

El campo intelectual boliviano en la época liberal

Mauricio Gil¹

Resumen

Este artículo es una relectura del campo intelectual boliviano del periodo liberal. A partir de la tesis, ya sostenida por otros, de que el campo intelectual del periodo estaba organizado en buena medida en torno a las figuras de Arguedas, Tamayo y Marof, el artículo explora un poco más en los aspectos de lo “no dicho” de los textos en cuestión y también en las homologías estructurales del campo intelectual y del campo político, intentando combinar una “lectura sintomática” de la producción textual con una más sociológica. Así, en el propio texto de Arguedas intenta encontrar cifrada la estructura del campo intelectual, mientras ensaya interpretar las posiciones de Tamayo y Marof como condicionadas por la estructura del campo político y sus transformaciones.

Palabras clave: Bolivia, campo intelectual, periodo liberal.

1 Magister en Ciencia Política, CESU-UMSS, Cochabamba. Docente-investigador, CIDES -UMSA.

Introducción

Proponemos en este ensayo una lectura de la producción intelectual boliviana de las tres primeras décadas del siglo XX utilizando la noción de *campo intelectual*. La teoría del campo intelectual, como el mismo Bourdieu ha explicado, es una respuesta a la relación dicotómica entre textualismo y contextualismo. Contra el contextualismo simplista, arguye la existencia de campos de producción cultural relativamente autónomos, que filtran las influencias externas en función de su propia estructura interna; contra el textualismo cerrado, sostiene la imposibilidad de abordar el mundo cultural sin considerar a los agentes y las instituciones que lo hacen posible². Desde este enfoque, buscamos esclarecer la *estructura* del campo intelectual del periodo mencionado, así como su homología estructural con el campo político.

Adicionalmente, recurrimos a otras nociones teóricas, como las de *inconsciente político* y *fantasía ideológica*, tomadas de la teoría de la interpretación de textos, en un intento de ir más allá de una lectura puramente sociológica del campo intelectual³.

1. La *ciudad letrada* y el racismo colonial

Históricamente, la residencia principal de la *ciudad letrada*⁴ boliviana fue, en primer lugar, La Plata, capital de la Audiencia de Charcas y centro intelectual y cultural de toda la región durante el periodo colonial y la primera parte de la república; en segundo lugar, La Paz, que ya en la colonia era un importante centro económico y comercial, y que a comienzos del siglo XX se convirtió, después de la Revolución Federal, en la capital administrativa y, con ello, en el nuevo centro cultural y político del país. Sucre permaneció siendo la capital histórica, pero no hizo sino declinar económica, política y culturalmente a lo largo de todo

2 Bourdieu 1992: 290 y ss.

3 Las nociones de “fantasía ideológica” e “inconsciente político” aluden a las formas inconscientes de la ideología. La articulación teórica de estas nociones con las de campo intelectual y *habitus* las hemos desarrollado en un ensayo previo (Gil, 2009).

4 En el sentido de Rama (1984)

el siglo. Como esta sección es apenas una introducción histórica al campo intelectual contemporáneo, no nos dedicaremos a una descripción de este desplazamiento. Apenas retendremos la evidencia de que La Paz pasó a ser el centro de la *ciudad letrada* boliviana del siglo XX, siguiendo en gran parte las características de la ciudad letrada latinoamericana, una de las cuales fue (y sigue siendo) su inveterado racismo colonial.

En este ensayo nos interesa reconsiderar un momento de la historia del campo intelectual boliviano, para rastrear las más visibles huellas de fantasía ideológica e inconsciente político. La más significativa y persistente de estas huellas es el *racismo colonial*, el cual, a comienzos del siglo XX estaba presente en todo el espectro ideológico boliviano letrado, espectro cuyos polos estaban ocupados, como en el resto de América Latina, por conservadores y liberales, católicos y positivistas. Lo notable del caso es que el racismo anti-indio era algo compartido por las posiciones más encontradas, y que apenas se diferenciaba del racismo colonial de comienzos de la Conquista. En efecto, si se compara lo que podía pensar un oidor de la Audiencia de Charcas del siglo XVI, como Juan de Matienzo, con lo que pensaban los más connotados intelectuales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, como Manuel José Cortés, Mariano Baptista, Gabriel René Moreno y Bautista Saavedra, la conclusión inmediata es que en doscientos años el pensamiento no ha cambiado. Veamos primero un texto del oidor Matienzo y, después, algunos fragmentos del pensamiento boliviano de comienzos del XX. En *Gobierno del Perú* (1567), Matienzo escribió lo que sigue:

Los indios de quantas naciones se han descubierto son pusilánimes y tímidos, que les viene de sus melancolías, naturalmente tienen en menos de lo que se podrían tener, no piensan que merecen bien ni honra y así es que no la tienen ni procuran, aunque sean muy principales, no tienen por injuria que los azoten, ni que los tomen sus mugeres, hijas, hermanas, ni parientes, son suzios, comen los piojos que a otros sacan de las cabezas. Son muy crédulos, fáciles y mudables y amigos de novedades, espaciosos, en nada quieren que les den prisa. Caminan bien si les dan coca, nunca van sin carga, en quellas han su comida, beben el agua mas salobre y encenegada que hallan. Desde niños los enseñan a cargarse y trae cada uno su quippi [bulto], lo qual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir y les es masprovechosso. Son masrezios de cuerpo que los españoles y sufren mas que ellos.⁵

