

# Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana indianista boliviana de 1931

## Jano in the Andes: searching for the nation's mythical cradle. Archaeologists and teachers in the 1931 Bolivian Indianist Week

Pablo Stefanoni\*

### Resumen:

El artículo se concentra en un grupo de intelectuales que creyeron encontrar en Tiwanaku la edad dorada cuyas energías había que hacer renacer para pensar un futuro más luminoso para Bolivia. Incluso llegaron a reconciliar dos términos, contradictorios hasta entonces, indianidad y nación. El autor analiza la Semana indianista realizada en 1931 y el indianismo arqueológico/cultural. Este movimiento intelectual movilizó a arqueólogos aficionados, maestros y artistas que coincidían en esta mirada al pasado prehispánico. Así, nacionalismo y autoctonismo iban tejiendo un relato refundacional, cuyas ideas -e imaginarios milenarios- después de la Guerra del Chaco, serán articuladas por el nuevo nacionalismo revolu-

\* Universidad de Buenos Aires. Contacto: pablostefanoni@yahoo.com

Agradezco a Françoise Martínez, Carlos Altamirano, Carmen Soliz y María Pía López su lectura de una versión anterior de este artículo y sus generosas observaciones.

cionario (primero con hegemonía militar y más tarde civil/popular) a un nuevo proyecto de nación donde las imágenes de las ruinas de Tiwanaku ya no serán solamente la cuna mítica de los aymaras sino de Bolivia toda.

**Palabras clave:** Bolivia/Nación/Semana Indianista/Tiwanaku/Indigenismo/Mestizaje

## Abstract:

This article focusses in a group of intellectuals (archeologists and teachers) who looked to Tiwanaku's past glories as a Golden Age energy that should be renewed in order to think a glowing future for Bolivia. They even got to reconcile two terms, until then contradictory: Indians and nation. The author deals with the Indianist Week carried out in 1931 as well as with the indianist cultural archeological movement, whose actions, intended to find a new future for Bolivia in the pre-colonial past. So, argues the author, nationalism and autochthonism were threading up a foundational narration. After the Chaco war, most of these ideas –and millenarian imaginaries—are to be articulated by the new revolutionary nationalism (first with military hegemony, and later with a popular/civilian one) to a national project where Tiwanaku splendid ruins were not just the mythical cradle for aymaras but for the whole Bolivia.

**Keywords:** Bolivia/Nation/ Indianist Week/ Tiwanaku/Indigenism/

## 1. Introducción

Una élite criolla relativamente pequeña incómoda con el país que le tocó en suerte y a menudo carente de afecto por él; una gran masa de indios al acecho –real o más a menudo imaginariamente; migraciones del campo a la ciudad que contribuyeron a la movilidad social de un sector mestizo/cholo con fuerte incidencia en el mercado... La constitución de la nación en Bolivia fue un proceso complejo, incompleto y plagado de heterogeneidades (el abigarramiento del que habló René Zavaleta y muchos hablan hoy).

Bolivia ha convivido, a lo largo de sus dos siglos de historia republicana, con serias dudas sobre su propia viabilidad. La inexistencia de un Estado nacional pleno, el permanente predominio de la exclusión étnico-social, y junto a ello, la dificultad para avanzar en procesos de desarrollo económicos y sociales, estaban ahí para confirmarlas. Desde el siglo XIX, la inseguridad geográfica (temor al separatismo de Santa Cruz) y la lectura pesimista de la historia nacional incul-

cada desde la infancia (“el país que perdió todas las guerras y gran parte de su territorio a manos de sus vecinos”) iban de la mano con la constatación de que Bolivia no era más que un enclave minero, sin una mínima integración física.

En este contexto, no es sorprendente que fueran muchos quienes buscaran núcleos de sentido desde los cuales proyectar finalmente la nación. Esa búsqueda fue particularmente intensa en los años 20 y 30, dos décadas de expansión de diversas ideas antiliberales que articulaban insumos ideológicos diversos y no menos contradictorios, y que en el caso boliviano buscaron nuevas respuestas al llamado “problema indio”.

Un grupo de intelectuales (muchos de ellos maestros y arqueólogos) creyeron encontrar en el glorioso pasado de Tiwanaku la edad dorada cuyas energías había que hacer renacer para pensar un futuro más luminoso para Bolivia. Incluso se propusieron reconciliar dos términos contradictorios hasta entonces: indianidad y nación. Para estas visiones, las energías de la patria estaban en los indios –aunque la miseria de los indios contemporáneos hubiera borrado esas huellas de grandeza de una “raza superior” (Quisbert, 2004)– y todos los males del país estaban en los mestizos, cholos y los “pseudoblanco”, que se habrían hecho con el poder desde la independencia. En la pureza racial de los indios era donde había que buscar la fuerza del renacimiento nacional. Como en el caso del dios Jano, estos indianistas “intensos” tenían una cabeza mirando al pasado y otra tratando de imaginar el futuro, aunque sin duda, como veremos más adelante, predominaba la primera de ambas y los mitos (y obsesiones) sobre un pasado varias veces milenario se impusieron sobre las propuestas para un porvenir redimido.

A las 17 horas del 19 de diciembre de 1931, una wiphala (bandera indígena multicolor) fue izada en el balcón del Club Bancario de La Paz, sede de un encuentro original para la época: la Semana indianista/Cruzada pro-arte nativo. El evento incluyó conferencias y números artísticos vinculados a la temática indígena, y hasta una romería a las ruinas de Tiwanaku<sup>1</sup> que tuvo como guía al propio Arthur Posnansky, en ese entonces la principal autoridad arqueológica en Bolivia sobre el origen de la civilización tiwanakota, que precedió en el tiempo a la incaica y aún hoy es un misterio a develar.

1 Salvo en citas textuales optamos por escribir Tiwanaku, en lugar de otras formas también utilizadas.



Sin duda, la singularidad de la Semana indianista<sup>2</sup> no se desprende del hecho de que sectores de la élite se ocuparan de discutir el “problema indígena” –tema que sobredetermina cualquier debate político desde la independencia boliviana y aun más, desde mediados del siglo XIX–; su interés deriva de la escenificación, las apuestas estéticas, la variedad de actividades y la repercusión que la Semana indianista –organizada por “Los amigos de la ciudad”– consiguió concitar en la prensa y el mundo político. Todo ello se desarrolló en un contexto más amplio –la crisis del pensamiento liberal hegemónico en las primeras dos décadas del siglo XX– y un contexto particular: pocos meses después de la Semana indianista se desatará la Guerra del Chaco contra Paraguay (1932-1935), un conflicto enormemente traumático que actuaría como catalizador de la emergencia de un nacionalismo que comenzará a

erosionar irremediamente las bases materiales y simbólicas del viejo Estado oligárquico poscolonial, al tiempo que abría nuevos horizontes de posibilidad para la tarea del momento: construir la nación y redimir al indio.

En este artículo nos ocupamos de la Semana indianista y, a partir de ella, tratamos de echar luz sobre una parte del movimiento intelectual boliviano de esos años: el indianismo arqueológico/cultural, que movilizó a arqueólogos aficionados, maestros y artistas, quienes, frente a lo que era vivido como un verdadero fracaso nacional, y no sin profundas divergencias entre ellos, intentaron encontrar un futuro para Bolivia en su pasado precolonial, en tanto fuente de energías morales para la regeneración de la nación<sup>3</sup>. Como señaló el

2 En esos años se utilizaba más el término indianista que indigenista, en un sentido diferente al actual, cuando los grupos indígenas refieren al indianismo como su propio proyecto frente al indigenismo como proyecto de los no indígenas.

3 Obviamente, este movimiento no agota las perspectivas reformistas y radicales de entonces, que incluían a los propios movimientos de indígenas, como los caciques apoderados de los años 20 (ver Gotkowitz, 2012) o figuras como el socialista Tristán Marof, grupos anarquistas, además de una emergente y joven intelectualidad cochabambina que caminará hacia el marxismo, por citar solo algunos ejemplos.

escritor Gustavo Adolfo Otero, “Es a este mundo mágico donde la emotividad emocional deberá arrancar estímulos para la realización de la obra genésica de la patria” (Otero, 1939: X-XI).

Con este fin, nos enfocaremos en algunas figuras relevantes, como el escritor y organizador del evento Alberto de Villegas; el austriaco Arthur Posnansky, ingeniero naval militar y arqueólogo aficionado aunque con amplia repercusión en el mundo científico de entonces de dentro y fuera de Bolivia, que teorizó sobre los orígenes de Tiwanaku y contribuyó a consolidar a esas geométricas ruinas precolombinas como el origen mítico de la nación; y finalmente María Frontaura Argandoña, hoy olvidada, quien además de participar del debate sobre el indio articuló sus ideas con su propia práctica como maestra de escuela en Oruro.

No obstante, no es posible captar la compleja y a veces abigarrada “musicalidad ideológica” del indianismo cultural prerrevolucionario sin referirnos a las influencias vitalistas, irracionistas y místicas de los años 20 (Funes, 2006:33), lo que Albarracín Millán considera el “advenimiento de un nuevo espectro irracionista fundado en el misticismo de la tierra, la geopolítica de la derrota [en las trincheras chaqueñas] y relativismo spengleriano” (Albarracín Millán, 1982:21).

El conde de Keyserling –invitado a Buenos Aires por Victoria Ocampo<sup>4</sup>– viajó a La Paz en 1929, donde, fascinado por la “potencia telúrica” andina, creyó ver hombres propiamente “mineraloides” (Keyserling, 1975), y el historiador argentino Ernesto Quesada ya había dictado en 1926 una muy difundida conferencia en La Paz sobre la sociología relativista spengleriana, de la que participó el propio presidente de entonces, Hernando Siles, considerado retrospectivamente como un protonacionalista por la historiografía nacionalista revolucionaria (Quesada, 1926).

Nacionalismo y autoctonismo iban tejiendo un relato refundacional. Especialmente después de la Guerra del Chaco, muchas de estas ideas –e imaginarios milenarios– movilizadas por el indianismo arqueológico/cultural serán articuladas por el nuevo nacionalismo revolucionario (primero con hegemonía militar y más tarde civil/popular) a un nuevo proyecto de nación donde las imágenes de las ruinas gloriosas de Tiwanaku ya no serán solamente la cuna mítica de los aymaras sino de Bolivia toda (Quisbert, 2004). Una Bolivia en la que el mestizaje otrora vilipendiado irá dando cuerpo a un vocabulario ideo-

4 Sobre la intensa y a la vez tormentosa relación intelectual y de amistad entre la escritora argentina y el conde alemán, ver Ocampo (1951).

lógico que buscaba construir finalmente la patria, juntando los segmentos étnicos, geográficos y sociales que hasta entonces aparecían dispersos en un gran territorio desarticulado y estatalmente raquíutico. En ese sentido, más allá de las polémicas arqueológicas y pedagógicas, el mérito de arqueólogos y maestros de entonces es haber contribuido a crear condiciones de posibilidad para que más tarde se pudiera pensar en una nación compartida y en la igualdad ciudadana.

Mucho más tarde, Tiwanaku fue el lugar escogido por el “Compadre” Carlos Palenque Avilés en los 90 para fundar el partido neopopulista Conciencia de Patria<sup>5</sup> y -mucho más cerca en el tiempo- fue también donde Evo Morales desplegó toda su fuerza simbólica como primer presidente indígena de Bolivia -y de América Latina- el 21 de enero de 2005 (Stefanoni y Do Alto, 2006). Incluso las celebraciones del actual año nuevo aymara tienen una fuerte deuda con Posnansky, quien en 1943 realizó un gran ritual para esperar la salida del sol con el propio Presidente de la República de entonces (Schávelzon, 1993:32-49).

