por objeto institucionalizar el estado luego de las insurgencias y de la difícil tarea de la representación política al “sujeto popular” que es, en Diez de Medina, al igual que la noción de Estado, es descrito como homogéneo y ahistórico.

Se podría establecer cierta cercanía a la aproximación indigenista desde aristas filosóficas de Rodolfo Kusch respecto a la hegemonía Peronista para el caso argentino. En este autor, a partir de la noción de Fagocitación (Kusch, 2007 [1962]), el rol del Estado es representado como el catalizador legítimo para lograr la unidad de los opuestos, el *ser* (europeo) y el *estar* (americano) que mantiene vigentes y en tensión, en tanto condensador de la identidad de las poblaciones criollas. El peronismo, al no ser una “doctrina”, para Kusch no dice explícitamente que se debe hacer. Por ello, el sujeto que reprime su identidad encuentra comodidad en esta forma de organizar la hegemonía política: “es el planteo de un nuevo estilo de *estar* del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos” (Kusch, 2007[1975]: 671).

La “nación” boliviana en este esquema, o “la sacra imagen de la Patria”, no es más que una tensión entre lo vernáculo y lo occidental [10]. Con un pueblo indígena que no deja de ser la alteridad representada por *Makuri*, pero siempre desde una narrativa que se aleja del conflicto y de las diferencias, y con muchas más razones de la lucha de clases. En la lectura que realiza Carlos Jáuregui (2004), el “significante *indio* se desliza continuamente de lo familiar (nacional y alegórico) a lo extraño y siniestro”, allí donde “lo extraño” más que lo ajeno o externo es lo propio que retorna por el carácter reprimido que lo acedia y constituye. Este autor utiliza la noción freudiana de “*unheimlich*” que es frecuentemente traducido como *siniestro*, entendido aquí como una de las posibilidades de lo *familiar*.

“Hay que hacer del campesino y del obrero buenos propietarios, mejores ciudadanos; sólo así podremos llamarnos colectividades de hombres libres y responsables. A corto andar, todas las naciones de Centro y Sudamérica desembocarán a lo mismo: dominio de sus economías nacionales, desconcentración agraria.” (Diez de Medina; 2005 [1954]: 11).

La triada central para comprender la situación agraria de Latinoamérica no puede escindirse del “problema campesino” ni del “problema indígena”. El presupuesto ideológico central tendió a modernizar la economía tradicional, es decir, acelerar el desarrollo capitalista en el área rural (Urioste y Kay, 2005). Así, la desetnización del discurso indigenista buscaba imponer un ideario campesino en pos del éxito de la Reforma agraria aplicada (posteriormente trunca al ser insuficiente el minifundio que expulsó a la ciudad a las mismas masas indígenas beneficiarias). En este sentido es interesante atender a la comprensión de la Reforma como “acción indigenista” que, como respuesta al sistema capitalista global, a cada paso y constantemente se expresa como asimiladora y destructora de formas de producción no-capitalistas con las que convive (Díaz-Polanco, 1978).

¹⁰ Una imagen que expresa cierta “circularidad”, tan propia de la racionalidad indígena andina, que varía como el juego del personaje de Sebastián Mamani entre el “desarraigo” que experimenta en la ciudad y el “retorno” a su cultura aymara en *La nación clandestina* (1989) del cineasta boliviano Jorge Sanjinés.

Un año después de la publicación de *Sariri*, Diez de Medina hacía el aporte fundamental para la construcción de la “Nación” que pretendía la Revolución del 52: crea *El código de Educación boliviana*, vigente de 1955 a 1994. Este Decreto-Ley de la reforma educacional sentaba las bases del principal dispositivo del saber/poder que necesitaba la Revolución: la educación homogeneizadora de la vocación pedagógica ilustrada (Jáuregui, 2004) bajo la expansión del castellano sobre otras lenguas indígenas, lo que en términos del indianista Fausto Reinaga (2011 [1970]) era la Educación Fundamental con la cual el cholaje boliviano hacía demagogia respecto al indio:

“La Revolución Nacional de 1952, que viene operando profundas transformaciones políticas, sociales y económicas en el país, estima que la educación debe ser dinámica y estar al servicio de las grandes mayorías. No será ya el monopolio de una minoría, sino un derecho de todos los bolivianos. De tipo predominantemente técnico, debe responder a las necesidades de la civilización moderna. Tenderá a formar al futuro ciudadano en función productiva, convirtiéndolo en elemento activo y eficiente del proceso de liberación nacional. Para mejorar al hombre —ha dicho el Presidente Paz Estenssoro— hay que mejorar al pueblo. Y este impulso nacionalista y revolucionario, de hondo contenido humano, es el tercer rasgo del carácter nacional.” (Diez de Medina; 2005 [1954]: 28).