5 En Ávila Echazú (comp.) 1974: 160-161

Gobierno del Perú fue escrito en 1567, en la época en que se discutía en las colonias españolas la (in)humanidad de los indígenas. No es de extrañar que reflejara la doctrina vigente entre la élite peninsular de entonces⁶. Lo curioso es que entre este texto y el de los darwinistas sociales bolivianos de comienzos del siglo XX no hay diferencias de fondo, sostienen básicamente lo mismo: la inferioridad incurable del indígena. Pero en este respecto tampoco hay diferencias con los que no eran darwinistas sociales en términos teóricos. En el periodo, efectivamente, los conservadores se opusieron a esta nueva ideología que asociaban con el liberalismo y el positivismo, que venían a desbancarlos, pero no atacaban su fondo racista, apenas sus pretensiones de científicidad. Mariano Baptista C. que, según Roberto Prudencio Bustillo “era lo más alto que ha producido la raza boliviana como cerebro político”, llegando a ser presidente de la república, escribió lo siguiente:

La cara de este indio, su mirada, sus facciones, son de piedra como el granito de sus montañas. No hay gesto en esa cara: no hay contracciones; pulverizará y engullirá inertemente. Yo lo he contemplado muchas veces, desde mi niñez, con espanto por la humanidad. El aymara pasa al lado del blanco sin mirarlo o mirándolo de reojo. En las altas cimas, en las inmensas estepas crúzase con él, sólo el transeúnte, cholo o viracocha. Parece que en tales ocasiones, la simpatía espontánea, el instinto, aproximan el hombre al hombre, pero el aymara no saluda jamás. De su garganta no sale una nota del dialecto bárbaro: y apenas oímos su timbre, cuando agazapado, en cuclillas, a la puerta de su casa que es un tugurio nos responde hoscamente: *janibua*, lo que es negación de todo servicio. [...] ¿Qué género de sensaciones se remueven allí?... ¿Y cómo descubrirlas con nuestro espanto por lo inverosímil? No hablan en sus buceos, gesticulan apenas como imbéciles.⁷

Estas opiniones, que subtienden los extremos del campo político y del campo intelectual oligárquico, se pueden entender por ello como una

6 Su autor es considerado como “el más destacado escritor jurista de Indias en el siglo XVI” (G. Lohmann V.). Su obra “refleja la doctrina vigente entre muchas autoridades de Indias; equivale a un tratado sistemático de los principales problemas políticos, sociales y económicos de Charcas, desde la perspectiva de un destacado funcionario de la administración colonial” (Barnadas [dir.] 2002: I, 940-941).

7 Citado en Zavaleta 1986: 183

doxa en el sentido de Bourdieu, es decir, la expresión inconsciente de una ideología profunda, de un *habitus* arraigado: el *habitus colonial*. A lo sumo se encontrarán matices. Lo distintivo del caso de Gabriel René Moreno, el más importante de los escritores bolivianos de entonces, es que añadía una diferencia entre los indios andinos y los de tierras bajas –diferencia que sintomáticamente retorna a comienzos del siglo XXI en la ideología de la élite neo-oligárquica de Santa Cruz de la Sierra, de donde era oriundo Moreno. Según éste, en efecto, “el indio incásico, sombrío, asqueroso, uraño, prosternado, estúpido y sórdido”, es además “experimentado, astuto, taciturno, abyecto, ajeno a la sinceridad, nunca jamás dado con alma y cuerpo al español como el neófito de Mojos.”⁸ ¿Cómo explicar esta persistencia ideológica sin postular un *inconsciente político*? A esta hipótesis apunta Zavaleta al nominar esta persistencia como la *ideología profunda* o la *ideología del fondo histórico*, “al menos en lo que se refiere a su lógica cupular, señorial e hispánica”.⁹ Con ello, según el mismo Zavaleta, los ideólogos del Estado oligárquico no hacían sino traicionar su ideología interior (el secreto del Estado), exponiéndola como ideología de emisión, lo cual, a su vez, se explica por la crisis del Estado oligárquico y los efectos traumáticos de la Revolución Federal.

Sin forzar demasiado las cosas, se puede hacer un paralelo entre el carácter de síntoma del judío en el antisemitismo y el del indio en el darwinismo social, pues ambos aparecen como causas del antagonismo social siendo en realidad el signo de éste. Esta analogía la plantea el propio Zavaleta: “Los indios, lo testimonia Baptista, son los judíos de Bolivia (como lo había avizorado Calancha), el chivo expiatorio”¹⁰. Frente a ello, la correspondiente fantasía social era la armonía que se soñaba alcanzar una vez eliminada la causa del antagonismo. La cosa es que esta fantasía, que podía funcionar en la Argentina y hasta en Chile, era sencillamente imposible en un país como Bolivia, mayoritariamente indígena¹¹. En un caso como éste es natural preguntar cómo esta élite

