

**ARIELISMO E IMAGINARIO INDIGENISTA
EN LA REVOLUCIÓN BOLIVIANA.
*SARIRI: UNA RÉPLICA A RODÓ (1954)****

Carlos Jáuregui
Vanderbilt University

Desde comienzos de los años noventa del siglo XIX *The Tempest* (1611) de William Shakespeare se convirtió en una de las más recurridas fuentes de metáforas políticas y culturales en Hispanoamérica y el Caribe. Antes que por la presencia de tropos coloniales (como el canibalismo) en su trama y personajes, o la posible alusión al naciente colonialismo inglés en las Américas, la obra hace parte de la historia cultural latinoamericana, por las insistentes lecturas, reescrituras y apropiaciones que han hecho de sus *dramatis personae* —en particular Calibán, Ariel y Próspero— verdaderos *personajes conceptuales*¹ o agentes de enunciación retórico-cultural para pensar y definir América Latina y diversos proyectos nacionales e identidades.

De manera esquemática puede hablarse de dos grandes paradigmas de la apropiación simbólica de *The Tempest* en América Latina: el arielismo y el calibanismo. El *paradigma arielista* —canonizado por José Enrique Rodó (1900), aunque propuesto antes por Rubén Darío (1893, 1896, 1898) y Paul Groussac (1894, 1897, 1898)²— se centra en el *personaje conceptual* de Ariel y se manifiesta jánicamente en los discursos del antiimperialismo modernista y en las reservas y temores del nacionalismo elitista frente a las “muchedumbres democráticas”. Ariel encarnó el *hispanismo* y la *latinidad* en sus versiones moral, racial y lingüística, así como los supuestos valores estéticos y espirituales de Latinoamérica, mientras que Calibán fue simultáneamente el monstruo del Norte y el “enemigo interno”: el desorden social, las insurgencias obrero-campesinas, las exterioridades de la *ciudad letrada*, las alteridades étnicas, etc.

Por otra parte, el *paradigma calibánico* se manifiesta en los discursos contracoloniales y antiimperialistas de la segunda mitad del siglo XX (George Lamming, Aimé Césaire, Eduard Brathwaite y Roberto Fernández Retamar). La irrupción del marxismo como herramienta de pensamiento y de crítica del imperialismo y el

(neo)colonialismo, las revisiones historiográficas en países en proceso de descolonización, la avanzada contracolonial caribeña después de la *Segunda Guerra Mundial*, y la Revolución cubana, producen una segunda ola de metáforas políticas y apropiaciones simbólicas de *The Tempest* en las que el monstruo shakespeareano es adoptado como *personaje conceptual* de identidad caribeña y latinoamericana³.

Un tercer momento de este itinerario correspondería a la crisis del calibanismo como estrategia de representación de la cultura nacional y de la identidad latinoamericana. Calibán resultaría *demodé* en medio de la desilusión de la izquierda⁴, del anti-esencialismo posmoderno y la fractura de las metanarrativas⁵, y de las críticas feministas que lo han develado como un escenario conceptual androcéntrico.

Este rápido esquema tiene un lapso nebuloso: el período que va del *Ariel* (1900) a la Revolución cubana, durante el cual el arielismo sigue una suerte paradójica: por un lado constituye un discurso hegemónico; por el otro, entra en crisis y evidencia sus límites en medio de los conflictos sociales y políticos que acompañan los procesos de modernización en Latinoamérica. Este ensayo revisita una de esas instancias: apenas dos años después de la insurrección que inició la llamada Revolución Boliviana (1952), el escritor, ensayista, biógrafo y novelista Fernando Diez de Medina (1908-1990) publica *Sariri: una réplica a Rodó* (1954), un ensayo neoindigenista⁶ que propone reformular la representación de la identidad como un drama andino. *Sariri*, como se verá, respondía a la pugna entre el Estado “revolucionario” que intentaba institucionalizar la Revolución y los heterogéneos sectores insurgentes. Esta oposición a las “masas” acaso determina el hecho de que *Sariri* no represente una ruptura radical (o arqueológica) con el arielismo, sino su reedición en el horizonte conceptual del populismo nacionalista. *Sariri* es una replica arielista al arielismo y –en esta aporía– anticipa una de las contradicciones más reveladoras del calibanismo de los años sesenta y setenta.

* * *

En la primera mitad del siglo XX *Ariel* se convirtió en un credo flexible para diferentes posiciones políticas; en cada caso hubo una modulación diferente: de su antiimperialismo, de su distancia respecto a las llamadas *masas*, de su cercanía al Estado y a regímenes específicos, de su escepticismo o confianza en la democracia y de su definición de las culturas nacionales. En las primeras décadas del siglo se extrema la alarma de los intelectuales de la *ciudad letrada* frente a la plebe urbana, las luchas obreras y la insurgencia campesina. Encontraremos entonces numerosas reescrituras autoritarias de *The Tempest*⁷ y una suerte de *regreso de lo repri-*

mido que Calibán nombra. El arielismo se perfila como una serie de posicionamientos discursivos frente a las “muchedumbres democráticas” o *masas*, categoría con la que –como recuerda Raymond Williams– el poder se desencuentra frente a lo popular⁸. Con razón Luis Alberto Sánchez (1900-1994) señalaba que en la mayoría de los casos el arielismo después de Rodó consistió en un esteticismo acomodado en los beneficios de la política y los negocios con el Estado, pelechando en el regazo de “caudillos bárbaros” y coqueteándole al fascismo (*Balance y liquidación del novecientos* 1941, 1968: 126)⁹.

La irrupción del marxismo en el pensamiento político latinoamericano desarticula conceptualmente el arielismo, señalando su nebulosa estetización de la política, las inconstancias de su anti-imperialismo, su repugnancia por la “plebe”, y su complicidad con el autoritarismo de Estado que –en los ajustes sociales de la modernización– disciplinaba a sectores populares, obreros y campesinos mediante un despliegue feroz de violencia y represión política. José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el manifiesto “La revolución socialista latinoamericana” (1929) –escrito en una discusión con el APRA sobre el imperialismo norteamericano y el papel del socialismo como respuesta al mismo– pedía el abandono definitivo del “mito de Rodó”:

Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los Imperios. [...] El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es el de simples colonias. La oposición de idiomas, de razas, de espíritu, no tiene ningún sentido decisivo. Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista [...]. El mito de Rodó no obra ya [...]. Descartemos inexorablemente, todas esas caricaturas de ideologías y lugares y hagamos las cuentas, seria y francamente con la realidad. (énfasis mío¹⁰, 106)

Pero esta desarticulación del arielismo no significa su fin. El propio marxismo latinoamericano al invertir el paradigma arielista (calibanismo) no seguirá a Mariátegui sino a Rodó (i.e.: Aníbal Ponce 1938, Fernández Retamar 1971). La *matriz discursiva* del arielismo de la vuelta del siglo (privilegio de las letras, definición magistral del intelectual, apelación a esencialismos culturales y tendencia al sincretismo nacionalista, clasista o étnico) persistirá con variada intensidad y será la constante trampa en que caerán los detractores de Rodó de la izquierda y la derecha, reaccionarios, indigenistas, populistas, marxistas y “poscoloniales”¹¹. *Sariri: una réplica a Rodó* (1954) de Fernando Diez de Medina no es una excepción.

En 1941 varios intelectuales urbanos, bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro (1907-2001), organizaron el *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), partido que –aunque tuvo en sus inicios la participación de sectores pro-fascistas– a fines de la dé-

cada estaba integrado básicamente por una clase media moderada de izquierda, y buena parte de la clase trabajadora sindicalizada. El MNR, con Paz Estenssoro como candidato, ganó las elecciones presidenciales de 1951, pero los militares se opusieron a los resultados electorales y Paz Estenssoro salió al exilio. Después de una corta insurrección en la que los sindicatos de mineros jugaron un papel decisivo, el MNR tomó el poder¹². A pesar de las iniciales posturas moderadas e intenciones reformistas, el gobierno del MNR —que se declaraba constitucional— se vio compelido por los sectores que participaron en la rebelión a tomar medidas revolucionarias. El establecimiento del voto universal en julio de 1952 fue sólo el comienzo. Bajo presión de la izquierda dentro del MNR, el gobierno depuró el ejército mediante un tribunal militar que dio de baja cerca de 500 oficiales y redujo significativamente su tamaño. Las armas pasaron rápidamente a manos civiles¹³; apenas unos días después de terminada la lucha en La Paz, se organizó un sistema nacional de milicias obreras cuyo control se mantuvo en niveles inferiores (James Malloy *Bolivia, la revolución inconclusa*: 242, 269). Luego, los mineros del estaño —con gran influencia en el gobierno dada su participación en la insurrección— exigieron la expropiación de las minas; en octubre 31 de 1952 fueron nacionalizadas las tres más grandes compañías (Patiño, Hochschild y Aramayo) y formada la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). El movimiento obrero sindical en armas creció y se fortaleció al punto que pronto llegaría a rivalizar con el gobierno. Aprovechando la atmósfera revolucionaria se organizaron también numerosos sindicatos en el campo, entre cuya población se repartieron armas. Varias insurrecciones campesinas e indígenas modificaron *de facto* el régimen de tenencia de la tierra, destruyendo el sistema de haciendas, y forzaron a la Administración a una de las más radicales reformas agrarias en Latinoamérica. El 3 de agosto de 1953 el gobierno —con una actitud de “resignación ante lo inevitable”¹⁴— formalizó las acciones de expropiación y otorgó títulos de propiedad a cerca de 60.000 familias campesinas, creando un amplio sector de pequeños propietarios, sobre el cual se apoyaría más tarde contra el sector obrero-sindical.

Los primeros años de la Revolución boliviana están así marcados por un proceso de *institucionalización problemática* y de tensión entre el gobierno del MNR —autodeclarado nacionalista, reformista e integrador y en el cual se tensan diferentes tendencias— y las diversas insurgencias de la Revolución boliviana, sectores que, como las márgenes y minorías de los que hablan Deleuze y Guattari, afirmaban los derechos de sociedades segmentarias contra la pretensión de soberanía del Estado-nación (*Mil mesetas* 367). Esta *institucionalización* de una revolución aún amorfa y no contenida por el Estado, constituye el contexto histórico de *Sariri*, ensayo que, como se dijo, redefine el escenario conceptual del arie-

lismo frente a las masas insurgentes.