## 2. Alberto de Villegas y la Semana indianista

La Semana Indianista y la Cruzada pro-arte indio fue organizada por un personaje singular: el “elegante croniqueur” Alberto de Villegas -como lo llamó sin ironía un periodista de la época. Sus actividades se desarrollaron entre el 19 y el 27 de diciembre de 1931. De Villegas (1897-1934) nació en La Paz, donde se tituló de abogado y posteriormente viajó a París como parte de la misión diplomática boliviana ante la Liga de las Naciones. Allí estudió Ciencias Políticas y adquirió cierto aspecto de dandy -“falso francés y auténtico parisino” (Rocha, 2002:33), al decir de Roberto Prudencio- y al terminar sus estudios regresó a La Paz, lo cual quedó registrado en varias columnas sociales de bienvenida, donde abrió el café Mala-Bar.

El café era, sin dudas, un lugar exótico, donde podía escucharse fox trot o tango arrabalero; donde convivía Buda con esculturas tiwanakotas (Ibíd:34). Al cruzar su puerta, según un periódico, “uno tiene la sensación de haber dado un salto prodigioso de La Paz a París” (Flores, ¿1929?). Duró un tiempo, en medio de comentarios sobre la mala reputación del *private bar*. Al momento del cierre, De Villegas escribe un breve opúsculo, *Memorias del Mala-Bar*, donde, luego de lanzar odas al cocktail y el flirt, escribe: “Sí, amiga mía, decepciónese

5 Sobre este tema ver Alenda Mary (2002) y Archondo (1991). Una buena aproximación visual/análisis es el documental “¡Compadre!”, de Carlos Mesa Gisbert (colección Bolivia Siglo XX, Plano Medio, 2009).

usted; [el bar] no es nada más que un observatorio de almas de mujer” (Villegas, 1983:79). Y prosigue: “Esta tarde cerraré las puerta del Mala-Bar, que ya nada puede enseñarme, e inventaré mañana una nueva pirueta... ¡para seguir estudiando a Freud!” (ibíd: 80).

Se trata de un libro que, como apunta Paredes, “está escrito con galanura, buen gusto, que uno lo lee hasta con placer; pero al final de la lectura no queda nada, es vacío, ajeno aún al movimiento nacional que se vivía en Bolivia. Literatura para una sociedad holgazana que con ese tipo de lecturas evadía enfrentar la realidad. Recordemos que se avizoraba una guerra” (Paredes Candia, 1933:10). Una guerra que acabaría con la vida del propio de Villegas.

Con todo, ese “afrancesamiento” no le impidió –o quizás lo ayudó a- evolucionar hacia un entusiasta indianismo, condimentado con un repaso de sus viejos apuntes de arqueología y craneometría. En una de sus cartas, reproducida por *La Gaceta de Bolivia* tras su trágica muerte en la guerra del Chaco, el escritor boliviano apuntaba: “Mi viaje a Cuzco [...] me ha proporcionado algunas emociones que fermentándose y sedimentándose en el espíritu, aliadas a evocadores de lecturas más o menos recientes van formando lentamente la obra”<sup>6</sup>. Y la forma en que continúa una de las misivas de invitación a la Semana indianista (*La Gaceta* no menciona al destinatario ni las fechas de las cartas extractadas) dan cuenta de la cantidad de símbolos que toma del mundo aymara como marca de autenticidad de su indianismo –por momentos sobreabundantes-, al tiempo que su florido lenguaje deja ver parte de los contenidos de la actividad:

Habría deseado enviarle un Chaski, con este mensaje de Tambo en Tambo, hasta la ciudad. Quisiera coronar de fuego las serranías, en la tibieza de estas noches de diciembre o hacer resonar en la puna áspera el clamor insistente del PUTUTO, para convocarlos a la celebración del próximo INTIP RAYMI [fiesta del sol, en el solsticio de invierno] a orillas del Chekheyapu. Proclamado yo, por la fuerza de las circunstancias, gonfalonero del indianismo en La Paz, estoy agitando la WIPHALA, vieja bandera de los Aymaras, desde el aislamiento ahora roto de mi PUKARA. Habrán ceremonias únicas, para nosotros los iniciados. Asistiremos fervorosamente a las cumbres de la superstición. Iremos a buscar el más recóndito fondo de la vieja Raza de Indios Guerreros. El público tendrá una romería a Tiahuanacu, donde se hará la ‘Fiesta de la Kantuta’, allí se verán bailes indígenas y se premiará a los maestros rurales.

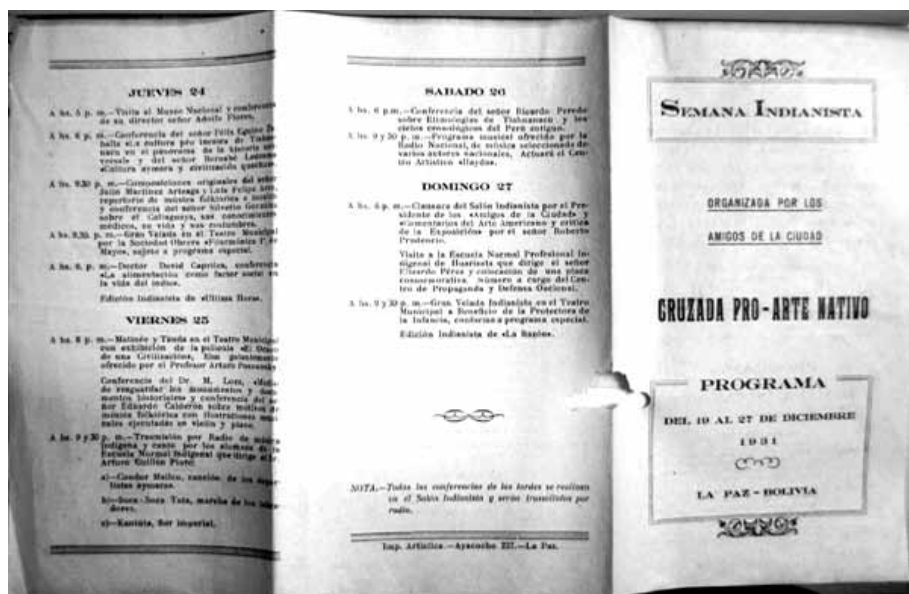
6 “Pensamientos inéditos de Villegas que extractamos de sus cartas”, *La Gaceta de Bolivia*, año 1, Nº 20, 18-11-34.



En el salón indianista estará presente la Farmacopea Kallaway. El cine representará películas de argumento indio. La Radio difundirá discursos en Aymará y Quechua. Melodías de la cordillera en kenas y pinkillos. Se realizarán varias conferencias sobre arte indianista (tejidos, cerámica, folklore, etc.). Los diarios consagrarán sus páginas, habrá finalmente una velada en teatro donde se cogiera en Europa [sic]<sup>7</sup>.

Los telegramas de los prefectos (gobernadores) de varios departamentos<sup>8</sup> adhiriendo a la Semana indianista pafeña dan cuenta del impacto que tuvo la actividad desarrollada en inmediaciones de la céntrica Plaza Murillo. Como indicábamos al principio de este artículo, la Semana comenzó con la izada de la bandera indianista –“Huipalla”– galantemente proporcionada por el señor Felipe Pizarro, en el balcón del Club Bancario, sede del evento. La finalidad era divulgar la cultura indígena –desde la música hasta la farmacopea– y al mismo tiempo discutir la rehabilitación de la raza india, como se decía por entonces.

A partir del folleto del programa se puede ver la variedad y cantidad de actividades y el involucramiento de algunas reparticiones estatales. Se anuncia, por ejemplo, la obra de teatro *Supay Marca*, de Zacarías Monje Ortiz, “poema dramático con escena en un punto del Altiplano, a la entrada de la muy Heroica,

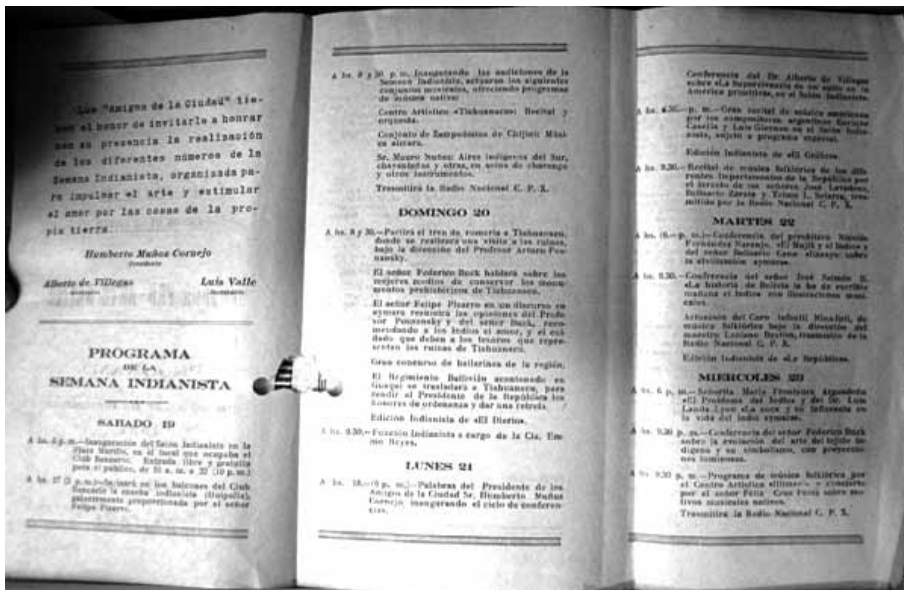


7 “Pensamientos inéditos...”, op. cit. Mayúsculas en el original.  
 8 ALP/ A de V, caja 1.



Valerosa y Denodada N.S. de La Paz”. En otra parte del programa se destaca la “canción bucólica y epitalámica indígena” *Irpastay*, con música a cargo de la Orquesta Filarmónica 1° de Mayo y la actuación de zampoñistas aymaras de Chijini (trasmitida por Radio Nacional). Al mismo tiempo se anuncian conferencias como “El Mujik y el Indio”, a cargo de Belisario Cano o “La historia de Bolivia la ha de escribir mañana el indio”, de José Salmón B. “con ilustraciones musicales”. María Frontaura disertó sobre “El problema del indio” y Federico Buck sobre “El tejido indígena y su simbolismo con proyecciones luminosas”; Félix Eguino habló sobre “La cultura pre incaica de Tiahuanacu en el panorama de la historia universal”, y el Dr. David Capriles brindó una conferencia sobre “La alimentación como factor social en la vida del indio”. En una carta, a tiempo de celebrar la organización de La semana indianista, el director de la Escuela Normal Indigenal, Alfredo Guillén Pinto, le propuso a De Villegas organizar la Fiesta de Nuestra Raza, una suerte de contrafiestejo al día de la raza, “para echar las bases de un alma nacional única”.

Se anunciaban suplementos especiales en *El Diario*, *Última Hora* y otras publicaciones y la trasmisión por radio de música indígena ejecutada por alumnos de la Escuela Normal Indigenal, dirigida por Guillén Pinto, con las canciones *Cóndor Mallcu*, “canción de los deportistas aymaras”, *Suxa-Suca Tata*, “marcha de los labradores” y *Kantuta*, “flor imperial”.



9 Carta de Alfredo Guillén Pinto a Don Alberto de Villegas con motivo de la Semana indianista, La Paz, 18-12-1931. ALP/A de V, caja 1, carpeta 6.