8 Citado en Zavaleta 1986: 184

9 Zavaleta 1986: 185

10 Zavaleta 1986: 199

11 Zavaleta mismo definió esto en términos de fantasía social: “Que la idea de una Argentina europea era viable lo demostró al hacerse europea en verdad, caso claro

gobernante podía imaginar construir una nación con sólo el 10 o 15% de la población y excluyendo al resto. Era previsible que, así las cosas, la construcción nacional fracasara. Como escribió Zavaleta, aludiendo al autor de *Pueblo enfermo*: “La palabra enfermo salta entre las cosas. En eso Arguedas no dejó de tener sus razones. [...] Tenemos un tipo de enfermedad o neurosis: la de hombres que dan argumentos contra sí mismos. [...] ¿Por qué lo hacían? Por el concepto señorial de la vida, en el cual la salvación y la perdición vienen de la estirpe”¹². No obstante, como dice Zavaleta, “no todo en materia de pensamiento era ruina pura”. Franz Tamayo, uno de los más descolantes intelectuales del periodo, desarrolló una poderosa argumentación en contra del racismo anti-indio dominante, argumentación que tendría una duradera influencia sobre el nacionalismo boliviano posterior. La posibilidad de una tal posición antagónica, sin embargo, sólo era posible por ciertas transformaciones que empezaban a producirse en el propio campo de poder.

2. El campo intelectual en el período liberal (1910-1932)

Lamentablemente, la historia intelectual en Bolivia está poco desarrollada. Los clásicos existentes, como *La filosofía en Bolivia* (1945) y *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956), ambos de Guillermo Franco-vich, en general pertenecen al tipo de historia de las ideas que Rorty llama doxográfica, lo mismo que los trabajos de Juan Albarracín Millán (1976, 1978, 1979, 1982a, 1982b), que, pese a sus méritos, tampoco son “historia intelectual” en sentido fuerte¹³.

En cambio, se pueden encontrar ciertos desarrollos de historia intelectual en trabajos más bien de historia social, como la notable interpre-

en que la realidad existe de acuerdo a la utopía previa. La propia idea de un Chile europeo, siendo falsa, al menos demostró ser un argumento útil para construir una nación en un sentido determinado: era una mentira que se había hecho verosímil y lo que importaba entonces era la unanimidad de la autorrepresentación. Pues bien, en su sustancia misma, Bolivia europea era una falacia radical, una imposibilidad no verosímil. En otros términos, el paneuropeísmo de los próceres no servía ni siquiera como mentira política ni como fantasía útil” (1986: 193).

12 Zavaleta 1986: 194

13 Si por historia intelectual se entiende algo que trasciende la doxografía o la reconstrucción histórica de obras individuales (cf. Rorty 1984).

tación del pensamiento boliviano de comienzos del siglo XX que propone Zavaleta Mercado en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986). Esta situación ha comenzado a cambiar en el último tiempo, con libros más específicamente orientados a la historia intelectual en sentido fuerte, como los de Irma Lorini (1994), Josefa Salmón (1997) y Javier Sanjinés (2005), que, junto con los trabajos de orientación más doxográfica, permiten una mínima reconstrucción de las fases de la tradición intelectual boliviana.

En términos generales, se puede sostener que el campo intelectual boliviano de la segunda década del siglo XX se estructuró en torno a las figuras de Alcides Arguedas y Franz Tamayo. A pesar de subestimar la obra de Arguedas, incluso Zavaleta reconoce que en ella las ideas del darwinismo social quedaron “en su remate”, en una especie de resumen popular e influyente (sobre todo con *Pueblo enfermo*, su famoso “ensayo sociológico” de 1909)¹⁴.

Aquí no interesa tanto volver sobre la versión de Arguedas, como sobre su posición y la de su contendor más visible, Franz Tamayo, para de esta manera acercarnos a la estructura de lo que pudiera haber de campo intelectual en la Bolivia de entonces, que, como veremos, incluía una tercera posición, la de los intelectuales radicales de izquierda representada por Tristán Marof¹⁵.

2.1. Arguedas como aglutinante y difusor

Por muy polémica que sea la figura de Arguedas, y por muy provisional que sea todavía la crítica sobre su obra, algunos aspectos están fuera de duda. En lo que nos interesa, es más o menos reconocido que Arguedas cumplió esta función de aglutinante y difusor de las ideas de darwinismo social, sobre todo con *Pueblo enfermo* (1909), ensayo fuertemente influido

14 Zavaleta 1986: 211

15 El campo intelectual boliviano en ese periodo estaba apenas en formación. La generación previa, la llamada “Generación de 1880”, estaba aún menos articulada: “Esta generación, a la que pertenecen importantes figuras intelectuales como Gabriel René Moreno, Santiago Vaca Guzmán, Ricardo Terrazas, Julio Lucas Jaimes, Isaac Tamayo y Nataniel Aguirre, no tuvo la necesaria unidad temática y propositiva que justifique definirla como fundadora de la nación. Como afirma Roberto Prudencio, ‘los hombres de esta generación parecen vivir cada uno para sí propio y ocuparse de las cosas de su tierra desde su exclusivo punto de vista’” (Sanjinés 2005: 43).