Aunque *Sariri* comienza con un elogio a Rodó (acorde con las celebraciones del cincuentenario de *Ariel*) y llama al uruguayo “precursor del antiimperialismo en sociología y maestro de belleza en literatura” (10), pronto critica su “hojarasca erudita”, su “aristocratismo [...] heredado de Renan” y su “culto a la inteligencia pura” (10), y finalmente, declara su obsolescencia:

los sudamericanos de hoy, crecidos en la dramática perplejidad de dos guerras mundiales [...] en el umbral tal vez de una tercera se preguntan: ¿El arielismo es una utopía idealista o un instrumento de edificación colectiva? ¿Conservan vigencia las ideas del maestro, en el mundo actual sembrado de pasión y confusión? La democracia idealizada que predicó el pensador ¿coincide con el tumulto y el retraso de nuestra América mestiza? [...] la síntesis simbólica de Calibán y Ariel peca de simplista [...] el ‘arielismo’ es un producto demasiado literario [...]. El idealismo estético, didactizante, de Rodó no es para nosotros lo que fue para nuestros padres [...] y carece de significación social. [...] Se necesitan herramientas mejor templadas que el finísimo estilete de ‘Ariel’, para construir la dura América presente. [...] La palabra rodoniana no sirve en estos años convulsos. (11-13)

Propone reemplazar a los *personajes conceptuales* de *Ariel*, con *Makuri* y *Thunupa*, del “reino de los Kollas” (17, 20), “pareja simbólica” que según Diez de Medina “anima toda nuestra historia Americana” (23). *Makuri* releva a Calibán y *Thunupa* a Ariel. El lugar de Próspero –que para Rodó representaba el lugar orgánico del intelectual en la vida política– es ocupado por *Sariri* (en aymará: *caminante vigilante*).

La propuesta de *Sariri* es heredera de las varias respuestas etno-culturalistas del indigenismo boliviano de la primera mitad del siglo XX, y de la paralela corriente del pensamiento nativista boliviano conocida como “Misticismo de la tierra”¹⁵ –cultivado entre otros por Franz Tamayo (1879-1956), Roberto Prudencio (1908-1975) y el propio Diez de Medina. Tanto el indigenismo como el misticismo de la tierra se plantean y replantean durante gran parte del siglo XX la cuestión de la identidad nacional, el llamado “problema del indio” y las vicisitudes y supuesto fracaso de Bolivia como nación moderna.

En términos generales, el indigenismo boliviano gravita alrededor de ejes discursivos tales como: la concepción de lo indígena como “problema” o como “esperanza” nacional; la representación estético-política del “indio” como tropo simbólico-nacionalista y/o su conmemoración arqueológica o mítica; la aspiración programático-disciplinaria o redentora; y la denuncia social de su explotación y marginación. La reformulación de *Ariel* en *Sariri* está fundada en el indio mítico del nativismo boliviano, aunque bajo asedio del indio que podríamos llamar histórico o presente¹⁶, el cual le parece a Diez de Medina –en la tradición de Alcides Arguedas (1879-

1946)– atávicamente enfermo, borracho, violento, ignorante, polígamo, rencoroso y, en el mejor de los casos inescrutable: “el indio – dice Diez de Medina– es lo más viejo y lo más joven, lo más simple y lo más desconcertante, lo más extraño y lo más familiar a un tiempo mismo” (*Sariri* 18). Nótese que la caracterización del indio como extraño / familiar corresponde a una suerte de principio freudiano de lo siniestro: el *Unheimlich* nacional¹⁷. El tropo *indígena* funciona como un dispositivo de identificación o espejo en el que se produce un reconocimiento narcisista (nacional) y un extrañamiento siniestro que amenaza al mismo ego. Como señalaba con lucidez Luis Villoro en 1950 (hablando del indigenismo en México) lo indígena aparece “como una realidad en la que puedo reconocerme sin que por ello deje de ser distinta a mí. Es alteridad y, a la vez, indica hacia mí. Es como la superficie de un estanque, turbio a veces, límpido otras, pero siempre me permite encontrar el esbozo de mi propia figura” (294).

Precisamente por ser una articulación del indigenismo en medio de la “pesadilla” insurreccional, *Sariri* produce una disimilación conceptual de esta ambivalencia mediante dos personajes míticos, uno para la otredad, y otro para la mismidad. *Makuri*, calibanesco, encarna la violencia y el desenfreno de las masas, el “pueblo enfermo” que lamentaba Alcides Arguedas (*Pueblo enfermo* 1909, 1910, 1937; *Raza de bronce* 1919, 1945)¹⁸. *Makuri* (como Calibán para el arielismo) es el inenarrable “cuerpo en ausencia”¹⁹, *otrificado*, étnico y popular; lo familiar reprimido; lo siniestro que regresa en las pesadillas. Diez de Medina lo menciona poco y asociado con el desorden, la sensualidad, la violencia y la irracionalidad:

En época remota gobernaba la meseta ‘Makuri’, el implacable. Violencia y concupiscencia eran su ley, su voluntad omnímoda el Estado. [...] Brutal, bestial gigante [...] vivía en la doble embriaguez de la sensualidad y la destrucción. [...] El que enseñó a los andinos la irresponsabilidad para el mando y el desenfreno en la conducta. (*Sariri* 20)

Thunupa, por el contrario, es descrito *ad nauseam*: aparece predicando contra la guerra y el desorden, hasta que finalmente es sacrificado por sus enemigos. En la versión cristianizada²⁰ de Diez de Medina es un “Gran sabio”, un maestro que “curaba a los enfermos” y “servía con humildad aunque nadie lo requiriese”; *Thunupa* es el pacificador, “reformador” y “piloto del pueblo indio” que se opone a “la animalidad instintiva”, la “violencia, la rapiña, la embriaguez, la poligamia” y el desorden social personificado por *Makuri* (*Sariri* 21-23); *Thunupa* encarna los principios políticos de un Estado protector, educador y garante de la hermandad nacional. En *Thunupa*, un ensayo de 1957, Diez de Medina lo presentaba como un “Cristo andino” con “sandalias de vicuña” que llevaba las “ovejas al redil” y condenaba la violencia y las malas costum-

bres. El profeta habría sido lapidado por *Makuri*, después de lo cual –como Ariel– viviría “en espíritu” (17-23). *Thunupa*– dirá Diez de Medina– ”encarnó al Dios Verdadero para entendimiento de la muchedumbre secular” (*La teogonía andina* 170).

Sariri no es propiamente una “réplica a Rodó” sino una redefinición indigenista del arielismo. El indigenismo del ensayo puede caracterizarse como una apelación nacionalista dentro de un proyecto modernizador que, en la coyuntura de la(s) insurgencia(s) que marcan la Revolución boliviana, se pone la máscara de lo vernáculo en un intento de legitimación hegemónica²¹.

El mejor análisis sobre el *indigenismo* literario andino (aunque limitado a la novela peruana) sigue siendo el adelantado desde finales de los años setenta por Antonio Cornejo Polar (1936-1997), quien retomando a José Carlos Mariátegui, establece una definición de la novela indigenista por su referente (indígena, premoderno, rural, oral), sus circuitos de producción y consumo (criollo, urbano²², hispánico, moderno, escrito) y su posición ideológica problemática y ambivalente frente a la heterogeneidad cultural. Aunque lo describe como un movimiento de la primera mitad del siglo XX, lo inscribe en una historia cultural más antigua; el indigenismo sería una matriz de representación literaria que incluiría una serie de textos que desde el siglo XVI²³ han respondido de diferentes maneras a las contradicciones entre las sucesivas olas de occidentalización y la heterogeneidad cultural constitutiva (y traumática) de las sociedades americanas. El movimiento literario conocido como indigenismo –en sus afiliaciones variopintas con el liberalismo, el socialismo y los populismos de izquierda y de derecha– sería un desarrollo de esta matriz *vis-à-vis* los procesos nacionales de modernización.

El nacionalismo comporta frecuentemente la movilización vernácula de las masas y el uso de relatos de cuño etnocultural (Tom Nairn 1977; Anthony Smith 1989). Jesús Martín-Barbero describe el *nacionalismo nuevo* de este momento justamente por su propósito de representación sincrética de lo vernáculo: la “cultura nacional [...] sería la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política, de que las diferentes culturas étnicas o regionales serían expresiones” (*De los medios* 209). El indigenismo es resultado de la pretensión –siempre fallida– de dar cuenta de lo nacional mediante la representación *estética* (*Vertretung*) y/o *política* (*Darstellung*)²⁴ de amplios y diversos grupos sociales denominados *indígenas*. El indigenismo supone que es deseable y posible la *traducción* o *transculturación*²⁵ de la diferencia en la anhelada modernidad nacional. Para Mirko Lauer –quien hace una distinción problemática pero descriptiva entre política y estética para definir el indigenismo– la “fantasía [indigenista] consistía en pensar que el mundo no criollo era portador de un lenguaje traducible a los términos de la cultura occidental, y que descifrar este lenguaje [...]

era un acto restaurador, ético y nacionalista”, cuando en realidad se trataba de una serie de prácticas de representación de sectores criollos y occidentalizados, fundadas, entre otras cosas, en “una profunda culpabilidad frente a lo autóctono” (23). En esta aspiración “restauradora” nacionalista –y no en la representación misma– radica la pretendida autoridad y el continuo quebranto del indigenismo. Puesto que está marcado por la colonialidad y responde doblemente a la heterogeneidad cultural y a un propósito unívoco de representación identitaria nacional, el indigenismo tiene el sino y el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Su fantasía de representación (el mitologema vernáculo) está constantemente amenazado por lo *suplementario*. El suplemento de esta *Vertretung / Darstellung* no es señalado por lo que *Sariri* objeta a *Ariel* (que se reduce al supuesto europeísmo y elitismo de las metáforas shakespearianas y a la caducidad del antiimperialismo rodoniano) sino por aquello que reafirma: su vocación pedagógica ilustrada, la primacía de las letras, el lugar orgánico del intelectual en la política y su profundo (si bien disimulado) recelo respecto de las masas.

En la retórica populista-nacionalista el *enemigo interno* es objeto de la pedagogía y del control social, y fuente primaria del terror político. Ese *enemigo interno* desplaza al antiimperialismo arielista, al punto que *Sariri* reubica geo-ideológicamente la identidad latinoamericana respecto a los EE.UU. y declara la obsolescencia del antiimperialismo²⁶. Diez de Medina hace parte del sector liberal que teme represalias por la nacionalización de las minas²⁷ y que, en la coyuntura de la hiperinflación post-revolucionaria, desea la ayuda económica de los Estados Unidos y de la banca internacional²⁸. Como en su momento hiciera Rubén Darío²⁹, Diez de Medina pide: “Que bajen capitales técnicos a *fecundar* la América mestiza, pero que vengan en condiciones razonables [...] a compartir riqueza y bienestar” (*Sariri* 36). En 1956 el MNR recurrirá al Fondo Monetario Internacional en busca de la “fecundación” del capital.