Finalmente se programó una visita a la escuela-ayllu de Warisata, dirigida por Elizardo Pérez<sup>10</sup>, donde colaboraron María Frontaura y el muralista Mario Alejandro Yllanes (quien será su esposo). Esta escuela fue uno de los proyectos más elaborados del indianismo pedagógico y atrajo el interés de los mexicanos, como se puede ver en el libro de Adolfo Velasco, que viajó con otros pedagogos a conocer la experiencia (Velasco, 1940; Giraudo, 2010). “Frente a la tesis de la asimilación del indio [Pérez opuso] la tesis de la rehabilitación de la sociedad india” y para ello propuso el modelo de la escuela-ayllu, cuya misión era desarrollar la “cultura terrígena heredada” –base de la futura Bolivia– y no el occidentalismo, como proponían los asimilacionistas; un proyecto que se enfrentó a todo tipo de resistencias, primero hacendales pero más tarde también estatales, etc. (Albarracín Millán, 1982)<sup>11</sup>.

Pero sin duda uno de los platos fuertes ofrecidos por la Semana indígena era la excursión a Tiwanaku, bajo la dirección de Posnansky, quien iba a cargar de sentido estas ruinas, animándose incluso a ponerlas simbólicamente por encima de las de Machu Pichu (consideraba a los incas usurpadores de una cultura superior previa). Felipe Pizarro se encargó de traducir al aymara el discurso del arqueólogo austriaco recomendando a los indios el amor que merecen esas ruinas.

De Villegas acompañó a Posnansky en sus aventuras arqueológicas. De hecho, formó parte de la fundación de la Sociedad Arqueológica Boliviana, creada por Posnansky en 1930 (es decir, un año antes de la Semana Indianista) con un sorprendente ritual iniciático en las propias ruinas de Tiwanaku: en el amanecer del 23 de septiembre de 1930 (equinoccio primaveral austral) en el recinto interior del Templo de Kalasasaya el arqueólogo austriaco tomó el nombre aymara de Apu-Willca (sumo sacerdote) e inició a los otros 11 miembros del grupo, entre los que se encontraba De Villegas (Browman, 2007:32). Sus 12 miembros –uno por cada mes del año– sólo podían ser remplazados por fallecimiento o renuncia (este número no podía ser ampliado), y, de acuerdo a los estatutos de la sociedad, debían reunirse por lo menos cuatro veces al año en Tiwanaku, durante los dos solsticios y los dos equinoccios (Laguna Meave, 2007). Posnansky era el presidente vitalicio de la Sociedad<sup>12</sup>. Más tarde se sumó el maestro Max Bairon, con fuerte incidencia en los debates educati-

10 Programa de la Semana Indianista, ALP/ A de V, caja 1.

11 Por su parte, Rafael Reyeros promovió las “escuelas-marka”, con sede en Caquiaviri, con un proyecto antiterrateniente y anticlerical pero con el objetivo de promover la occidentalización del indio.

12 Posteriormente, a la muerte de Posnansky y ya en el marco de la Revolución Nacional, la Sociedad Arqueológica de Bolivia ayudó a poner en pie el Instituto Indigenista Boliviano. De todos modos, la asociación fue perdiendo terreno en la arqueología reorganizada por Carlos Ponce Sanginés (Browman, 2007, Quisbert, 2004).

vos de esos años y editor de la revista *Altiplano*, del magisterio orureño. Entre marzo y septiembre de 1932 de Villegas y Posnansky participaron de las emblemáticas excavaciones de Wendell Bennett en Tiwanaku, al tiempo que en el plano de las hipótesis ejercían una antropología bastante “creativa”.

Como señalamos, Alberto de Villegas murió en la guerra del Chaco en 1934, al parecer de una enfermedad contraída en esas lejanas tierras que inspiraron a Augusto Céspedes sus famosas *Crónicas heroicas de una guerra estúpida* (Céspedes, 2010). Algunos recortes de periódicos que se encuentran en el fondo “Alberto de Villegas” del Archivo de La Paz recuerdan así a este personaje de La Paz de fin de los años 20 y principios de los 30, un momento extremadamente dinámico del arte indianista.

“Por su estilo alado y dulce, por la belleza de sus frases y la dulce emotividad de sus pensamientos era prácticamente un escritor francés. En tiempo de borbones y de Luises habría sido un villón cortesano, y en tiempos actuales, un señor del buen decir y de la amable risa gala, desbordada en noches de bohemia y de alegría, junto a una crátera de champagne y de burdeos”<sup>13</sup>. En un pequeño recorte titulado “Villegas”, se señala que el escritor indianista fue el “introducido” de todo intelectual que llegaba a La Paz, como Keyserling, Foujita, Morand, etc.<sup>14</sup>. Y en los años 20 muchos llegaron a La Paz entusiasmados por Posnansky, lo autóctono y sus obsesiones milenarias.

### 3. Decadencia de Occidente y “hombres mineraloides”

Uno de ellos fue Ernesto Quesada (1858-1934). A principios de enero de 1926, el historiador y jurista argentino (dueño de una prodigiosa biblioteca, con la que se puso en pie el Instituto Iberoamericano de Berlín) emprendió un viaje por tren rumbo a la sede del Gobierno boliviano, invitado por el arqueólogo austriaco para hablar del tema que lo había obsesionado desde hacía varios años: la sociología relativista spengleriana. De hecho, Quesada había ganado fama por haber dedicado un curso entero sobre Spengler a comienzos de los años 20, antes de que su obra cumbre *-La decadencia de Occidente-* hubiera sido traducida al castellano. Y el historiador argentino solía recalcar su amistad con el pensador alemán, a quien Quesada conoció gracias a su esposa (Carreras, 2008:221-228).

<sup>13</sup> Artículo firmado por WDM, *La Gaceta de Bolivia*, Año 1, N° 20, 18-11-34.

<sup>14</sup> ALP/ A de V, caja 1.

Los diarios bolivianos recogieron rápidamente la noticia de su llegada a La Paz, retrasada por un derrumbe que lo obligó a permanecer algunos días en la ciudad sureña de Tupiza: “Ha sido un viaje en gran medida repentino, pues ha obedecido a que las circunstancias y la invitación del señor Posnansky han removido toda la curiosidad y el interés que guarda para mi esta tierra... ha sido también un motivo eficaz para hacerlo en estas precipitadas condiciones mi deseo de hacer ciertos estudios sobre la cultura precolombina, visitando personalmente los lugares donde perduran esas culturas”, le dijo Quesada a un periodista del diario *La República*<sup>15</sup>. Los periódicos paceños enfatizaban, además, que la Universidad Mayor San Andrés aún conservaba el eco de las palabras de Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones y otras “notables personalidades argentinas”. Escucharon su conferencia el presidente Hernando Siles, el vicepresidente Abdón Saavedra, Daniel Sánchez Bustamente y Felipe Guzmán, entre otras personalidades político-intelectuales de la Bolivia de entonces.

No es casual la convocatoria de Quesada ni la popularidad del tema elegido. Por esos años de entreguerras, el fin de la ilusión (ingenua) en el progreso era un clima de época. Escritores, poetas, estudiantes, se lanzaron a diversas aventuras teóricas y estéticas antiliberales. El vitalista Franz Tamayo entusiasmaba a los estudiantes radicales, quienes ya comenzaban a interesarse por Spengler, y muchos reivindicaban la *kultur* contra la *civilisation*; tensión que puede sintetizarse en espíritu frente a materialismo (o concepción utilitaria de la vida), en la “naturaleza viviente de Goethe” frente a la “naturaleza muerta de Newton”. Pero además, Spengler fue un precursor de la idea poscolonial de “provincializar” Europa y criticó el relato hegemónico de la historia universal:

He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle precisamente a él: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico-relativo, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y solo de él. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos [...] La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale (Spengler, 2009: 54).

Para Spengler –y he aquí su atractivo en ese entonces– los ciclos culturales son “organismos” que nacen, crecen, envejecen y mueren, y eso le estaba ocurriendo a Occidente en el clima pesimista de la primera guerra mundial. En efecto, era una época donde estaba a la orden del día la búsqueda de relevos para Occidente. En este marco, desde el púlpito de la universidad, Quesada saludó

15 *La República*, La Paz, 12-1-1926, reproducido por Quesada junto a otros artículos de diario, como nota al pie, en Quesada (1926).

en el alemán al “gran pensador de este primer tercio del siglo XX”, al tiempo que convocó a “construir una disciplina autónoma de la ciencia precolombina”, adhiriendo al indigenismo arqueológico de Posnansky, quien además operó de guía entre las ruinas. Retomando las difundidas tesis sobre el comunismo incaico y en un cierto giro indigenista en su vejez, Quesada continuó: “Y cuando, cabalmente, en los momentos actuales, el tremendo experimento bolshevista en Rusia organiza aquella nación con una orientación comunista marcada –la socialización del trabajo y la intervención del estado en todas las manifestaciones– el estudio de nuestras culturas precolombinas, como la incaica, basadas en los mismos principios comunistas y de absorción del individuo por la comunidad, resulta por ello mismo doblemente interesante” (Quesada, 1926: 24-25).

En efecto, a partir de estas ideas, Quesada polemizará con Spengler sobre el rol de las cosmovisiones indígenas sudamericanas en ese descentramiento de Occidente (en efecto, el intelectual germano admitirá al historiador argentino que carecía de suficiente material en alemán sobre el tema, y le pide textos en francés o inglés, ya que no leía el castellano). Quesada sostiene que, “para la inmensa mayoría americana el ciclo cultural occidental, eminentemente urbano, es cosa perfectamente ajena y con la cual carecen de puntos de contacto los millares de indígenas de América, pues son elementos incontaminados con los gérmenes de la decadencia de aquel ciclo, desde que nunca formaron parte de él” (Ibíd: 43).

¿De dónde vendrán, entonces, los elementos para la renovación cultural? He ahí parte de la polémica:

Spengler sostiene que vendrán de Asia, por conducto del elemento eslavo, porque la población rusa es, en su inmensa mayoría, incontaminada con los gérmenes de la decadencia de un ciclo cultural del cual, en realidad, ha sido ajena, desde que la europeización petrínica fue siempre artificial y sólo de una reducida minoría. A eso le he observado –dice Quesada– que hasta ahora la ley histórica de los ciclos culturales lleva la dirección de Oriente a Occidente, de modo que, tras el ciclo cultural occidental, hoy eminentemente europeo, debería lógicamente seguir un ciclo cultural americano, pero no anglosajón, sino sudamericano, con carácter netamente indianista y no caucásico. No admite Spengler tal posibilidad, pero le falta el conocimiento in situ del problema americano para poder compararlo con el problema eslavo. Si el alma rusa es ajena a la cultura occidental, también lo es el alma indígena americana; si aquella, más cercana a la naturaleza que a la civilización urbana, es de índole comunista y religiosa, cosa análoga sucede con la otra; si la población eslava tiene que despertar para servir de fermento a la nueva vida cultural, parecida cosa tendría que suceder con

la población indígena americana. Y si es cierto que el alma rusa es virgen, por no haber tenido hasta ahora cultura propia, en cambio el alma americana, que tuvo evidentemente esa secular y propia cultura, ha rehecho esa virginidad después de 5 siglos de barbecho. En el fondo, el alma indígena americana es tan virgen como el alma eslava, porque vive en contacto directo con la naturaleza y es refractaria a la civilización urbana, con todas sus lacras físicas y morales. En ambos casos, pareceme, la situación espiritual es la misma (Ibíd: 44).

Es por eso que es en el despertar de las razas americanas donde yace el “secreto del porvenir que asombrará al mundo en la forma del nuevo ciclo cultural frente a la “senilidad y chochez” en la que se va extinguiendo el ciclo actual. De ahí que los “sociólogos objetivos” deban “auscultar esa alma aún dormida y tratar de percibir los futuros nuevos latidos”. Por eso Quesada critica los intentos de traer migrantes europeos a Bolivia y enfatiza que Spengler debería visitar a esta “estupenda Suiza americana” (apodo dado a Bolivia en virtud de su mediterraneidad) para observar los movimientos fetales del nuevo ciclo cultural, próximo a su alumbramiento.