por el regeneracionismo español¹⁶. Esta caracterización de Arguedas se complica cuando se considera su narrativa, *Raza de bronce* en particular, relato habitualmente considerado el texto fundador de la novela indigenista en América Latina, lo cual aparentemente comporta el caso de una obra hecha de momentos antagónicos (*Raza de bronce* vs. *Pueblo enfermo*). No obstante, las lecturas más cuidadosas encuentran en la novela el correlato narrativo del ensayo. Para empezar, la concepción de la geografía y su influencia en lo social es fundamentalmente la misma: “la belleza que muestran algunas descripciones de *Raza de bronce* apenas disimulan las condiciones de una geografía inhóspita, de ‘un suelo casi estéril por el perenne frío de las alturas’ (RB, 12), igual al que se describe en el polémico ensayo de Arguedas”¹⁷. Más problemática es la homología de ambos textos en lo que se refiere a la definición de la psicología indígena, pues la denuncia de la explotación en la novela induce a suponer una visión positiva del indio ausente en el ensayo, percepción reforzada por la existencia de personajes indígenas con rasgos claramente positivos, como el viejo sabio Choquehuanka. No obstante, estas discrepancias se pueden explicar por la complejización y matices exigidos por la construcción novelesca que, a diferencia del texto argumental (sujeto al principio de no contradicción), pone en escena un conjunto de contradicciones significativas¹⁸, proponiendo con ello una *solución simbólica* de estas contradicciones reales¹⁹.

Desde esta perspectiva, la denuncia de la explotación del indígena en *Raza de bronce* se ha podido interpretar como una defensa encubierta de un tercer actor implícito (imaginario): la casta blanca desplazada por los políticos mestizos.

Según el propio Arguedas historiador, la fractura del orden tradicional aristocrático se inició con el gobierno de Belzu, el cual, “apoyándose en cholos e indios, desalojó del poder a José Ballivián, y con éste a la ‘ver-

16 Fernández Rodríguez 1996a: 464-469

17 Fernández Rodríguez 1996b: 522. Las citas de Arguedas insertas en los ensayos de Fernández Rodríguez, o tomadas de ellos, están consignadas con siglas: RB (*Raza de Bronce*), PE (*Pueblo Enfermo*), LCB (*Los caudillos bárbaros*).

18 Sobre estas diferencias entre el texto de ensayo y el texto narrativo, cf. Eco *et al.* 1995

19 Para esta forma de considerar los textos narrativos como solución simbólica de contradicciones reales, cf. Jameson 1989

dadera aristocracia' del país: 'las gentes adineradas, los propietarios y terratenientes, los estudiosos y las familias con nombres españoles' (LCB, II, 854)²⁰, situación agravada con la llegada de Melgarejo al poder, quien decretaría la expropiación de las tierras de comunidad y con ello la formación de un latifundismo mestizo espurio.

En su *Historia de Bolivia* Arguedas es muy explícito al respecto, pero también en la novela se deja saber que el mundo que se está narrando tuvo sus orígenes en la época del *caudillo bárbaro*, "cuando los indios se vieron obligados 'a consentir el yugo mestizo' y se resignaron a ser, 'como en adelante serían, esclavos de esclavos' (RB, 116)²¹. La parcial y en buena medida aparente defensa de los indígenas es, pues, en realidad, una expresión de la disputa entre distintas fracciones de la oligarquía terrateniente en torno a la legitimidad de su poder²².

Otra contradicción que la novela traviste, vinculada a la anterior, es la que opone ideológicamente a los observadores objetivos de la realidad nacional (el propio Arguedas)²³, frente a "los líricos" y "los bellacos". En las discusiones entre el terrateniente (mestizo) Pantoja y sus amigos, en efecto, el narrador observa a propósito de Suárez, el hijo de un "acaudalado minero" con pretensiones de escritor y el único que encuentra rasgos positivos en el indígena, lo siguiente:

Cojeaba, pues, del mismo pie que todos los defensores del indio, que casi inevitablemente se compone de dos categorías de seres: los líricos, que no conocen al indio y toman su defensa como un tema fácil de literatura, o los bellacos que, también sin conocerle, toman la causa del indio como un medio de medrar y crear inquietudes exaltando sus sufrimientos, creando el descontento, sembrando el odio con el fin de medrar a su hora, apoderándose igualmente de sus tierras²⁴.

20 Fernández Rodríguez 1996b: 532

21 *Ibidem*.

22 "Desde esta perspectiva se aclara sin duda el alcance de la crítica social que implica *Raza de bronce*. Al condenar la expropiación de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas, no se ataca a la clase terrateniente, sino a los grupos nuevos que se incorporan a la posesión de la tierra sin los requisitos exigidos por la casta que hasta entonces detentaba ese privilegio" (Fernández Rodríguez 1996b: 533).

23 Estas son pretensiones estéticas e ideológicas bien conocidas de Arguedas (Cf. García Pabón 1998).

24 RB, 295, citado por Fernández Rodríguez 1996b: 525

Por diversos elementos textuales y de contexto, se puede suponer que Arguedas alude con ello a dos de sus contrincantes más notables: Tamayo (el lírico) y Marof (el bellaco). La alusión a Tamayo es más indirecta, pero hay poca duda de que Arguedas estaba pensando en el “reformismo mestizo” del cual el autor de *Creación de la pedagogía nacional* era miembro sobresaliente, y su padre, Isaac Tamayo, un importante precursor²⁵.

Más directas, en cambio, son las alusiones a Marof, al cual en *Pueblo enfermo* se asocia directamente con “los bellacos”, esos agitadores de “poca cultura y poca elevación moral”, entre los cuales sobresale “un agitador criollo de seudónimo ruso”²⁶.

En la propia novela, la descalificación de esta posición se expresa como crítica acerba al “mujikismo”, que trae a cuento Suárez en su discusión con Pantoja²⁷.