Además, la *Guerra fría* realineaba el reparto conceptual del arielismo. El boliviano Raúl Botelho Gosálvez había indicado en vísperas de la Revolución (1950): “Ya no son los Estados Unidos de América los que representan a Calibán, el deforme genio del materialismo” (16). De acuerdo con Botelho, Calibán era la URSS³⁰. Con similar paranoia anticomunista³¹ a Diez de Medina le inquieta la inestabilidad social interna: “al enemigo no hay que buscarlo afuera, *no se llama Calibán*, ni Tío Sam; *el enemigo nos habita*, es ese fondo de *barbarie maligna, primitiva, que desata los odios y venganzas* [...] los *motines* [...]. Es ‘Makuri’, la fuerza que trabaja para atrás” (*Sariri* 31). La redefinición de Calibán fuera de la geopolítica neocolonial obedece a que al subordinar las reivindicaciones obrero-campesinas a la burguesía nacional el nacionalismo popu-

lista se tiene que definir por intereses de clase que *no* son propiamente hostiles a las alianzas con el capital internacional. Por ello su antiimperialismo, “se encuentra condicionado a [y restringido por] las relaciones de dependencia con el capital imperial” (Moraña, *Literatura y cultura nacional* 41)³². Mientras que el paradigma del arielismo del novecientos es jánico –enfrentado tanto al imperialismo norteamericano como a las masas– el arielismo indigenista de la Revolución boliviana, retractado de su antiimperialismo³³, enfrenta el suplemento calibánico: la monstruosa multitud, objeto de sus aspiraciones disciplinarias, pedagógicas y homogeneizadoras. Durante los primeros años de la Revolución boliviana, ello se hace evidente en el desencuentro entre el Estado “revolucionario” y las insurgencias de la revolución; o, lo que es lo mismo, entre el *poder constituido* (Estado) y el *poder constituyente* (multitud).

La *multitud*, de acuerdo con Antonio Negri, es heterogénea y rizomática; no alcanza el *status* de persona jurídica, ni tiene una voluntad inteligible, y se expresa como un conjunto de “minorías actuantes” que se resisten a la unidad o al *telos* de la nación y que tensan, desafían y obstruyen los mecanismos de representación política del Estado (*El poder constituyente* 404, 405). *Multitud* se opone a *pueblo*. El pueblo es la subjetividad abstracta en la cual la teoría constitucional moderna, tanto liberal como fascista, ha imaginado que reside la soberanía constitutiva del Estado-nación; es una abstracción del *poder constituyente*, una reducción teórico-política y una formulación orgánica del cuerpo inorgánico de la política que es la multitud³⁴. En el proceso de reconstitución del Estado la *heterogeneidad nómada* es enajenada mediante un relato unificador, teleológico y orgánico, y las *insurgencias múltiples de la multitud* son sobrecodificadas como *Revolución nacional popular*. Parafraseando a Ernesto Laclau, *Sariri*, en un intento por alcanzar la hegemonía, ensayaba la significación indigenista del vacío del “orden estatal” provocado en un proceso de “desorden radical” (*Emancipations* 44). La pretensión del nacionalismo indigenista es significar la Revolución: la multitud irrepresentable y principio del horror político (lo *Real*, en el sentido lacaniano) es sustituida por el *pueblo boliviano*. Hablar de *Revolución boliviana* implica ya una institucionalización y la subordinación del poder constituyente a la categoría de pueblo.

Como se señaló, a partir de 1952 se produce una *constante* y decisiva intervención del *poder constituyente* en la institucionalidad estatal o *poder constituido*. El frágil gobierno revolucionario boliviano bajo presión de diversos sectores dentro y fuera del MNR es empujado hacia medidas políticamente radicales (privatización de las minas, reforma agraria, democratización participativa de la vida política, mejoramiento de las condiciones laborales en el sector minero, etc.). La Reforma agraria (1953) marca el punto culminante de la insurgencia y actuación directa del *poder constituyente*

y, a la vez, el momento de estabilización institucional del *poder constituido*, pues logra producir un pacto entre el gobierno del MNR y las organizaciones campesinas indígenas. Dicho pacto permitió la gobernabilidad y el control relativo de los movimientos obrero-sindicales, pero dejó a los sucesivos gobiernos a merced de su alianza con sectores divergentes y considerados premodernos. La publicación de *Sariri* en 1954 corresponde precisamente a este momento de sobre-codificación institucional de la insurgencia, cuando el Estado pretende someter el desorden de la multitud (especialmente en lo tocante a los movimientos obrero-sindicales), y reclamar para sí la soberanía plena y el monopolio de la fuerza. Para ello el Estado se apoya en una alianza con el campesinado que el indigenismo evoca simbólicamente en *Sariri*³⁵. El poder como soberanía es constituido y al mismo tiempo amenazado por lo familiar-extraño

Puede decirse que, así como *La raza cósmica* es un texto de la *ciudad letrada* de la *Revolución mejicana*, *Sariri* lo es de la *ciudad letrada* de la *Revolución boliviana*. *Thunupa* expresa el paternalismo nacionalista frente a los “indios” y las “masas” obrero-campesinas y la aspiración sincretista del populismo de resolver los conflictos y contradicciones socioeconómicas. No olvidemos que, aunque fundado en una tradición anterior, este indigenismo se produce dentro del populismo posrevolucionario. Los populismos de derecha o de izquierda, como ha señalado Ernesto Laclau, allende sus eventuales diferencias programáticas, se definen por su interpelación sintética, no clasista³⁶, y por evitar el planteamiento del conflicto social como lucha de clases: “lo que transforma un discurso ideológico en uno populista es una forma peculiar de articulación. [...] E]l populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como un complejo sintético-antagonista con respecto a la ideología dominante” (*Politics and Ideology* 172, 173). *Sariri* excluye explícitamente el concepto de *lucha de clases* y en general, cualquier noción de diferencia sincrética. El relato de identidad nacional es situado fuera de la historia, sus heterogeneidades borradas en la ideología del mestizaje³⁷ y sus conflictos concebidos como fuerzas telúricas y acomodados en una *infrahistoria* mítica:

somos lava, piedra, fuego, turbión [...]. Las muchedumbres [...] piden igualdad en el trabajo y en el progreso; pan, techo, seguridad económica [...]. Si ese cambio radical de la estructura social viene casi siempre por el camino del alzamiento popular, es porque las revoluciones son movimientos místicos de la multitud. (28)

Sariri se refiere a la *multitud* como materia telúrica y mística (es decir, inconsciente) de lo popular-nacional e imagina que puede ser contenida y apropiada discursivamente como capital político (“somos lava”), y que se mueve a encontrarse con el Estado; a ser

interpelada y convertida pedagógica y disciplinariamente. En este sentido (como posibilidad de pueblo) *multitud* es para Diez de Medina sinónimo de *masa*. *Sariri* aspira al control social de los “ríos profundos” y turbulentos de la multitud, a la conversión política de esa *multitud-masa-lava-fuego* en una alternativa viable de nación: el *pueblo boliviano*. El *poder constituido* requiere el sometimiento del *constituyente*: “*levantar al pueblo no significa someterse a su capricho [...]. A las muchedumbres hay que [...r]ecordarles con Platón, que existe una responsabilidad del poder; [...] Porque Patria es una responsabilidad, no un usufructo. Servidumbre voluntaria, Vigilia permanente*” (*Sariri* 29). El ensayo reclama para el Estado (en vigilia o alerta permanente) soberanía y el sometimiento voluntario de las masas.

El Estado “revolucionario” boliviano –que nunca declara una ruptura radical con el pasado y la institucionalidad que sustituye (Malloy 230-241)– en un primer momento articula y posteriormente intenta controlar las insurgencias múltiples convirtiéndolas en *La Revolución*. La insurrección es acomodada en el eje de la institucionalidad, de la misma forma que *Sariri* no es una ruptura –a lo Mariátegui– con el arielismo, sino una reiteración del mismo en un relato liberal-populista de representación política del “sujeto popular”. El gobierno “revolucionario” de Paz Estenssoro se ve y presenta como la realización de un mandato democrático liberal (elecciones) que se hace posible por medio de la insurrección (levantamiento popular). Sin embargo, dicha institucionalidad está en crisis constante, o lo que es lo mismo, no suspende su “relación constituyente inconclusa” con la multitud o *poder constituyente* en estado de insurgencia. Como se anotó, el gobierno tiene que negociar y responder a múltiples antagonismos y conflictos sociales, y depende de una alianza con sectores campesinos que parecen retrotraerse frente al proyecto del Estado nacional moderno e hispánico. *Sariri* imagina esos conflictos sociales y económicos como la lucha de *Thunupa* y *Makuri*, el orden y el desorden, el bien y el mal; fuerzas en choque, pero fuera de la historia y la política. El Estado-nación aparece entonces, cumpliendo una promesa que ya estaba *ab-initio*, antes de la historia, en el origen del pueblo boliviano.

El populismo en clave indigenista permite, además, la enunciación contradictoria (pero funcional) de una nación a un mismo tiempo vernácula y occidental. Diez de Medina declara a los americanos “hijos de la libertad [y] nietos de la justicia” y afirma que no precisan “aceptar tutelas lógicas y estéticas” (50), entre las que cuenta el hispanismo modernista (“un concepto imperialista” 50). *Sariri* anota que el “*Thunupa* andino” responde al “*Ariel* afrancesado” (55) y declara expresamente ser un discurso de identidad nacional y continental contra la “servil imitación de Europa o Norteamérica” (16). Para realizar esta “emancipación cultural” propo-

ne la “construcción colectiva” (12) de un escenario simbólico que apropia y reescribe la mitología indígena³⁸. El motivo *indígena* está ciertamente trabado en una paradoja: por una parte se trata de la narración de la añorada nación moderna, guiada por el *telos* del progreso (bajo “la pupila organizadora y tecnológica” dirá Diez de Medina en *Imantata* 11); por el otro, es parte de la *invención de una tradición* indígena³⁹ en un tiempo mítico, *infrahistórico*⁴⁰. Como ha recordado Joshua Lund –en su crítica a la multitemporalidad de la hibridez en Néstor García-Canclini– cuando la modernidad marca el tiempo, también marca la raza, particularmente porque el tiempo de los otros racializados está en *destiempo*: fuera de la historia. *Sariri* se funda, antes que en una fuerza retrógrada, en una confianza implícita en el poder modernizador del mestizaje. El mestizaje es el dispositivo que le permite a la nación sincronizar las *temporalidades-otras* e inscribirse en Occidente: “Occidentales somos por la cultura y por el Cristo; americanos del sur por el suelo y por la sangre” (*Sariri* 16). En *Imantata* (1975) es aún más evidente la fuerza *occidentalizadora* del mestizaje:

la raza boliviana se funde hacia arriba. [...] el indio tiende al mestizaje, salvo comunidades aisladas impermeables. El mestizo procura subir a las formas de vida occidentales. Llegará el tiempo que la fusión de muchos ingredientes étnicos, conformará un vigoroso tipo racial: el gran mestizo boliviano. (122, 123)