Bolivia atraía la atención. Tres años más tarde, en 1929, el conde alemán Hermann Keyserling<sup>16</sup> visita La Paz, y en una de sus conferencias comenta entusiasmado: “Bolivia es la América en trasunto, y América es el continente que puede ufanarse de una fuerza más plasmadora que cualquier otro. Bolivia es probablemente la parte más antigua de la humanidad y no hay mejor promesa de futuro que un pasado remotísimo, porque no hay fin en el tiempo” (Francovich, 1956: 88).

Al comienzo de su artículo “La potencia telúrica andina”, escribía que “La prepotencia de los influjos telúricos ha impreso su sello al hombre de las alturas andinas. El hecho de que las residencias de los príncipes fueran construidas, todavía en la época de Tihuanacu, en forma de tumbas, tiene una significación simbólica: el hombre de aquellos parajes es propiamente mineraloide” (Keyserling, 1975: 29). “Jamás conocí almas tan bronceas como las de aquellos

16 Keyserling (1880-1946) es una de las figuras de la filosofía alemana no académica del siglo XX; aunque sus textos ya no son editados y cayó en el olvido -se ocupan de él los historiadores intelectuales, mas no los filósofos- tuvo gran influencia en América Latina en los años 20 y 30 (desde Argentina hasta México). Fundó la Escuela de la Sabiduría en 1920; bajo el régimen nazi sus actividades fueron limitadas al extremo, como lo cuenta la propia Victoria Ocampo, quien lo visitó en Alemania por esos años (ver Ocampo, 1951). Andrés Kurz (2008) recuerda que en su reseña (de enero de 1929) del *Diario de viaje de un filósofo*, el texto más leído del alemán, [Bernardo J.] Gastélum interpreta a Keyserling como la reconciliación entre Nietzsche y Spengler, los dos iconos de la irracionalidad, ya que corrige el pesimismo spengleriano y enseña la virtud al “hombre belicoso y dominador de Nietzsche”. Por las vueltas de la historia, y de la circulación de los libros, Keyserling es recordado por haber sido rechazado, en sus cortejos, por Victoria Ocampo, como ella lo deja saber en el citado libro.



habitantes de las grandes alturas ni me pareció más extraño lo que a pesar de todo habría de reconocer humano” (Ibíd: 30).

Es un ejemplo de la “elefanteasis interpretativa” que achacaba Victoria Ocampo a las percepciones del Conde en estas tierras exóticas. Lo cual no le impidió seducir a escritores e intelectuales bolivianos que se inspiraron en el telurismo para buscar la sustancia de la nación; los *Apus* o cerros tutelares del espectacular paisaje del Altiplano eran una buena fuente de inspiración.

#### 4. Don Arturo y el “poder de la raza”

La vida de Arthur Posnansky (1873-1946) o Don Arturo (como era llamado en La Paz) quedó definitivamente ligada a las ruinas a las que consagró la mayor parte de sus energías vitales desde que a sus 24 años llegó a Bolivia desde Austria, donde terminó enrolándose en el ejército boliviano en la Guerra del Acre (1899-1902) contra Brasil (Ponce Sanginés, 1994:11-20). En esa suma de escaramuzas entre el prácticamente inexistente Estado boliviano y los secesionistas de origen brasileño -dedicados al negocio del caucho- Bolivia perdió parte de su territorio a manos de Brasil.

Como recuerda Schávelzon, la vida de Posnansky fue “una permanente aventura: capitán de barco, combatiente en el Amazonas, cauchero, cartógrafo, etnólogo, náufrago y sobreviviente. Su apetito intelectual no reconocía límites. Idolatrado y odiado, acumuló grandes hallazgos, pero también grandes errores que jamás rectificó” (Schávelzon, 1993). Un “amateur” que supo ganar tanto prestigio en su momento como descalificaciones de la arqueología académica, inclusive la nacionalista. Sin embargo, muchas de las cosas que dice el indianismo actual sobre estas ruinas son ajenas a la mezcla de trabajo entusiasta, polemista activo e “imaginación exaltada” de este austriaco -de familia polaca y formación germánica- nacionalizado boliviano que terminó sus días en el Altiplano.

Su monografía de graduación en la ciudad de Pola (hoy Pula) como marino-ingeniero pareció anticipar su futuro de arqueólogo. Con el título “La isla de Pacua y sus monumentos prehistóricos”, y sin haber pisado jamás Sudamérica, trazó una comparación entre esa isla hoy chilena y las ruinas de Tiwanaku (ibíd). En 1897 abandonó Europa y se estableció en la amazónica Manaos, en el auge de la fiebre del caucho. Con su barco *Anni* -traído de Hamburgo- hizo fortuna comprando caucho boliviano y vendiéndolo en Brasil. Pero esa nave tendría un devenir sorprendente: al comenzar la guerra entre Bolivia y Brasil



por el control de parte del territorio de estas ricas y selváticas regiones, Posnansky, que había tomado partido por la causa boliviana, utilizó su barco para transportar armas y tropas, lo que fue de gran ayuda para las misérrimas fuerzas dirigidas desde La Paz (ibíd). Su vida de arqueólogo –que lo haría conocido en gran parte del mundo– comenzaría en 1904, ya como “benemérito de guerra” instalado en la sede de gobierno de Bolivia. Pero dos años después pasaría a la historia por otro acto de emprendedorismo: conducir el primer automóvil que se conoció en Bolivia. Trajo un Mercedes en 1906, que quedó registrado, en medio de miradas asombradas de un grupo de indígenas, en una fotografía en el libro *Bolivia* que la estadounidense Marie Robinson Wright publicó en 1907 (Ponce Sanginés, 1994: 30).

Más allá de la verosimilitud de sus aseveraciones sobre Tiwanaku –en ese entonces y más tarde refutadas en varios de sus aspectos, como la antigüedad de más de 12.000 años– la construcción posnanskiana del pasado de los indios altiplánicos brinda una plataforma conceptual y emotiva para pensar en un renacimiento glorioso de una raza que se encontraba en apariencia en el límite de sus fuerzas, pero que tenía la energía para resurgir. La principal peculiaridad del arqueólogo fue considerar que la herencia tiwanakota, aunque oculta, estaba inscrita en los aymaras del Altiplano, incorporando así una visión optimista sobre su futuro cuando muchos se esforzaban en mostrar lo contrario, para justificar, entre otras cosas, su minoría de edad política (no hay que olvidar que en 1900 la élite aún se entusiasmaba con la desaparición biológica de los indios).

Para defender sus ideas, Posnansky escribió abundantes artículos y libros, sacó fotos, llevó a las ruinas a grupos de visitantes de diversos países, participó en congresos internacionales, dibujó planos, fue concejal de La Paz, presidió la Sociedad Geográfica Boliviana, construyó su propia casa-museo... (Ponce Sangi-

nés, 1994; Schávelzon, 1993). Si grandes proyectos como la Plaza del Hombre Americano -frente al estadio de Miraflores en La Paz- quedaron inconclusas, es posiblemente por la debilidad crónica del Estado boliviano para “construir la nación” más que por falta de energías del incólume austriaco. En los años 20 incursionó además en el mundo de la producción cinematográfica, con su sello Cóndor Mayku Films, de donde salió, en 1926, el largometraje *La gloria de la raza*, estrenado en cines. Su guion se estructura a partir del diálogo de un arqueólogo con un venerable anciano uru (cultura del lago Titikaka), “quien revela la historia de sus antepasados, previa consulta tradicional con las hojas de coca, y le habla sobre la desaparición de la civilización de Tiahuanacu”<sup>17</sup>.

Lo que nos interesa destacar aquí no son las numerosas polémicas arqueológicas de Posnansky *stricto sensu*<sup>18</sup> sino el efecto político/intelectual de alguna de sus hipótesis —especialmente las de los años 30— en la idea de nación que por entonces se encontraba fuertemente disputada entre el viejo Estado oligárquico y las renovadas fuerzas nacional-populares. Posnansky buscó explicar el hiato entre la gloria de la raza constructora de las imponentes ruinas tiwanakotas y el “miserable indio” que en ese entonces habitaba el Altiplano. En esas ruinas estaban condensadas, según él, las energías para el renacer de la raza y de la nación.

Posnansky encontró en la civilización tiwanakota al Estado centralizado que proponía en esos años como modelo de avance civilizatorio, pero su apuesta iba más allá, aunque nunca fue propiamente nazi: en el momento de optimismo sobre los triunfos de la Alemania de Hitler, elaboró sus tesis sobre la construcción de Tiwanaku por una raza superior (*herrenvolk*) —los kollas— que había invadido la región (Quisbert, 2004). Eso no era muy extraño, la reivindicación de las razas de bronce era común en Perú y Bolivia pero bajo la lógica que la historiadora peruana Cecilia Méndez sintetizó en la fórmula: “incas sí, indios

17 El cine nacional dio por estos años sus primeros pasos en su acercamiento a la temática indígena con otros filmes: *Corazón aymara*, de Pedro Sambarino, y *La profecía del lago* [Titicaca] de José María Velasco Maidana, ambas de 1925. Pero si *Corazón aymara* y *La gloria de la raza* fueron bien recibidas o al menos toleradas, no ocurrió lo mismo con *La profecía del lago*, que fue un auténtico film “maldito” para la época. La historia traspasaba los límites de la tolerancia social de la élite: el guion narra los amores de un pongo y la esposa de un rico hacendado. El actor Donato Olmos Peñaranda -quien participó en la película- recordó alguna vez que “como el film escandalizó tanto el día de su estreno, no duró ni dos días en cartelera”. Pero su destino fue aun peor: la cinta fue incinerada por orden de un juez (Gumucio Dagrón, 2012)). Según Gumucio, el film se proyectó en algunos lugares del interior de Bolivia y más tarde se recuperó una copia incompleta. Pero sin duda la película estrella de Velasco Maidana fue *Wara Wara* (1929), que narra el amor menos perturbador entre un hidalgo español y una princesa aymara. Asimismo, este proceso de búsqueda de la sustancia de la nación se verificó en el teatro (con la creación de la compañía Tihuanacu), la escultura (con Marina Núñez del Prado), la arquitectura neotiwanaakota, el folklore, las artes gráficas, etc. En el arte se destacaron Cecilio Guzmán de Rojas, con su *Cristo aymara*, Mario Alejandro Yllanes (1913-1960), con sus murales en la escuela de Warisata, y otros pintores indigenistas (Rossells, 2004).

18 Entre sus famosas polémicas están las que lo enfrentaron con José Imbelloni, Max Uhle, Ibarra Grasso, Juan Comas, entre otras (Ponce Sanginés, 1994:105-129).

no”, lo que en Bolivia operaba simplemente cambiando incas por tiwanakotas. Lo interesante de Posnansky fue su convicción de que los aymaras contemporáneos, de carne y hueso, eran quienes habían heredado esas potencialidades, lo cual construía un nuevo horizonte de sentido para pensar el siempre vilipendiado vínculo entre los indios y la civilización (no hay que olvidar que a menudo se consideraba a los indígenas una raza degenerada y vencida poco apta para el progreso). Es esta relación entre la gloria de Tiwanaku y el futuro del indio boliviano, lo que nos interesa retener acá, como señala Quisbert, es lo siguiente: “Para Posnansky, el legado de la raza estaba ahí intacto, a pesar de todas las desgracias por las que habían pasado los indios; para volver a retomar el camino de una nueva edad dorada sólo hacía falta mover los resortes íntimos para que el ‘poder de la raza’ se manifestara expresamente” (Quisbert, 2004: 196). Eso queda claro en uno de los párrafos de un texto de 1939:

Todos los viajeros y la mayor parte de la gente del país, suponen al indio un ser imbecil y de inteligencia un poco superior a la de los seres irracionales, y que por esto debe ser tratado como menor de edad y sin la garantía de los derechos civiles que le da la constitución de su país. Los viajeros escritores lo hacen porque en su superficial estudio del país y desconociendo el idioma autóctono, no pueden introducirse en la confianza del indio, como tampoco pueden observar su índole, sus verdaderas costumbres, para poder apreciar el gran tesoro intelectual que duerme en esta desgraciada raza (Posnansky, 1939: 237).