Todo esto, en el fondo, representa la elaboración en el campo intelectual de las disputas en el campo político. Si bien es cierto que intelectuales liberales como Arguedas no estuvieron directamente imbricados en el poder, hasta adoptar por momentos una posición crítica que le costó el exilio, lo cierto es que el propio Arguedas nunca se desvinculó del partido liberal, en cuyos gobiernos ocupó cargos diplomáticos y, en todo caso, sus propias críticas nunca cuestionaron la posición liberal en conjunto²⁸. Lo que sí es cierto es que las disputas internas al liberalismo –que opusieron primero a liberales “puritanos” y “doctrinarios”, y luego, a partir de 1914, a liberales y republicanos, y todavía un poco después, a liberales, republicanos saavedristas y republicanos genuinos– abrieron el campo a la formación de otras corrientes disidentes. Si Arguedas representaba en el campo intelectual la posición del liberalismo dominante, Tamayo y Marof

25 También existen alusiones a Isaac Tamayo en *Raza de bronce* (cf. Fernández Rodríguez 1996b: 533-534). Como se sabe, éste era un partidario incondicional del “caudillo bárbaro” y fue su subsecretario de gobierno. En los últimos años de su vida, escribió un libro apologético titulado *Habla Melgarejo* (1914).

26 PE, I, 602, citado por Fernández Rodríguez 1996b: 528

27 “La acritud con que se rechazan las referencias de Suárez al mujik es buena prueba de que lo que se discute es algo más que una cuestión literaria” (Fernández Rodríguez 1996b: 529). Para la importancia del “mujikismo” en el pensamiento de izquierda de la época, ver J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

28 Fernández Rodríguez 1996a, 1996b

expresaron intelectualmente las otras dos posiciones fundamentales del campo político de la época: el reformismo mestizo y la izquierda radical.

2.2. Tamayo y la “inversión” del darwinismo social

Uno de los aspectos más notables de *Creación de la pedagogía nacional* es que se situaba en contracorriente del darwinismo social predominante a principios del siglo XX, el cual, incluso en sus expresiones más altas, como Gabriel René Moreno, daba por supuesto que mestizos e indios son inferiores “por causa de las células que elaboran índole perniciosa y mente inadecuada”²⁹. Quizás en toda la literatura boliviana de entonces no haya habido oposición más tenaz y decidida a este conjunto de prejuicios en contra del indio que el texto de Tamayo, que consideraba el “mal central” de la nación “la atmósfera ingrata de odio real y de ficto desprecio en que el colono español y el blanco republicano han envuelto y envuelven a la raza”³⁰. Es interesante que el ensayo de Tamayo abordara esta atmósfera social en términos de un “colonialismo interno”, no dicho, pero implícito³¹. Frente a ello, Tamayo proponía lo que hoy llamaríamos una *reforma moral e intelectual* del país que debía comenzar por las castas dominantes, pues en ellas precisamente encontraba las perversiones morales y no en el indio. Así las cosas, Tamayo pensaba que en la creación de una pedagogía nacional “necesitamos comenzar reeducando a todos nuestros blancos o pseudoblanco; educar en seguida a nuestros mestizos, y acabar entonces instruyendo a nuestros indios”³².

Debido al carácter disidente de esta argumentación, se ha interpretado el discurso de *Creación de la pedagogía nacional* como un “darwinismo social

29 Citado en Zavaleta 1986: 184

30 Tamayo 1979: 34-35

31 Tamayo utilizó para sugerir esto la metáfora de la enfermedad que corre por las venas: “¿La conquista salvaje y la colonia insensata han desaparecido de América? Ostensiblemente sí; pero se han quedado en nuestras venas, y de allí no las han sacado todavía los Murillo y los Sucre. Allí está palpitante con todos sus vicios e inferioridades” (Tamayo 1979: 74).

32 Tamayo 1979: 70. Tamayo distingue “educar” de “instruir”. Lo primero alude a la formación del carácter (fortaleza física y moral); lo segundo, en cambio, sólo a la transmisión de conocimiento.

invertido” o como un “indigenismo demasiado simple”³³. Si bien esta lectura de Zavaleta Mercado es esclarecedora en muchos aspectos, como en su valoración de “la requisitoria de Tamayo hacia la autodeterminación o hacia lo que llamó la pedagogía nacional”, o su crítica a la incapacidad del propio Tamayo “para comprender la relación decisiva que hay entre autodeterminación y democracia”, exagera la *centralidad* de lo indio que propondría *Creación de la pedagogía nacional*³⁴. Más bien se puede argumentar que el discurso de Tamayo, a través ciertamente de un rodeo indigenista, apuntaba hacia la formulación de un proyecto mestizo que desplaza la centralidad de lo indio como tal. Si bien Tamayo repetidas veces sostiene que por la fuerza de las cosas el fondo de nuestra nacionalidad está dado por la sangre autóctona como verdadera fuente de la energía nacional, restringe este aserto a “las actuales condiciones de la nación”³⁵. A la larga, la hegemonía india sería sólo indirecta, pues el autóctono mismo estaría condenado, como el blanco, a un “cruce paulatino y fatal, que le permita permanecer como raza y no desaparecer del todo”³⁶. Tamayo, en efecto, habla de “la posible o próxima hegemonía étnica, en la América del Sur, de las sangres autóctonas, al menos *de una manera indirecta*, en cuanto aparece predominantemente en los elementos mestizos que comienzan a ser verdaderos valores políticos, sociales y otros.