La resolución de la tensión entre el eje “occidentales” y el eje “americanos del sur” es un *ascenso* a la Modernidad (“formas de vida occidentales”) vía el mestizaje. La idea del mestizaje como medio de pertenencia a Occidente evidencia el *occidentalismo periférico*⁴¹ que explícita o implícitamente subyace en la definición indigenista de la nación. El *occidentalismo* como campo discursivo y trama heterogénea de discursos predominantes en el sistema moderno / colonial mundial produce la invención de *Occidente* como construcción espacio-temporal privilegiada (Walter Mignolo 2000), así como la conformación de *Europa* –y luego de los Estados Unidos– como entidades geoculturales y geopolíticas hegemónicas y en relación con cuya Historia el mundo debe sincronizarse. Asimismo, el *occidentalismo* reclama de manera excluyente la *misión civilizadora*, esgrime el significante *raza* como clave de humanidad plena, y opone la civilización a la humanidad primitiva, pre-racional, degenerada, etc. Paradójicamente el nacionalismo indigenista se autoriza tanto en este occidentalismo (racista y colonial), como en la representación nacionalista de lo indígena. Entre los enunciados discursivos del occidentalismo que las elites nacionales suscriben y su lugar de enunciación americanista, hay un abismo. El mestizaje en vano trata de zanjar las ansiedades culturales que provienen de la afirmación esquizofrénica de lo étnico para participar en una Modernidad occidental en la cual lo étnico es un tropo colonial ex-

cluyente. El *occidentalismo* latinoamericano además de *periférico* es ambivalente; de allí, su apelación a una simbología indígena, su horizonte modernizador y su solución mestizadora. No es particularmente sorprendente que el boliviano termine como Rodó hablando del “espíritu de las razas” –aunque invierta el juicio arielista y ahora asigne virtudes a la anglosajona (*Sariri* 34-37)– ni que sostenga que el “único elemento permanente de la historia es el Espíritu” (116), ni que lo vernáculo nacional coincida con la contención y transformación de “fuerzas negativas arcaizantes” (Makuris). De hecho, estamos frente a una renovación del modelo arielista. Inclusive el lugar orgánico del intelectual sigue siendo el mismo; la cumbre selecta bajo el asedio calibánico: “Makuris por centenas, por millares, cambiando de apariencia pero no de fondo; Thunupas pocos, solitarios, incomprendidos, alejados entre sí como las altas cumbres” (*Sariri* 24).

Otra indicación de la sobrecodificación populista de los movimientos insurreccionales es la imaginación de un mestizaje político o pacto entre la clase dirigente y el “pueblo”, y el establecimiento de un principio de cooperación inter-clase e inter-étnico con la burguesía progresista: “no hay, *no puede haber, lucha de clases*, mas el superior entendimiento de los intereses: blancos, mestizos, indios, ante Dios y ante la ley son una sola misma cosa” (*Sariri* 30). Desde los años treinta Roberto Prudencio había hablado de la emergencia de un “nuevo indio” y de la correlativa indianización del blanco, como la solución para la formación de la “nación orgánica y fecunda” del Kollasuyo: “Al indianizarnos recobramos nuestros propios medios expresivos. [...] El nuevo Kolla, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado, tiene que cumplir su sino histórico” (10, 11). Pero Indianizar *simbólicamente* la cultura nacional o nacionalizar al indio no sólo es una ficción sincretista para reformular el *pacto social*, sino que conlleva una política de blanqueamiento. Éste que Diez de Medina llama “superior entendimiento” presupone “sanear a las gentes por dentro y por fuera” (30); es decir, bañarlas, castellanizarlas, quitarles el alcohol, hacerlas campesinas, trabajadoras y bolivianas; que las clases bajas –y entre ellas los *indios*– sean física e ideológicamente higienizadas, quitándoles la mugre y el marxismo (o lo que a Diez de Medina le parece marxismo). La higienización / ilustración / nacionalización del indio que propone Diez de Medina –anticipándose a Mario Vargas Llosa– y la indianización que plantea Prudencio comparten un sustrato común: el modelo sincretista del mestizaje, y el arielismo que ahora se viste de indio. Diez de Medina mismo dirá: “Espiritualmente, soy un indio boliviano” (*Thunupa* 301)⁴².

La simpatía de Diez de Medina por la Revolución (que es cauta) depende de la concepción de la insurgencia como movimiento místico, de su higienización ideológica; y sobre todo, del *frente progresista* contra la eventual dictadura del proletariado: “El continente

de la Libertad –dice– no acepta la dictadura clasista [...] y al pueblo queremos verlo lejos de la demagogia oportunista” (30). Su propuesta es pía y preventiva; la de una humanitaria y “general transformación de la sociedad” (25) que sirva de *dique de contención* para el descontento social. La concepción de democracia de *Sariri* –como en el *Ariel*– hace parte de una semántica específica. Diez de Medina sostenía que los dos “temas de la insurgencia sudamericana” eran “el dominio de la economía nacional y la reforma agraria” y que los cambios vendrían o “por la sagacidad de gobiernos democráticos o en el *desborde de alzamientos populares*” (43). La alternativa era entonces, entre *Thunupa* y *Makuri*, entre la “sagacidad” de la democracia liberal (integradora y sincrética) y el pandemonio o “desborde” revolucionario (la lucha de clases). Lo deseable para él era la reforma social de la propiedad, la nacionalización de las minas y el desmantelamiento del latifundio, todo *dentro* del sistema democrático. El aumento del ingreso *per cápita* que esas medidas generarían sería “la mejor arma para combatir el comunismo” (239).

En los “*años convulsos*” que siguen a la Revolución, *Sariri* quiere reformar el capitalismo en la dirección del humanismo social⁴³, y convertir la *revolución amorfa* en una *revolución liberal* y a los campesinos y obreros insurrectos en “buenos propietarios, [y] mejores ciudadanos” (*Sariri* 44). De allí que clame por una “*metanoia*”, es decir, por “una transformación desde el espíritu, para que los cambios sociales vengán respaldados por la disciplina interior” (46). Esto es, cambios ordenados, disciplina de la muchedumbre, revolución sin marxismo, educación de las mayorías, utopismo nacionalista: “Vida armónica, equilibrio de razas y de clases” (52). El *telos* de esta *metanoia* es la cooptación *nacional* de las diferencias y antagonismos. El indigenismo de la Revolución primero desliza semánticamente el significante *indígena* hacia el de *campesino*, funcional con el proyecto económico de la modernización y luego – como señala Lauer para el caso peruano– supone “que es posible, e incluso deseable [...] hacer rápidamente ciudadanos a los campesinos andinos” (19). La ciudadanía en *Sariri* es –como veremos– un eufemismo para incorporación pedagógico-disciplinaria: “el que obedece –decía el Thunupa de Diez de Medina– hará con alegría su tarea” (*Sariri* 22).

Sariri –aunque autodenominado “réplica a Rodó”– revela sus lealtades y horizonte ideológico arielista: democracia restringida, simbología mítica, humanismo compasivo y paternalista, invitación dariana a que “bajen capitales técnicos a fecundar la América mestiza”, y luego, al final, cultura letrada: “culturizar a las masas” (203). *Sariri* propone el proyecto ilustrado del arielismo una vez más: la “redención colectiva” de las masas (30); su educación y alfabetización (45, 109-117). Como en el caso de José Vasconcelos, Diez de Medina tuvo la oportunidad de llevar a la práctica (y al fracaso)

la aspiración educativa arielista. El 1º de octubre de 1953, en su discurso inaugural como presidente de la *Comisión de Reforma Educacional* decía Diez de Medina: “No soy técnico ni maestro. Sólo un hombre de letras al que se ha confiado la difícil tarea de concertar voluntades en el magno problema de reeducar al país” (“La reforma educacional”, *Sariri* 199). La *reeducción* debería seguir una filosofía “de filiación cristiana, de contenido democrático, de impulso nacionalista y revolucionario” (201). *Sariri* reitera la más arielista de las fórmulas: un hombre de letras (re)educando al país. El lugar del intelectual es el magisterio y la formación, como en *Ariel*, pero ahora no de “la juventud” en la alta cultura, sino la de las muchedumbres en la *ciudadanía*: “gobernar es redimir a las muchedumbres olvidadas (*Sariri* 13), “gobernar es redimir y organizar a las muchedumbres” (15). Una cita de Franz Tamayo explica la ecuación: “La educación en su planteamiento total, es más tarea de hombre de Estado que de pedagogo” (*Sariri* 202). De hecho, existe una comunidad ideológica entre el eje programático-disciplinario del indigenismo posrevolucionario y el pedagogismo nacionalista de *La creación de la pedagogía nacional* (1910) de Tamayo, uno de los textos fundadores del nativismo reivindicativo boliviano. Salvada la distancia histórica entre los dos textos, y la negatividad con la que Tamayo califica lo mestizo (como imitativo, colonial y provinciano), tanto *Sariri* como *La creación de la pedagogía nacional* pueden ser caracterizados como textos arielistas; ambos, pese a sus acentos reivindicativos, son escritos frente a lo indígena como alteridad y fetiche nacional; y ambos imaginan al indio como objeto de una redención educativa⁴⁴. El resultado de la empresa pedagógico-revolucionaria de Diez de Medina fue el *Código de la educación boliviana* (Decreto-ley de la reforma educacional, 1955, vigente hasta julio de 1994), que perfiló una educación homogeneizadora y teleológicamente dirigida a constituir una nación boliviana hispánico-mestiza:

La acción alfabetizadora se hará, en las zonas donde predominan las lenguas vernáculas, utilizando el idioma nativo como vehículo para el inmediato aprendizaje del castellano como factor necesario de integración lingüística nacional. Para este efecto, se adoptarán alfabetos fonéticos que guarden la mayor semejanza posible con el alfabeto del idioma castellano. (artículo 115, Código 31)

La tan nombrada “redención” de las multitudes de la política educativa arielista no corresponde a una elevación niveladora sino que supone y reproduce la continuidad de una división clasista y racista del trabajo. La tarea de hacer ciudadanos no consiste simplemente en una utópica integración nacional en medio de la desintegración revolucionaria o de la heterogeneidad étnica, cultural y lingüística, sino en la inserción de amplios sectores de la población como fuerza laboral en una economía capitalista. En un dis-

curso en la Columbia University (1954), Diez de Medina puntualizaba:

Instruir no es solamente enseñar a leer y escribir. Hay que proporcionar a las gentes nuevas técnicas de trabajo y capacitación para la acción económica [...] inculcarles principios elementales [...] como preparación para el ejercicio posterior de la actividad ciudadana; recordarles que la adopción de buenos hábitos respecto de la vivienda, alimentación, higiene, o prácticas cívicas, morales y sociales es tan importante como asimilar nociones pedagógicas. Tocante a las poblaciones indígenas, dado su rico potencial de asimilación, hay que incorporarlas a la democracia viva de América. (“Educación y democracia”, *Thunupa* 241)

Repárese en que el proyecto sincrético de integración de poblaciones indígenas (con “rico potencial de asimilación”) es la condición de su “ciudadanía” y que, en todo caso, el ejercicio de la actividad ciudadana es posterior a la inserción funcional de las fuerzas de trabajo. La propuesta del *Código* tenía un sentido disciplinario-funcionalista⁴⁵. Sus propósitos fundamentales fueron la “alfabetización en gran escala” (art. 2:4), la formación técnica y ocupacional (arts. 52-77) y el disciplinamiento social (i.e.: la erradicación del alcoholismo art. 120:5); todas éstas, condiciones para la anhelada “fecundación” del capital. Esta instrumentalidad (incorporación en la economía capitalista), así como su presupuesto de la división racial del trabajo (indio = trabajador agropecuario, peón, obrero, etc.) inscriben definitivamente al indigenismo de la Revolución en lo que Aníbal Quijano llama la *colonialidad del poder*.