Así, Posnansky jugó un papel paradójico: contribuir al desarrollo del indigenismo desde posiciones eugenistas, antiigualitarias y organicistas. El indianismo de Posnansky iba en paralelo con la mestizofobia, especialmente la producida entre indígenas y blancos; los mestizajes entre indígenas los consideraba a menudo como positivos para el mejoramiento racial (Quisbert, 2004:199). Y estas imágenes del indio puro frente a los mestizos degenerados iban a ser compartidas por varios de los organizadores de la Semana indianista, al tiempo que – como veremos más adelante– ya era cuestionada por intelectuales que veían en el mestizaje la sustancia y el cemento necesario para unir a la nación. Algunos, como Carlos Medinaceli, como queda retratado en su novela *La Chaskañarwi* (1947), verán en la chola a la verdadera *entrepreneur* boliviana, llena de vitalidad e incluso de sensualidad.

## 5. María Frontaura Argandoña: educar al indio y construir la patria

La maestra María Frontaura Argandoña<sup>19</sup> (amiga de Villegas y de Posnansky) fue una de las disertantes, como mencionamos, en la Semana indianista. Egresada de la emblemática escuela Normal de Sucre, creada por los liberales a principios del siglo XX, por ese entonces se desempeñaba como docente de primaria en el departamento minero de Oruro, vecino a La Paz. Su conferencia en la Semana Indianista refiere al tema que deja plasmado en un pequeño libro titulado *Hacia el futuro indio*, publicado en 1931 y reeditado un año después, cuando la conflagración del Chaco ya había estallado (Frontaura, 1932)<sup>20</sup>. La obra fue prologada por el polémico intelectual (y político) Franz Tamayo y apenas al abrirlo puede verse una foto de la autora con un elogioso comentario del arqueólogo francés Alfredo Métraux<sup>21</sup>, director del Instituto de Etnología de Tucumán y discípulo de Paul Rivet, presidente de la Asociación de Americanistas de París (Arenas, 1998), lo que sin duda contribuía a legitimar su trabajo en un mundo intelectual dominado, obviamente, por varones. De hecho, son varios los intelectuales que comentan el libro y destacan que María Frontaura “no escribe como mujer”, y son estos comentarios (incluidos en la segunda edición) los que vuelven al volumen un buen termómetro del debate intelectual de la época en Bolivia y Perú en relación al eterno “problema indio”, que, como apuntó con ironía Medinaceli, era precisamente un problema de las élites, ya que los indios no se consideraban a sí mismos como un problema.

En ese sentido, ni el título ni la temática del libro son sorprendentes, desde principios de siglo son muchos quienes se proponen utilizar las nuevas herramientas de la ciencia para echar luz a las oscuridades de las razas autóctonas, ciencia que dio origen a la denominada indilogía o indología. Lo que vuelve destacable al ensayo, y lo transforma en una obra propiamente intelectual, es que fue escrito con la finalidad de orientar la acción de los maestros (y también las políticas estatales, aunque ésa no es su prioridad en ese momento) a favor de la redención del indio. De hecho, además de ser la base de su intervención

19 La información biográfica sobre María Frontaura Argandoña es escasa: de acuerdo con el “Diccionario cultural boliviano”, de Elías Blanco Mamani, nació en Potosí, estudió en la Normal de Sucre y se casó con el muralista Mario Alejandro Yllanes (a veces escrito Illanes). Según familiares entrevistados, vivió en Estados Unidos desde la muerte de Yllanes y falleció en Cochabamba entre 1978 y 1979. Su hermano, Manuel Frontaura Argandoña (recientemente recordado con un monumento en el Prado de Cochabamba), fue un importante dirigente del MNR y autor de *El Litoral de Bolivia* (1968); *Descubridores e historiadores de Bolivia* (1971); *El tratado de 1904 con Chile* (1974) y *La revolución boliviana* (1974).

20 Utilizamos acá la segunda edición, consultada en la Biblioteca Costa de La Torre-Archivo Municipal de La Paz.

21 El nombre aparece a menudo castellanizado en las citas de la época.

en el salón indianista, sus tesis fueron presentadas ante la Primera Convención del Magisterio boliviano, reunida en Oruro, en la cual María Frontaura participó como delegada.

Un dato adicional: el libro fue publicado en su segunda edición por la imprenta militar, gracias a la gestión del ministro de Guerra José L. Lanza, a quien la autora agradece especialmente. Además de *Hacia el futuro indio*, María Frontaura publicó textos –libros y artículos– vinculados a los mitos indígenas, destacándose *Mitología aymara-quechua* (1935), con prólogo de Rivet. También colaboró en revistas como *Altiplano* (del magisterio orureño) o *Anhelos*, una revista femenina cochabambina dirigida por Mercedes Anaya de Urquidí<sup>22</sup>. Y formó parte de la delegación boliviana del XXV congreso Internacional de americanistas, realizado en la ciudad argentina de La Plata, presidida por Posnansky<sup>23</sup>.

El libro es iniciado con un sugerente epígrafe para una joven miembro de la élite, que da cuenta del clima de época ya comentado:

A los Maestros Indios que emprendan la inicial cruzada rehabilitadora de la Raza de Bronce;

a vosotros que habéis sido mis abuelos; a vosotros indios, que formáis un poco de mi sangre, mucho de mi corazón, y, todo de mi espíritu; a vosotros raza de bronce –mi raza– en cuyos músculos palpitará el nuevo Altoperú.

Casi de inmediato, la autora aclara que no se trata de una obra “frondosa ni magistral” sino de “un estudio del problema indio bajo el punto de vista educacional inmediato” (Frontaura, 1932: XIX), que no busca añadir nada significativo al estado en el que se encuentra la “indilogía”, ni a los nutridos anaqueles de la bibliografía indigenista “desde que en la intelectualidad peruana comenzó a operarse un nuevo estado de conciencia para contemplar al indio” (ibíd: XXI). En efecto, la parte principal del libro, titulada “El problema del indio. Visto

22 Aunque generalmente contribuía sobre temas de folklore nacional, en forma de leyendas míticas, encontramos un artículo sobre la mujer moderna boliviana: “Qué distancia [hoy] de aquellos siglos en que [la mujer] tenía la categoría simpática de entidad disponible a un cierto rol alegórico como actividad de desenvolvimiento, siendo su único porvenir concebible el matrimonio. Niñas que egresadas de las aulas primarias con estrechos bagajes de contabilidad doméstica, muy menuda, y léxico suficiente para saber decir ‘papá’, ‘mamá’, ‘rico’, ‘bonito’, se estrenaban en el manejo –ni siquiera científico– de la casa. Y bien. De qué se iban a preocupar si en la escuela ya habían aprendido la gramática, la geografía de memoria y la religión, en su amplitud, del principio del temor y la hipocresía? Ah! La religión! El índice controlador de la moral femenina! Más tarde, en la sociedad, munida de un disfraz de educación artística, a vivir la vida, trabajar para dignificarse? Jamás!. Habría sido denigrar al hombre, mucho más si era de pergaminos! [...] Por delante de todo, la preocupación de la moda, que día a día, pincelaba la paleta femenina con mayores preocupaciones. Intelectualmente? Mantenido en el prurito absurdo de establecer hegemonías imposibles” (Frontaura, 1930:5).

23 Allí presentó tres trabajos: “Mitología solar y telúrica de los grupos quechua y aymará del Altiplano”, “Estudio psicológico de las costumbres de los grupos quechua y aymará comparadas con las de los demás del continente” y “Fuentes de donde deriva la cultura autóctona auténtica de quechuas y aymarás”. (*Actas y trabajos científicos XXVº Congreso Internacional de Americanistas*, Tomo I, Universidad de Buenos Aires, Imprenta y casa editora “Coni”, 1934). Los trabajos solo están anunciados en el programa, pero no fueron publicados en la selección de los dos tomos sobre el congreso.



por una maestra” comienza –como epígrafe– con una cita de Víctor Raúl Haya de la Torre sobre la fuerza social de la raza india<sup>24</sup>.

Su propuesta se concentra en dos ejes, aunque desarrolla más el primero: alfabetizar y educar al indio y hacerlo un propietario (de sus tierras)<sup>25</sup>. Y fue su propuesta (que expresa de manera genérica, por cierto) de partir las grandes propiedades agrarias junto con la ciudadanización de los indígenas la que pareció sacar de las casillas a un irónico columnista de un periódico de Sucre, que acusa de comunista a la maestra:

María Frontaura Argandoña es comunista. En la conferencia que dio en el Salón Indianista de La Paz sostuvo que hay que dar paso a la parcelación de la tierra dándola en propiedad al indio, y equiparlo en igualdad de derechos civiles, políticos y económicos al hombre civilizado. Un indio discutiendo en el foro, dando su voto en elecciones y girando cheques, ha de ser un fenómeno. Mejor sería bañarlo, cortarle el pelo y quitarle la coca, para que parezca gente<sup>26</sup>.

No obstante, su propuesta es etapista: ciudadanizar al indio (dotarlo de sus derechos humanos), educarlo y luego volverlo un propietario, y en este proceso tienen un rol de primer orden los maestros, quienes “forjaron las más redentoras revoluciones de que se tiene memoria en los anales de la humanidad” (Frontaura, 1932:50), por lo que el ensayo/manifiesto llama a labrar la “revolución humanista” ya “con cuatro siglos de retardo”. Así, propone las tareas que a su criterio debe asumir el magisterio, para las cuales debe procesarse un profundo cambio de actitud:

Dos obras pues nos corresponden hoy, y son las de educar a los niños con un criterio distinto a aquel que conocimos nosotros con respecto al indio. Si

24 Además, como un llamado a favor de su causa, Frontaura Argandoña invoca con religiosidad laica: “Sean benditos los nombres de Franz Tamayo, Haya de Latorre [sic], Uriel García, Luis Valcárcel, Rafael Larco Herrera, José Carlos Mariátegui, González Prada, Ricardo Rojas, Daniel Sánchez Bustamante, Corsino Rodríguez Quiroga, Jaime Mendoza, y la maravillosa juventud que encabezan los hermanos Víctor y Guillermo Guevara, José Varallanos, Nazario Chávez, Gamaliel Churata, José Portugal, Domingo Velasco Astete. Sean Benditos” (Frontaura, 1932:24).

25 El debate sobre la tierra es largo y complejo. Acá no podemos extendernos, pero vale la pena señalar que el tema de la propiedad individual, el estatus de la comunidad y el sistema hacendal fueron motivos de agrias polémicas durante los siglos XIX y XX. Por ejemplo, la ley de exvinculación de 1874 reconocía las propiedades individuales indígenas pero disolvió a la comunidad como organización jurídica, con lo que el resultado a menudo fue la privatización de las tierras “sobrantes” (tierras de rotación, etc.), que terminaron en manos de hacendados. Estas políticas tuvieron diferentes grados de resistencia de acuerdo a la densidad comunitaria de cada región, muy alta en La Paz, Oruro y Potosí y más débil en Cochabamba, donde ya se había venido desarrollando la pequeña propiedad. Incluso en algunas zonas esta privatización benefició a nuevas élites mestizas. Su aplicación fue accidentada y tuvo varias etapas, a veces contradictorias. Sumando complejidad al asunto, en 1881 el Gobierno terminó autorizando los títulos proindiviso para comunidades que resistían su división y en 1883 se reconocieron las cédulas de recomposición (títulos) coloniales, lo que dio lugar al poderoso movimiento de los apoderados indígenas, para demandar legalmente las tierras, además de constituir redes nacionales en pos de la reconquista territorial y de la representación colectiva (Mendieta, 2010; Gotkowitz, 2012).