Según ciertos viajeros, la América del Sur no es cosa destinada a blancos ni indios precisamente, sino a mestizos. Son ellos que acabarán por ser los definitivos señores del continente sur”³⁷. Aquí sin duda hay que darle la razón a Zavaleta en cuanto a las contradicciones y oscuridades del discurso de Tamayo, que se encuentra obligado a recurrir al expediente de fatalidades irremediables para continuar su argumentación de lo mestizo como *forma ideal* de la nación³⁸.

33 Zavaleta 1986: 212

34 *Ibid.*: 211-217

35 Tamayo 1979: 33

36 *Ibid.*: 52

37 *Ibid.* 93, cursiva mía

38 “Entonces el mestizaje sería la etapa buscada y deseada a todo trance, en la evolución nacional, la última condición histórica de toda política, de toda enseñanza, de toda supremacía; la visión clara de la nación futura; el encarrilamiento, de parte de los

Las duras críticas de Tamayo al cholo o mestizo se refieren, pues, a su actualidad, no a sus potencialidades futuras, lo que hace una diferencia principal con relación al discurso de Arguedas. El alegato mestizo de Tamayo es por ello distinto también de aquellos que empezaron a proliferar en Bolivia entre 1930 y 1940, como los de Humberto Palza en *El hombre como método* (1939) y Federico Ávila en *El problema de la unidad nacional* (1938). Estos distinguían dos tipos de mestizo: el mestizo-indio y el mestizo-blanco, considerando sólo al segundo como prototipo de lo nacional³⁹. En Tamayo, en cambio, no opera tal distinción. En *Creación de la pedagogía nacional* los términos “cholo” y “mestizo” –que se usan *casi* como sinónimos, salvo que, como ya vimos, el “cholo” es el mestizo presente, no educado aún⁴⁰, se entienden *siempre* en el sentido de lo mestizo-indio. Con ello Tamayo fundó un discurso que, oponiéndose al darwinismo social liberal y a las futuras versiones oligárquicas del mestizaje (como las de Palza y Ávila), anticipaba el credo del nacionalismo revolucionario de la década del 40. Este discurso sobre lo autóctono, sin embargo, implicaba un ocultamiento de las diferencias reales entre “cholos” y “mestizos”, pasando por alto los procesos de segregación y violencia que han comportado (y todavía comportan) los procesos de mestizaje en los Andes⁴¹. También implicaba la obliteración de la presencia indígena real: en *Creación de la pedagogía nacional* no hay una sola mención a las luchas reales de los indígenas que, una década antes, en la Revolución Federal (1898-1899), habían desarrollado un proyecto de poder propio. Este olvido, obviamente no casual, se puede leer como *sintomático*: expresaba el *miedo* provocado por la insurgencia indígena y el esfuerzo alternativo (alternativo respecto del liberalismo socialdarwinista) por encontrarle solución⁴².

directores, de toda acción y de todo movimiento nacional hacia la etapa y el objeto descubiertos” (Tamayo 1979: 52).

39 Sanjinés 1996: 25

40 Cf. García Pabón 1998: 141-142. La muy sugerente lectura de Sanjinés también se basa en esta distinción crucial del texto de Tamayo entre el mestizo actual y el del futuro (cf. Sanjinés 2005: 38-39, n.4).

41 En el sentido desarrollado por Silvia Rivera (2010).

42 “Puesto que este flujo [social de los indios] fue explícitamente negado por Tamayo en su ensayo fundacional, me atrevo aquí a afirmar que su discurso sobre lo autóctono

2.3. Campo intelectual y campo de poder: caciques, artesanos e intelectuales radicales

Es interesante preguntar cómo pudo surgir una posición como la de Tamayo en un periodo de tan fuerte predominio del darwinismo social. Para empezar, existen algunos antecedentes literarios de discurso mestizo, el más importante de los cuales es la novela *Juan de la Rosa* (1895), del cochabambino Nataniel Aguirre, que sería el texto que más se parece a una novela de fundación nacional. *Juan de la Rosa*, “un *bildungsroman* que cuenta la historia de la educación de un niño durante las luchas independentistas (1809-1925)”, como dice Javier Sanjinés, tiene como núcleo ideológico la reconducción del espíritu nacional al levantamiento mestizo de Alejo Calatayud, en un relato que oblitera el significado y la importancia de las rebeliones indígenas del siglo XVIII⁴³. También aquí, junto con el alegato mestizo, opera un olvido sintomático.

Sin olvidar este antecedente, lo que en realidad explica la posibilidad de una toma de posición como la de Tamayo es la propia estructura del campo de poder de la época, que se manifestaba en una estructura homóloga en el campo intelectual –o lo que hubiera de él– y daba lugar al debate entre el darwinismo social liberal y el “discurso de lo autóctono” (J. Sanjinés) enarbolado por Tamayo. Este debate era expresión de las luchas al interior de la élite dominante, luchas que provocaron la fractura del partido liberal. El republicanismo, partido fundado en 1914, al principio promovido por banqueros descontentos con la política financiera del segundo gobierno de Montes, tuvo que apoyarse en sectores populares de artesanos y proletarios cholos para acceder al poder. Así, una combinación de luchas internas al campo político (republicanos *vs.* liberales montistas) y de descontento social (huelgas obreras) dio fin a la *pax liberal* con

también tomó en serio los temores que las rebeliones indígenas de fines del siglo XIX generaron sobre el sector mestizo-criollo” (Sanjinés 2005: 48).