Por último, en *Sariri* queda en evidencia la constante intención del autor de no aludir explícitamente a las heterogeneidades como a formas de omitir, entre otras conflictividades, las fracciones en disputas y crisis constantes en las que caería el gobierno revolucionario de Paz Estenssoro. Aunque esto último tiene una justificación que la vuelta de los años dejó inferir: la reivindicación del Golpe de Estado encabezado por Barrientos (Vicepresidente de Paz Estenssoro) con apoyo de EE.UU (para Diez de Medina era necesario superar el odio arialista al imperialismo [¹¹]) quien luego sería presidente en 1966. *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de*

¹¹ “Dos sentimientos negativos envenenan a los pueblos del Sur: el odio al yanqui y el idealismo etéreo” (Diez de Medina, 2005 [1954]: 8).

la revolución boliviana (1972) es la obra de Diez de Medina que da cuenta de esa reivindicación.

5. REFLEXIONES FINALES

“Ese lugar que es clave de quietud para el campesino y acicate sonriente para el nómada; que los sublima a todos porque lo sella la bondad, el lugar de la madre, la esposa, la hija, la novia, la hermana, la abuela; crecido de tu amigo y ese lugar menguante de los enemigos. Ese lugar de mil nombres que acaso no tiene ninguno. Ese lugar que es la suma de lugares, así como el coro es la suma de las voces que lo integran, ¡eso es verdaderamente la Patria, en la tensa complejidad de sus variables armonías!” Fernando Diez de Medina (2005 [1954]).

El 25 de septiembre de 2012, Hilda Reinaga, sobrina de Fausto Reinaga, en la presentación de la primera edición argentina de *La Revolución India*, hacía alusión a dos hechos puntuales. En su relato, en primer término, narraba cómo a Fausto en las primeras obras como intelectual aymara (amauta), le resultaba primordial dedicarse puntualmente a elaborar una crítica a los intelectuales blanco-mestizos. Para Reinaga, a éstos les importaba solamente “pintar” al indio poéticamente desde la literatura, la poesía o la novela. En particular, Fausto Reinaga toma a uno de los referentes indigenistas más destacados en esa época cuyas obras literarias llevaban nombres aymaras, contaban con renombre internacional, y además eran asesores de los gobiernos bolivianos de la época. Ese autor era Fernando Diez de Medina.

Estos comentarios nos hacen reflexionar sobre el “uso” retórico de la cultura y simbología aymara que desarrolla la obra en cuestión. Nos remonta al trabajo teórico que realiza el peruano Mirko Lauer (1997) sobre la fantasía del indigenismo como pretensión de “traducibilidad” de las formas culturales. Para Lauer (1997), quien refiere al caso peruano, la “fantasía [indigenista] consistía en pensar que el mundo no criollo era portador de un lenguaje traducible a los términos de la cultura occidental, y que

descifrar este lenguaje [...] era un acto restaurador, ético y nacionalista”, cuando en realidad se trataba de una serie de prácticas de representación de sectores criollos y occidentalizados, fundadas, entre otras cosas, en “una profunda culpabilidad frente a lo autóctono” (Lauer, 1997; citado en Jáuregui, 2004: 7). La cultura nacional y popular que se promovía basada en herencias y estéticas indígenas “encontró un mercado en las clases medias en rápida expansión” (Favre, 1998:10). La herencia indígena, que se ponderaba como horizonte de toda la sociedad al apelar a algún grado de exotismo y familiaridad al cual cualquiera podía acceder, se difuminaba:

“Y quien quiera descubrir al hombre americano y entender el mundo en que gravita, deberá hacer la marcha india: despacio y derecho a su fin. Paso a paso, sin premuras disolventes, porque medurado es el andar del hombre verdadero y el júbilo del astro. Y sólo hay virtud en los que viajan con la comarca original. Porque *Sariri* es el que camina con su gigante adentro, y nada es más fuerte que el andar con su tierra y con su gente.” (Diez de Medina, 2005 [1954]: 4)

La particularidad de la temática analizada en esta época, el *imaginario* referido al indio puede plantearse como una tensión entre aquellas formas de pensamiento que operan como *dispositivos de saber/poder* al estilo foucaultiano legitimando un determinado entramado socio-político y la representación política de ese orden; y aquellos otros sistemas ideológicos surgidos en torno a los años setenta que pueden ser catalogados como un imaginario vinculado a la *resistencia* respecto a lo indio como forma de vida dentro de una estructura política que es por naturaleza opresiva. Si a la misma tensión la significamos con las producciones de los autores considerados, podríamos pensar a Diez de Medina y a *Sariri* para la primera conceptualización del pensamiento como imaginario puesto en juego en la Revolución boliviana. Para la segunda conceptualización, sólo es necesario mencionar las obras de Reinaga, desde la exacerbación de la noción de “autenticidad” india, que preceden a *La Revolución India* (1970) y que apuntan al corazón del dispositivo anterior: *El indio y el cholaje boliviano* (1964), *La “intelligentia” del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). Hilda Reinaga, en la misma presentación del libro antes mencionado,

cuenta desde un tono anecdótico cómo junto a su tío habían descubierto que Fernando Diez de Medina recogía de las librerías paceñas las obras de Fausto para luego hacerlas desaparecer logrando, de esta manera, que se terminen las ediciones disponibles: la misma *La Revolución India* no fue vendida en librerías, era un libro clandestino que circulaba de mano en mano.

Esta tensión irresuelta respecto al proyecto nacional-popular en Bolivia explica por qué el indigenismo, él mismo como un “caminante vigilante”, no alcanzó su plenitud si es que esta podría existir. Para Martín-Barbero (1987), “el indigenismo es resultado de la pretensión –siempre fallida– de dar cuenta de lo nacional mediante la representación *estética* (*Vertretung*) y/o *política* (*Darstellung*) de amplios y diversos grupos sociales denominados *indígenas*. Pues, es propio del nacionalismo “la movilización vernácula de las masas y “el uso de relatos de cuño etnocultural” (Jáuregui, 2004: 7) que verán en lo nacional-popular tierra fértil para dispositivos de mestizaje. La movilización fue el rol del indigenismo en donde el significante indio siempre, entre la identificación y el extrañamiento como el mismo Diez de Medina deja entrever, se construye discursivamente como *otredad* para, como alude Alcida Ramos (2003), luego sea vivida como tal por esa Bolivia subyacente que el indianismo dejará progresivamente en evidencia.

Así, es que se pueda inferir la correspondencia entre el indigenismo en relación a la hegemonía política y los movimientos ideológicos del Estado referido a la sociedad civil boliviana: más que contracorriente estatal [¹²] (Landa Vázquez, 2006), es la articulación ideológica entre el Estado y la sociedad civil intentando reducir lo múltiple a la unidad y, claro, atenuar una necesidad del sistema capitalista de aplicar proyectos de integración (aquí, siguiendo a Díaz-Polanco (1978) –en su análisis del indigenismo mexicano– léase “integración” como “acumulación”). Al apagar los riesgos de las masas irracionales narradas en el mismo sentido que en el *Ariel* medio siglo antes, el “uso” del relato fundaba lo nacional y popular sellado por una representación de los sujetos diversos que serían, ante Dios y ante la ley, “una *sola* misma cosa” como expresaba Fernando Diez de Medina.

¹² Aquí el indigenismo no constituyó una contracorriente liberal a diferencia del análisis que Landa Vázquez (2006) realiza para los casos de Leolinda Daltro y Dora Mayer.

BIBLIOGRAFÍA

Ansaldi, W. (2002). “Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina”. *Cuadernos del Claeh*, año 17, núm. 61, Montevideo, pp. 43-48. Disponible en: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal/articulos_ofr.htm

Arguedas, A. (1998 [1909]): *Pueblo enfermo*. Corporación Gráfica Navarrete, La Paz.
Bonfil Batalla, G. (compilador) (1988 [1981]). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México, pp. 11-53.