26 Citado por Porfirio Díaz Machicao en sus comentarios en Frontaura (1931).

nuestros padres lo despreciaron y lo consideraron como a una lacra social, si alguien se atrevió a insinuar que se debiera hacer con los indios lo que los ingleses en Tasmania y los americanos del Norte con los pieles rojas, nosotros nos estamos aproximando a él con curiosidad y estamos incorporando el conocimiento de su estructura a la ciencia, y de sus capacidades espirituales en el arte, si algunos hemos llegado a amarlo y a considerarlo, no como un factor de regresión sino como a una fuerza social capaz de elaborar la nacionalidad futura, los de mañana realizarán la obra, y verán al indio de igual a igual (ibíd: XXV).

En línea con Posnansky, sostendrá que los indios son herederos de una raza superior, y los reivindica en base a que serían la única raza pura en Bolivia, de donde proviene su “eficacia racial”<sup>27</sup>. Pero la ignorancia de los españoles, primero, y, sobre todo, los mestizos después, solo se dedicó a “atribuir taras a una raza capaz de dictar enseñanzas a las que ahora ocupan situaciones de hegemonía en el rol de nuestra nacionalidad incipiente” (Frontaura, 1932:16). La raza indígena es una raza pura, y en Bolivia no hay más que una raza: la indígena. Todo ello hace del indio una fuerza y no una tara. “El 90% de la energía nacional” proviene de los indígenas, decía Tamayo en 1910.

En un artículo publicado en la revista femenina cochabambina *Anhelos*, María Frontaura propicia la educación especialmente para la mujer obrera e india, diferenciando a la migrante campesina que llega a la ciudad de la chola, que ya ha ganado un lugar, como toda mestiza, sin dejar de transgredir las fronteras morales: “la chola, como empleada o sirvienta es ultrajada y explotada, para que a su vez como negociante y letrada sea la despojadora de la clase indígena” –apunta Frontaura Argandoña. Y prosigue:

La mujer campesina que ingresa a la ciudad en tarea de comercio o en pos de trabajo, es aún más humillada, por que no dispone de mejores recursos de defensa que la chola vinculada a sus mil compadrazgos captados a costa de desprendimientos económicos o morales de origen denigrante [...] Por el contacto con el blanco y el cholo el indio ha perdido sus principales cualidades que le hacían apto para dominar regiones extensas [...] Estos tipos raciales son degeneraciones del blanco europeo y del indio autóctono (Frontaura, 1930:6).

Aquí María Frontaura asume la larga tradición antichola. Ya Arguedas había cambiado al terrateniente blanco de su novela *Wata Wara* por un mestizo en la nueva versión titulada *Raza de bronce* (Paz Soldán, 2006), y varias obras

27 En sus tesis históricas toma temas y teorías en boga, como las que establecen los nexos entre aymaras y quechuas y los atlantis, o la idealización del “comunismo incaico”.

literarias dan cuenta del rechazo y el temor a la invasión mestiza/chola, primero con los “caudillos bárbaros” (especialmente el protosocialista y proartesano Manuel Isidoro Belzu (Schelchkov, 2011)) y luego con el Partido Republicano de Bautista Saavedra<sup>28</sup>. De todos modos, el “cholaje” será también el exterior constitutivo del indianismo de Fausto Reinaga en los años 60, quien comienza *La revolución india* (1969) advirtiendo que no escribe para los cholos<sup>29</sup>. Pero en los años 30, esta aplicación de las teorías de la superioridad de las razas a la exaltación de un sector oprimido económica, étnica y políticamente (aymaras y quechuas) considerados a menudo restos atávicos de una raza degradada y al borde de la desaparición tiene, sin duda, efectos diferentes a la exaltación de la raza aria en Europa. Para Frontaura Argandoña,

es menester convencerse ya que algo más de un siglo de dominación del elemento cholo y pseudoblanco en Bolivia, ha sido suficiente para demostrar claramente su incapacidad. [Por eso] El futuro de Bolivia no radica en la acción del cholo ni el blanco; su participación en la vida activa de la nación es transitoria y efímera, es resultado de un equívoco y de una injusticia; es un paréntesis en que esos dos factores paupérrimos, huérfanos de capacidad mental y moral, se han colocado en la palestra activa, hurtando la vigilancia que el destino de las naciones ejerce fatalmente sobre ellas (Frontaura, 1932: 17).

El futuro, al igual que el pasado, está en el indio. El degradado presente mestizo será así sólo una breve anomalía en una historia que se cuenta por milenios.

Esta visión se traducirá en una lectura de la independencia como un cambio de tiranos; incluso en muchos sentidos, la independencia empeoró la situación del indio (por la ruptura del “pacto colonial” del que habló Tristán Platt, diríamos en nuestros días). “El acta de la independencia altoperuvana fue suscrita por un grupo de doctores y militares; ningún indio intervino en ella” (ibíd: 22). Mientras tanto,

el indio QUE FUE MAS LIBRE TODAVIA CUANDO GEMIA EN LAS MITAS DE LA DOMINACION HISPANA, pasivo y olvidado elemento, hacía religión de su suprema indiferencia y de su escepticismo, que le hizo comprender que el cambio de chapetones por cholos, solo significó para él el estreno de un nuevo collar de hierro que remachó su servidumbre, con la única diferencia de que si, el español pretendió en ofrenda

28 Sobre literatura y mestizaje ver Romero Pittarí (1998) y Soruco (2012).

29 Se requeriría un exhaustivo trabajo de historia conceptual para captar el significado preciso del término cholo y “misti” en cada momento y contexto histórico. Sobre el tema, ver Soruco (2012).

de su hidalguía y su nobleza ser bueno alguna vez, el amo cholo no lo es nunca ni lo será jamás” (ibíd:23; destacado en el original).

Bastaba comparar la “maravillosa creación Tihuanacota [...] las capacidades físicas, mentales y morales del indio con la obra del mestizo que no ha podido construir una casa más que la que dejaron los españoles, empedrar una calle más de la que dejaron los ‘dominadores’, establecer una institución mejor, instrucción mejor” para ver que simplemente una “inútil y menguada casta” se apropió del poder tras la independencia. Por ello, la independencia altoperuana está aún por producirse. El llamado problema indio es en gran medida producto de la “ridícula suficiencia doctoral” del cholo, que trata al indio como una “desgracia nacional” (ibíd: 24). Bolivia carga así con un doble fracaso: primero la conquista, después la República, por eso los maestros, más allá de educar, deben construir la patria... esa patria siempre esquiva en la que, como señalamos, ni las élites ni los subalternos se sienten a gusto.

Pero ¿qué tara presenta la raza india?, se pregunta Frontaura Argandoña en línea con el vocabulario de la época: “Una, simplemente ocasional –responde–: que no está incorporado el juego de las actividades humanas del momento” (ibíd: 27). Y no está incorporada en virtud de que

los blancos han hecho tanto como han podido para pervertirla, y ya los extraviados y artificiosos conceptos de justicia, moral y ecuanimidad que han pretendido introducir las autoridades civiles en su conciencia purísima y honrada, ya los fetichismos bárbaros de la religión exótica, original e incomprensible de los curas americanos han sido incursiones, verdaderas invasiones morales, que han atentado hacia la relajación de la conciencia indígena. El indio no ha adquirido nuevos hábitos, pero estos han sido suficientes para iniciar la relajación de los que acumuló durante el espacio evolutivo de siglos enteros (ibíd: 31-32).

De este modo, la vuelta a la indianidad idealizada sirve como antídoto contra la Bolivia mestiza, impura, estancada e inmoral<sup>30</sup>. Y estos valores indígenas, potencialmente capaces de regenerar una nación que parecía hacer aguas por todas partes, se concentran especialmente en las mujeres indias, a las que Frontaura Argandoña dedica líricas descripciones llenas de elogios, trazando las diferencias entre la mujer quechua y la aymara (esa mujer de acero).

<sup>30</sup> “El indio, empero, no solo requiere una educación material, sino una lenta modelación de psiquis, de modo que vuelva a recobrar el estado de alma que tuvo hace miles de años...” –dice Posnansky en el comentario al libro (Frontaura, 1932: 71).

¿Pero qué debe devenir el indio educado? Aquí la autora se muestra en parte contradictoria con ciertos pasajes previos, y lanza una afirmación con letras más grandes y resaltadas en negrita: “EL INDÍGENA NO DEBE SER DOCTOR, DEBE SER CAMPESINO”. “Debe conservarse en su medio ambiente, en la tierra en la que nació, a la que se integra, se encarna y la ama” (Ibíd: 25-26)<sup>31</sup>. Pero eso parece contradecirse con la página siguiente, donde afirma que “el indio es una fuerza, su raza es un capital para la nacionalidad. Así intelectual como espiritual y físicamente. Toda vez que el indio ha logrado alcanzar a las universidades, se ha desenvuelto con capacidad intelectual notable: maestros sabemos perfectamente que el niño indio es casi siempre el mejor alumno”. La idea del doctor remite a las élites pueblerinas que sometían a los indios a variadas iniquidades. El manifiesto anarquista “La voz del campesino” (1929), al parecer escrito por Luis Cusicanqui, se refería en los peores términos a los abogados:

¿Qué diremos de los doctores Abogados y demás kellkeris [tinterillos]? ¡Oh! Éstos son los más ladrones y forajidos que nos roban con la Ley en la mano y si decimos algo va la paliza y de yapa nos mandan a la Cárcel para unos diez años y mientras eso, arrojan a nuestra mujer e hijos y terminan con el incendio de nuestras casitas y nosotros somos blancos de las balas de los hombres tan dignamente ilustrados... (cit. en Rivera Cusicanqui (2011: 202).

De hecho, como señala Gotkowitz, los beneficiarios de la venta de tierras comunales bajo el régimen de Melgarejo, en la década del 60 del siglo XIX, fueron, en gran medida, sectores mestizos ascendentes (Gotkowitz, 2012).

En efecto, pese a los actuales discursos indianistas y poscoloniales/subalternistas que enfatizan en los esfuerzos homogeneizadores del Estado, si acercamos la lupa podemos ver complejos matices. Françoise Martínez muestra con mucha precisión las diferentes etapas al respecto entre 1898 y 1920: de la posición original de civilizar/desindianizar/incorporar al indio durante la primera década del siglo XX se pasó a una posición de énfasis en la diferencia y en la necesidad de “atar” al indio a la tierra (Martínez, 2010). Y esta posición “asimilacionista” volverá a presentarse de otra forma con el nacionalismo revolucionario de los años 50, aunque con una separación urbano/rural de los programas educativos<sup>32</sup>. Ambas posiciones combinaban el “miedo blanco” –en

31 Posiciones mucho más conservadoras, como la expresada por Salmón B. en la Semana indianista, sostendrían que el pongueaje había de ser erradicado gradualmente porque la servidumbre de los indios en las casas urbanas de sus patrones representaba un vínculo con la civilización (Salmón, 1931).