43 “Fray Justo, el narrador subordinado de la novela, quien enseña a leer y escribir al niño Juan de la Rosa, revela todo el proyecto de identidad nacional. En efecto, Fray Justo descubre el origen mestizo de Juan de la Rosa. Al descender de Alejo Calatayud, personaje histórico que en 1730 lidera uno de los primeros alzamientos mestizos contra la Corona española, Juanito comprende que su origen es mestizo y no indio, y que él nada tiene que ver con los levantamientos indígenas del siglo XVIII” (Sanjinés 2005: 42).

la revolución de julio de 1920 encabezada por Bautista Saavedra⁴⁴. No obstante, después de su victoria el republicanismo mantuvo las instituciones políticas y las estructuras de poder básicamente intactas, y si bien Saavedra se apoyó crecientemente en obreros, artesanos y caciques indios para resistir la oposición liberal y las disidencias internas, ello no impidió que masacrara campesinos indígenas en Taraqu (1920) y Jesús de Machaca (1921), y mineros en Uncía (1923). Es que el republicanismo no buscaba transformar el orden vigente, sino “regenerar a los cuadros de la facción de élite que se había convertido en hegemónica desde 1899”⁴⁵. El carácter moderado del discurso de lo autóctono era la expresión intelectual de este desarrollo en el campo político⁴⁶.

No obstante su espíritu finalmente liberal, el republicanismo al principio recibió el apoyo del movimiento de caciques apoderados de las comunidades indígenas, que se venía organizando desde fines del siglo XIX y que, ya en 1914, había establecido vínculos con la disidencia republicana⁴⁷. El mismo Saavedra, como abogado y republicano prominente que era, había defendido a Santos Marka T'ula y otros caciques apoderados contra su persecución en 1916. Adicionalmente, como Presidente, en enero de 1923 aprobó un Decreto Supremo de Alfabetización India y “comenzó a montar un ataque retórico contra el latifundismo que había llegado a dominar las regiones durante el periodo liberal”⁴⁸. Así, aunque reprimió brutalmente las huelgas obreras y los levantamientos indígenas, desde 1923 “abrió una brecha en el tejido de las políticas oligárquicas que el movimiento de los caciques-apoderados rápidamente penetró, junto con la parte más radical, aunque tal vez la menos representativa, del movimiento obrero”⁴⁹. Esta alianza entre campesinos, obreros e intelectuales se expresó en el Tercer Congreso Obrero de 1927 y tuvo su punto más alto en la rebelión de Chayanta del mismo año. Ambos acontecimientos probaron que los vínculos entre indígenas, artesanos e intelectuales radicales venían

44 Klein 1995: 39ss.

45 Marta Irurozqui en Hylton 2005: 159

46 Sanjinés 2005: 37

47 Hylton 2005: 155, 158

48 *Ibid.*: 162

49 *Ibidem.*

operando desde tiempo atrás en paralelo a la política oficial que oponía a republicanos y liberales.

El Tercer Congreso fue importante, entre otras cosas, por la participación indígena en el mismo, así como por su contenido ideológico, que por primera vez incluía un programa de lucha contra las clases capitalistas, junto con la expropiación de tierras a favor de las comunidades rurales y un ambicioso plan de educación indígena, todo ello en una vena de autogestión y autodeterminación, y no de partido de vanguardia⁵⁰. El momento más intenso de este proceso de politización y alianzas fue la rebelión de Chayanta que, como otras de la historia boliviana, estallaba luego de largas luchas legales en contra de la expropiación y los abusos de latifundistas criollos. El gobierno republicano de entonces, ya con Siles como presidente, acusó a los intelectuales radicales del Partido Socialista de ser los organizadores de la rebelión, y en particular a Tristán Marof (Gustavo Navarro), que en 1926 había publicado en Bélgica *La justicia del Inca*, un panfleto histórico-revolucionario que pronosticaba “una revolución social de los indios y otros trabajadores en Bolivia la cual restablecería a los indios su previa gloria”⁵¹. Los radicales urbanos no dirigieron el levantamiento, en contra de lo que sostenían las autoridades, pero pusieron sus habilidades intelectuales y legales al servicio de los insurgentes. Al parecer también insuflaron la idea de “comunismo incaico” entre los sublevados, de modo que, aunque “las élites distorsionaron la naturaleza y los objetivos de la movilización indígena, la temida alianza – entre caciques, artesanos urbanos e intelectuales del Partido Socialista— no fue mera proyección ni paranoia de la élite criolla”⁵². Al final, la rebelión fue ahogada en sangre, y los dirigentes perseguidos, encarcelados y procesados. Marof, que había sido apresado días antes del levantamiento, escapó a pie hacia el Perú un tiempo después, iniciando un largo exilio de varios años.

En términos de prestigio personal, Marof fue el intelectual radical más visible del momento. Iniciado como activista republicano en la pri-

50 Klein 1995: 116; Hylton 2005: 175

51 Hylton 2005: 137. Argumentaba también que la civilización india prehispánica era socialista, y que “la revolución andina sería india y socialista, pero a la vez moderna” (179).