Se anotaba que el indigenismo estaba marcado por el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Podía añadirse que el regreso de estas “heterogeneidades no dialécticas” –para usar el concepto desarrollado en sus últimos ensayos por Cornejo Polar– constituye la pesadilla de la colonialidad –su *Unheimlich*. El discurso de ingreso de Diez de Medina al MNR (1955), en el que insiste en que el Estado es responsable por una “pedagogía permanente” (*Thunupa* 333), lleva por elocuente título: “El enemigo está dentro de la casa”. El discurso populista revolucionario al tiempo que declara la unidad nacional, expresa numerosas ansiedades frente a las heterogeneidades disgregadoras que el proyecto educativo trata de conjurar⁴⁶. De manera que la apuesta modernizadora no será por la pedagogía sino por la disciplina. Diez de Medina –en apoyo de Paz Estenssoro– recomendaba a las masas “obediencia consentida,” “concordia” y “conciliación de la familia boliviana” (335, 336). La metáfora familiar⁴⁷ implicaba la subordinación jerárquica de las heterogeneidades reacias: “[F]rente al peligro –apuntaba– el MNR se crece, se unifica, desaparecen las diferencias; entonces la muchedumbre indomestiza y el partido que la expresa y la conduce, encarnan misteriosamente la gleba ancestral” (*Thunupa* 338). La concepción de participación popular que saluda Diez de Medina en medio de las procelosas aguas del primer gobierno revoluciona-

rio carga consigo el elitismo paternalista del arielismo, así de dientes para fuera impugne a Rodó. La *encarnación misteriosa* de la que habla Diez de Medina no es otra cosa que la rearticulación autoritaria, populista e indigenista del arielismo. La nación se presenta como un bloque sólido que avanza (o debe avanzar) sin contradicciones en la historia y bajo la dirección del partido: la muchedumbre es una (indomestiza y boliviana), silente, y sin capacidad política de representación directa. Es el partido quien “la expresa y la conduce.” La figura del educador da espacio al autoritarismo ilustrado: “Si Paz Estenssoro electriza a las masas es porque primero hace las cosas y después las explica” (*Thunupa* 333). Años más tarde, Diez de Medina identifica a la Revolución con la figura paternal del dictador o del maestro severo, de manera acorde con la derechización general del concepto de “democracia” del arielismo. El “gendarme necesario” de la era posrevolucionaria boliviana es *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de la revolución boliviana* (1972), título de un largo ensayo de Diez de Medina, que puede ser considerado el epílogo reaccionario de *Sariri*. Se trata de una apología póstuma de René Barrientos (1919–1969) quien, siendo vicepresidente de Paz Estenssoro y aprovechando divisiones internas del MNR respecto a la decisión de éste de reelegirse, lideró un golpe de estado con el beneplácito del gobierno de los EE.UU., y apoyado por sectores conservadores, gran parte de la cúpula militar, y propietarios campesinos beneficiados por la reforma agraria. En 1966 es elegido presidente. Su gobierno –en el cual Diez de Medina participa como asesor– fue el comienzo de la retractación reaccionaria de la Revolución⁴⁸: Barrientos inició una serie de reformas económicas conservadoras para favorecer los intereses del capital extranjero, desmovilizó gran parte de la oposición y las organizaciones sindicales, desarmó las milicias obreras, redujo y congeló los salarios de los mineros, e implementó un pacto “militar-indígena-campesino” contra los movimientos de izquierda. La *Masacre de San Juan* (1967) en la que varios regimientos militares atacaron los campamentos y viviendas de los centros mineros de Catavi, Huanuni, Llallagua y Siglo XX, ejemplifica este vuelco del *poder constituido* contra el *poder constituyente*. Sin embargo, Diez de Medina reinventa a Barrientos como el “caudillo mayor de la revolución boliviana”. El general reaccionario se convierte en el “general del pueblo”, realización del maestro, el guía, el conciliador sincrético y “piloto del pueblo indio” perfilado en *Sariri*. Como *Thunupa*, el general del pueblo gana “multitudes hostiles” guiándolas e incorporándolas en un frente armónico inter-clase:

Los partidarios del comunismo se emboscan, en ese tiempo [noviembre de 1964] bajo la careta de un socialismo moderado. [...]nsisten en la fórmula conocida: “profundizar la revolución”, que para algunos consiste en nacionalizaciones a granel, actitudes de xenofobia y la utopía de que

este país puede bastarse a sí mismo prescindiendo en absoluto del capital internacional. [...] En ese caos ideológico, en ese maremagnum político el General toma un camino sincrético. Declara ser cristiano, demócrata, nacionalista y revolucionario, términos antagónicos para la ortodoxia clasista, pero, según Barrientos, perfectamente conciliables. (El general del pueblo 39)

Dada la similitud en los campos léxicos, Barrientos parece la encarnación del protocristiano y sincretista *Thunupa*:

Tenía [el general Barrientos] la fiereza del kolla, la vehemencia del quechua, la simpatía del varón tropical. [...] Un magnetismo instintivo lo acercaba a las gentes. Tenía porte y atracción de caudillo [...]. Sólo Barrientos supo el arte de ganar multitudes hostiles [...] Era mago de lo inesperado [...] le gustaba enseñar y construir. [...] Era el arquetipo del educador socrático. (El general del pueblo 20, 21, 39)

La manía pedagógica arielista anuncia en el “educador socrático” su aspiración totalitaria contra la multitud que –heterogénea, rizomática y resistente a la unidad y al *telos* de la nación– expresa su condición constituyente y no se aviene a la formación de una asamblea moderna de consumidores:

Estas mayorías que no gozan de la ciudadanía, analfabetas, no consumidoras o escasamente consumidoras, que no utilizan los medios de transporte [...], carentes de educación elemental y de preparación técnica para aumentar la productividad [...]; estas mayorías aún inconexas, dispersas y en general estado de retardo; estas mayorías que no participan de manera real, equilibrada [...] son las que [...] imponen un ritmo arcaico de retraso y lentitud al desenvolvimiento de la república. (El general del pueblo 58, 59)

El proyecto pedagógico-sincretista de *Sariri* alude (a la vez que soslaya) las *heterogeneidades no dialécticas* y el enfrentamiento de clases con el eufemismo del tiempo y las diferencias temporales (que también gobiernan el modelo de *hibridez* de García-Canclini). La ciudadanía de las masas equivaldría a su entrada en el ágora de la productividad y del consumo. La sincronización nacionalista de las múltiples temporalidades es análoga al mestizaje y sólo mediante un acto de malabarismo de la imaginación política puede ser pensada como democracia. Se trata más bien de un proyecto autoritario. Diez de Medina advierte que se requiere al conductor de la multitud, que se necesita la conciencia de la inconsciencia amorfa: “En parte alguna del mundo ni de la historia, las masas se orientan porque sí. Son las *minorías conscientes*, responsables, *las que hacen o deshacen naciones*; y aquellas, a su vez, las que engendran los conductores adecuados para cada época o crisis colectiva” (*El general del pueblo* 60). En *Sariri* había hablado de la “tendencia ‘makuriana’ [calibánica] al desgobierno” (27). Barrientos es, para Diez de Medina, quien viene a “encausar” la anarquía revolucionaria⁴⁹ y a mediar en una eventual lucha de clases; o en

palabras que cita el propio general Barrientos: “Evitar los peligros extremos de la prepotencia económica en los grupos conductores y de la anarquía sindical en las masas” (101).

La *intelligentsia* populista que institucionalizó la Revolución alegó romper con el arielismo al tiempo que erigía una forma extemporánea del mismo mediante la imaginación de una “*infrahis-toria*” andina movida negativamente por las muchedumbres insurrectas y calibanescas (*Makuri*), y de manera positiva, por un supuesto espíritu integrador y conciliatorio vinculado a la ideología del mestizaje (*Thunupa*). Esas “fuerzas antagónicas”, aunque con nombres tomados de la mitología indígena se referían a los procesos de *estatización* versus *insurrección*.

Sariri representa como el propio Diez de Medina lo denominara: “Humanismo de la Necesidad” (*Sariri* 204). Es arielismo populista que escucha el galope de los jinetes de su Apocalipsis; arielismo de Estado en la afanosa búsqueda por domeñar al “enemigo” amorfo que “nos habita”; un “enemigo” que en el caso boliviano impulsaba desde los campos y las minas una Revolución que el Estado “revolucionario” sobrecodificó con un discurso nacionalista, e intentó luego revertir. Medio siglo después de la Revolución boliviana, ésta aún sigue inconclusa y desafía la victoria falsamente unánime del capitalismo global.