32 Con todo, no se pierde del todo cierta idea roussoniana sobre el indio, como se puede ver en el epígrafe de la foto de tapa de la revista estatal *Pututo* del 10-9-53: Bajo una foto de un indígena se pone: “Concurso Folklórico Municipal... la fantasía nativa reproduce en su folklore coreográfico esta concepción del hombre primario...”. El 26 de setiembre del



el marco de la psicología del cerco de las élites bolivianas— y la necesidad de desarrollar la productividad agrícola. Por ejemplo, el pedagogo Teodomiro Beltrán sostiene en 1945, en un informe para la Sociedad Rural, que debe educarse al indio *en el campo y para el campo*: “el propósito de la educación del indio no consiste en arrancarlo de su ancestral ambiente y transformarlo en un postizo y ridículo bachiller, para echarlo luego, como una plaga

perniciosa, a los centros urbanos de la nación” (Beltrán, 1945: 159). ¿Paradójicamente?, Beltrán defiende la instrucción en idiomas ancestrales —quechua y aymara<sup>33</sup>— en escuelas-granja, ¿pero qué se debería aprender en ellas? Poco y nada: oficios manuales, imprescindibles en la profesión agraria:

reparar y embellecer su vivienda, fabricar algunos de sus utensilios caseros y de sus instrumentos de labranza, tejer la tela con la que confeccionará su abrigo y en fin, hacer con esmero y buen gusto, lo que ahora mismo sabe hacer de manera grosera y primitiva: eso y nada más deberá ser lo que alcance el indio en la escuela del tipo indicado (Ibíd: 164).

El problema habría sido el esfuerzo por castellanizar a los indígenas:

Nuestro error esencial ha consistido, hasta aquí, en pretender que el indio ascienda de improviso al plano intelectual y ético en que nos hallamos situados. Hemos porfiado inútilmente, durante años y años por transformar las razas autóctonas en sentido de homogeneizarlas con la raza semi-instruida y semiblanca que somos nosotros, forzándolas a castellanizarse a tropezones, y lo único que hemos obtenido es un producto social híbrido, incoloro, sin personalidad definida y cargado de las taras de ambas razas y despojado de las pristinas excelencias del indígena puro y primitivo (ibíd: 160).

Como podemos ver, Frontaura Argandoña no rompe con varios de los prejuicios de la época, pero no deja de incluir interesantes pasajes sobre la igualdad ciudadana.

---

mismo año, bajo una fotografía de un niño indígena abrazando un cordero se apunta en la tapa: “Primavera nativa ... esta escena bucólica, supremo trasunto de ternura instintiva, coincidió con la llegada de la primavera...”.

33 “Borrar y extirpar, como si fuesen cizaña perniciosa, el quichua y el aymara, riquísimos idiomas de inigualable expresión [...] comporta un error insostenible (Beltrán, 1945: 160-161).



Entrando en la Declaración de los derechos del indio, la autora había propuesto:

1. EL INDIO NO ES UN ESCLAVO: ES UN HOMBRE (destacado en el original)
2. Al amparo de la Constitución Política del Estado que otorga a los ciudadanos de la República los mismos derechos, dirigirá su acción social indigenista a hacerlos prácticos y efectivos bajo el siguiente punto de vista:
  - a) Derechos constitucionales: abolición de la esclavitud; derecho a la ciudadanía, derecho a la instrucción; derecho a la representación
  - b) Derechos civiles: derecho a la propiedad
  - c) Derechos económicos: el indio es propietario de la tierra donde ha nacido por la perpetuación inalienable e imprescriptible de la tradición, la costumbre y el tiempo. Respecto a sus sistemas comunitarios; todo medio doloso de coacción sobre el indio para transaccionar con él sobre sus propiedades es un delito. El indio fue y deberá seguir siendo un propietario.
3. La Primera Convención de Maestros de Bolivia hará uso de todos los medios que su misión pone a su alcance, para difundir en la conciencia infantil y obtener en la Legislación Nacional, una obra efectiva y visible que en el decurso del tiempo dé el óptimo rendimiento de la incorporación de un millón de hombres a las fuerzas activas y eficientes de la NACION.

Para ello se requería la construcción de escuelas normales para formar maestros indígenas y la actividad de los maestros en los cuarteles, aprovechando la masa de indígenas concentrados allí para cumplir con el servicio militar. La visión de Frontaura Argandoña es gradualista: primero, la educación, luego la tierra (la propiedad) y la transformación “industrial” de los territorios indígenas. Se trata, en todo caso, de un orden inverso al que proponía el socialista Tristán Marof, cuando reclamaba primero la tierra (es decir, la libertad del indio) y sostenía que, ya con ese derecho, el indígena se daría la educación que quisiera<sup>34</sup>. La misma posición adopta Métraux, quien luego de elogiar el libro apunta: “A este indio hay que darle no tanta instrucción como medios para mejorar su nivel de vida, derechos sobre la tierra, alejar de los pueblos a los cholos y considerarlo con más simpatía y amor. Lo que hace falta es digni-

34 “Es un tema literario defender al indio, condolerse de su miseria y bordar sobre su miseria artículos, poemas y libros. Pero ninguno de estos sentimentales ha ido aún a la campaña y ha predicado la insurrección, mezclando su sangre por la libertad del indio [...] Lo que interesa al indio no es su instrucción inmediata sino su libertad inmediata. Vale decir, su independencia económica, la ruptura de su sumisión con el patrón, la revalidación de sus condiciones de hombre” (Marof, 1935).

dad” (Frontaura, 1932:87). En el mismo sentido, quien firma F.D. de M. cita a Mariátegui para afirmar que: “El nuevo planteamiento consiste en plantear el problema indígena en el problema de la tierra”.

La propuesta de la alfabetización en los cuarteles será criticada en el “Colofón” del libro por J. Guillermo Guevara, quien, además de señalar que esa experiencia había fracasado en Perú, reclama educadores laicos capaces de brindar una educación científica, antifetichista, iconoclasta, ya que, “las religiones como las luciérnagas necesitan de la obscuridad para brillar, decía Schopenhauer”. Esta posición se contrapone a la visión de un “reservista” que comenta el libro y en línea con las propuestas liberales de principio de siglo propone al cuartel como espacio para sacar a los indios del primitivismo (ibíd:105-106).

Pero lo que genera mayor discusión es el tema del mestizaje. Por ejemplo, uno de los críticos, que firma W.D.M., aplica las teorías raciales para discrepar con la autora y defender el mestizaje:

Divergimos totalmente de María Frontaura [sobre la cuestión del mestizaje]. Posiblemente, estos especímenes sociales, pueden momentáneamente ser o constituir zonas turbias, pero en modo alguno indefinidas. Entre los pseudo blancos, ocurre aún este fenómeno, pero en cambio, el cholo tiene una personalidad claramente concreta, recia y vigorosa. Tampoco puede ser un estado crepuscular. Sería en todo caso un estado crepuscular, pero matutino, ya que con Uriel García, Carlos Medinaceli y otros, comienza a asomarse en la América, una nueva conciencia. Despectiva para el mestizaje endomingado y pseudo aristócrata, y desdeñosa para el lirismo nativo, sentimental e improductivo (Frontaura, 1932:105-106).

Una suerte de mestizaje indígena/popular que se plasmará primero en el Estado villarroelista en los años 40<sup>35</sup> y finalmente en el Estado nacionalista post revolución de 1952. Así, Fernando Diez de Medina –un nacionalista de derecha proveniente de una familia de la élite y ministro de Educación del gobierno del MNR– dirá en un discurso en el Teatro Nacional de La Paz:

Creo en el blanco, mantenedor de la tradición y la cultura. Creo en el indio, hermano en el dolor sujeto a las agrícolas tareas. Creo en el mestizo, cuyo ímpetu vital traspasa de tensión a obra nacional. [...] Ya es hora de desmentir a la sociología y a los difamadores. América es mestiza en lo antropológico y en lo cultural. Y en vez del antiguo desprecio con el que oíamos decir ‘es un cholo boliviano’, para significar el complejo de inferio-

35 Ver el capítulo 6, “La ciudad reticente: El populismo de Villarroel y la política del mestizaje”, de Gotkowitz (2012).

ridad racial, debemos gritar al mundo con voz nueva y orgullosamente *¡soy un cholo boliviano!* (destacado nuestro) (Diez de Medina, 1952).

Medinaceli –quien participó del grupo Gesta Bárbara– ironiza sobre el libro: “Es justo y urgente que se labore por la reivindicación social del indio, por su incorporación a la vida boliviana y por su culturización, pero estudiémosle con el más riguroso verismo, para no convertirlo –como hacen algunos cuentistas– en simple tema literario. Porque puede ocurrirnos otra desgracia: que lleguemos a tener dos indios; el de carne y hueso y el literario. Basta con el primero” (Frontaura, 124). Ese estudio sociológico de la actualidad de la vida, las aspiraciones y la realidad social indígena siempre fue escaso en el indianismo de los años 20 y 30, que se enfocó en la edad de oro de quechuas y aymaras para construir un relato mítico regenerador de la deprimente realidad nacional.

En el libro se “coló”, además, un radicalizado comentario “comunista”. Entre los comentarios remitidos a la autora como contrapartida de su envío del libro resalta la belicosa expresión juvenilista del entonces joven Porfirio Díaz Machicao, quien se destacaría como escritor. Siguiendo el “lema normativo de la juventud chilena”, titula su texto: “Contra nuestros padres”. Machicao apunta –desde un libro que, como recordamos, fue editado por la imprenta militar: “Desde las más altas esferas del poder, con ayuda de la fuerza y con la ratificación de los satélites del dogma, se dictan leyes lesivas a la dignidad humana y se colocan fusiles y ametralladoras como muros defensivos del capitalismo patañista... Os negáis a la evolución, entonces habéis de perecer” (Frontaura, 1932, 115-116). Y amenaza al diario que acusó a la autora de comunista con que “no tardará el día en que las juventudes bolivianas vayamos más allá de Rusia...” (ibíd:117)<sup>36</sup>.

Finalmente, el grito de Frontaura: “Luchemos contra la venta y el alquiler de indios” se terminará de hacer realidad tras las resoluciones del Congreso Indígenal de 1945, aunque el trabajo doméstico gratuito y al extremo degradante del *pongo* se había venido debilitando al calor de las luchas, los decretos reformistas de protección del indio, la organización indígena/campesina y el propio progreso material de la sociedad (Salmón, 1931). Y el problema indígena como problema de la tierra se plasmará en la reforma agraria de 1953, cuando los

36 Con una pluma afilada, continúa la saga del “panfeto” con precisa puntería literaria contra las históricamente temerosas élites bolivianas, siempre afectadas por el temor al cerco indio y la supuesta guerra de razas: “¿Que vosotros tenéis fuerza para resolver el problema indio? Os negamos tal fuerza. Vosotros no habéis hecho nada por él. Lo que os acobarda es simplemente una alucinación sangrienta. Véis al indio alzándose sobre todos los horizontes como un alma devastadora y rugiente, impiadosa, vengativa. Véis arder en las llamas de la revancha vuestros edificios burgueses. No tenéis otro argumento para oponeros. Sois pues limitados hasta en el pánico..... El problema indio es un problema de Revolución Social. Es un problema para la mente joven y renovada. Es un problema de rebeldía. Es un problema superior a todos los comunismos...”.

indígenas y campesinos recibirán los títulos de propiedad fusil en mano y las milicias campesinas –especialmente las cochabambinas– aterrorizarán real e imaginariamente a las élites pueblerinas (Gordillo, 2000).