Cruz, G. (2009). *Liberación indígena contemporánea en Bolivia, Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.

Cornejo Polar, A. (1979). “La novela indigenista: un género contradictorio”. *Texto Crítico* 5, 14, pp. 58-70.

Devés Valdés, E. (1996). “El pensamiento indigenista en América Latina (1915-1930)”. *Cuadernos Americanos*, núm. 55.

Diez de Medina, F. (2005 [1954]). *Sariri: una réplica al “Ariel” de Rodó*. Editor Alfonso Tejerina, La Paz.

Diez de Medina, F. (2004 [1962]). *Bolivia y su destino. Y otros temas de la patria*. Empresa minera “el molino”, La Paz.

Díaz-Polanco, H. (1978). “Indigenismo, populismo y marxismo”. *Nueva antropología*, año 3, núm. 9, pp. 7-32.

Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México, FCE.

Funes, P. y Ansaldi, W. (1994). “Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana”. *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e historia Nueva época*, vol. 1, Núm. 2, pp. 193-229. Disponible en: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal/articulos_ofr.htm

García Linera, Á. (2005). *La potencia Plebeya, Antologías*. Bogotá, CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/linera/00cred.pdf>

Huamán, M. (2009). “En defensa del indigenismo”. *Revista Letras* 80 (115).

Jáuregui, C. (2004). “Arielismo e imaginario indigenista en la revolución boliviana. Sariri: una réplica a Rodó (1954)”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXX, N° 59.

Justo, L. (2007). *Bolivia: la revolución derrotada*. Buenos Aires, Ediciones R. y R.

Kusch, R. (2007 [1962]). *América profundas*. Editorial Fundación Ross, Rosario.

Kusch, R. (2007 [1975]). *La negación en el pensamiento en el pensamiento popular*. Rosario, Editorial Fundación Ross.

Lauer, M. (1997). *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo 2*. Cusco, Sur/CBC.

Landa Vázquez, L. (2006). *Pensamientos indígenas en nuestra América*. Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pdf>

Mariátegui, J. (1963 [1928]). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. La Habana, Casa de las Américas.

Mariátegui, J. (1929). “La revolución socialista latinoamericana”, en *El proletariado y su organización*, 1970, México, Grijalbo.

Martín Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, Gustavo Gili.

Stefanoni, P. (2009). “La “indianización” del nacionalismo o la refundación permanente de Bolivia. Continuidades y rupturas en la (re)definición de la comunidad política”. En: Delamata, G. (Coordinadora), *Movilizaciones sociales: ¿Nuevas ciudadanía? Reclamos, derechos, Estado en Argentina, Bolivia y Brasil*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Pérez, E. (1992 [1962]). *Warisata. La escuela-ayllu*. La Paz, Hisbol/Ceres.

Quijano, A. (2003). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (Comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO.

Ramos, A. (2003). *Pulp Fictions of Indigenism*, en *Race, Nature, and the Politics of Difference*, Durham y Londres, Duke University Press, 2003, pp. 356-379.

Rama, Á. (2004 [1984]). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile, Tajamar Editores.

Reinaga, F. (2012 [1970]). *La Revolución India*. Perico, Jujuy, Qollasuyo Marka y otras organizaciones.

Rodó, J. (2003 [1900]). *Ariel*. (s/l), Biblioteca digital universal.

Spivak, G. (1993). *In a word: Interview by Helen Rooney. Outside in the Teaching Machine*. New York, Routledge.

Urioste, M. y Kay, C. (2005). *Latifundios, avasallamientos y autonomías. La reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz, Fundación tierra.

Tamayo, F. (1994 [1910]). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz, Editorial América.

Zavaleta, R. (1990 [1967]). *La formación de la conciencia nacional*. La Paz, Editorial Los amigos del libro.

* * *

Cecilia Quevedo es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Villa María (Argentina) y doctoranda en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba como becaria de CONICET (2010-2015). Forma parte del proyecto de investigación “Estado y ciudadanía: la política, la diferencia y la comprensión de las alteridades” (Director: Dr. Onelio Trucco. Convocatoria Bianual 2014/2015, IAPCS-UNVM).

Recibido: 12/12/2013

Aceptado: 20/10/2014