NOTAS

- * Algunas de las ideas de este artículo fueron expuestas en el XXXIV Congreso del *Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (Iowa julio 2-6, 2002) y en la *Sixty-third Annual College Language Association Convention* (Howard University, Washington. Abril 23-27, 2003). Agradezco las sugerencias y discusión de mis colegas Joshua Lund, Ignacio Sánchez, Diana Sorensen y Edmundo Paz Soldán. Durante el verano de 2003 un *National Resource Center Grant for Latin American Studies* (U.S. Department of Education), y la generosidad y asistencia del *Center for Latin American Studies* de la *University of Pittsburgh* me permitieron consultar *The Bolivian Collection* de la *Eduardo Lozano Latin American Collection* en la biblioteca Hillman y finalizar este trabajo.
1. Deleuze y Guattari proponen que los *personajes conceptuales* son verdaderos agentes de enunciación, potencias de conceptos, irreductibles a tipos psicosociales o estereotipos. Son personajes que —como el Sócrates de Platón, o el Zaratustra de Nietzsche— hacen concreta la filosofía (*What is philosophy?* 61-83). Ariel y Calibán antes que figuras estéticas o *dramatis personae* (potencias de afectos y preceptos) son, merced a su lectura y apropiación política, potencias de conceptos: *personajes conceptuales*.
 2. Rubén Darío y Paul Groussac propusieron en la década de 1890 el *personaje conceptual* de Calibán. Darío en la semblanza de Augusto de Armas (*La Nación*, 4 de septiembre de 1893), y de Edgar Allan Poe (*Revista Nacional*, enero de 1894), incluidas ambas en *Los raros* (1896), y luego, en el ensayo “El triunfo de Calibán” (*El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898). Groussac, por su parte, usó el tropo de Calibán para hablar de los Estados Unidos en *Del Plata al Niágara* (1897) y posteriormente, en un discurso el 2 de mayo de 1898 en el teatro *La Victoria* (Jáuregui, “Calibán: icono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío”).

3. A *The Pleasures of Exile* (1960) de Lamming siguen *Une tempête: d'après la Tempête de Shakespeare* (1969) de Césaire, el poema "Calibán" de *Islands* (1969) de Brathwaite y *Calibán* de Fernández Retamar (1971). Sobre estas apropiaciones puede consultarse el clásico ensayo de Rob Nixon y la historia cultural de Alden Vaughan y Virginia Mason.
4. Este anacronismo de la metáfora —aún entre críticos marxistas— coincide con un creciente distanciamiento frente a la Revolución cubana y con propuestas posmodernas como la del reemplazo del monstruo identitario con un "sujeto deseante" lacaniano, un consumidor. John Beverley, propone que el sujeto es interpelado culturalmente no por la literatura, sino por los *mass-media* y las prácticas "verdaderamente" populares. Para él la secuencia de sujetos históricos Caníbal / Calibán / By Lacan es la secuencia colonización / descolonización / poscolonialismo (1993: 4, 5). Jorge Ruffinelli, por ejemplo, opina: "[Calibán] Ya no puede corresponder a ese sujeto que hoy pertenece a la cultura posmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo" (301). Dicha obsolescencia es también el consenso de la mayoría de los artículos del volumen *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*, editado por Elzbieta Sklodowska y Ben A. Heller.
5. Metanarrativas (*grand récit*) son los relatos o categorías trascendentes que la modernidad inventó en el proceso de normalizar la realidad, tales como la emancipación del hombre, el poder comprensivo de la razón o el progreso continuo, y que —según Jean François Lyotard— han perdido en la posmodernidad su capacidad explicativa y su autoridad o legitimación (*La condition postmoderne: rapport sur le savoir* 1979).
6. Para un conciso panorama crítico de la literatura indigenista en América Latina que incluye varias tradiciones culturales, regiones y épocas, puede consultarse el trabajo de Rene Prieto ("Indigenismo" 1996). Conforme a las fases propuestas por Prieto (139, 152) —en desarrollo de la distinción que hiciera José Carlos Mariátegui— *Sariri* sería parte del *neoindigenismo*, tanto por su aparición tardía, en relación con el "indigenismo ortodoxo" boliviano de la primera mitad del siglo XX, como por el acentuado énfasis mesticista, que para Prieto es la característica distintiva del *neoindigenismo*.
7. Como por ejemplo *Calibán rex* (1914) del cubano José Antonio Ramos, o *Calibán: tragicomedia de la vida política* (1933? pub. 1943) del argentino Manuel Gálvez, entre otras.
8. "De hecho, no hay masas; únicamente formas de ver lo popular como masas" (*Culture and Society* 300).
9. El "balance final" de Sánchez es que la mayoría de "los corifeos neoidealistas de esa época viraron hacia las dictaduras y el militarismo, hacia el fascismo y la plutocracia" (221) y defendieron el autoritarismo con eufemismos tales como "pastor del rebaño" (Pedro Emilio Coll), el "hombre providencial" (Manuel Domínguez), el "gendarme necesario" (Francisco García Calderón), el *Cesarismo democrático* (Laureano Vallemilla), etc., (110-25).
10. Los énfasis de las citas son agregados, salvo que se indique otra cosa.
11. Desarrollo esta hipótesis en *Arielismo y pensamiento contracolonia. El 'Calibán' de Roberto Fernández Retamar*, trabajo en curso que será publicado próximamente en la serie *Biblioteca Crítica* de Ediciones Clásicas y el Department of Spanish and Portuguese Studies de la University de Minnesota.
12. Sobre la Revolución puede consultarse numerosos estudios como los de Robert Jackson Alexander (1958), James Malloy (1970, 1982, 1989) Christopher Mitchell (1977), Malloy y Thorin (eds.) (1971), Floren Sanabria G. (1990), Mariano Baptista Gumucio (1996), así como los volúmenes editados por Magdalena Cajías de la Vega y Lupe Cajías (2002) y por Merilee Grindle y Pilar Domingo (2003).
13. "Uno de los resultados [...] de la insurrección fue la rapidez con que las ar-

mas y equipo del ejército fueron acaparados por la población civil. En todo el país surgieron grupos de civiles armados, quienes tomaron prefecturas locales, comisarías de policía y guarniciones del ejército, a nombre del MNR” (Malloy, *Bolivia, la revolución inconclusa* 239).

14. Así califica Malloy las medidas revolucionarias del gobierno (*Bolivia, la revolución inconclusa* 264).
15. Diez de Medina fue uno de los principales representantes del nacionalismo liberal que se denominó “mística de la tierra”, una “corriente que predestina al país a un futuro promisorio fundado en el poder del mestizaje” (Javier Sanjinés 1513).
16. Debe tenerse en cuenta que el término *indígena* es una construcción generalizadora de heterogéneas alteridades producidas en las sucesivas olas coloniales de expansión occidental en Latinoamérica (desde la Conquista hasta la consolidación de proyectos hegemónicos nacionalistas y los procesos de modernización). Lo llamado *indígena* varía históricamente, e incluye sectores y culturas disímiles: nómadas, campesinas, urbanas, lingüísticamente diversas, más o menos interrelacionadas con comunidades criollas e hispánicas (algunas de las cuales se llaman también indígenas), económicamente articuladas al mercado capitalista de distintas maneras, excluidas o no alcanzadas por el capitalismo, etc. Lo *indígena* se refiere a campesinos y comerciantes, analfabetas y profesores universitarios, inmigrantes, obreros y, en fin, a grupos que entre sí no tienen en común más que el ser llamados o llamarse a sí *indígenas*. Aunque se plantee en términos étnicos, lingüísticos, culturales o económicos lo *indígena* nunca es un término neutro; siempre está cargado ideológicamente. Por eso se habla en el discurso liberal y hasta en el marxista de *problema indígena*, expresión en la que se resume el hecho de que lo *indígena* es situado en oposición a un plan (aquél con respecto al cual es un “problema”), sea este plan la expansión colonial, la modernización capitalista, la definición hispánica de la cultura nacional, la proletarización de los inmigrantes campesinos en la ciudad, la explotación de su trabajo, etc. Como dice Leopoldo Zea, *indígena* es un “instrumento de acción” (16). Es necesario colocar unas comillas históricas y conceptuales a las categorías *indio* e *indígena*, aún en los casos de lo que Gayatri Spivak llama *esencialismo estratégico* (“In a Word: Interview” 3-7) cuando grupos específicos usan la categoría *indígena* como signo de afirmación identitaria o reivindicación política o económica.
17. Mediante un análisis lingüístico y psicoanalítico Sigmund Freud explica que *Unheimlich* –que en español ha sido traducido como *siniestro*– no es simplemente lo contrario de familiar (*Heimlich*) sino una de sus posibilidades. Lo siniestro es una forma de lo familiar. En una de sus acepciones *Heimlich* significa lo secreto, oculto y misterioso, coincidiendo con el significado de su antónimo. Lo *Unheimlich* no resulta de aquello que nos parece más ajeno, sino de lo familiar y cercano que se ha hecho extraño (mediante su represión) y que retorna. La caracterización simultánea del *indio* como viejo y joven, simple y desconcertante, familiar y extraño, expresa la ambivalencia del indigenismo de Diez de Medina, en cuyo sistema de tropos el significante *indio* se desliza continuamente de lo familiar (nacional y alegórico) a lo extraño y siniestro. En el indigenismo lo familiar vernáculo que define el ego nacional se hace siniestro y regresa en la forma de otredades ininteligibles y amenazantes para ese mismo ego.
18. Si bien *Raza de Bronce* (1919) ha sido vista como un texto del indigenismo de denuncia, conserva –pese a su revisión (1945)– las tesis de *Pueblo enfermo*, (Pedro Lastra 51-62). Sobre el discurso de la degeneración en Arguedas puede consultarse el artículo de Edmundo Paz Soldán “Nación enferma y narración: el discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas”. Respecto a las diferencias entre las ediciones Oscar Rivera Rodas provee un logro análisis: “*Pueblo enfermo*: los fracasos de la utopía y la historia”.