De hecho, la crítica de la poetisa chilena feminista Dinka Ilic, quien hace un “comentario femenino para el libro ‘Hacia el Futuro Indio’”, resulta aguda y profética. Ante la expresión de que el indio debe ser campesino, y no doctor, Ilic le apunta a su amiga Frontaura Argandoña que “no debe olvidar que el barro del indio es igual al nuestro y el día en que se instruya, tendrá nuestras mismas ambiciones y no aceptará que se le prive la entrada a la Universidad, primero, más tarde al Congreso y quien sabe si después al sillón presidencial...” (Frontaura, 1932: 94). Precisamente éste fue el devenir de la reforma agraria, que primero extendió la educación inicial a todas las áreas rurales de Bolivia (mediante la educación de masas) y abrió camino para que más tarde la universidad pública se poblara de rostros morenos recién venidos del campo, lo que a la postre dio lugar a un indianismo de indios (y habilitó un nuevo nacionalismo indígena/plebeyo) y ya no de sus voceros “pseudoblanco”, y desde los años 2000 a un masivo desembarco en todas las instancias del Estado, incluyendo el sillón presidencial que imaginaba con un sutil “quién sabe”, la poetisa de izquierda chilena desde la ciudad de Chuquicamata.

## 6. Comentarios finales

Para todos los países resulta importante construir un relato histórico, pero en el caso de naciones “inconclusas”, con baja autoestima y con mayorías nacionales despreciadas como una raza vencida y degradada, escarbar en unas ruinas que dan cuenta de que ahí hubo un verdadero imperio resultó sin duda una tarea central para el relato nacionalista. La revolución del 52 cuestionaría el discurso posnanskiano -a través de su arqueólogo estrella, Carlos Ponce Sanginés- pero ello no quita que el indianismo arqueológico/cultural de los años 20 y 30 haya aportado invalorable insumos, identificando una cuna mítica para la nación y exaltando el poder de la raza. Esa importancia queda clara en una cita recuperada por Pablo Quisbert referida a la Mesa Redonda de Arqueología de 1954:

Así como hay pueblos con historia que viven de ella como los jubilados de sus rentas, hay otros -y Bolivia está entre ellos- que tienen además de esa historia muy alta entroncada con la de los más claros linajes, una prehistoria, cuyas maravillas no han sido descifradas aún en su mayor parte. Es pues la arqueología la ciencia que más interesa a los bolivianos, porque de ella ha

de salir una de las raíces que nutren el actual tronco de la nación (Anónimo, 1954: 162).

Volviendo a la introducción, cada experiencia nacional-popular –el MNR, Condepa, el MAS de Evo Morales– y obviamente los grupos propiamente indianistas de los últimos 40 años buscaron en las ruinas de Tiwanaku la conexión con esa Bolivia milenaria como fuente de legitimación y autenticidad. Evo Morales incluso se vistió al asumir la presidencia con ropas presumiblemente similares a las de los señores de Tiwanaku (lo cual fue relativizado por algunos expertos). Unos símbolos que, nos obstante, dejan fuera a la Bolivia oriental, amazónica y sureña, pese a los esfuerzos del nacionalismo revolucionario primero, y del Estado plurinacional de hoy, por transformar a estas ruinas en patrimonio de la bolivianidad toda. Con todo, hoy el Gobierno no muestra un particular interés por la arqueología, y la ritualización de la política en esas ruinas no va acompañada de un impulso a la arqueología desde el Estado, dejando en claro la matriz plebeya/campesinista –indios de carne y hueso, y no “de bronce”– que domina el actual proceso de cambio boliviano.

*Recibido: noviembre de 2012*

*Manejado por: A.M.P.S.*

*Aceptado: noviembre de 2012*



## Referencias

1. Albarracín Millán, Juan. 1982. *Sociología indígenal y antropología telurista*. La Paz: Ediciones Réplica.
2. Alenda Mary, Stéphanie. 2002. "Condepa y UCS, ¿fin del populismo?" *Opiniones y Análisis*. La Paz: Fundación Hanns Seidel-Fundemos N° 57.
3. Anónimo. 2004. "Primera Mesa Redonda de Arqueología Boliviana". Khana. Revista Municipal de Arte y Letras, N° 3-4, La Paz: Alcaldía Municipal, 1954. pp. 151-167. En: Quisbert, Pablo. "La gloria de la raza'. Historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930-1950", Estudios Bolivianos 12, "El discurso del pre-52", IEB-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor San Andrés, p.207.
4. Archondo, Rafael. 1991. *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. La Paz: Hisbol.
5. Arenas, Patricia. 1998. "Alfred Métraux: momentos de su paso por Argentina". *Mundo de Antes*, 1, San Miguel de Tucumán, Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán.
6. Beltrán, Teodomiro. 1946. "Memoria de la Tercera Conferencia Nacional de Agricultura, Ganadería e Industrias Derivadas". Federación Rural de Cochabamba, 12 al 20 de agosto de 1945. Cochabamba: Editorial Atlantic.
7. Browman, David L. 2007. "La Sociedad Arqueológica de Bolivia y su influencia en el desarrollo de la práctica arqueológica en Bolivia". *Nuevos aportes*, N°4.
8. Carreras, Sandra. 2008. "¿Cómo circulan los saberes? La relación intelectual entre Leonore Deiters, Ernesto Quesada y Oswald Spengler". En: *Políticas de la memoria*, Anuario del CeDIInCI, N° 8-9.
9. Céspedes, Augusto. 2010. *Crónicas heroicas de una guerra estúpida*. La Paz: Librería Editorial "G.U.M."
10. Congreso Internacional de Americanistas. 1934. *Actas y trabajos científicos XXVº Congreso Internacional de Americanistas*. Tomo I. Universidad de Buenos Aires, Imprenta y casa editora "Coni".
11. Flores, Mario. ¿1929? "París en La Paz", recorte de prensa, ALP/A de V, caja 1.
12. Francovich, Guillermo. 1956. *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México: FCE.
13. Frontaura Argandoña, María. 1930. "La mujer moderna boliviana". *Anhelos. Revista femenina de Arte y Actualidades*. Cochabamba, año 1, N° 4, 17 de enero de 1930.
14. ----- 1932 [1931]. *Hacia el futuro indio*. La Paz: Imprenta de la Intendencia General de Guerra.
15. ----- 1935. *Mitología aymara-quechua*. La Paz: editorial América.
16. Funes, Patricia. 2006. *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos* Buenos Aires: Prometeo.
17. Giraud, Laura. 2010. "De la ciudad 'mestiza' al campo 'indígena': internados indígenas en el México posrevolucionario y en Bolivia". *Anuario de Estudios Americanos*, 67, 2, 519-547, julio-diciembre, Sevilla.



18. Gordillo, José M. 2000. *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, Cochabamba: Promec, Universidad de la Cordillera, Plural, UMSS.
19. Gotkowitz, Laura. 2012. *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*, La Paz: Plural-Pieb.
20. Gumucio Dagrón, Alfonso. "Cine mudo y cine silenciado: la obra de Velasco Maidana", *Cinemascine*, revista on line, edición 30. <http://www.cinemascine.net/dossier/cine-mudo-y-cine-silenciado-la-obra-de-velasco-maidana-14>
21. Keyserling, Hermann. 1975. "La potencia telúrica andina". En: Raúl Bothelo Gosálvez (comp.), *El hombre y el paisaje de Bolivia*, La Paz: Biblioteca del sesquicentenario de la República, Dirección General de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
22. Kurz, Andrés. 2008. "El pensamiento de Hermann Keyserling" *La Jornada semanal*, 23-11.
23. Laguna Meave, A. 2002. *Tiwanaku: enigma de enigmas*. Obra póstuma. La Paz: Hisbol impresión & Diseño. En: Browman, David L. "La Sociedad Arqueológica de Bolivia y su influencia en el desarrollo de la práctica arqueológica en Bolivia". *Nuevos aportes*, N°4, 2007.
24. Marof, Tristán. 1935. *La tragedia del Altiplano*. Buenos Aires: editorial Claridad.
25. Martínez, Françoise. 2010. "Régénérer la race" *Politique éducative en Bolivie (1898-1920)*. París: Éditions de l'IHEAL.
26. Mendieta, Pilar. 2010. *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. La Paz: Plural-Asdi.
27. Ocampo, Victoria. 1951. *El viajero y una de sus sombras. Keyserling en mis memorias*. Buenos Aires: Sudamericana.
28. Otero, Gustavo Adolfo. 1939. "Prólogo", en *Tiwanacu: Antología de los principales escritos de los cronistas coloniales, americanistas e historiadores bolivianos*, La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, Biblioteca Boliviana, Número 2. Citado en: Pablo Quisbert: "La gloria de la raza'. Historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930-1950". *Estudios Bolivianos* 12, "El discurso del pre-52", IEB-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor San Andrés, 2004.
29. Paredes-Candia, Antonio. 1983 [1928]. Villegas, Alberto de. *Memorias del Mala-Bar*, La Paz: Publicaciones Antonio Paredes-Candia.
30. Ponce Sanginés. Carlos. 1994. *Arthur Posnansky y su obsesión milenaria. Biografía intelectual de un pionero*. La Paz: Cima.
31. Posnansky, Arthur. 1939. "Tihuanacu y la civilización prehistórica en el altiplano andino". En: *Tiwanacu: Antología de los principales escritos de los cronistas coloniales, americanistas e historiadores bolivianos*. Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, Biblioteca Boliviana No. 2, La Paz. pp. 195-239, en Quisbert, Pablo. "La gloria de la raza'. Historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930-1950", *Estudios Bolivianos* 12, "El discurso del pre-52", IEB-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor San Andrés, 2004, p. 194.
32. Quesada, Ernesto. 1926. "Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo (Conferencia dada en la Universidad Mayor San Andrés, en la ciudad de La Paz, capital de Bolivia, el viernes 15 de enero de 1926)". En: *Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, Universidad Nacional de La Plata.

33. Quisbert, Pablo. 2004. "La gloria de la raza'. Historia prehispánica, imaginarios e identidades entre 1930-1950". *Estudios Bolivianos* 12, "El discurso del pre-52", IEB-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor San Andrés.
34. Rocha, Omar. "Alberto de Villegas, el inactual". En: Alba María Paz Soldán, Blanca Wiethüchter, Rodolfo Ortiz, Omar Rocha: *Hacia una lectura crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB, 2002. Tomo 2.
35. Romero Pittarí, Salvador. 1998. *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principio de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas editores.
36. Rossells, Beatriz. 2004. "Espejos y máscaras de la identidad. El discurso indigenista en las artes plásticas (1900-1950)". La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos 12.
37. Salmón B., José. 1931. *El indio escribirá mañana la historia de Bolivia*. La Paz: Imprenta Atenea.
38. Schávelzon, Daniel. 1993. "La arqueología como ciencia o como ficción: Arthur Posnansky en Tiahuanaku". *Todo es Historia*, N°309, Buenos Aires.
39. Schelchkov, Andrey. 2011. *La utopía social conservadora en Bolivia. El gobierno de Manuel Isidoro Belzu 1848-1855*. La Paz: Plural.
40. Soruco, Ximena. 2012. *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: PIEB-IFEA.
41. Spengler, Oswald. 2009 [1918]. *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa Calpe.
42. Stefanoni, Pablo y Hervé Do Alto. 2006. *La revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*. Buenos Aires: Capital intelectual.
43. Velasco, Adolfo. 1940. *La escuela indígenal de Warisata*. México: Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas.
44. Villegas, Alberto de. 1983 [1928]. *Memorias del Mala-Bar*. La Paz: Publicaciones Antonio Paredes-Candia.

## Archivos consultados

Archivo Municipal de La Paz- Biblioteca Costa de La Torre

Archivo de La Paz (ALP)

Centro de Documentación en Artes y Literaturas Latinoamericanas (CEDOAL) Fundación Simón I. Patiño (La Paz)

Archivo Flavio Machicao (La Paz)

Archivo Municipal de Cochabamba

## Periódicos y revistas

*La Gaceta de Bolivia*. La Paz

*Pututo*. La Paz

*Revista de Indilogía Boliviana*. Cochabamba

*El Republicano*. Cochabamba

*Anhelos*. Cochabamba