52 *Ibid.*: 137

mera década del siglo, terminó convirtiéndose en un marxista soreliano más preocupado por la fuerza movilizadora de los mitos que por argumentos de economía política⁵³. Al vincularse a las luchas obreras e indígenas del periodo, representó en el campo intelectual una posición homóloga a la del campo político. Pero la rebelión también puso de manifiesto la existencia de otro tipo de intelectuales, los caciques apoderados y sus escribanos, que surgieron como respuesta a la estrategia oligárquica de expropiación de tierras comunales. Para llevar adelante la defensa legal de sus ayllus –defensa que implicaba, entre otras cosas, la búsqueda de genealogías de sucesión hereditaria, viajes a los archivos de Sucre y Lima, obtención e interpretación de copias legalizadas de antiguos documentos– los caciques se apoyaron en abogados mestizos de los pueblos, peyorativamente denominados “tinterillos”, pero también, cuando pudieron, en maestros o letrados indígenas como Leandro Condori Chura, escribano indígena (*qillqiri*) del célebre Santos Marka T’ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa, en una historia de lucha política e intelectual que produciría aún más novedades en lo porvenir⁵⁴.

Bibliografía

- ALBARRACÍN Millán, Juan,
Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia, La Paz, Empresa Editora Universo, 1976.
- ALBARRACÍN Millán, Juan,
El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana, La Paz, Empresa Editora Universo, 1978.
- ALBARRACÍN Millán, Juan,
La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo, La Paz, Empresa Editora Universo, 1979.
- ALBARRACÍN Millán, Juan,
Sociología indígena y antropología telurista, La Paz, Empresa Editora Universo, 1982a.

53 *Ibid.*: 179

54 Cf. Condori Chura/Ticona 1992

- ALBARRACÍN Millán, Juan,
Geopolítica, populismo, y teoría sociotriconopanorámica, La Paz, Empresa Editora Universo, 1982b.
- ARGUEDAS, Alcides,
Raza de bronce/WuataWuara, edición crítica a cargo de Antonio Lorente Medina, FCE/ALLCA XX, Colección Archivos, 1996.
- ÁVILA Echazú, Edgar (comp.),
Literatura colonial de Bolivia, La Paz, Editorial Juventud, 1974.
- BARNADAS, Josep (dir.),
Diccionario histórico de Bolivia, Sucre, Grupo de Estudios Históricos, Vol. 2, 2002.
- BOURDIEU, Pierre,
Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario, Barcelona, Anagrama, 1992.
- CONDORI Chura, Leandro y Ticona, Esteban,
El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakanpurirarunak-anpillqiripa, HISBOL/THOA, La Paz, 1992.
- ECO, Umberto *et al.*,
Interpretación y sobreinterpretación, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- FERNÁNDEZ Rodríguez, Teodosio,
“Arguedas en su contexto histórico. El regeneracionismo español”, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce/WuataWuara*, edición crítica a cargo de Antonio Lorente Medina, FCE/ALLCA XX, Colección Archivos, 1996a.
- FERNÁNDEZ Rodríguez, Teodosio,
“Las tensiones ideológicas de Arguedas en *Raza de bronce*”, en Alcides Arguedas, *Raza de bronce/WuataWuara*, edición crítica a cargo de Antonio Lorente Medina, FCE/ALLCA XX, Colección Archivos, 1996b.
- FRANCOVICH, Guillermo,
La filosofía en Bolivia, 1ra ed. 1945, La Paz, Juventud, 1966.
- FRANCOVICH, Guillermo,
El pensamiento boliviano del siglo XX, 1ra. ed. 1956, La Paz, Los Amigos del Libro, 1985.

- GARCÍA Pabón, Leonardo,
La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia, La Paz, Plural, 1998.
- GIL, Mauricio,
“Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología”, en Luis Tapia (comp.), *Pluralismo epistemológico*, La Paz, CIDES/CLACSO/Comuna/Muela del diablo, 2009.
- HYLTON, Forrest,
“Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta”, en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, 2da ed., La Paz, Muela del Diablo, 2005.
- JAMESON, Fredric,
Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico, Madrid, Visor, 1989.
- KLEIN, Herbert,
Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco, La Paz, Juventud, 1995.
- LORINI, Irma,
El movimiento socialista “embrionario” en Bolivia 1920-1939, La Paz, Los Amigos del Libro, 1994.
- RAMA, Ángel,
La ciudad letrada, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- RIVERA Cusicanqui, Silvia,
Violencias (re)encubiertas en Bolivia, antología, La Paz, La mirada salvaje, 2010.
- RORTY, Richard,
“La historiografía de la filosofía: cuatro géneros”, en Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990.
- SALMÓN, Josefa,
El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956, Plural/UMSA, La Paz, 1997.

- SANJINÉS C., Javier,
Cholos viscerales. Desublimación y crítica del mestizaje, Cochabamba, ILDIS/CERES/UMSS, 1996.
- SANJINÉS C., Javier,
El espejismo del mestizaje, La Paz, PIEB, 2005.
- TAMAYO, Franz,
Obra escogida, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- ZAVALETA Mercado, René,
Lo nacional-popular en Bolivia, México, Siglo XXI, 1986.