19. Rodó apenas si menciona a Calibán en su *Ariel*. Sin embargo, el monstruo, es como ha anotado Mabel Moraña el “cuerpo en ausencia” que desde el exterior de la *ciudad letrada*, la amenaza con su irracionalidad y resistencia a los proyectos hegemónicos de modernidad. Por eso es relegado al silencio o al discurso de la monstruosidad, las áreas de dominación “donde las razas sometidas trabajan sin ser vistas para acercar la leña a los hornos metropolitanos” (“Modernidad arielista, posmodernidad calibanesca” 106, 107).
20. Como señala Harold Osborne, las órdenes religiosas cristianizaron los dioses aimaras y entre ellos a *Thunupa*, la antigua deidad agrícola y solar, quien se revistió de características proto-cristianas: se dice que Thunupa llegó a Carapucu, la capital del belicoso y cruel jefe *Makuri*, con cinco discípulos, cargando una cruz de madera, enseñando la pureza de costumbres, hablando de paz y concordia y contra la guerra. Sus prédicas le ganaron la oposición de los sacerdotes de Carapucu y de otras ciudades como Sicasica (*South American Mythology* 86-87).
21. Ángel Rama sostiene que los representantes del movimiento indigenista pertenecían a “un grupo social nuevo, promovido por los imperativos del desarrollo económico modernizado” que como todo grupo que adquiere movilidad se pone la máscara de las mayorías “silenciosas” y “extiende la reclamación que formula a todos los demás sectores oprimidos y se hace intérprete de sus reclamaciones que entiende como propias, engrosando así el caudal de sus magras fuerzas con aportes multitudinarios” (“El área cultural andina: hispanismo, mestizaje, indigenismo” 150, 151). Adviértase en todo caso, que como señala Antonio Cornejo Polar, la “base social del indigenismo, a más de ser esencial e inevitablemente heterogénea, puede ser peligrosamente confusa” (*La novela indigenista* 20).
22. Como marco de la lectura de varios textos indigenistas peruanos Efraín Kristal, en *The Andes Viewed from the City* reitera esta proposición de Antonio Cornejo Polar (y otras más, como la relación entre los postulados justicieros del indigenismo y los enfrentamientos entre latifundistas y sectores liberales modernizadores).
23. En el mismo sentido y como un desarrollo de la hipótesis y esquema de Cornejo Polar véase el ensayo sobre el “prototipo” colonial indigenista de José A. Mazzotti (1998) y las observaciones con que René Prieto abre su estudio (138, 139).
24. Sobre esta distinción y sus implicaciones puede consultarse “Practical Politics in the Open End” de Gayatri Spivak (95-112).
25. El concepto de *transculturación* en la crítica literaria y cultural, desarrollado por Ángel Rama (sobre estudios anteriores de Fernando Ortiz y —aunque no lo mencione— de Mariano Picón Salas), funciona como un proceso de integración de lo premoderno y lo local por la literatura modernizada; puede describirse como *traducción cultural letrada*. Para Cornejo Polar en el indigenismo el “mundo indígena es interpretado bajo códigos que corresponden, inicialmente, a la cosmovisión cristiana, y más tarde, a partir de finales del siglo XIX, con criterios dependientes del positivismo y el marxismo. De otro lado, en el campo específico de la literatura, la revelación del mundo indígena se procesa mediante formas adscritas al sistema literario de Occidente. [...] En toda actividad indigenista subyace una operación de ‘traducción’” (Cornejo Polar, *La novela indigenista* 23, 24).
26. Uno de los argumentos de Diez de Medina para declarar la obsolescencia del modelo antiimperialista rodoniano es que los Calibanes norteamericanos triunfaron (como anticipaba Darío) y progresaron, en contraste con “el desorden que padecemos en el sur” (11).
27. Asunto tratado por Diez de Medina en *Una Khantuta encarnada entre las nieves* (1952) (7-27). Sobre las relaciones de la Revolución con los Estados Unidos puede consultarse el trabajo de Kenneth Lehman.

28. “La inflación fue astronómica, con promedios del aproximadamente 100% al año entre 1952 y 1956” (Kelley y Klein 100). El índice del costo de vida se duplicó anualmente 1952 a 1957 (Alexander 201-221; Mitchell 52-59).
29. Darío había dicho en “Salutación al águila” (1907): “Tráenos los secretos de las labores del Norte, / y que los hijos nuestros dejen de ser los rétores latinos / y aprendan de los yanquis la constancia, el vigor, el carácter” (*Poesías Completas* II, 707-709).
30. Explicaba Botelho que los EE.UU. habían luchado por la libertad en Europa y que eran un pueblo amante de la paz y los ideales (17). Según él, el imperio calibánico estaba en otra parte: “allí donde ha hincado su torpe garra el brutal renovador, cuyo voraz imperialismo político hace tambalear en estos instantes la paz del mundo; allí donde se ha explotado con frío cálculo político y triste desdén del hombre, la esperanza de los desheredados, dándole las armas del odio para forjar con ellas una sociedad que escarnece al individuo, subordinándolo a los ciegos dictados del fanatismo de una secta; allí está Calibán” (*Reflexiones sobre el cincuentenario del “Ariel” de José Enrique Rodó* 17).
31. En otro ensayo del mismo año (1954) Diez de Medina apuntaba: “Soy demócrata. He combatido y seguiré combatiendo al comunismo” (“Libertad sin responsabilidad” *Thunupa* 211).
32. En Bolivia, la nacionalización de las minas “convierte al Estado en el más importante centro del capital nacional; la reforma agraria enfrenta a diversos grupos de campesinos, [...] y la pequeña burguesía comienza a configurarse como el único punto posible de convergencia y resolución de los conflictos por ser la única clase con control sobre las decisiones económicas” (Guillermo Mariaca 19).
33. Diez de Medina no niega que el imperialismo exista, pero clama por su “superación”. Admira en los EE.UU. la tradición de “libertad y de justicia”. sus escritores, su progreso. Los capitalistas vapuleados por el arielismo del novecientos son presentados de manera positiva: “Sus millonarios nacen voraces, pero mueren filántropos” (*Sariri* 32-34).
34. “[L]a multitud carece de unidad política, es recalcitrante a la obediencia, nunca alcanza el *status* de persona jurídica, y es incapaz de hacer promesas o pactos, o de adquirir o transferir derechos. Es anti-Estado; pero precisamente por esta razón, también es antipopular: los ciudadanos cuando se rebelan contra el Estado son la multitud contra el pueblo” (Paolo Virno 200, 201). Para Hardt y Negri “La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones que no es homogéneo o idéntico a sí mismo y sostiene una relación indistinta, inclusiva, con aquellos que están fuera de ella. El pueblo, en contraste, tiende a homogeneizarse e identificarse internamente [...]. Mientras la multitud es una relación constituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía. El pueblo provee una única voluntad y acción, que es independiente y está a menudo en conflicto con las diversas voluntades y acciones de la multitud. Cada nación debe transformar a la multitud en pueblo” (*Empire* 101-105, trad. Eduardo Sadier).
35. Recuérdese que “en el movimiento político, *indígena* es sobre todo una metonimia de *campesino*, mientras que en el movimiento cultural, *indígena* es una metonimia de lo *autóctono*” (Lauer 13).
36. Sobre este aspecto estructural del populismo latinoamericano véase *Literatura y cultura nacional* de Moraña: el populismo latinoamericano puede definirse como un “intento por neutralizar la lucha de clases” y su “interpelación sintética, no clasista” (18).
37. El mestizaje fue una trampa común del indigenismo según Rama. Para el crítico, incluso Mariátegui se devela mesticista (“El área cultural andina ...” 161). Prieto sostiene que este “énfasis en el mestizo” caracteriza propiamente al neoindigenismo (152).

38. “Rompiendo el vasallaje europeísta, pediremos al genio continental, a los númenes telúricos, que nos permitan tomar del suelo americano los nombres y los símbolos para una edificación interior” (*Sariri* 17).
39. Sobre el concepto de la invención de la tradición véase Eric Hobsbawm (“Inventing Traditions” 375-376). Ernest Gellner (1965) estudia la contradicción entre el aspecto ilustrado de los proyectos nacionales y sus prácticas retrospectivas (de mirar e inventar el pasado).
40. La asociación semántica entre lo “indígena” y lo premoderno es caprichosa no sólo porque excluye la posibilidad de *modernidades alternativas* o de inflexiones de la modernidad (la *transmodernidad* de las localidades periféricas que propone Enrique Dussel) sino porque desconoce el hecho de que sociedades distintas viven la modernidad de maneras divergentes y hasta contradictorias.
41. Tomo prestado el término *occidentalismo periférico* de un artículo de Agustín Lao-Montes (“The 1898 Spanish-Cuban-American-Filipino War ...”) pero lo defino no en relación con la geopolítica del 98, sino para describir la esquizofrenia cultural del nacionalismo indigenista.
42. *Calibán* de Fernández Retamar acudirá al mismo gesto retórico en su cita del Che Guevara: “[H]ay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo” (“Calibán” 151).
43. En 1975 Diez de Medina seguirá insistiendo en “humanizar el capitalismo” (*Imantata* 57), aspiración que –como la de la indianización de la nación– es uno de los más recurridos lemas del populismo y del imaginario político liberal.
44. Tamayo tenía reservas respecto de la educación simplemente alfabetizadora y además abogaba por la educación no sólo de los indios sino de los sectores hispano-mestizos, en quienes estaba por resolver –antes que en los Indios– “el problema nacional”.
45. Como indica Manuel Contreras “a pesar de la retórica, su contenido pedagógico era mínimo, se trataba de un esfuerzo por [...] la castellanización del indio en quien, además, debían desarrollarse ‘buenos hábitos de vida con relación a su alimentación, higiene y salud, vivienda, vestuario y conducta personal y social’, ‘enseñarle a ser un buen trabajador agropecuario’ y ‘[p]revenir y desarraigar las prácticas del alcoholismo, el uso de la coca, las supersticiones y los prejuicios dominantes en el agro mediante una educación científica’. Sin duda la ley tenía un concepto modernizador al pretender (re)convertir al indio en ‘ciudadano’ y campesino” (“Reformas ...” 490).
46. Motivo incesante de las preocupaciones lírico-arqueológicas de Diez de Medina fue el anhelo de lograr un país “interiormente homogéneo [y] visiblemente cohesionado hasta que aprendamos a llamarnos simplemente bolivianos” (*Imantata* 46).
47. “La narrativa populista realiza la incorporación de las significaciones particulares de las clases distintas a la pequeña burguesía [...] organizándolas dentro del concepto de nación y la alegoría de la familia, [...] hace del Estado la clave de toda la organización narrativa y por consiguiente, subordina la percepción de la historia y los proyectos autónomos de las otras clases a las necesidades de desarrollo del Estado” (Mariaca 31).
48. Este proceso de derechización de la vida política y de reacción frente a muchos de los alcances de la Revolución es descrito por James Malloy (*Beyond the Revolution*: 145-153) y por Malloy y Eduardo Gamarra en *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*.
49. Diez de Medina reconoce que “al liberar al campesino, vigorizar el sindicalismo obrero y dar acceso al poder público a todas las clases sociales distribuyendo mejor la riqueza, el MNR evitó el comunismo”, pero se queja de que la “anarquía sindical, llevada a extremos inconcebibles debilitó [...] a los tres gobiernos del MNR” (*El general ...* 70, 71).

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Robert Jackson. *The Bolivian National Revolution*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1958.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*. Barcelona: Vda. de Louis Tasso, 1909.
- . *Raza de bronce; Wuata Wuara*. Nanterre, France: Colección Archivos ALLCA XX, 1988.
- Baptista Gumucio, Mariano. *Historia contemporánea de Bolivia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Beverley, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Botelho Gosálvez, Raúl. *Reflexiones sobre el cincuentenario del "Ariel" de José Enrique Rodó*. La Paz: Editorial Centenario, 1950.
- Cajías de la Vega, Magdalena y Lupe Cajías (coords.). *Así fue la Revolución: cincuentenario de la Revolución del 9 de abril de 1952*. La Paz, Bolivia: Fundación Cultural Huáscar Cajías K., 2002.
- Coll, Pedro Emilio. *El castillo de Elsinor*. Caracas: Tip. Herrera Irigoyen y Cía., 1901.
- Contreras, Manuel E. "Reformas y desafíos de la educación". En *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*. Fernando Campero (coord.). La Paz: Harvard Club, (1999): 483-506.
- Cornejo Polar, Antonio. *El pensamiento indigenista*. San Isidro, Perú: Campodónico, 1981.
- . *La novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980.
- . "Para una interpretación de la novela indigenista". *Casa de las Américas*, 100. (1977):40-48.
- . "Literatura peruana y tradición indígena". *Literaturas andinas* I (1988):7-16.
- . "La novela indigenista: Una desgarrada conciencia de la historia". *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura* 4:1. (1980): 77-89.
- Darío, Rubén. "El triunfo de Calibán". Carlos Jáuregui (edición y notas). *Revista Iberoamericana* 184-185: 1898-1998. *Balance de un siglo*. (1998): 451-455.
- . *Poesías completas*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Decreto-ley de la reforma educacional*. (Código de la educación boliviana). Bolivia. Ministerio de Educación. La Paz: Subsecretaría de Prensa, Informaciones y Cultura, 1955.
- Deleuze Gilles y Félix Guattari. *What is Philosophy?* New York: Columbia UP., 1994.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre Textos, 1988.
- Díez de Medina, Fernando. *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de la revolución boliviana*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1972.
- . *La teogonía andina. Pacha, Wirakocha, Thunupa, Nayjama*. La Paz: Municipalidad de La Paz, 1973.
- . *Tiwanaku, capital del misterio: cinco meditaciones y dos relatos legendarios*. La Paz, Bolivia: Librería y Editorial "Juventud", 1986.
- . *Sariri; una réplica al "Ariel" de Rodó*. La Paz, Bolivia: A. Tejerina, 1954.
- . "Siripaka", *la batalla de Bolivia*. "Ainoka", *ideario del pachakutismo*. La Paz, 1950.
- . *Thunupa. Ensayos*. La Paz: Gisbert, 1956.
- . *Una kantuta encarnada entre las nieves*. La Paz: Bolivia: Ministerio de prensa propaganda e informaciones, 1952.
- Dussel, Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Publicaciones del ITESO, 1998.
- Fernández Retamar, Roberto. "Calibán". *Casa de las Américas* 68. (1971): 124-151.

- Freud, Sigmund. "Lo siniestro". *Obras completas III*. Madrid: Biblioteca nueva, (1981): 2483-2505.
- García-Calderón, Francisco. *Las democracias latinas de América* [Démocraties latines de l'Amérique]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Gellner, Ernest. *Thought and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Grindle, Merilee y Pilar Domingo (eds.). *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. London: Institute of Latin American Studies; Cambridge, Mass.: David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2003.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- Hobsbawm Eric. "Inventing Traditions" (Introducción, 1983). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. Vol 1. Hutchinson, John y Anthony D. Smith (eds.). London; New York: Routledge, (2000): 375-387.
- Jáuregui, Carlos. "Calibán: icono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío". *Revista Iberoamericana* 184-185: 1898-1998 *Balance de un siglo*. Aníbal González (coord.) (1998): 441-449.
- Kelley, Jonathan, Klein Herbert S. *Revolution and the Rebirth of Inequality: A Theory Applied to the National Revolution in Bolivia*. Berkeley: University of California Press, 1981 c.
- Klein, Herbert S. *Orígenes de la revolución nacional boliviana: la crisis de la generación del Chaco*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1993.
- Kristal, Efraín. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. New York: P. Lang, 1987.
- Laclau, Ernesto. *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: NLB, 1977.
- . *Emancipation(s)*. New York: Verso, 1996.
- Lao Montes, Agustín. "The 1898 Spanish Cuban American Filipino War: Contesting Occidentalisms and Clashing Hegemonic Projects". Inédito, 2003.
- Lastra, Pedro. "Las contradicciones de Alcides Arguedas". *Relecturas hispanoamericanas*. Santiago: Universitaria, (1986): 51-68.
- Lehman, Kenneth Duane. *U.S. Foreign Aid and Revolutionary Nationalism in Bolivia, 1952-1964: the Pragmatics of a Patron-client Relationship*. Dissertation: University of Texas at Austin, 1992.
- Lie, Nadia, y Theo d'Haen. *Constellation Caliban: Figurations of a Character*. Publication: Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1997.
- Lund, Joshua. *Theories and Narratives of Hybridity in Latin American Writing (Mexico, Brazil)*. (Ph.D. Diss.) University of Minnesota, 2002.
- Lyotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota UP, 1984.
- Malloy, James M. *El MNR Boliviano: estudio de un movimiento popular nacionalista en América Latina*. Pittsburgh: Center for Latin American Studies, 1970.
- . *Bolivia, the Sad and Corrupt End of the Revolution*. Hanover, NH: Universities Field Staff International, 1982.
- . *Bolivia, la revolución inconclusa*. La Paz, Bolivia: CERES, [1970] 1989.
- Malloy, James M. y Eduardo Gamarra. *Revolution and Reaction: Bolivia, 1964-1985*. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Books, 1988.
- Malloy, James M., and Richard S. Thorn (eds.). *Beyond the Revolution: Bolivia Since 1952*. Pittsburgh: University of Pittsburgh UP, 1971.
- Mariaca, Guillermo. *La palabra autoritaria: el discurso literario del populismo*. La Paz, Bolivia: Tiahuanakos Art, 1990.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1967.
- . "La revolución socialista latinoamericana". *El marxismo en América Latina*. Michael Lowy (comp.). Iztapalapa. Mexico: Era, (1982): 106-107.

- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, Gustavo Gili, 1998.
- Mazzotti, Jose Antonio. "Indigenismos de ayer: Prototipos perdurables del discurso criollo". En *Indigenismo hacia el fin del milenio: Homenaje a Antonio Conejo-Polar*. Mabel Moraña (ed. and introd.). Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, (1998): 77-101.
- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP, 2000.
- Mitchell, Christopher. *The Legacy of Populism in Bolivia: from the MNR to Military Rule*. New York: Praeger, 1977.
- Moraña, Mabel (ed. and introd.). *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica: 1910-1940*. Minneapolis: Institute for the Study of the Ideologies and Literatures, 1984.
- . "Modernidad arielista, posmodernidad calibanesca". En *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel'*. Ottmar Ette, et. al. (ed.). Frankfurt - Madrid: Vervuert - Iberoamericana (2000): 105-117.
- Nairn, Tom. *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: New Left Books, 1977.
- Negri, Antonio. El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Clara de Marco (trad.). Madrid: Libertarias-Prodhufo, 1994.
- Osborne, Harold. *South American Mythology*. Feltham: Hamlyn, 1968.
- Paz-Soldan, Edmundo. "Nación enferma y narración: el discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas." *Revista hispánica moderna* 52: 1 (1999): 60-76.
- . "The Indigenist Writer as a (Mis)Translator of Cultures: The Case of Alcides Arguedas". *Voice-Overs: Translation and Latin American Literature*. Daniel Balderston (ed. and introd.); Marcy Schwartz (ed. and introd.). Albany, NY: State U of New York P, (2002): 170-181.
- Ponce, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. México: América, 1938.
- Prieto, René "The Literature of Indigenismo". *The Cambridge History of Latin American Literature, II. The Twentieth Century*. Roberto González-Echevarría (ed. e introd.); Enrique Pupo-Walker (ed.): Cambridge: Cambridge UP, (1996): 138-163.
- Prudencio, Roberto. "Sentido y Protección del Kollasuyo". *Kollasuyo* 12 (1939): 3-11.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* IX: 9, (1997): 113-121.
- . "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú indígena*, 13: 29, (1991): 11-29.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H., U.S.A.: Ediciones del Norte, 1984.
- . *Transculturación Narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- . "El área cultural andina: hispanismo, mestizaje, indigenismo". *Cuadernos Americanos* 197: 6 (1974): 136-173.
- Rivera-Rodas, Oscar. "*Pueblo enfermo*: los fracasos de la utopía y la historia". *Signo* 39-40 (1993): 41-68.
- Rodó José Enrique. *Ariel*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik, 1995.
- Ruffinelli, Jorge. "Calibán y la posmodernidad latinoamericana". *Nuevo Texto Crítico* 5: 9/10, (1992): 297-302.
- Salmón, Josefa. *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956*. La Paz, Bolivia: Plural Editores; Universidad Mayor de San Andrés, 1997.
- Sanabria G., Floren. *La revolución del 9 de abril*. La Paz, Bolivia: Empresa Editora Proinsa, 1990.
- Sánchez, Luis Alberto. *Balance y liquidación del novecientos: ¿Tuvimos maestros en nuestra América?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos,

- 1968.
- Sanjinés, Javier. "Fernando Diez de Medina". *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina, DELAL* vol I. Caracas: Monte Ávila, (1995): 1513-1514.
- Shakespeare, William. *The Tempest*. David Lindley (ed.). Cambridge, UK; New York: Cambridge UP, 2002.
- Smith, Anthony D. "The Origins of Nations". *Ethnic and Racial Studies* 12, 3: (1989): 340-367.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Sarah Harasym (ed.), London: Routledge, 1990.
- . "In a word: Interview" by Helen Rooney. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993.
- Tamayo, Franz. *La creación de la pedagogía nacional*. Caracas, Venezuela: Ayacucho, 1979.
- Vallenilla Lanz, Laureano. *Cesarismo democrático y otros textos*. Caracas: Venezuela: Ayacucho, 1991.
- Vanden Berghe, Kristine. "The forgotten Caliban of Aníbal Ponce". *Constellation Caliban. Configurations of a Character*. Nadia Lie, Theo D'Haen (eds.). Amsterdam: Rodopi, Textetreeks, A'dam (1997): 183-197.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe, 1966.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Virno, Paolo. "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus". *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. Paolo Virno y Michael Hardt (eds.). Minneapolis: University of Minnesota UP, 1996.
- Williams, Raymond. *Culture and Society: Coleridge to Orwell*. London: Hogart Press, 1990.
- Zavaleta Mercado, René. *La caída del M.N.R. y la conjuración de noviembre: historia del golpe militar del 4 de noviembre de 1964 en Bolivia*. Cochabamba, Bolivia: Editorial Los Amigos del Libro, 1995.
- Zayas de Lima, Perla. *La novela indigenista boliviana de 1910-1960*. Buenos Aires: Ediciones Carra, 1985.
- Zea, Leopoldo. "Mariátegui y el hombre llamado indígena". *Cuadernos Americanos* 48. (1994): 15-31.
-